

# Π Η Γ Η / F O N S

Revista de estudios sobre la  
civilización clásica y su recepción



7-8  
(2022-2023)

Universidad Carlos III de Madrid  
Instituto de Estudios Clásicos “Lucio Anneo Séneca”  
Department of Philosophy and Religious Studies,  
University of Pardubice



# Π Η Γ Η / F O N S

Revista de estudios sobre la civilización clásica y su recepción

- Universidad Carlos III de Madrid -

## D i r e c t o r e s

**Michele Curnis**

Instituto de Estudios Clásicos “Lucio Anneo Séneca” - UC3M

**Jakub Jinek**

Instituto de Estudios Clásicos “Lucio Anneo Séneca”  
University of Pardubice

**Francisco L. Lisi**

Instituto de Estudios Clásicos “Lucio Anneo Séneca” - UC3M

## C o m i t é c i e n t í f i c o

**Luca Bianchi** (Università degli Studi del Piemonte Orientale) - **Franco Ferrari** (Università di Salerno) - **Francesco Fronterotta** (Università degli Studi di Roma “La Sapienza”) - **Gian Franco Gianotti** (Accademia delle Scienze di Torino) - **David Hernández de la Fuente** (Universidad Complutense de Madrid) - **Carlos Lévy** (Université de Paris-Sorbonne) - **Gerald Press** (New York City University) - **Irmgard Männlein-Robert** (Universität Tübingen) - **Eckart Schütrumpf** (University of Boulder, Colorado) - **Juan Signes Codoñer** (Universidad Complutense de Madrid) - **Álvaro Vallejo Campos** (Universidad de Granada)

## C o n s e j o d e R e d a c c i ó n

**Jesús Bermejo Tirado** (UC3M) - **Marcelo Boeri** (Pontificia Universidad Católica de Chile) - **Beatriz Bossi** (Universidad Complutense de Madrid) - **Consuelo Carrasco García** (UC3M) - **Michele Curnis** (UC3M) - **Diego S. Garrocho Salcedo** (Universidad Autónoma de Madrid) - **Elena Irrera** (Università degli Studi di Bologna) - **Francisco L. Lisi** (UC3M) - **Ermanno Malaspina** (Société Internationale des Amis de Cicéron, Paris) - **Ana M. Rodríguez González** (UC3M) - **Juan Manuel Tabío Hernández** (UC3M)



# Π Η Γ Η / F O N S

Revista de estudios sobre la civilización clásica y su recepción

## 7-8 (2022-2023)

*Economic Thought in Ancient Greece*

*El pensamiento económico en la Grecia antigua*

edited by / edición por

María del Pilar Montoya, Étienne Helmer



Madrid 2024

Revista «Pegé / Fons»

Universidad Carlos III de Madrid

Biblioteca de la Facultad de Humanidades

C/ Madrid, 135 - 28903 Getafe (Madrid) - España

[pege@uc3m.es](mailto:pege@uc3m.es)

[www.uc3m.es/pege](http://www.uc3m.es/pege)

La revista ΠΗΓΗ / FONS publica artículos aprobados con el proceso de evaluación por pares (*Double blind peer review*). Además, cada artículo se somete a un control antiplagio, por medio de las herramientas informáticas de la Biblioteca de Humanidades de la Universidad Carlos III de Madrid.

Los libros para reseña deben enviarse a:  
Instituto de Estudios Clásicos “Lucio Anneo Séneca”  
C/ Madrid, 133 - ES-28903 - GETAFE (Madrid)  
Redacción de la revista «Pegé / Fons»  
Universidad Carlos III de Madrid  
Edificio “Ortega y Gasset”  
(17.02.43)

# Índice del volumen

## Presentación

María del Pilar MONTOYA, Étienne HELMER,  
*El pensamiento económico en la Grecia antigua* p. IX

## Artículos

Sabine FÖLLINGER, *Ancient Theoretical Approaches to the Economy* p. 1

David LÉVYSTONE, *À propos de la pensée économique antique pré-aristotélicienne en général et de celle de Platon en particulier* p. 21

María del Pilar MONTOYA, *El vientre culpable: economías de la glotonería en la República de Platón* p. 49

Bob Rudolf Wilhelmus VAN VELTHOVEN, *The Many Lovers of Gain. The Pseudo-platonic Hipparchus and the Fourth-century BCE Debate on the Pursuit of Self-interest* p. 71

Fiorenza BEVILACQUA, *Xenophon's Oeconomicus: Ischomachus' Management of Slaves* p. 97

Tazuko Angela VAN BERKEL, *Assets, Utilities, Affordances: Towards an Ecological Reading of Xenophon* p. 117

Charlotte MURGIER, *Ambigüités de l'oikonomia dans la pensée pratique d'Aristote* p. 137

Carlos Andrés MARTÍN, *Aristóteles y la justa proporción en las comunidades de intercambio: la lectura matemática* p. 159

- Michael LEESE, *Preferences, Personality, and Rational Choice in Aristotle and Theophrastus* p. 179
- Étienne HELMER, *L'agriculture et les agriculteurs chez Aristote: entre intégration et exclusion politique* p. 197
- Aistė ČELKYTĖ, *The Stoics and Economic Rationality* p. 221

## Reseñas bibliográficas

- Thomas Alexander SZLEZÁK, *Aufsätze zur griechischen Literatur und Philosophie*  
(Francisco L. Lisi) p. 239
- Thomas Alexander SZLEZÁK, *Platon. Meisterdenker der Antike*  
(Gabriel Arturo García Carrera) p. 245
- Elisabetta BERARDI, Maria Paola CASTIGLIONI, Marie-Laurence DESCLOS, Paola DOLCETTI (eds.), *Aristotele citatore o la riappropriazione da parte della filosofia dei discorsi di sapere anteriori / Aristote citateur ou la réappropriation par la philosophie des discours de savoir antérieurs*  
(Juan Manuel Tabío) p. 253
- Fausto PAGNOTTA, *Cicerone e la societas hominum. Contesto e funzioni di un concetto politico*  
(Julio Romano Cabello) p. 263
- Lorenzo GAGLIARDI, *"Romam commigrare": I romani, i latini e l'immigrazione*  
(Rosa María Carreño Sánchez) p. 267
- Rafael FERNÁNDEZ MUÑOZ, Israel MUÑOZ GALLARTE, Julián SOLANA PUJALTE (eds.), *De Bizancio a Córdoba. Los libros griegos del s. XVI en las bibliotecas cordobesas*  
(Juan Manuel Tabío Hernández) p. 275
- Revisores del n. 6 (2021) p. 281



# El pensamiento económico en la Grecia antigua.

## Presentación

---

MARÍA DEL PILAR MONTOYA

Investigadora independiente

mariamontoya28@yahoo.es

ÉTIENNE HELMER

Universidad de Puerto Rico

etiennehelmer@hotmail.fr

En contraste con una fuerte tradición historiográfica, según la cual la reflexión económica no pasa de ser una cuestión marginal para la Grecia antigua, los últimos años se han visto marcados por el surgimiento de una serie de investigaciones que reflejan la importancia del tema en el marco de las reflexiones ético-políticas de los filósofos y moralistas de las épocas clásica y helenística<sup>1</sup>. Cuestionando los criterios sobre los que reposa la distinción weberiana entre el hombre moderno como *homo oeconomicus*, y el hombre antiguo como *homo politicus*, por ende indiferente ante las realidades y los fenómenos económicos, estas investigaciones dan cuenta de la presencia de dos elementos comunes a la mayoría de los escritos de la antigüedad grecolatina que abordan cuestiones relativas a la economía. El primero es la presencia de la pregunta por el estatus epistemológico de la economía, es decir, por el tipo de saber que esta representa, su relación con otros saberes y disciplinas y su posición o jerarquía frente a las mismas. El segundo es que en estos escritos los asuntos económicos son las más de las veces analizados a partir de su relación con otras dimensiones de la existencia individual y de la existencia colectiva o social.

En esta medida, ante la perplejidad que podría suscitar el hecho de recurrir a los antiguos griegos para esclarecer una práctica y un saber que, dada su naturaleza, no admitía ser aprehendida en un concepto autónomo, como lo es el de la economía moderna, es posible argumentar que, si bien es cierto que la economía sólo se erige en forma de ciencia y es reconocida como una disciplina autónoma en la época moderna, la legitimidad y la pertinencia de las reflexiones de los griegos sobre los fenómenos, las prácticas y las instituciones económicas reside justamente en el hecho de que para ellos, a diferencia de los modernos, la economía no representa una realidad aislada e

---

<sup>1</sup> Entre estos estudios cabe resaltar la reciente publicación del volumen 23 de la *Revue de Philosophie Économique*, (1, 2022) que, bajo el título *Éthique et économie dans les philosophies anciennes*, reúne una serie de artículos centrados en el análisis de los temas de la riqueza y de la pobreza desde una perspectiva ética en filósofos como Demócrito, Platón, Aristóteles, Teofrasto, Séneca y en los Cínicos.

independiente de otros ámbitos de la existencia. Filósofos como Platón, Jenofonte y Aristóteles en particular, nos enseñan que la economía está ligada a un conjunto de fenómenos y de procesos complejos y diversos que tienen lugar tanto en el alma individual, como en la esfera familiar y en el ámbito de la ciudad, y que, en este sentido, la aprehensión de los fenómenos económicos pasa por el reconocimiento de la compleja interacción de estos últimos con ciertos fenómenos de orden psicológico, doméstico, político, social, religioso e incluso, fisiológico.

La conciencia frente a la interdependencia entre los fenómenos económicos y los ámbitos anteriormente nombrados confiere una forma propia al pensamiento económico de los antiguos: a diferencia de la racionalidad científica moderna, cuyo horizonte se limita al cálculo de los medios destinados a la maximización de las ganancias, el pensamiento económico de los antiguos se estructura bajo la forma de una racionalidad más compleja. En este tipo de racionalidad el cálculo estimativo de los beneficios se combina con una reflexión acerca del valor ético de los comportamientos y de los fenómenos económicos y acerca del papel decisivo de estos últimos en la construcción de los vínculos sociales y políticos.

Combinando enfoques centrados en un autor, un texto o una problemática estrictamente delimitada, con enfoques más abarcadores que exploran determinados aspectos comunes al pensamiento de varios autores, esta colección propone once artículos organizados en cinco secciones:

Primera sección: Aproximación general al tema de la economía antigua

i. *Ancient Theoretical Approaches to the Economy* de Sabine Föllinger. En este artículo introductorio, la autora se formula la pregunta por lo que constituye y define la economía antigua, fundamentalmente desde la óptica de Platón, Jenofonte y Aristóteles.

Segunda sección: Platón

ii. *À propos de la pensée économique antique pré-aristotélicienne en général et de celle de Platon en particulier*, de David LévyStone, cuestiona la opinión, comúnmente admitida, según la cual Aristóteles es el primer filósofo de la antigüedad en haber planteado problemas directamente relacionados con la economía.

iii. *El vientre culpable: economías de la glotonería en la República de Platón*, de María Del Pilar Montoya, analiza los efectos de las prácticas alimentarias sobre el

destino económico y político de las ciudades ficticias y reales descritas en la *República* platónica.

iv. *The Many Lovers of Gain. The Pseudo-platonic Hipparchus and the Fourth-Century BCE Debate on the Pursuit of Self-interest* de Bob Van Velthoven propone una interpretación de la defensa de la φιλοκερδεία en el *Hiparco* a la luz del contexto de un debate filosófico sobre la búsqueda del interés propio.

Tercera sección: Jenofonte

v. *Xenophon's Oeconomicus: Ischomachus' Management of Slaves* de Fiorenza Bevilacqua se centra en la esclavitud, y resalta los aspectos que marcan la singularidad de las propuestas de Jenofonte en relación con el tratamiento y la administración de los esclavos por parte de sus propietarios frente a las prácticas de la época clásica.

vi. *Assets, Utilities, Affordances: Towards an Ecological Reading of Xenophon* de Tazuko Van Berkel, propone una interpretación novedosa sobre la noción del “uso adecuado” de los recursos en el pensamiento económico de Jenofonte a partir de su articulación con los temas actuales de la durabilidad y de la temporalidad.

Cuarta sección: Aristóteles

vii. *Ambigüités de l'économie dans la pensée pratique d'Aristote* de Charlotte Murgier pone en evidencia las tensiones entre dos descripciones principales del estatus de la *oikonomía* y la dificultad para determinar el lugar de esta última frente a la política en el marco de las *Éticas* y de la *Política* aristotélicas.

viii. *Aristóteles y la justa proporción en las comunidades de intercambio: la lectura matemática*, de Carlos Andrés Martín, propone una interpretación matemática de la noción aristotélica de reciprocidad en el ámbito de los intercambios comerciales.

ix. *Preference, Personality and Rational Choice in Aristotle and Teophrastus* de Michael Leese, elabora una lúcida interpretación sobre la teoría aristotélica de la elección racional, los puntos de convergencia con la racionalidad económica moderna y los aspectos que marcan la diferencia entre la teoría aristotélica y la teoría moderna de la elección económicamente racional.

x. *L'agriculture et les agriculteurs chez Aristote: entre intégration et exclusion politique* de Étienne Helmer da cuenta de las tensiones que atraviesan las consideraciones de Aristóteles frente a la integración política de los agricultores, resaltando la dificultad de conciliar las propuestas del estagirita en la materia con las condiciones factuales de su época.

Quinta sección: los estoicos

xi. *The Stoics and Economic Rationality* de Aistè Čelkytė analiza un fragmento en el que Diógenes de Babilonia y Antípatro de Tarso discuten acerca del valor moral de un comportamiento que revela la presencia de ideas pertenecientes al género de la economía. La importancia de este análisis reside fundamentalmente en el hecho de mostrar la singularidad de este debate en el horizonte de las reflexiones de una escuela filosófica por lo general ajena a las cuestiones económicas.

Temática y formalmente diversos, y sumándose a los esfuerzos de una corriente interpretativa relativamente reciente por demostrar que los filósofos y los moralistas de las épocas clásica y helenística desarrollaron una reflexión teórica concienzuda y profunda sobre la economía, los artículos aquí reunidos dan cuenta de la vigencia y de la utilidad de las herramientas conceptuales que nos proporciona el pensamiento económico de los antiguos para analizar, a través de rupturas y continuidades, los fundamentos teóricos sobre los que reposan el conjunto de prácticas y de fenómenos económicos de la modernidad.

# Ancient Theoretical Approaches to the Economy

---

SABINE FÖLLINGER  
Philipps-Universität Marburg  
sabine.foellinger@uni-marburg.de

Recibido: 20/12/2023 - Aceptado: 26/03/2024  
DOI <https://doi.org/10.20318/fons.2023.8314>

## Abstract

While earlier research looked at the question of ancient economic theories primarily from the perspective of a modern understanding of economics, more recent research has focused on understanding ancient economic theory from the perspective of its time. This article argues for the justification of both perspectives, because the interpretation of ancient texts allows for both and both can complement each other. For this, a careful and detailed reading of the ancient texts is important. This is why this article, by focusing on the 4th century BC, first distinguishes between different literary forms which offer us economic reflections. These include explicit forms such as Plato's *Laws*, Aristotle's *Politics* and Xenophon's *Oikonomikos*, but also implicit forms such as Hesiod's *Works and Days* and Plato's *Republic*. A careful interpretation of the texts makes it possible to recognize that ideas of economic regulation are the result of economic analyses to which they react, but which sometimes we can recognize only implicitly. So, we can find more as well as more diverse and more complex ancient theoretical approaches to the economy than had long been assumed in modern times. It can also be shown that the ancient world also knew the concept of *homo oeconomicus* and that a dichotomy between *homo oeconomicus* and *homo politicus* cannot be maintained.

In a second step, this article presents categories of ancient economic thought in the form of a general overview. These include an anthropological perspective that views need as a basic human situation, as well as the awareness that economics is an area of human activity that can be controlled by means of regulations and incentives. Other important categories are household, trade, market and property. Considerations on the role of the state in economic processes also play a role.

**Keywords:** Household (*oikos*), Literary forms of economic thinking, Market, Need, State, Trade

## Resumen

Mientras que investigaciones anteriores han examinado la cuestión de las teorías económicas antiguas principalmente desde la perspectiva de una comprensión moderna de la economía, investigaciones más recientes se han centrado en comprender la teoría económica antigua desde la perspectiva de su época. Este artículo defiende la justificación de las dos perspectivas, porque la interpretación de los textos antiguos permite ambas y ambas pueden complementarse. Para ello es importante una lectura atenta y detallada de las fuentes. Centrándose en el siglo IV a.C., este artículo distingue en primer lugar entre diferentes formas literarias que nos ofrecen reflexiones económicas, incluyendo fuentes de información explícita como las *Leyes* de Platón, la *Política* de Aristóteles y el *Oikonomikos* de Jenofonte, pero también fuentes de información

implícita como los *Trabajos y los días* de Hesíodo y la *República* de Platón. Una interpretación cuidadosa de los textos permite reconocer que ciertas ideas de regulación económica son el resultado de análisis económicos a los que esas ideas reaccionan, pero que a veces sólo se pueden reconocer implícitamente. Por lo tanto, podemos encontrar enfoques teóricos antiguos de la economía más diversos y más complejos de los que se habían asumido durante mucho tiempo en la época contemporánea. También se puede demostrar que el mundo antiguo conocía el concepto de *homo oeconomicus* y que no se puede mantener una dicotomía entre *homo oeconomicus* y *homo politicus*.

En un segundo momento, este artículo presenta un panorama general de una serie de categorías del pensamiento económico antiguo, entre las que se encuentran una perspectiva antropológica que considera la necesidad como una situación humana básica, así como la conciencia de que la economía es un ámbito de la actividad humana que puede controlarse mediante regulaciones e incentivos. Otras categorías importantes son: hogar, comercio, mercado y propiedad. También se presentan algunas consideraciones sobre el papel del Estado en los procesos económicos.

**Palabras clave:** Casa (*oikos*), Formas literarias de pensamiento económico, Mercado, Necesidad, Estado, Comercio

## 1. Introduction

For a long time, modern scholars denied that ‘economics’, in the sense of theorising about economic processes, existed in antiquity, since they subscribed to a modern understanding of economics. Moses Finley even went so far as to conclude that since there is no word for ‘economics’ in Greek, the phenomena that ‘economics’ deals with did not exist either. In doing so, he adopted a modern perspective, taking ‘economics’ to reflect economic processes in the market<sup>1</sup>. There are several reasons why Finley’s view cannot be accepted, including the fact that it is based on a fallacy and that historical research in recent years has established the existence of market processes in ancient Greece and Rome<sup>2</sup>. Despite a lively discussion among researchers on this topic, systematic reflection on the question of what constitutes ancient ‘economics’ is only just beginning<sup>3</sup>. Recent work has, on the one hand, pointed out that the exclusive focus on a modern understanding of the economy, as characterised by market processes and economic ‘rationality’, obscures our view of the self-understanding underlying ancient economic reflections and, on the other hand, elaborated on the meaning of ‘economy’ in the ancient sense of ‘domestic economy’<sup>4</sup>. In answering the question of what ‘economics’ is, our starting point can be either a modern conception

---

<sup>1</sup> FINLEY (1999). Cf. ZOEFFEL (2006), 49-65.

<sup>2</sup> See HARRIS (2002); EICH (2006), 40-41; BRESSON (2007; 2008); HARRIS (2016).

<sup>3</sup> Cf. FÖLLINGER (2016), 23-30.

<sup>4</sup> HELMER (2021); HINSCH (2021).

of ‘economics’<sup>5</sup> or the methodological principle that ancient writings should be understood on their own terms<sup>6</sup>. One major difference from earlier research approaches is the departure from the Weberian dichotomy between *homo oeconomicus* and *homo politicus*, as the political dimension of the *oikos* has been emphasised<sup>7</sup>.

## 2. *Literary forms of economic thinking*

The following reflections<sup>8</sup> are intended to help broaden the spectrum of what constitutes ‘ancient economics’ even further, with a focus on the classical period<sup>9</sup>. To this end, I think it is helpful to make the following distinctions<sup>10</sup>:

2.1. There is an ‘economic literature’ that bears the word ‘economics’ in its title, such as Xenophon’s *Oikonomikos* and the Ps.-Aristotelian *Oikonomika*. In this context, οἰκονομικὴ τέχνη/*oikonomiké téchne* denotes the doctrine or method of administering a house or city<sup>11</sup>. Accordingly, when speaking of ‘economic writings’ in ancient studies<sup>12</sup>, one is referring to ancient literature whose explicit aim is to reflect on household economics. This includes, above all, works that deal with the good and profitable management of a household<sup>13</sup>, such as Xenophon’s *Oikonomikos*, but also his *Poroi*, which focuses on the Athenian state budget<sup>14</sup>. Xenophon’s predecessors were probably the Sophists, but also included Democritus<sup>15</sup>. The Pythagoreans may

---

<sup>5</sup> HINSCH (2021), 28-33, who uses the premises of modern economic models, as formulated by the economist Gary Becker, in a modified form.

<sup>6</sup> HELMER (2021), 23-43, starts from an ‘emic’ reading. According to him, instead of using more modern categories one should apply ancient categories, which he sees in the tripartite division ‘acquisition’, ‘storage or preservation’ and ‘good use’ (HELMER 2021, 119).

<sup>7</sup> HINSCH (2021 *passim*); HELMER (2021, 167-170).

<sup>8</sup> They are based on FÖLLINGER (2021) and represent a translated and modified version of this contribution. I would like to thank Chad Jorgenson for the revision of the translation.

<sup>9</sup> For an overview which also includes the Hellenistic and Roman periods, see the study on the relation of ancient philosophy and history of economics in FÖLLINGER (2023).

<sup>10</sup> The following differentiation expands and modifies the distinction made in FÖLLINGER (2016), 5-8 and FÖLLINGER (2021), 6-10.

<sup>11</sup> On the whole complex, cf. ZOEPFFEL (2006). On *Oikonomika* II cf. BRODERSEN (2006).

<sup>12</sup> Some of the texts are collected in AUDRING and BRODERSEN (2008). On the history of ‘economic literature’, see the excellent study by ZOEPFFEL (2006) with its rich material.

<sup>13</sup> For the individual areas of responsibility of property management addressed in these writings, see NATALI (1995), 100.

<sup>14</sup> In the Hellenistic and Roman periods, the Epicurean Philodemus and the Neo-Pythagoreans (e.g. Theano, Melissa, Myia) dealt with questions related to good housekeeping (AUDRING and BRODERSEN 2008).

<sup>15</sup> Cf. ZOEPFFEL (2006), 138-148.

have played a special role in the development of this area of ‘economics’<sup>16</sup>, which would explain why it became so important to the Neo-Pythagoreans.

The aim of Xenophon’s *Oikonomikos* is to explain how a householder can manage a farm in a profit-oriented manner<sup>17</sup> through appropriate personnel management and agricultural knowledge and, in this way, also fulfil his political responsibilities, since he then disposes of the necessary means for the liturgies and - through the skilful delegation of tasks - leisure for political activity<sup>18</sup>. At a time when many ‘technai’ were being established, such as rhetoric, medicine, sculpture and so on, Xenophon introduced economics as a *technē*, the mastery of which brings prosperity not only to the individual (upper-class) household, but also to the *polis*.

2.2. There are also forms of reflection related to economic processes that can be called ‘economic’ and that can be found within the framework of texts that do not explicitly appear to be ‘economic’. Their lowest common denominator, so to speak, is that they deal with human actions that respond in some way to ‘lack’. The category of ‘scarcity’ provides a link to modern economics, which conceives of economics as a ‘theory of choice actions under conditions of scarcity’<sup>19</sup>, whereby it need not necessarily be a question of the scarcity of money and material goods<sup>20</sup>. Ultimately, then, economics is a theory that aims to explain human behaviour. Thus, if one understands ‘economics’ to refer to such reflective processes, it is possible to take in account both the modern narrowing of the term to market-based processes and conceptions of economics based on a broader view of the field of economic activity that see it as closely connected with other areas of human life. This is the case, for example, in Plato’s works, especially in *Republic* and *Laws*<sup>21</sup>, and in the elaboration of the foundation of economics in the first book of Aristotle’s *Politics*.

---

<sup>16</sup> This is the well-argued thesis of ZOEPFEL (2006), 79-98, although she is not concerned with the person of Pythagoras (on the question of what can be attributed to the historical Pythagoras, cf. RIEDWEG 2002).

<sup>17</sup> For this ‘economic’ understanding of Xenophon’s *Oikonomikos* see FÖLLINGER and STOLL (2018).

<sup>18</sup> The fact that efficiency and profit are the goals does not prevent Xenophon from presenting a reading ‘between the lines’ in the form of a certain irony on the part of his Socrates.

<sup>19</sup> Lionel Robbins’ influential approach summarized economics as a ‘theory of choice actions under conditions of scarcity’ (MANSTETTEN 2004, 79).

<sup>20</sup> Cf. the foundational monograph by economist Gary Becker (BECKER 1976). See also HINSCH (2021), 30.

<sup>21</sup> See HELMER (2010).



2.3. If we adopt this broad concept of ‘economics’ as a foundation, we can identify profound reflections in texts that are not economic *per se*, leading me to speak here of ‘implicit economics’. Thus, in literary genres like tragedy, comedy and historiography, we see the significance attributed to the economy as a field of human action, even though the examination of it in works of these genres is not, by nature, systematic, but rather implicit in the way in which, for example, tragic characters justify their actions. Research into this field of ‘implicit economics’ is only just beginning (GRUBER 2013; RECHENAUER 2016)<sup>22</sup>. Hesiod’s epic *Works and Days* (7<sup>th</sup> century BC) serves as a good example, offering explanations for the human condition and exhortations to honest and diligent work, while integrating religious interpretations, as well as a comprehensive and religiously grounded reflection on justice. While, at first glance, it makes no contribution to economics *per se*, a careful reading reveals that this poem is preceded by a reflection on scarcity and how to deal with it, i.e. by what can be considered an economic reflection - even from a modern perspective (RECHENAUER 2016). In this context, Hesiod’s critique of profit-oriented utilitarian thinking focuses on human behaviour that exhibits traits of the modern model of the *homo oeconomicus*<sup>23</sup>, as can be seen in the figure of the addressee, Perses, Hesiod’s brother, who obviously cheated Hesiod of his inheritance, as well as in the judges who are also addressed and who obviously allowed themselves to be bribed by Perses. Hesiod also denounces the pernicious consequences that the selfish pursuit of profit has for the community.

From the beginning of Western literature, then, economic action is understood as something risky, which, precisely because of the danger that it will become independent, presents itself as in need of regulation. At the same time, however, it becomes clear, as is the case in Hesiod, that successful economic action also provides a foundation for the well-being of the individual and the community. For this reason, these texts are already significant for determining how people acted, which explicit values were decisive for them and how normative texts reacted to them. They thus show that human - as well as economic - decisions depend on various parameters and did not take place ‘in a vacuum’. Investigating these parameters is the subject of the modern economic discipline of institutional economics<sup>24</sup>, which emerged in reaction to the inadequacies of the neoclassical model. For example, the neoclassical assumption that the market functions on the basis of individuals’ ‘rational’ economic

---

<sup>22</sup> On the economic analysis of poetry texts, see DE GENNARO et al. (2013; 2016; 2019).

<sup>23</sup> For the modern *homo oeconomicus* model, see KIRCHGÄSSNER (2013).

<sup>24</sup> For an introduction, see VOIGT (2002); ERLEI (2007).

actions is contradicted not only by everyday experience, but also by the existence of companies (according to the neoclassical theory, this form of organization would be superfluous if markets were perfect). When it comes to the study of history, the new institutional economics represents a fruitful approach<sup>25</sup>. By integrating cultural factors into its explanatory models, it makes it possible to examine different forms of economic action in a value-free way. This means that in order to speak of ‘economics’, one does not have to assume that the decision-maker has profit maximisation as their goal. Instead, their calculations of utility can also be based on religious ideas, social guidelines or a combination of different motives. In this way, the institutional approach to economics makes it possible to study and compare the economic processes of different epochs, without presupposing teleological models. So, Alain Bresson, who applies the approach of Institutional Economics to Ancient History, has formulated:

La tâche de l'analyste n'est donc pas de porter un jugement de valeur, d'établir une frontière entre 'sociétés de rationalité' et 'sociétés d'irrationalité économique'. Elle est d'abord de décrire la logique d'un système institutionnel et éventuellement d'établir de manière comparative son degré de performance. On voit ainsi qu'on doit donner de l'économie, comme discipline, une définition différente de celle qui avait été rappelée initialement<sup>26</sup>.

2.4. Both explicit ‘economic writings’ and implicit economics, whose content can be inferred through the close analysis of fictional works, are to be distinguished from other considerations that are found within the framework of philosophical writings, but that are not labelled in economic terms. These include above all the works of Plato and Aristotle, but also those of Cicero.

The economics of these authors, in the sense of a reflection on economic processes, belongs to the realm of ‘ethical’ or ‘political’ philosophy and thus integrates the regulation of this domain into an overarching conception of the ‘good life’. However, this form of economics does not only consist of regulation and normative concepts, but also of the analysis of economic behaviour to which these regulations and normative concepts react, even if the object of the analysis, which is subject to the regulation, is sometimes only indirectly evident (e.g. when monopoly formation is criticised, or regulations are considered that are supposed to prevent excessive prices)<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> Cf. NORTH (1988; 1992); RUFFING (2012), 12-13; VON REDEN (2015), 91, 102-104.

<sup>26</sup> BRESSON (2007), 31. Cf. RUFFING (2012), 13.

<sup>27</sup> Cf. below 3.4.

It is through the juxtaposition of this integrative view of ancient economics with contemporary economics that their differences become visible. Thus, the classical thinkers always assume that man is a *homo oeconomicus*, but that his rationality has other facets as well, meaning that he can change his behaviour not only in response to changing incentives, but also through the autonomous exercise of reason. Since this capacity should be trained from an early age if possible, education is accorded a high priority. This fulfils the prerequisite that the individual be able to distinguish the ‘true’ benefit, as Plato has the legislators of his *Laws* formulate it in thoroughly economic language, from the only apparent benefit (XI 913b 3-8)<sup>28</sup>.

### 3. *Categories of Ancient Theoretical Approaches to the Economy*

#### 3.1. *The anthropological perspective: need and lack of self-sufficiency as a basic human situation*

‘Need’ (*χρεία/chreía*) is a central category in economic considerations, both implicit and explicit. As a basic condition of human life, it is already found in Hesiod (RECHENAUER 2016)<sup>29</sup>. According to both Plato and Aristotle, human economic action is a result of the situation of scarcity to which humans are exposed. Scarcity is the reason for man’s lack of self-sufficiency (*autárkeia*), which leads to cooperation, exchange and trade, as well as the formation of the state (FÖLLINGER 2016, 33-38).

But this existential lack is exacerbated by another lack, namely the need for ever more, *pleonexia*, because human needs are unbounded. Filling a lack in this second sense, which is accompanied by ever new needs, is a threat to both the individual and society, leading to war (Pl. *R.* II 373d 4-e 1). For Plato, therefore, economic activity, and especially trade, is not something negative *per se* (Pl. *Lg.* XI 918a 8-c 3) but belongs to the nature of man. It becomes precarious when it enters into a risky relationship with human *pleonexia*<sup>30</sup>.

Aristotle, too, in the first book of his *Politics* (I 1-2), develops a conception of the economic realm as something that is fundamentally characteristic of human existence. For in his analysis of the state, which he attempts by breaking it down into its component parts and within the framework of which he presents a kind of ‘primordial genesis’ of the πόλις/*pólis*, the central explanatory category is lack and the concomitant absence of self-sufficiency. Man as an individual, according to Aristotle, is not self-sufficient, since he cannot exist on his own. This deficiency is remedied,

---

<sup>28</sup> See FÖLLINGER (2016), 42-43.

<sup>29</sup> Cf. above 2.3.

<sup>30</sup> For more details see FÖLLINGER (2015) and FÖLLINGER (2016), 33-48. Cf. below 3.4.

among other things, by the pairing of male and female, which together with other groupings of individuals form the ‘house’. The house is a community (κοινωνία/*koínōnía*) constituted in order to meet daily needs. The village, which is composed of various houses, also arose out of need, namely the need for things beyond what is needed on the necessities of daily life. In Aristotle’s analysis, which is at the same time a model of development, only the *polis* truly grants people self-sufficiency.

### 3.2. *The economy as a sphere of human power and economics as part of the science of the ‘good life’*

The idea that economics is a field that can be learned and brought under human control is by no means self-evident. It is already found in Hesiod, for otherwise the appellative character of his poem would make no sense. But while, in his case, it is situated within a religious frame of reference, this is not true of the philosophers. Rather, religion only comes into play when it is a matter of motivating people to act in the right way - as a strategy, so to speak, of ‘getting the word out’ about normative behaviour. This is the purpose of the religious framework that Plato outlines in his *Laws* (NOACK 2020) and which, together with other incentives, is supposed to encourage the citizens of the state that has been constructed in thought to act correctly. On the whole, it is quite astonishing that the economy was seen as something that gains independence, for example in the formation of prices, but that, for this very reason, must - and can - be influenced by humans. At the same time, it is precisely in the economic sphere that justice becomes apparent, and it is to this domain that ancient philosophers after Plato and Aristotle linked individual questions of what is just and fair. Thus, Cicero’s numerous examples of guile and fraud connected with the economic sphere (*Off.* III 58-71) provide insight not only into Cicero’s ideas about regulation, but also into contemporary practices, which were characterised by the rationality of *homo oeconomicus*. Cicero’s examples mainly concern conflicts of interest between ‘individual utility’ and ‘common property’, and thus a question that is original to economic history<sup>31</sup>. The question of the ways in which traders can deliberately exploit information asymmetries is also addressed.

The philosophers of the classical period assume that people can be motivated to act in a certain way by certain incentives. This is particularly clear in Plato’s *Laws*, in which many incentives are considered in connection with the regulation of the state that could be used to induce people to act in the right way. These incentives are rooted

---

<sup>31</sup> Cf. VIVENZA (2001), 388.

in general human characteristics that should be taken in account. Aristotle also takes a certain view of human beings as the foundation for his reflections, for example when he considers the abolition of private property to be an unsuitable incentive for awakening a sense of responsibility in people (Arist. *Pol.* II 5). Xenophon, for his part, elaborates a system of incentives in the *Oikonomikos* and the *Poroi*. This common feature of these different accounts makes clear the existence of paradigmatic conceptions of human beings that are present in the works of all three authors, even if they are not always explicitly expressed. These do not so much focus on individual differences but are rather based on common characteristics of all people or certain groups of people. Insofar as all of them assume that people are generally oriented towards their own benefit, traits of the modern *homo oeconomicus* model can be found in all the different accounts, even though the anthropologies of Plato and Aristotle are not fundamentally congruent.

### 3.3. *The 'household' (oikos)*<sup>32</sup>

The 'oikos', in the sense of the individual household, represented an important category not only in 'economic literature', but also in Aristotle's analysis. Aristotle discusses the relationships between the members of the household and the importance of acquisition as essential components. The *oikos* also stands at the centre of Xenophon's *Oikonomikos*, whose guiding question is how the head of a household from the Athenian political elite can manage his estate profitably. The character of Ischomachus<sup>33</sup> reflects on the ability of the head of the household to instruct all the members of the household, such that they regard welfare and profit to be an essential element out of their own interest. Therefore, communication with his (much younger) wife and instructing her in her tasks is his primary role, as her function is essential for economic success (FÖLLINGER-STOLL 2018). However, the text also describes how to instruct the caretaker and the housekeeper, as well as how to deal with slaves. Crucial here is the behaviour of the householder and his wife, which is characterised by ἐπιμέλεια/*epiméleia* - the 'active taking care of something' - and which should serve as a model. The goal is to create an atmosphere of trust that allows the head of the household to delegate tasks and thus free up time for him to fulfil his political and social obligations without harming the household. The aim of this text is thus to convey ideas of regulation, although not so much of a moral nature, as was often

---

<sup>32</sup> See also the studies by HELMER (2021) and HINSCH (2021).

<sup>33</sup> Cf. above.

thought, but rather of an economic one, as the phrase ‘increase the house’ (αὐγεῖν τὸν οἶκον/*augein ton oikon*), which is used as a leitmotif, makes clear<sup>34</sup>.

While Xenophon’s text, with its explicit introduction of an economic τέχνη/*technē*<sup>35</sup>, valorises the importance of theory-based expertise for the profitable management of a household, as well as clarifying its significance for the well-being of the *polis*, in Plato’s analyses it is seen rather as a threat to the well-being of the state. His position is based on the view that those on whose shoulders political responsibility rests should, so far as possible, be freed from anything that might prevent them from dedicating themselves to this task (FÖLLINGER 2016, 127-130). This leads to the radical model developed in the *Republic*, according to which the leading groups of philosophers and guardians must have neither family nor property.

But beyond this demand for the separation of economic and political functions, which is intended to enable the guardians and philosophers to concentrate entirely on their proper functions within the state, Plato’s political thought is underpinned by the desire for the ‘unity’ of the state. In this context, individual households appear as potential sources of heterogeneity that could be detrimental to the unity of the state (FÖLLINGER 1996, 101-104).

For Aristotle, by contrast, the *oikos* is the fundamental constituent part of the *polis* (*Pol.* I 3). Since his methodology requires that one understand a whole by examining its parts (*Pol.* I 1), the enquiry into the *oikos* comes first (BOOTH 1981).

The fact that the *oikos* is an institution that cannot be ‘explained away’ is emphasised by Aristotle in his critical discussion of Plato’s conception of the state in the second book of *Politics*<sup>36</sup>. Underlying this view is Aristotle’s anthropological analysis, according to which man is a ζῷον οἰκονομικόν/*zōon oikonomikón*, a ‘living being who engages in housekeeping’ (*EE* VII 10, 1242a 22-26). According to Aristotle (*Pol.* II 5, 1264b 4-6; FÖLLINGER 1996, 206-217), this criterion, which distinguishes humans from animals<sup>37</sup>, also makes it impossible to justify the abolition of the division of labour within the household on the basis of comparisons with animals, as the Platonic Socrates did by proposing that men and women of the Guardians should have the same functions (*Pl. R.* V 451c-457b).

---

<sup>34</sup> See FÖLLINGER (2006) and FÖLLINGER and STOLL (2018).

<sup>35</sup> Cf. above 2.1.

<sup>36</sup> Cf. also KOSLOWSKI (1979), 65.

<sup>37</sup> In Arist. *HA* IX (VIII) 37, 622a 4, the octopus is called οἰκονομικόν/*oikonomikón*, by which, however, only its ability to store items is meant.

### 3.4. Trade: its opportunities and the risks of the 'market'

For Plato, trade is fundamental to man as a living being who is not self-sufficient on the individual level. It becomes problematic, however, when it is used to satisfy an unbridled need. Thus, wholesale trade (ἐμπορία/*emporía*) develops from exchange (371a), which, in turn, depends on sales in the *polis*. This gives rise to the market (ἀγορά/*agorá*), the use of money (νόμισμα/*nomisma*) and the institution of retail trade (κάπηλοι/*kápeloi*), as Socrates explains in his account of the genesis of the *polis*. However, the city itself is not self-sufficient either, but rather requires imports. And in order to import, it must export, which presupposes the production of a surplus (R. II 371a-f).

For Plato, therefore, regardless of the specific political structure in place, exchange, the economy, the market and money are all proper to human beings by virtue of their *physis*. This is why he does not view economic processes and money as negative *per se*. On the contrary, the function of the merchant, namely “to make it possible for all to have help for their needs and equality of possession”, and the function of money, namely as that “which makes inadequate and unequal possession of any goods into an equal and adequate one”, are even decidedly positive (Lg. XI 918a 8-c3). Trade and money become risky, however, in virtue of the fact that they - unlike any other human activity, one might say - strengthen *pleonexia*, which is a negative human trait. For when the opportunity to acquire wealth presents itself, few will be able to resist (Lg. XI 918c 9-d 8). Plato’s critique and corresponding attempts at regulation are grounded in the observation that traders exploit situations of increased demand for their own benefit, i.e. they are quite capable of recognising ‘market laws’, to put it in modern terms. Thus, in Plato’s *Laws* (XI 918a-920c)<sup>38</sup>, a critical account is given of the behaviour of a hostel owner who exploits the isolated position of his establishment to charge usurious prices, i.e. profits from the needs of others.

In Xenophon’s *Oikonomikos*, too, the skill of merchants in exploiting situations of scarcity is thematised. Here, Socrates ironizes about the ‘love of agriculture and labour’ (20, 25: διὰ τὴν φιλογεωργίαν καὶ φιλοπονίαν/*dià tèn philogeorgían kai philoponían*), which Ischomachus cites as the motivation behind a behaviour engaged in by his father that nowadays would be called ‘land speculation’. By having Socrates ironically compare this behaviour with the ‘love of grain’ (20, 27: φιλόσιτοι/*philósitoi*) exhibited by merchants who particularly like to sell their products in places where there is great need, Xenophon points to a behaviour that is

---

<sup>38</sup> Cf. FÖLLINGER (2016), 14-17.

generally oriented towards winning a profit and commercially exploiting situations of scarcity, which is based on the disposition towards utility anchored in human beings (20, 29).

Aristotle's assessment of trade is ambivalent, due to the fact that he starts from a specific premise, namely that of the 'naturalness' of an activity. Correspondingly, in the first book of the *Politics*, he distinguishes three forms of chrematistics<sup>39</sup> (i.e. the art of acquiring money): the first form is a 'natural' (I 10, 1258a 37: *κατὰ φύσιν / katà phýsin*) mode of acquisition whose profit is derived directly from work on and with nature (e.g. agricultural acquisition), while the second form is a non-natural chrematistics in which intermediaries appear between nature and consumers who do not extract a profit from nature itself, but only through their intermediary activity (i.e. the merchants). The third form is interest lending, which according to these criteria is particularly far removed from nature and therefore evaluated negatively by Aristotle - albeit not because of the possibility of usurious interest (SCHÜTRUMPF 1991, I 349-353)<sup>40</sup>. According to Aristotle, therefore, "the unnaturalness of trade lies in the fact that traders would make profit in the relations of supplier of a commodity - trader - buyer; this would arise through business relations between these persons" (SCHÜTRUMPF, 1991, I 351)<sup>41</sup>. Aristotle thus views trade, thanks to his philosophical presupposition that 'proximity to nature is good', more negatively than Plato, who recognises its distributive function and anchors the problems to which it gives rise in human *pleonexia*.

Nevertheless, Aristotle's reflections on trade and chrematistics are nuanced<sup>42</sup>. Elsewhere, he points to the benefits of trade (*Pol.* I 9, 1257a 23-30) and views wealth creation through trade as a strategy the people of Athens and Attica could use to combat their poverty (*Pol.* VI 5, 1320a 35-1320b 1). He also makes clear that a state is dependent on acquiring wealth (*Pol.* I 11, 1259a 33-36), even if wealth is not the

---

<sup>39</sup> On the Platonic background of Aristotle's distinction, see BALOGLU (2012), 17.

<sup>40</sup> Cf. SCHEFOLD (1989), 38-39. Aristotle's negative valuation of interest was particularly influential (cf. ISSING 1992, 117-119). KAZMIERSKI (2012) explains that, according to Aristotle, negative chrematistics threatens the orientation towards a proper use of money, which corresponds to the nature of man.

<sup>41</sup> Cf. SCHÜTRUMPF (1991), I 351: «vielmehr liegt der Grund für die Widernatürlichkeit des Handels in der Tatsache, dass die Händler in den Beziehungen von Anbieter einer Ware - Händler - Käufer Gewinn machen; dieser entsteht durch geschäftliche Beziehungen dieser Personen untereinander».

<sup>42</sup> For a discussion, see SCHÜTRUMPF (1991), I 321-335 and SCHEFOLD (1998). On the historical background of Aristotle's evaluation of chrematistics, see KOSLOWSKI (1979), 76-78.



sole aim of the state but must be embedded in the broader goal of securing a ‘good life’<sup>43</sup>.

### 3.5. *The function of money, chrematistics, and the critique of wealth*

Both Plato and Aristotle see the function of money as making different goods comparable and thus rendering trade frictionless, a function which is viewed positively in the *Laws*. Thus, in the context of the genesis of the *polis* presented in the *Republic*, money is already an element of the ‘healthy city’, i.e. it is not a sign of a degenerated economic system that has already deviated from the natural condition<sup>44</sup>. Aristotle, who reflects more extensively on the functions of money, also understands its purpose in terms of enabling comparison, but distinguishes between three different functions: money serves as a means of exchange (Arist. *Pol.* I 9, 1257a 4-28), a store of value (*ENV* 8, 1133b 10-20) and a unit of account (*ENV* 8, 1133b 20-28; ISSING 1992, 113-115).

The critique of wealth advanced by both philosophers is not simply grounded in the fact that wealth corrupts character. Rather, their rejectionist stance is politically motivated<sup>45</sup>, because the unequal distribution of wealth has a disruptive effect on the state and society (SCHÜTRUMPF 1991, I, 231-232; FÖLLINGER 2016, 127-130)<sup>46</sup>.

### 3.6. *Property*

Property, as a profoundly economic problem, has been a topic of enquiry since Hesiod’s *Works and Days*. There was an awareness that unequally distributed property, in conjunction with wealth, can become a disruptive factor in political and social systems. This awareness is reflected in the archaic period above all in the figure of the Athenian legislator Solon, whose laws aimed to eliminate the excessive ‘social gap’. The fantasy of eliminating private property acted out in Aristophanes’ comedy *Ekklesiazusai*, perhaps performed in 391 BC, may also have influenced Plato’s conception of his *Republic* - as well as the idea of a gynocracy - in which the two upper classes, the guardians and the philosophers, are not allowed to own private property. Moreover, even in the late dialogue the *Laws*, a state with purely communal

---

<sup>43</sup> Flashar speaks of approaches to a ‘national economy’ (FLASHAR 1992, 82-83). On the economic policy of the Greek *polis*, see RUFFING (2012), 69-72. Cf. VON REDEN (2015), 31-32.

<sup>44</sup> *Laws* XI 918a 8-c 3

<sup>45</sup> On Aristotle’s political motivations, see also PRIDDAT (1989).

<sup>46</sup> For Plato’s critique of wealth, see also SCHRIEFL (2013). See also HELMER (2016).

property is seen as ideal, albeit an ideal that cannot be realised due to the peculiarities of human beings (*Lg.* V 739b-740a).

Aristotle, by contrast, expresses strong reservations about the Platonic idea that the abolition of private property leads to an improvement of the state and social situation. He points out that the abolition of private property and the communitarianisation of property generally lead to more strife than unity (*Pol.* II 5, 1263b 15-29). Since humans are by nature more careful with their own possessions, it is generally advantageous to retain private property. Here, too, Aristotle argues on anthropological grounds: he calls it a human trait to take pleasure in doing good to those close to one using one's possessions (*Pol.* II 5, 1263a 40-1263b 7). He sees the solution to the problem in the education of character, which should work towards encouraging people to make use of their property for the common good. In his opinion, this is a task for legislators, a point he supports by referring to successful historical examples (*Pol.* II 5, 1263a 21-40). The view that people would accept a kind of moral obligation on the basis of a good upbringing and through reason is more optimistic<sup>47</sup> than the risk-averse attitude of Plato's *Laws*, in which human behaviour is to be safeguarded by a multitude of institutions<sup>48</sup>.

Subsequently, reflections on the legality of private property, on the relationship between private property and common property, and on the question of how property should be properly used were also important issues in the economic philosophy of Hellenism and in Cicero (VIVENZA 2008). For Cicero, a violation of the inviolability of property is not simply an offence against man-made rules, but an offence against the human community (*Off.* I 21: *violabit ius humanae societatis*) and thus, since it is based on nature, against nature (III 21). Furthermore, he even goes so far as to justify the inviolability of property with a theory of the state (II 73), according to which states arose in the first place to protect property.

### 3.7. *The task of the state*

By this point, it has become clear that the philosophers of the Greek classical period identified functions of the state in the area of economic processes. Their efforts are bound up with historical developments - Solon's attempts to find socially acceptable regulations in his role as Aisymnetes are well known - and circumstances, such as the fact that, in Athens, market activity was controlled by officials with various functions (MÖLLER 2007, 373-375; BRESSON 2008, 22-44; VON REDEN 2015, 127-128).

<sup>47</sup> Cf. also KOSŁOWSKI (1979), 80-81.

<sup>48</sup> For a discussion, see SCHÜTRUMPF (1991), II 188-192.

However, they developed a systematising approach to the problems and thought them through from an anthropological and ontological perspective.

At the same time, the proposed solutions regarding how the state should intervene on the regulatory level are quite diverse. Plato has the interlocutors of his *Laws* - which unlike the *Republic* allows for property - design a variety of institutions for the newly founded state, with ‘institutions’ being understood here as ‘rules provided with sanctioning measures’<sup>49</sup>. In this context, not only do we find rules that are to be codified and backed up by state sanctions, but also an emphasis on the importance of rules that arise through habituation and that are punished by social measures, such as censure<sup>50</sup>. A good example is the regulation of sexual behaviour which combines different institutions (*Lg.* VIII 835b-842a)<sup>51</sup>. The laws proposed by the Athenian are ‘positive law’. But the “best law”, which excludes homosexuality and monogamy, is not monitored by the state; instead, an implementation measure that is actually part of ‘internal institutions’ (institutions which are not codified) is to take effect: tabooing and religious punishment. In the “second-best law”, which the Athenian considers in order to anticipate all eventualities, the rule is to be implemented through shame (αἰσχύνη/*aischýne*). Explicitly, the enforcement of the rule in this way is seen as the result of behaviour that has become a “fixed custom” (νόμιμον/*nómimon*) due to habit (ἔθος/*éthos*) and the “unwritten statute” (ἄγραφος νόμος/*ágraphos nómos*) on which the habit is based is regarded as an institution, which has the “force of law” (νομισθέν/*nomisthén*) (but is not a codified law!). But obviously the Athenian does not want to rely solely on the power of the internal institution, because it is replaced, as it were ‘in the aftermath’, by control measures that are part of an external institution. In the event of a violation of the commandment to conceal a heterosexual secondary relationship, the man in question should lose his civil rights and also receive no state honours, because, according to the Athenian’s reasoning: such a man is “indeed a stranger” (VIII 841e 4).

So, these institutions are intended to safeguard correct behaviour. But education from early childhood also plays an important role, which is supposed to enhance cognitive ability and personal responsibility through habituation and training of insight.

Significantly, however, individual responsibility is seen as less trustworthy in the realm of trade. This is shown, among other things, by the fact that the *Laws* develop

---

<sup>49</sup> See above 3.6.

<sup>50</sup> For the various forms of institutions see FÖLLINGER (2016), 20-21 and 109.

<sup>51</sup> See FÖLLINGER (2016), 107-109.

a detailed set of rules for this area, for example that only metics, but not citizens are allowed to trade (IX 919c), that freedom of price is restricted (XI 917c), that there is no legal state protection for loans (XI 915d-e)<sup>52</sup>. In contrast to these regulations, in other cases the interlocutors explicitly avoid going into detail, such as when it comes to the question of how to proceed when suing officials (VIII 846b-c).

The main aim here is to separate political accountability from economic striving, which is linked to a profit motive (FÖLLINGER 2016, 127-130). Because, in the mixed constitution of the *Laws*, all citizens bear political responsibility, the rules stipulate that citizens, apart from working in agriculture, may not take on any economic functions and therefore may not engage in trade. These functions are instead left to metics, foreigners and slaves (FÖLLINGER 2016, 142-146). By contrast, Aristotle, who rejects Plato's ideas about property and family, sees the task of the legislator as influencing the character formation of the citizens and thus boosting acceptance of the communal use of private property<sup>53</sup>. Xenophon, too, in his *Poroi*, emphasises that the quality of the *polis* depends on the quality of the men who lead it, but he also outlines a concrete programme of incentives that Athens should use to encourage the metics to be more economically active, as well as the ways in which the state should become directly economically active (3, 9).

#### 4. Conclusion

If one examines the theoretical economic approaches offered by antiquity with a value-free view and a broad concept of economics, one recognizes the great diversity of reflections. For example, reflections on dealing with scarcity can already be found in one of the first works of Greek antiquity, Hesiod's *Works and Days*, albeit implicitly, as they are hidden behind his proposals for regulation. The economic philosophy of classical Greece, represented by the philosophical literature of Plato and Aristotle, to which the specialist literature of Xenophon can be added, is based in its economic considerations on categories that also characterize modern economics, such as scarcity and the question of how to deal with it. In line with the ancient cultural conditions, reflections on the household as a central economic unit play a role. But the thinkers also reflect on the handling of property and the problems of market processes. In doing so, they are based on a conception of man that has traits of the modern *homo oeconomicus* model. However, unlike modern economics, they see economic processes in a wider context of a 'good life', even if they are aware of the

---

<sup>52</sup> For details see FÖLLINGER (2016), 142-150.

<sup>53</sup> See above 3.6.

independence of market economy processes, or perhaps better: because they are aware of it. What the theoretical approaches of the 4th century BC have in common is that they always see the economic well-being of the individual in the context of the well-being of the state.

### *Bibliography*

- Audring, G. and Brodersen, K. (eds.) (2008), *OIKONOMIKA. Quellen zur Wirtschaftstheorie der griechischen Antike*, Darmstadt.
- Baloglou, C. P. (2012), «The Tradition of Economic Thought in the Mediterranean World from the Ancient Classical Times Through the Hellenistic Times Until the Byzantine Times and Arab-Islamic World», in J.G. Backhaus (ed.), *Handbook of the History of Economic Thought. Insights on the Founders of Modern Economics*, New York-Dordrecht, 7-91.
- Becker, G.S. (1976), *The Economic Approach to Human Behaviour*, Chicago-London.
- Booth, W.J. (1981), «Politics and the Household. A Commentary on Aristotle's *Politics* Book One», *History of Political Thought* 2, 203-226.
- Bresson, A. (2007), *L'économie de la Grèce des cités (fin VI<sup>e</sup>-I<sup>er</sup> siècle a. C.)*, I. *Les structures e la production*, Paris.
- Bresson, A. (2008), *L'économie de la Grèce des cités (fin VI<sup>e</sup>-I<sup>er</sup> siècle a. C.)*, II. *Les espaces de l'échange*, Paris.
- Brodersen, K. (ed.) (2006), *Aristoteles. 77 Tricks zur Steigerung der Staatseinnahmen. Oikonomika II. Griechisch/Deutsch*, Stuttgart.
- De Gennaro, I. et al. (eds.) (2013), *Wirtliche Ökonomie. Philosophische und dichterische Quellen*, I, Nordhausen.
- De Gennaro, I. et al. (eds.) (2016), *Wirtliche Ökonomie. Philosophische und dichterische Quellen*, II, Nordhausen.
- De Gennaro, I. et al. (eds.) (2019), *Wirtliche Ökonomie. Philosophische und dichterische Quellen*, III, Nordhausen.
- Eich, A. (2006), *Die politische Ökonomie des antiken Griechenland (6.-3. Jahrhundert v. Chr.)*, Köln-Weimar.
- Erlei, M. et al. (eds.) (2007<sup>2</sup>), *Neue Institutionenökonomik*, Stuttgart.
- Finley, M.I. (1999<sup>3</sup>), *The Ancient Economy*, updated with a new foreword by I. Morris, Berkeley-Los Angeles.
- Flashar, H. (1992), «Die Ökonomie als Teil der praktischen Philosophie des Aristoteles», in B. Schefold (ed.), *Aristoteles: Politik. Vademecum zu einem Klassiker des antiken Wirtschaftsdenkens*, Düsseldorf, 71-93.
- Föllinger, S. (1996), *Differenz und Gleichheit. Das Geschlechterverhältnis in der Sicht griechischer Philosophen des 4. bis 1. Jahrhunderts v. Chr.*, Stuttgart.

- Föllinger, S. (2002), «Frau und Techne. Xenophons Modell einer geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung», in B. Feichtinger, G. Wöhrle (eds.), *Gender Studies in den Altertumswissenschaften. Möglichkeiten und Grenzen*, Trier, 49-63.
- Föllinger, S. (2006), «Sokrates als Ökonom? Eine Analyse der didaktischen Gestaltung von Xenophons *Oikonomikos*», *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* N.F. 30, 5-23.
- Föllinger, S. (2014), «Ökonomische Literatur», in B. Zimmermann, A. Rengakos (eds.), *Handbuch der griechischen Literatur der Antike, II. Die Literatur der klassischen und hellenistischen Zeit*, München, 584-590.
- Föllinger, S. (2015), «Anthropologie und Ökonomie bei Platon», in W.D. Enkelmann, B.P. Priddat (eds.), *Was ist? Wirtschaftsphilosophische Erkundungen. Definitionen, Ansätze, Methoden, Erkenntnisse, Wirkungen*, II, Marburg, 413-427.
- Föllinger, S. (2016), *Ökonomie bei Platon*, Berlin.
- Föllinger, S. (2021), «Kategorien ökonomischen Denkens in der Philosophie der griechischen Klassik», in T.S. Hoffmann, K. Honrath (eds.), *Genealogien der Wirtschaftsphilosophie. Handbuch Wirtschaftsphilosophie*, Wiesbaden.
- Föllinger, S. (2023), «Antike Philosophie und Wirtschaftsgeschichte», in S. von Reden, K. Ruffing (eds.), *Handbuch Antike Wirtschaft*, Berlin-Boston, 163-184.
- Föllinger, S. und Stoll, O. (2018), «Die wirtschaftliche Effizienz von Ordnung und personalen Beziehungen. Ein neuer Blick auf Xenophons *Oikonomikos*», in K. Ruffing, K. Droß-Krüpe (eds.), *“Emas non quod opus est, sed quod necesse est”. Beiträge zur Wirtschafts-, Sozial-, Rezeptions- und Wissenschaftsgeschichte der Antike. Festschrift für Hans-Joachim Drexhage zum 70. Geburtstag*, Wiesbaden, 143-158.
- Gruber, M.A. (2013), «Reichtum und Familie im *Agamemnon* des Aischylos. Ein ökonomischer Ansatz zur Interpretation der Tragödie», in I. De Gennaro et al. (eds.), *Wirtliche Ökonomie. Philosophische und dichterische Quellen*, I, Nordhausen, 307-342.
- Harris, E.M. (2002), «Workshop, Marketplace and Household. The nature of technical specialization in classical Athens and its influence on economy and society», in P. Cartledge et al. (eds.), *Money, Labour and Land. Approaches to the economics of ancient Greece*, London-New York, 67-99.
- Harris, E.M. et al. (eds.) (2016), *The Ancient Greek Economy. Markets, Households and City-States*, Cambridge-New York.
- Helmer, É. (2010), *La part du bronze. Platon et l'économie*, Paris.
- Helmer, É. (2016), «Platon et le désir de richesse: psychologie, économie et politique», in É. Helmer (ed.), *Richesse et pauvreté chez les philosophes de l'Antiquité*, Paris, 197-220.
- Helmer, É. (2021), *Oikonomia. Philosophie grecque de l'économie*, Paris.
- Hinsch, M. (2021), *Ökonomik und Hauswirtschaft im klassischen Griechenland*, Stuttgart.
- Issing, O. (1992), «Aristoteles - (auch) ein Nationalökonom?», in B. Schefold (ed.), *Aristoteles: Politik. Vademecum zu einem Klassiker des antiken Wirtschaftsdenkens*, Düsseldorf, 71-93.

- Kazmierski, S. (2012), «*Nómisma*. Ein Beitrag zum Verständnis von Geld und Wert bei Aristoteles», in I. De Gennaro (ed.), *In Value. Sources and Readings on a Key Concept of the Globalized World*, Leiden-Boston (Mass.), 305-329.
- Kirchgässner, G. (2013<sup>4</sup>), *Homo Oeconomicus. Das ökonomische Modell individuellen Verhaltens und seine Anwendung in den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften*, Tübingen.
- Koslowski, P. (1979), «Haus und Geld. Zur aristotelischen Unterscheidung von Politik, Ökonomik und Chrematistik», *Philosophisches Jahrbuch* 86, 60-83.
- Manstetten, R. (2004<sup>3</sup>), *Das Menschenbild der Ökonomie. Der homo oeconomicus und die Anthropologie von Adam Smith*, Freiburg-München.
- Noack, L. (2020), *Religion als kultureller Ordnungsrahmen in Platons Nomoi*, Wiesbaden.
- Möller, A. (2007), «Classical Greece. Distribution», in W. Scheidel et al. (eds.), *The Cambridge Economic History of the Greco-Roman World*, Cambridge-New York, 362-384.
- Natali, C. (1995), «Oikonomia in Hellenistic Political Thought», in A. Laks, M. Schofield (eds.), *Justice and Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy. Proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum*, Cambridge, 95-128.
- North, D.C. (1988), *Theorie des institutionellen Wandels. Eine neue Sicht der Wirtschaftsgeschichte*, Tübingen (Original: *Structure and Change in Economic History*, 1981).
- North, D.C. (1992), *Institutionen, institutioneller Wandel und Wirtschaftsleistung*, Tübingen (Original: *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, 1990).
- Polanyi, K. (1979), «Aristoteles entdeckt die Volkswirtschaft», in *Ökonomie und Gesellschaft*, Frankfurt a. M., 149-185.
- Priddat, B.P. (1989), «Die politische Struktur der Aristotelischen Ökonomie», *Politische Vierteljahresschrift* 30, 345-419.
- Rechenauer, G. (2016), «Wirtschaften als Weg des Menschseins: Ökonomie bei Hesiod», in I. De Gennaro et al. (eds.), *Wirtliche Ökonomie. Philosophische und dichterische Quellen*, I, Nordhasen, 3-43.
- Reden, S. von. (2015), *Antike Wirtschaft*, Berlin-Boston.
- Riedweg, Ch. (2002), *Pythagoras: Leben, Lehre, Nachwirkung*, München.
- Ruffing, K. (2012), *Wirtschaft in der griechisch-römischen Antike*, Darmstadt.
- Schefold, B. (1989), «Platon und Aristoteles», in J. Starbatty (ed.), *Klassiker des ökonomischen Denkens*, I. *Von Platon bis John Stuart Mill*, München, 19-55.
- Schefold, B. (ed.) (1998), *Xenophons Oikonomikos. Vademecum zu einem Klassiker der Haushaltsökonomie*, Düsseldorf.
- Schöpsdau, K. (ed.) (1994), *Platon, Nomoi (Gesetze)*, Buch I-III, Göttingen.
- Schöpsdau, K. (ed.) (2003), *Platon, Nomoi (Gesetze)*, Buch IV-VII, Göttingen.
- Schöpsdau, K. (ed.) (2011), *Platon, Nomoi (Gesetze)*, Buch VIII-XII, Göttingen-Oakville (Conn.).
- Schriefl, A. (2013), *Platons Kritik an Geld und Reichtum*, Berlin.

- Schütrumpf, E. (ed.) (1991), Aristoteles, *Politik*, Buch I: *Über die Hausverwaltung und die Herrschaft des Herrn über den Sklaven*, Berlin.
- Schütrumpf, E. (1991), Aristoteles, *Politik*, Buch II: *Über Verfassungen, die in einigen Staaten in Kraft sind, und andere Verfassungen, die von gewissen Männern entworfen wurden und als vorbildlich gelten*. Buch III: *Über die Verfassung*, Berlin.
- Vivenza, G. (2008), «Cicero on Economic Subjects», *Journal of the History of Economic Thought* 30, 385-406.
- Voigt, S. (2009<sup>2</sup>), *Institutionenökonomik*, Paderborn.
- Zoepffel, R. (ed.) (2006), Aristoteles, *Oikonomika. Schriften zu Hauswirtschaft und Finanzwesen*, Berlin.



# À propos de la pensée économique pré-aristotélicienne en général et de celle de Platon en particulier

## On Pre-Aristotelian Economic Thought in General and on Plato's One in Particular

---

DAVID LÉVYSTONE

Universidad Panamericana, Ciudad de México

dlevystone@up.edu.mx

Recibido: 13/10/2023 - Aceptado: 22/01/2024

DOI <https://doi.org/10.20318/fons.2023.8140>

### Abstract

One usually considers that pre-Aristotelian thought had little interest in economic problems. In reality, various authors from the end of the 5th or beginning of the 4th century BC (Ps.-Xenophon, Plato, Xenophon, Phaleas of Chalcedon) paid particular attention to these questions when they developed their political thought. Although their ideas differ in detail, they all share the same distrust of trade and monetary economy. These thinkers develop, from a certain number of (aristocratic) political presuppositions, a strong and detailed critique of the economic transformations of which they are contemporary. The importance that Plato, in particular, attaches to economic realities appears in his harsh criticism of Athenian democracy, as well as in his political constructions of the *Republic*, the *Critias* and the *Timaeus*, or the *Laws*. By alternating a general approach and a detailed one (because the importance of the economy, in Plato, is also revealed in apparently minor details), we propose to show the fundamental importance of economic reflections in classical Greek thought, even before the Stagirite.

**Keywords:** Plato, Phaleas, Xenophon, Economy

### Resumen

Se suele considerar que el pensamiento pre-aristotélico concedía poco interés a los problemas económicos. En realidad, diversos autores de finales del siglo V o principios del siglo IV a.C. (Pseudo-Jenofonte, Platón, Jenofonte, Faleas de Calcedonia) conceden especial atención a los asuntos relativos a la economía en sus reflexiones sobre la política. A pesar de divergir en cuanto a los detalles, todos coinciden en su desconfianza frente al comercio y a la economía monetaria. A partir de ciertos postulados políticos (aristocráticos) estos pensadores, particularmente Platón, desarrollan una crítica detallada de las transformaciones económicas que les son contemporáneas. La importancia que este último concede a las realidades económicas se manifiesta tanto en su crítica acerca a la democracia ateniense, como en sus construcciones políticas de la *República*, del *Critias*, del *Timeo* o de las *Leyes*. A partir de una perspectiva general sobre esta zona del pensamiento de finales del siglo V que se complementa con otra más detallada (puesto que la importancia de la economía en Platón se revela también en detalles aparentemente insignificantes) proponemos mostrar el carácter fundamental de las reflexiones económicas en el pensamiento griego clásico anterior a los trabajos del Estagirita.

**Palabras clave:** Platón, Faleas, Jenofonte, Economía

L'objet de cette étude n'est pas d'analyser un point précis de la pensée économique antique mais de mettre en lumière l'importance, la cohérence et la complexité de la réflexion économique chez un ensemble d'auteurs de la fin du V<sup>e</sup> siècle et du début du IV<sup>e</sup>, certes différents dans le détail mais partageant une approche commune, fondée sur un certain nombre de présupposés politiques. Afin d'être le plus synthétique possible, et sans pour autant réduire cet article à une série d'affirmations qui paraîtraient par trop catégoriques, le texte se présente sous forme de paragraphes numérotés, suivis de notes plus ou moins développées, justifiant, et parfois modérant, la thèse générale posée dans le paragraphe qu'elles accompagnent. Ces corollaires permettent ainsi de confirmer ou d'illustrer la thèse soutenue dans les textes mêmes des philosophes étudiés, de préciser certains points, ou encore de mettre en parallèle les critiques ou affirmations de ces mêmes penseurs avec la situation réelle de la société grecque (athénienne). Cette présentation non-orthodoxe peut de prime abord dérouter le lecteur ; elle vise à réunir de manière cohérente un ensemble de données qu'il a paru difficile, du fait de leur diversité et de leur quantité, de présenter autrement dans l'espace limité d'un article.

On espère ainsi pouvoir brosser un portrait général d'un ensemble de penseurs dont les théories politiques visent à limiter ou contrer les effets de l'économie marchande, en trouvant leur modèle dans la cité lacédémonienne et dans un passé fantasmé où les rapports marchands étaient, par nature, limités. C'est le cas en particulier chez Platon, dont la défiance vis-à-vis de l'économie marchande ne trouve pas son origine dans une sous-estimation de l'importance de l'économie pour les sociétés humaines et ne se traduit aucunement par un mépris des réalités économiques dans ses cités idéales. Une fois libéré des conceptions de l'économie politique moderne, les problèmes économiques apparaissent d'une importance cruciale et la finesse des analyses économiques de Platon se dévoile jusque dans les moindres détails de ses constructions politiques.

1. Il est d'usage de considérer que la pensée pré-aristotélécienne portait peu d'intérêt aux problèmes économiques. Pourtant, la question de la répartition des terres et même, sans doute, des richesses fut l'un des problèmes principaux auxquels Solon à Athènes, comme Lycurgue à Sparte durent se confronter. La *République* de Platon témoigne du fait que le philosophe y voyait l'un des facteurs majeurs de division de la cité. S'il faut en croire Aristote, c'était aussi là *le* problème politique central pour Phaléas de Chalcédoine. Nombre d'auteurs de la fin du V<sup>e</sup> ou du début IV<sup>e</sup> siècle (Ps.-Xénophon, Platon, Xénophon, Phaléas de Chalcédoine) partagent d'ailleurs une

même défiance vis-à-vis du commerce et de l'économie monétaire et, loin d'être aveugles aux politiques économiques, ils y prêtent une attention toute particulière. Ainsi, Platon n'est pas un piètre économiste – perdu dans un monde des Idées qu'il essaierait d'appliquer à la cité –, comme on l'a trop souvent présenté, mais plutôt un observateur averti et défiant, si ce n'est un adversaire déclaré, des changements économiques de son temps dans lesquels il perçoit l'une des origines de la décadence morale et politique des communautés humaines.

- [a] Sur l'analyse économique et son « inexistence » en Grèce, voir, par exemple, SCHUMPETER (1983, I 25-33 et 88-93) ; *idem* dans une certaine mesure chez MARX (*Le Capital* I 14, 5 ; 1969, 269). On attribue parfois à Xénophon une description empirique et quelques mesures pour améliorer les revenus (essentiellement dans les *Poroi*), puis à Aristote un début d'analyse conceptuelle. Il y a plusieurs biais pour minimiser l'importance des réalités économiques chez Platon dont on trouvera une présentation critique dans l'introduction d'HELMER (2010, 9-22). Sur la pensée économique de Platon en générale, on renverra à ESPINAS (1913) et surtout aux monographies récentes de HELMER (2010) et FÖLLINGER (2016).
- [b] La plupart des anciens législateurs ont dû se confronter aux problèmes de la division des terres, des dettes et, pour certains, des réformes monétaires (sur ce dernier point : PICARD 1997) : Pittacos (Theophraste, *Des lois* fr. 97 Wimmer = Stob. IV 2, 20) ; Zaleucos (Zenobius V 4), et bien entendu Solon (Arist. *Ath.* X 1-2) ou Lycurgue. On en lit l'écho en Pl. *Lg.* V 736c.
- [c] Schématiquement, en reprenant les analyses de J.-P. VERNANT (1988), 71 – qui est déjà lui-même fort schématique –, on peut relever trois grands changements dans la structure de la *polis* à la fin du v<sup>e</sup> siècle : *a.* perte de valeur de la propriété foncière : dévastation des terres de l'Attique par les Spartiates ; accès facilité à la propriété pour les non-citoyens alors qu'elle était auparavant réservée aux membres du corps civique ; apparition d'un commerce développé ; *b.* disparition de la fonction de citoyen-soldat : développement de la marine et surtout apparition de mercenaires et de stratèges professionnels ; *c.* apparition d'un *demos* urbain au mode de vie, aux activités professionnelles, aux mentalités contrastant avec les anciennes traditions des ruraux.

2. Cette pensée économique diffère donc fondamentalement de celle des économistes modernes :

- Les catégories de l'économie moderne reflètent des rapports sociaux réels mais à une époque historique déterminée, où la production *marchande* est le mode de

production social.

- Si les spécificités de la société *athénienne* du V<sup>e</sup> et du début du IV<sup>e</sup> siècles av. J.-C. autorisent des parallèles, que les penseurs et économistes libéraux du XIX<sup>e</sup> siècle se plaisaient à mettre en lumière, l'économie grecque classique n'est que nouvellement et en partie seulement prise dans les rapports marchands.

- Les philosophes des V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> av. J.-C. sont des penseurs aristocratiques qui *redoutent, voire refusent*, les développements de l'économie marchande et monétaire, dont ils constatent les premières conséquences sur les modes de vie « traditionnels ». Ils ne cherchent donc pas à analyser les débuts balbutiants du « marché » et de ses « lois », mais perçoivent, décrivent et cherchent à contrer les effets « pervers » (à leurs yeux), même encore limités, de la logique marchande. Autrement dit, ils visent à créer, au moins « en parole » comme l'écrit Platon (*R.* II 369a), une société « juste » en promouvant une économie plus ou moins régulée et/ou plus ou moins archaïque (par un retour à la terre et une limitation stricte des échanges et de la production), mais où, dans tous les cas, le produit du travail *ne prend pas*, ou le moins possible, la forme de *marchandise*.

[a] Il y a bien un « marché » à Athènes, et une économie marchande : cela est bien perçu par les libéraux classiques, parfois même exagérément (Constant, par exemple, ne cesse de mettre en avant la proximité de la société athénienne avec les sociétés européennes du XIX<sup>e</sup>) mais aussi par exemple par Weber (qui peut parler de « capitalisme antique » [1995, II 77] ; voir aussi WEBER 1950, LOVE 1986 et BRUHNS 1996), ce que Finley feint d'ignorer quand il les cite. Même Polanyi semble faire une exception pour l'Athènes classique (POLANYI 1957, MILLETT 1990, 169). Sur ces débats historiographiques, voir BRESSON (2000), ch. 12, 237-307, avec de multiples références ; sur la notion même de « marché » (domestique et international) dans l'Antiquité, sa signification et sa réalité : BRESSON (2016a), plus particulièrement ch. 15.

[b] L'idée d'une opposition stricte entre agriculture-citoyen-politique et commerce-étranger-économie, qu'on trouve exprimée de manière radicale chez Finley – qui affirmait que les sphères foncière et monétaire se développaient de manière quasi-indépendantes<sup>1</sup> – est *peut-être* vraie à l'époque archaïque, mais doit être nuancée pour le IV<sup>e</sup> siècle. Si l'on a ainsi pu affirmer qu'aucun Athénien ne faisait de commerce (HASEBROEK 1978, 101 : « scarcely a single merchant of citizen status »), les choses sont en réalité plus complexes, en tout cas vers le milieu du IV<sup>e</sup>. PEBARTHE (2007), 167 recense dans l'annexe de REED (2003,

---

<sup>1</sup> FINLEY 1952, 22 : « separate and unrelated spheres in economy » et 77 ; cf. déjà Marx *Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen* [tr. Dangeville 1966, 94].

Appendix 4 : 93-132) qui présente un tableau exhaustif des sources sur les *emporoi*, 12 *emporoi* athéniens contre 61 non athéniens (voir déjà MOSSE 2007). Ainsi, les activités commerciales « internationales », au IV<sup>e</sup> siècle, ne sont pas l'apanage des étrangers, même si ceux-ci sont manifestement *surreprésentés* ; de même les activités bancaires n'étaient pas étrangères aux citoyens (voir COHEN 1992). Les détails de cette évolution, bien qu'essentiels pour une compréhension de la société athénienne du V<sup>e</sup> et du IV<sup>e</sup> siècle, peuvent être laissés aux historiens et économistes de l'antiquité : la *réalité* de ce modèle importe moins pour notre propos que la *perception* des évolutions de la société athénienne en regard d'un passé plus ou moins fantasmé dans l'*idéologie* aristocratico-platonicienne.

[c] Ainsi, si des travaux comme ceux de Finley sont discutables du point de vue de la situation *réelle* de l'Athènes du IV<sup>e</sup> siècle (ainsi que, par exemple, les remarques de Vernant [*supra* 1.c] ; à nouveau, voir BRESSON 2000, ch. 12), ils restent des plus éclairants dans l'étude des contenus *idéologiques* et/ou des représentations dans un certain nombre de textes, particulièrement ceux d'auteurs hostiles à ces changements (textes par lesquels Finley fut sans doute, consciemment ou non, influencé). Or c'est ce *second point* dont nous traitons ici, sans nous interdire à l'occasion des réflexions sur l'état réel de la société athénienne (et/ou spartiate en miroir).

**3.** L'absence de théorie de l'économie *marchande* (et monétaire) chez les premiers disciples de Socrate et d'autres penseurs de son époque, ne reflète donc en aucun cas une ignorance, ni même un mépris des réalités économiques elles-mêmes. Au contraire, dans le cas d'un Platon, la division sociale du travail apparaît comme *le* principe constitutif de l'État. Mais dans ces systèmes, plus ou moins utopiques, où il n'y aura plus (ou peu) de place pour la production marchande et l'échange monétaire, et où l'économie n'est pas réglée par les forces du marché et de la concurrence, mais bien plutôt « administrée » (à tout le moins, fortement limitée, régulée et contrôlée) par Platon – par ses philosophes-rois ou par ses lois – la « science économique » ne saurait avoir le sens qu'on lui donne aujourd'hui.

[a] De deux choses l'une : ou bien « l'Économie », c'est-à-dire toute économie, ne peut être que ce qu'elle est pour les économistes bourgeois, c'est-à-dire la religion du Capital, pour mieux transformer des réalités sociales et des rapports de forces déterminés historiquement en dogmes, en nécessité « naturelle » ou scientifique déterminée par des « lois » (et dans ce cas, bien entendu, « l'Économie » n'apparaît pas avant la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et l'essor du capitalisme) ; ou bien l'on s'autorise à parler de différents types d'« économie » (comme science, comme art, et même comme lois « réelles »), reflétant – de manière plus ou moins

*objective* – diverses *situations historiques* (c'est-à-dire différents modes de productions et rapports sociaux historiquement déterminés), mais aussi dépendant – de manière cette fois plus ou moins *normative* – *d'idéologies politiques* diverses. Cela ne préjuge aucunement de leur *efficacité* (cette « efficacité économique » n'étant elle-même définie qu'à l'aune des valeurs de l'économie capitaliste)<sup>2</sup>.

- [b] Du point de vue de la recherche *historique* sur l'économie antique, on renverra de nouveau à BRESSON (2012 ; 2016a) qui non seulement montre clairement l'existence d'un marché à Athènes mais réfléchit depuis de nombreuses années sur le concept même d'économie et son application à l'antiquité grecque [*supra* 2a].
- [c] Il faut distinguer cette question de celle de la *perception* des phénomènes économiques antique par des auteurs aristocratiques, réagissant à des développements dont ils sont contemporains, et de leur propre *idéal*, plus ou moins explicite, d'une autre organisation de la cité. Les remarques introductives de Boukharine à son *Économie de la période de transition* s'appliquent ainsi à Platon : « L'économie politique théorique est une science concernant l'économie sociale fondée sur la production marchande, c'est-à-dire une science portant sur l'économie sociale non organisée. C'est seulement dans une société où la production est anarchique, tout comme est anarchique la répartition des produits, que le processus objectif de la vie sociale se manifeste sous la forme de lois "naturelles", "élémentaires", indépendantes de la volonté des individus ou des collectivités, de lois qui agissent avec la même nécessité "aveugle" que la loi de la pesanteur qui "se fait sentir à n'importe qui lorsque sa maison s'écroule sur sa tête". [...] dès que l'on envisage une économie sociale organisée, tous les "problèmes" fondamentaux de l'économie politique disparaissent : le problème de la valeur, du prix, du profit, etc. Les "rapports entre les hommes" ne s'expriment pas alors par des "rapports entre les choses", et l'économie sociale n'est pas réglée par les forces aveugles du marché et de la concurrence, mais par un plan élaboré et réalisé consciemment. *C'est pourquoi on peut trouver dans ce cas, d'un côté un système descriptif déterminé, et de l'autre un système normatif.* Il n'y aura plus place ici pour une science qui étudie les "lois aveugles du marché" puisque le marché lui-même aura disparu » (1976, introduction du ch.1, j'ajoute les italiques).

---

<sup>2</sup> Autrement dit, comme l'exprime Bresson pour critiquer certains disciples de Polanyi (BRESSON 2012, ch. 15) : « Si l'on pose au départ que seul le "système capitaliste" tel qu'il s'est développé dans l'Europe moderne correspond à des mécanismes économiques authentiques, toute société qui l'a précédé ne pourra qu'être considérée comme un échec par rapport à l'idéal qu'il est censé avoir pu atteindre » et « on pourra simplement désigner sous le nom de 'précapitaliste' ces essais infructueux de pensée économique et même d'économie 'véritable' ». Sur la notion d'une « rationalité philosophique » de l'économie grecque, voir HELMER (2021).

4. Poussée à l'extrême dans ses versions aristocratico-philosophiques, c'est pourtant bien à *cette économie* non-marchande que renvoie d'abord le terme grec d'*oikonomia*, lorsque l'économie moderne, capitaliste, serait, aux yeux des Anciens (en général, même d'Aristote), d'essence *chrématistique*. Par *oikonomia*, il faut en effet entendre l'administration domestique, agraire et *familiale*<sup>3</sup> (de l'*oikos*), avec un *idéal autarcique* auquel répond la valeur de la production pour sa *consommation immédiate*, c'est-à-dire précisément *en dehors de l'échange marchand*; la *chrématistique*, elle, se manifeste par le développement du commerce maritime, de la banque, du prêt et du crédit dans l'Athènes du V<sup>e</sup> siècle, quand l'agglomération urbaine commence à servir de cadre à des activités manufacturières et commerciales, *relativement* autonomes de la sphère agricole – changements auxquels s'opposent précisément Phaléas, Platon ou même, plus modestement, Xénophon (*dans ses premières œuvres*)<sup>4</sup>.

[a] Que l'*oikonomia* concerne en premier lieu l'*oikos* ne fait aucun doute ; mais la cité athénienne ne se mêle pas ou peu (sauf pour les taxes bien entendu) de l'administration des *oikoi* qui sont des formes indépendantes de la tutelle politique. Ainsi, la forme quasi 'administrée' de l'économie platonicienne (dans les *Lois*) n'est en aucun cas constitutive de l'*oikonomia* athénienne, même archaïque, elle est même en un sens contraire à son esprit<sup>5</sup>. L'idée centrale de Platon est que *la force de l'État* permettra de revenir à un mode archaïque d'organisation (en partie fantasmé) qui, *par sa nature même*, limite la chrématistique : le surplus de production agricole peut certes être vendu, mais le profit tiré de l'échange en sera naturellement limité (les domaines familiaux antiques n'étant bien entendu pas orientés vers la productivité comme des exploitations agricoles modernes ; *infra* 4c).

[b] L'interventionnisme de l'État platonicien, bien que radical et s'étendant à toutes les sphères de l'activité humaine, n'est cependant pas en opposition directe avec les pratiques

---

<sup>3</sup> Il faut bien entendu comprendre « familiale » au sens large, comprenant l'ensemble du foyer propriétés, animaux, esclaves ... etc. ; l'*oikos* est une unité domestique plus large que la cellule familiale restreinte. Voir BENVENISTE (1969b), 308-311 et CHANTRAINE (1999), 781-782 ; pour le monde homérique, FINLEY (1954), 58 : « the great households could almost realize their ideal of absolute self-sufficiency. The *oikos* was above all a unit of consumption », cf. 60 : « all the productive work ..., though performed by individuals, was carried on behalf of the household as a whole ». Sur le caractère autarcique de l'*oikos* grec, voir aussi WEBER (1950), 78 : « autarchic estate », et HELMER (2010), 19-21.

<sup>4</sup> Les conseils des *Poroi* semble se démarquer clairement des premières œuvres de l'historien ; voir par exemple DILLERY (1993).

<sup>5</sup> Voir la comparaison de GERNET-VERNANT (2007c), 687 avec la Chine antique, ainsi que WILL (1957) sur la question de la propriété collective aux époques archaïques.

athéniennes en matière économique<sup>6</sup>. Ainsi, si la cité athénienne ne s'occupe pas de l'administration des domaines agricoles, elle agit constamment, du moins au IV<sup>e</sup> siècle, sur le marché de manière plus ou moins directe : par sa politique monétaire, en achetant le grain afin d'en limiter les variations de prix, ou même en 'fixant' des prix de référence sur certains produits (BRESSON 2000, ch. 9). La situation dominante d'Athènes, tant décriée par le Ps.-Xénophon (II 11-12), l'autorise, par ailleurs, à établir un certain nombre de règles contraignantes sur le commerce « international » (taxes diverses au Pirée et à la ville) que d'autres cités ne pourraient, elles, imposer (PEBARTHE 2000 ; 2008, et 2011, 75-76).

[c] Il apparaît que, dans une situation « normale » ou idéale (pas de pillage de guerre, pas de problèmes météorologiques majeurs, pas de crise du marché... etc.), « the majority of the grain produced necessarily went to feed those who produced it. If out of seven grains produced, one had to be saved for seed and four were eaten by the producers (and their families), only two (or less than 30 percent) remained available for sale on the market. For the producer, half of that amount went to pay various taxes (in any case, outside Athens it was probably common to pay a tenth of the harvests, and in addition various taxes on sales or goods). The other half, or 15 percent (20 percent at a maximum) represented the revenue available to the peasant » (BRESSON 2016a, ch. 8). Dans ce sens, PEBARTHE (2007), 168 propose une comparaison entre une activité commerciale maritime, certes plus risquée mais avec retour sur investissement « de 160% avec le levier et à 95% sans le levier » et l'agriculture (cf. aussi CHRISTESEN 2003, 52). On admettra donc que, dans la société grecque, l'activité agricole est, de fait, sans doute à la fois *la plus nécessaire* et *la moins propice à l'enrichissement*. Certes, l'exploitation agricole familiale abstraite de Rousseau<sup>7</sup>, ou même de Marx<sup>8</sup>, et celle idéalisée de Platon n'existent pas : elle n'est jamais dans la

---

<sup>6</sup> GLOTZ (1920), 353 sqq., qui opposait la rigueur des lois de Platon à la relative liberté du commerce à Athènes, notait que certains règlements des marchés à Athènes « se rapprochent sur plusieurs points des idées chères à Platon » (354).

<sup>7</sup> Voir les attaques de ROUSSEAU (1964), 206 : « De la société et du luxe qu'elle engendre, naissent les arts libéraux et mécaniques, le commerce, les lettres ; et toutes ces inutilités, qui font fleurir l'industrie, enrichissent et perdent les États. La raison de ce dépérissement est très simple. Il est aisé de voir que par sa nature l'agriculture doit être le moins lucratif de tous les arts ; parce que son produit étant de l'usage le plus indispensable pour tous les hommes, le prix en doit être proportionné aux facultés des plus pauvres ».

<sup>8</sup> MARX (1994), 533 souligne le caractère quasi-autarcique de la famille paysanne dans le *18 brumaire* (ch. 7) : « Chacune des familles paysannes se suffit, à peu de chose près, à elle-même, produit elle-même directement la plus grande partie de ce qu'elle consomme et gagne de la sorte ses moyens de subsistance dans l'échange avec la nature plutôt que dans le commerce avec la société. La parcelle, le paysan et sa famille ; à côté, une autre parcelle, un autre paysan et une autre famille ». De même dans *Le Capital* (I, 14 ; 1969, 73) : « Nous en avons un exemple tout près de nous dans l'industrie rustique et patriarcale d'une famille de paysans qui produit pour ses propres besoins bétail, blé, toile, lin, vêtements



réalité une institution *entièrement* autarcique (pour être juste, aucun de ces penseurs, pas même Rousseau, ne le prétend). Mais elle est – à nouveau *idéalement* – plus indépendante du marché pour son activité que les autres activités productives de la cité ; « idéalement » car on peut, à juste titre, avec BRESSON (2016a), ch. 8, moquer l'absurdité de cet idéal autarcique (à propos, cette fois, du III<sup>e</sup> av. J.-C. mais la critique peut, bien entendu, être généralisée) : « In reality, even farms on which 80 percent of what was produced was consumed were not only also connected with the market, but *paradoxically they were still more dependent on it because they were barely surviving* ».

5. Le développement des activités commerciales et de petites manufactures est relativement nouveau et contemporain des premiers penseurs politiques. Ces activités, qui se développent à la fin du V<sup>e</sup> siècle, apparaissent cependant *d'abord* en marge de l'espace civique : non-citoyens, métèques, se consacrent au commerce et à la production marchande. C'est précisément *là*, à leur « juste » place, que Platon, qui s'inquiète de leur développement, veut cantonner ces activités subalternes et indignes d'un homme libre.

[a] En ce sens, répétons-le, l'économie reste, bien entendu, soumise au statut politique<sup>9</sup> et il ne s'agit pas de minimiser l'aspect idéologique attaché à la notion de travail productif en Grèce ; cf. VERNANT 2007b [1956], 510 : « l'idéal de l'homme libre, de l'homme actif, est d'être universellement usager, jamais producteur ». Cet idéal est aristocratique, et il reste bien de fait un « idéal » (à la période classique, de nombreux citoyens athéniens *travaillent* ; même le riche Ischomaque de l'*Économique* de Xénophon semble participer au labeur agricole), sauf pour une petite classe de privilégiés (dont Platon faisait partie) et, dans une large mesure, à Sparte (Plu. *Lyc.* 24, 3 : « les Lacédémoniens étaient convaincus qu'il

---

etc. Ces divers objets se présentent à la famille comme les produits divers de son travail et non comme des marchandises qui s'échangent réciproquement... ».

<sup>9</sup> Déjà MARX, observait (*Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen*, tr. Dangeville [1966, 102]) : « Chez les Anciens, la manufacture est considérée comme une déchéance (affaire d'affranchis, de clients, d'étrangers, etc.). Le travail productif est entièrement subordonné à l'agriculture lorsqu'il est travail domestique et travail d'affranchis destinés seulement à l'agriculture et à la guerre, ou bien du travail de manufacture satisfaisant les besoins du culte ou de la commune (construction d'habitations, de routes, de temples). Mais il s'en libère nécessairement grâce au commerce avec les étrangers, aux esclaves et au désir d'échanger le surproduit, etc. et nous assistons à la désagrégation du mode de production sur lequel repose la commune ainsi que l'individu objectif, c'est-à-dire l'individu déterminé qu'est le Romain, le Grec, etc. » ; cf. *L'idéologie allemande*, 1982, 1086 ; voir aussi FINLEY (1973), 72 ; VERNANT (1988), 73. Sans la grille de lecture marxiste, sur le commerce, en général et en Grèce en particulier voir : BENVENISTE (1969a), KNORRINGA (1987), HENAFF (2002) ; sur la distinction *kapelos/ emporos* chez Platon : *R.* II 371a-c ; *Lg.* XI 918-920.

n'appartient qu'à des esclaves d'exercer un métier et de travailler pour gagner de l'argent » – ce qui implique, *a contrario*, que tel n'était pas le cas des autres cités<sup>10</sup>). Cet « idéal » reflète certes des réalités économiques, mais archaïques – pour la cité athénienne – (c'est-à-dire quand l'économie *entière* se résumait à une production agricole vivrière, dans un système politique aristocratique), et non celles contemporaines de Platon.

- [b] Le mépris ou la critique explicite de l'artisanat et du commerce est commun à tous nos auteurs. Phaléas s'appuie sur un modèle archaïque et/ou spartiate où une égale répartition des terres entre le petit nombre de citoyens assure certes la cohésion de la cité, mais au détriment du grand nombre (artisans, commerçants, travailleurs...) qui, comme le relève d'ailleurs Aristote (*Pol.* II 7, 1267a 14-16), se trouve alors relégué au rang « d'esclave public ». Chez Xénophon, Socrate n'a de cesse de critiquer la foule « des foulons, des cordonniers, des charpentiers, des forgerons, des laboureurs, des marchands, des trafiquants de marché, qui ne pensent qu'à vendre cher ce qu'ils ont acheté à bas prix » (*X. Mem.* III 7, 7) et attaque directement, comme déjà Aristophane (*Eq.* 129, 132, 136 ; cf. 191-193), certaines professions et plus particulièrement celle de tanneur (il s'agit de Cléon) qu'il qualifie de « métier servile » (*X. Ap.* 30). L'historien, disciple de Socrate, donne certes un début de justification « éthique » à ses attaques (*X. Oec.* IV 2) : « car les métiers que l'on appelle d'artisans sont décriés et il est certes bien naturel qu'on les tienne en grand mépris dans les cités [...]. Les corps étant ainsi amollis, les âmes aussi deviennent bien plus lâches », mais sa critique s'apparente le plus souvent à un simple et explicite mépris de classe<sup>11</sup>. Dans la *République*, Platon admet certes que la communauté puisse avoir besoin de ce qu'elle ne produit pas elle-même (II 370e-371b : le contraire serait « *quasiment impossible* » [σχεδόν ἀδύνατον]) et qu'il faut donc accepter en son sein des hommes de la mer. La prohibition de tout commerce *aux citoyens* est, au contraire, explicite dans les *Lois* (VIII 846d-847b ; XI 920d-921d, 920a sur les étrangers) ; l'activité artisanale est certes moins critiquée, mais sera tout autant interdite aux citoyens (*idem* ; on

---

<sup>10</sup> Les apophtegmes spartiates illustrent à diverses reprises, avec humour, le mépris aristocratique des Lacédémoniens pour le travail et les modes de vie athéniens : « Un autre [Lacédémonien], étant venu à Athènes et voyant les Athéniens vendre à la criée les salaisons et le poisson, percevoir les impôts, tenir des maisons de prostitution, et se livrer à d'autres activités peu recommandables, sans rien tenir pour honteux, lorsqu'il rentra dans sa patrie, comme ses concitoyens lui demandaient quelle était la situation à Athènes, répondit : 'Tout y est beau', faisant ironiquement entendre par là que tout était considéré comme beau chez les Athéniens, et rien comme honteux » ou encore « Héronidas, se trouvant à Athènes alors qu'on venait d'y condamner quelqu'un pour cause d'oisiveté, et apprenant la chose, se fit montrer 'cet homme reconnu coupable d'avoir vécu en homme libre' » (Plu. *Apophth. Lac.* 236b-c et 221c [tr. FUHRMANN 1988]).

<sup>11</sup> Malgré Adam Smith (*WVIV*, 9, 47 = 1977, 909) qui semble prendre au sérieux Xénophon, en paraphrasant son texte.

pourrait certes distinguer, dans le détail, l'artisanat et le commerce, voir par exemple VIDAL-NAQUET 1981, 289-316). À l'inverse, la primauté du travail de la terre pour Platon est toujours remarquable. Ces considérations se trouvent encore chez Aristote : pour lui, comme pour Platon ou Xénophon, artisans et commerçants ont un mode vie 'ignoble' (ἀγεννής) et opposé à la vertu (πρὸς ἀρετὴν ὑπεναντίος), alors que les agriculteurs, eux, n'ont simplement pas le temps (le loisir, σχολή) de proprement développer la vertu nécessaire à l'activité citoyenne (*Pol.* VII 9, 1328b 33-1329a 2). Sur le privilège de l'agriculture, *infra* 6b.

- [c] La séparation, non seulement économique mais aussi politique ou civique, des diverses activités structurant l'économie de la cité, est bien entendu mise en œuvre dans la cité des Magnètes, où la citoyenneté est essentiellement liée à la possession *de la terre* (sur le *klēros* des *Lois*, voir HELMER 2010, 221-227). Restreindre l'accès à la propriété immobilière aux citoyens est une pratique normale des cités grecques ; mais l'inverse n'est pas vrai : « en subordonnant l'octroi de la qualité de citoyen à la possession d'un lot de terre, lors de la fondation de la colonie, Platon s'écarte considérablement des institutions attiques de son époque » (PIERART 1973, 53)<sup>12</sup>. Afin de mieux séparer la propriété foncière – et les activités économiques de production qui en dépendent – de l'échange marchand, Platon remet à l'ordre du jour des croyances anciennes. Ainsi, le caractère immobilier et, dans ce cas, d'inaliénabilité de la richesse foncière est, chez Platon, explicitement réassuré par le religieux : le κληρος donné à chacun au départ ne peut être vendu, *parce qu'il est la part donnée par le dieu* (V 741b, Platon insiste en 741c : τῆς γῆς ἱερᾶς οὐσης τῶν πάντων θεῶν ; déjà III 690c)<sup>13</sup>. Cette affirmation, proprement *idéologique* en tant qu'elle vise à transformer en nécessité 'divine' les modes de production qu'il met en place pour sa cité, ne naît pas de l'imagination fertile du philosophe mais s'inscrit dans un système de croyances archaïques : le κληρος c'est bien effectivement d'abord le *lot* divin au sens propre, avant d'être simplement le 'lot de terrain', et le caractère sacré du partage des terres est un élément de croyance archaïque, pris en charge par la sphère religieuse : voir WILL (1957), particulièrement 13-14 et 41-42, n. 4, sur les 'prêtres partageurs de champs' de l'époque mycénienne. Platon n'a évidemment pas connaissance des institutions de l'empire mycénien au second millénaire av. J.-C., mais on retrouve la trace de ces pratiques à la période archaïque, dans les textes homériques que Platon connaît évidemment (l'achat et

---

<sup>12</sup> Sur la réalité de l'idée de limiter la citoyenneté aux propriétaires terriens et le décret de Phormisios (*Lys.* 34 et l'argument de Denys d'Halicarnasse à *Lysias* 31-32 ; cf. *Arist. Ath.* 34, 3), voir MOSSE (1962), 40-41, 251-253, GOOSSENS (1949) sur l'idée de « république des paysans » et CAIRE (2016), ch. V 4.2.

<sup>13</sup> Le bien est aussi indivisible ; un seul des fils est bénéficiaire de l'héritage (V 745b, XI 923c) ; Platon espère préserver cet équilibre par la limitation des naissances, l'émigration, et le « passage » à d'autres familles par mariage.

la vente, la transaction « ne porte<nt>, dans Homère, que sur des biens meubles » ainsi que le note WILL 1957, 15), et encore à la période classique : Aristote nous apprend qu'une législation à Locres (*Pol.* II 7, 1266b 19-21) interdisait la vente des terres et qu'à Sparte (II 9, 1270a 19-20, il attribue la règle à Lycurque), la vente ou l'achat des biens était « *ou kalon* ». L'expression *ou kalon* relève certes de l'impératif moral plus que de la loi ; elle s'apparente justement par là-même à un reste de pratiques archaïques, ainsi que Will à nouveau le relève (sur les temps archaïques) : « La notion d'inaliénabilité du *klèros* n'est donc pas une notion juridique, mais bien morale et religieuse, et on peut penser que, si quelqu'un passait outre à l'usage, aucune "loi" ne venait sanctionner ce manquement ». C'est sans doute la raison pour laquelle, dans ce même passage des *Lois* (V 741b), Platon insiste sur le fait que c'est non seulement le dieu, mais bien le législateur même qui est, dans sa cité, offensé par de telles pratiques, et que « *maintenant, en effet* » celui qui s'y adonnerait en répondra *devant la loi*.

**6.** Les théories politico-économiques des auteurs aristocratiques de la fin du V<sup>e</sup> et début du IV<sup>e</sup> sont ainsi complexes et cohérentes, mais elles visent à défendre un type d'économie différent, fondé sur la propriété foncière plutôt que sur la richesse mobilière, et correspondant à une organisation sociale plus archaïque – qu'on retrouve encore, dans une certaine mesure, dans la cité lacédémonienne (ou, à tout le moins, dans l'image fantasmée que pouvaient s'en faire ses auteurs). Elles établissent aussi toutes un lien fort entre les modes d'organisation de la production et de l'échange et le régime politique, en opposant le triptyque 'mer-commerce-démocratie' à celui 'terre-agriculture-aristocratie'.

[a] A Athènes, le développement de la démocratie est lié à celui de la puissance navale et commerciale de la cité : les marins et la population des ports furent toujours les meilleurs soutiens du régime – c'est la flotte de Samos qui rétablit la démocratie en 411 (Th. VII 72-77). Le lien entre le régime démocratique et la mer (voir en général CECCARELLI 1993) est si étroit que Plutarque, des siècles plus tard, pourra affirmer – dans un long paragraphe sur la politique maritime d'Athènes – que « l'empire sur la mer est mère de démocratie » (Plu. *Them.* 19, 3 : τὴν μὲν κατὰ θάλατταν ἀρχὴν γένεσιν εἶναι δημοκρατίας). « C'est le peuple qui fait marcher les navires » note d'emblée le Ps.-Xénophon (I 2) qui consacre un tiers de son pamphlet (II) à critiquer la thalassocratie athénienne en mettant en avant, pour la première fois, l'intérêt (économique et politique) exclusif du *demos* dans la maîtrise

des mers<sup>14</sup>. La défiance de Platon vis-à-vis de la mer a souvent été relevée (l'étude la plus systématique restant celle de LUCCIONI 1959) – il ne semble pas connaître d'engeance pire que celle des marins<sup>15</sup>. Mais, chez Platon, c'est *avant tout* le développement des activités commerciales qu'entraîne la proximité de la mer qui est en jeu. La distance qui sépare de la mer la nouvelle cité que les législateurs des *Lois* espèrent fonder apparaît dès lors comme une question fondamentale (*Lg.* IV 704b-706e) ; elle sera fixée à 80 stades (environ 15 km). Platon craint que cela ne soit encore trop proche (704e) – on voit mal pourtant comme il serait possible de faire plus en Crète ! La cité des *Lois* n'aura en tout cas pas de port, dont la présence engendrerait, de toute nécessité, « des mœurs bigarrées et perverses » (704e). Platon en fait porter la faute sur le développement du commerce (705a) : « la mer en effet le [*scil.* le pays] remplit de trafic et, par la revente des produits, d'affaires commerciales, engendre ainsi dans les âmes une disposition à se dédire sans cesse et à être de mauvaise foi, bref fait que tout le monde dans l'État manque de bonne foi et d'amitié mutuelles, et qu'il en est pareillement à l'égard des autres hommes » (cf. Ps.-Xénophon II 1 sur la diversité des mets, des vêtements et de la langue, due aux influences étrangères à Athènes). Cette défiance à l'égard de la mer est telle qu'elle va (a) jusqu'à infléchir son idéal autarcique : si la cité doit être indépendante par les ressources dont elle dispose, il faut pourtant se *réjouir* qu'elle n'ait pas ou peu de bois ; cette indigence est désirable, car elle assurera que la cité ne pourra pas même construire de navire (IV 705c) ; (b) jusqu'à imposer un régime alimentaire spécifique : dans la cité des Magnètes, qui doit pourtant, c'est le comble, être réalisée *sur une île*, on ne mange pas de poisson<sup>16</sup> (*Lg.* VIII 842c ; cf. *R.* III 404b) ; l'anecdote fait sourire, mais voit l'importance *politique* de la nourriture dans le texte du Ps.-Xénophon (II 7) et, concernant Platon, ESPINAS (1913), 120-122.

[b] En parallèle à la critique de l'artisanat, du commerce et de la mer, on trouve chez tous nos auteurs un éloge plus ou moins marqué du travail de la terre. Le Ps.-Xénophon, dans sa vision qui oppose deux groupes sociaux antagonistes, insiste avant tout sur la possession

---

<sup>14</sup> Thucydide au contraire ne perçoit que les avantages *stratégiques* de l'empire sur la mer : ROMILLY (1962), CECCARELLI (1993), 144.

<sup>15</sup> Par exemple, *Lg.* IV 706c et suiv. ; comparer Plu. *Them.* 4, 4-5. La défiance à l'égard de la mer s'exprime déjà dans la critique des grands hommes d'État athéniens : Pl. *Alc.* 1, 134b, cf. *Grg.* 503c, 455d-e ou dans la relégation des victoires de l'Artémision et de Salamine après celle, terrestre, de Marathon ou Platée (*Mx.* 240e-241a ; *Lg.* IV 707c). Le lien entre thalassocratie et commerce (sans jugement moral aussi radical) apparaît aussi chez Aristote : *Pol.* VII 6, 1327a 11-1327b 19.

<sup>16</sup> Rien qui ne provienne de la mer en tout cas – le mystère reste entier quant au poisson de rivière ! Voir cependant la description saisissante des espèces aquatiques en général dans le *Timée* : « nées des hommes tombés au dernier degré de la sottise et de l'ignorance » « même pas de dignes de respirer l'air léger et pur » qui « ont été condamnés à barboter dans l'eau bourbeuse et profonde » (92d). La défiance de Platon vis-à-vis du milieu aquatique dépasse largement le cadre politique ou économique : LUCCIONI (1959).

des terres et sur la division entre propriétaires et non-propriétaires. Or, le premier groupe comprend les riches familles qui possèdent des domaines importants (II 10) mais aussi *les simples paysans* (II 14). L'auteur mentionne certes la fortune mobilière, issue du commerce, mais n'en fait pas un critère fondamental de la classification sociale – il semble même la lier au *demos* : alors que le petit propriétaire est un honnête homme, le commerçant, *quelle que soit sa fortune*, est membre de la « populace » (voir LEDUC 1976, 123 et 1980, CANFORA 1989, LEVYSTONE 2005, 16-17). Chez Xénophon, l'agriculteur devient le modèle même du *kalos kagathos*. Pour « un homme de bien », écrit-il, il n'y a pas de travail ni d'art supérieur à l'agriculture (X. *Oec.* 6, 8) : celle-ci « renforce le corps et l'âme » (V 4 ; VI 9), est une propédeutique à la guerre (XI 19, 20) que même Cyrus aime à pratiquer (*Cyr.* 4, 24). Le travail de la terre est une « éducation forte et virile qui donne une âme et un corps bien trempés » (*Oec.* 4, 13), développe le sens civique et fait les meilleurs citoyens (VI 6-7), prêts à défendre la terre pour défendre leurs terres<sup>17</sup>. En général, Xénophon, met en œuvre une double « propagande de retour à la terre et de défense de la patrie »<sup>18</sup>, en escamotant, comme le Ps.-Xénophon, les différences entre petits et grands propriétaires. Phaléas de Chalcédoine (Arist. *Pol.* II 7, 1266a 39-1267b 21), voue un mépris similaire à la richesse mobilière qu'il ne mentionne d'ailleurs même pas. S'il fut bien « le premier » à faire des inégalités de richesse la question politique fondamentale (1266a39-40), il ne la traite, étrangement, que sous l'angle de la propriété foncière, comme s'il était aveugle ou réfractaire aux changements historiques dont il était contemporain. Cette apologie relative du travail agricole<sup>19</sup> se trouve aussi chez Aristote (qui s'en sert, lui, pour justifier une certaine forme de 'démocratie') lorsqu'il affirme : « Le meilleur peuple est celui qui s'occupe d'agriculture » (Ar. *Pol.* VI 4, 1318b 9-10 : βέλτιστος γὰρ δῆμος

<sup>17</sup> *Oec.* 6, 9. Comparer au Ps.-Xénophon qui dénonce la fuite des capitaux durant la guerre de la part de ces marchands qui n'ont que faire de défendre la « patrie ». (II 16). B. Constant semble se référer à ce texte mais pour louer cette attitude dans laquelle le Ps.-Xénophon, mais aussi sans aucun doute Platon et Xénophon, ne voit que lâcheté et effets pervers du commerce: « L'esprit des commerçants d'Athènes était pareil à celui des commerçants de nos jours. Xénophon nous apprend que, durant la guerre du Péloponnèse, ils sortaient leurs capitaux du continent de l'Attique et les envoyaient dans les îles de l'Archipel. Le commerce avait créé chez eux la circulation » (*De la liberté des anciens...* ; 1997, 600-601).

<sup>18</sup> MAREIN (1993), 16. Déjà LUCCIONI (1947), 95 : « Il s'agissait maintenant de ramener à la terre, sinon tous les campagnards, du moins ceux qui n'avaient pas tout perdu, les anciens riches, les aristocrates, qui avaient contracté de mauvaises habitudes à la ville, où ils menaient une existence de désœuvrés ».

<sup>19</sup> Sur l'agriculture en général, voir MOSSE (1973) et VERNANT (2007a), 490-494 sur « le privilège religieux » de l'agriculture sur les autres occupations « serviles » dans la mentalité grecque (par exemple, Isoc. *Areop.* IV 28-29) ; pour l'idéalisation relative de la terre et de l'agriculture, on renverra aux importants travaux de FOUCHARD (1989 ; 1993 et 1997, particulièrement le chapitre intitulé « Le retour du peuple à la campagne », 343-358), et à CAIRE (2016), ch. V 1.2 sur l'idéologie aristocratique.

ὁ γεωργικός ἐστίν, cf. [Arist.] *Oec.* I 1343a 30). Cette quasi-idéalisation d'un « *demos* rural » (par opposition à un « *demos* urbain » qui serait acquis à la démocratie) est à nouveau essentiellement *idéologique*<sup>20</sup>.

[c] Cette opposition entre terre et mer s'inscrit toujours dans le cadre d'une polémique *politique* : elle correspond dans une large mesure à celle entre Sparte et Athènes, et consiste à lier système d'urbanisme (organisation en villages [κώμαι] vs centre urbain et port), organisation de la production et de l'échange (agriculture vs commerce) et type de régime politique (aristocratie vs démocratie). Sur ces points, voir LEVYSTONE (2019) ; sur la réalité de l'économie spartiate, voir HODKINSON (2009) et HODKINSON-GALLOU (2021).

7. Ces divers éléments expliquent pourquoi les cités modèles de Platon sont – *toutes* – des cités vouées à l'agriculture, et dont la production entière, quasi-exclusive, ne vise qu'à nourrir leurs habitants et à assurer la survie de la cité, qu'il s'agisse de Kallipolis de la *République*, de la cité des Magnètes des *Lois*, ou encore de l'Athènes archaïque du *Timée* et du *Critias*.

[a] Dans la description de l'Athènes antique du *Critias* (111e), Platon fait un éloge appuyé des « authentiques agriculteurs » (γεωργῶν μὲν ἀληθινῶν) « qui ne faisaient point autre chose », et étaient « amis du beau et heureusement doués » (φιλοκάλων δὲ καὶ εὐφυῶν) – voir VIDAL-NAQUET (1964), 429-433, sur le caractère 'terrien' de l'Athènes primitive décrite par Platon ; cf. LEVEQUE-VIDAL-NAQUET (1973), ch. 8, sur l'organisation du territoire des *Lois* et les réformes de Clithène. *Kallipolis*, qui sert de modèle à l'Athènes fantasmée du *Critias*, ne décrit pas avec tant de détails les structures économiques et l'organisation spatiale de la cité idéale, mais contient en germe ces mêmes éléments. Même si la *République* n'interdit pas *complètement* les activités commerciales et artisanales aux citoyens (*supra* 5b) – et elle est étrangement en cela, moins « utopique » (du point de vue des réalités économiques) que la cité des *Lois* –, on ne voit pas bien quelles autres activités que l'agriculture pourraient être assignées à la grande majorité de la classe des travailleurs, dont on ne saurait douter qu'elle est par ailleurs la plus nombreuse (Platon ne veut pas « d'inutiles et oisifs » dans ses cités [R. VIII 552c-d, cf. Lg. XI 936b-c]).

[b] Le privilège accordé à l'agriculture est, en dehors de toute considération morale ou politique, une *nécessité* (dont Platon a parfaitement conscience) pour la survie de ses cités : les limites imposées aux activités commerciales y sont telles qu'aucune ne saurait

---

<sup>20</sup> Voir notamment FOUCHARD (1997) en général, et 343-349 en particulier, pour une remise en cause du caractère réel de cette distinction. Sur les agriculteurs chez Aristote, voir aussi la contribution d'Étienne Helmer dans ce volume.

autoriser le développement d'un centre urbain important et le délaissement des campagnes. Si tel était le cas, la critique d'Aristote serait peut-être justifiée : il « ne faudrait pas moins que les campagnes de Babylone » pour nourrir la cité de Platon et ses « 5000 oisifs »<sup>21</sup> – affirmation exagérée et même délibérément fallacieuse du Stagirite qui connaît et décrit ailleurs le fonctionnement de la cité lacédémonienne qui put nourrir, au temps de sa grandeur, près de dix mille guerriers « oisifs » (*Pol.* II 6, 1265a 10-18). Puisqu'Aristote vise la cité des *Lois* plutôt que *Kallipolis*, il y a effectivement un problème, mais *uniquement dû* à sa situation géographique supposée, en Crète (BERTRAND 2000, 45 n. 55) : « Dans la mesure où la cité des Magnètes n'a pas d'autre activité que l'agriculture, on peut retenir le chiffre de A. Jardé, *Les céréales dans l'Antiquité*, I, La production, Paris, 1925, p. 143 pour qui la densité d'un territoire agricole ne saurait guère excéder 35 hab./km<sup>2</sup> et l'on ne voit pas très bien comment il serait possible de trouver en Crète (8336km<sup>2</sup>) les quelques 2500 km<sup>2</sup> nécessaires à son installation ». À moins, bien sûr, de considérer que la promenade philosophique des trois protagonistes des *Lois* en Crète n'est que symbolique, et que c'est encore et toujours *sa propre cité* qui est l'unique objet de l'attention de Platon – car on a alors, comme Bertrand à nouveau le relève (*idem*), un territoire tout à fait comparable à celui de l'Attique contrôlé par Athènes (2400km<sup>2</sup>). Une simple coïncidence est possible ; elle serait pourtant surprenante. Il ne paraît pas moins plausible de voir là la preuve que Platon avait une connaissance précise des conditions de production de son temps – ce que même STE CROIX (1981), 70, qui se voulait pourtant attentif à ces questions, lui contestait. [c] Il est aussi concevable d'expliquer de cette façon la proposition du livre VII (540e-541a) de la *République* de reléguer la majorité de la population à la campagne présenté comme expédient pour réaliser la cité idéale : pour Platon, il fallait à tout prix éviter que « la terre manque de bras » (voir LEVYSTONE 2022).

8. On pourrait même avancer que la critique platonicienne du régime populaire n'est pas fondée sur une simple « haine de la démocratie »<sup>22</sup>, ou même du principe de liberté, *en tant que tel* (haine que Platon manifeste pourtant certainement). La source première de la décadence des communautés humaines dans la *République* est le développement de la *pleonexia*, c'est-à-dire, *pour l'essentiel*, du désir illimité de richesse. Or il est bien évident que c'est l'échange marchand qui autorise et favorise l'épanouissement de cette tendance inhérente à la nature humaine et qui est à l'origine

---

<sup>21</sup> *Pol.* II 6, 1265a 10-18, repris par A. Smith *WN* III, 2 [1977, 513], pour dénoncer la faible production des exploitations agricoles dans un système d'esclavage.

<sup>22</sup> Pour reprendre le titre de RANCIERE (2005) qui consacre plusieurs pages à Platon. On renverra à la critique de MICHEA (2007), IVG, dont nous reprenons ici, en partie, l'analyse.



de « l'inflammation » de la cité – ce, dès sa genèse (*R. II 372e*). La démocratie n'est, en ce sens, qu'un symptôme avancé de cette maladie dont l'acmé sera atteinte dans le régime tyrannique.

- [a] On l'a dit, la défiance de Platon vis-à-vis de la mer ne s'explique pas par ses mauvaises expériences personnelles (comme le laisse entendre, par exemple, la description de LUCCIONI 1959, 18-19), ni même uniquement par le lien entre démocratie et marins (que tous les commentateurs relèvent), mais avant tout par le type d'activités économiques qu'entraîne, selon lui, la proximité de la mer. Or la démocratie, à laquelle la maîtrise des mers est souvent associée, n'en est *qu'une des manifestations*<sup>23</sup> : l'Atlantide, elle, n'a rien de *démocratique*, à part peut-être son aspect « bigarré » – caractère qui provient précisément de la mer (sur l'Atlantide comme « cité maritime » par opposition à l'Athènes archaïque « cité terrienne » : VIDAL-NAQUET 1964). Les caractéristiques des cités maritimes, que ce soit dans les *Lois*, dans la *Republique*, déjà dans l'ensemble des textes de la période socratique et, bien sûr, dans le mythe de l'Atlantide, sont explicites et constantes : développement des échanges, décadence des mœurs, instabilité politique, politique impérialiste (caractéristiques qu'on retrouve dans la description d'Athènes par le Ps.-Xénophon) ; leur opposition avec les cités « terriennes » se décline, chez Platon, en termes économiques (production marchande et développement du commerce contre production agricole et idéal autarcique), en termes éthiques (mœurs perverses ou « bariolées » contre harmonie, voire homophonie), et, en dernier ressort, en termes métaphysiques (la cité du Multiple contre celle de l'Un ; voir ROMEYER DHERBEY 1999 ; 2009). *La cause première* de ces différences, chez Platon même, semble, en dernière instance, *d'ordre économique*.
- [b] Dans la *Republique*, c'est avant tout à travers le développement du désir de richesse (que favorise et même induit l'échange marchand), que se développe la *pleonexia*, elle-même moteur des décadences successives des constitutions. C'est donc *aussi toujours* par l'économie (et non seulement par l'éthique ou la psychologie) que Platon présente et explique la succession des régimes. La démocratie apparaît alors comme une forme adaptée à ce caractère pervers de la nature humaine et, selon l'habile formule de MICHEA (2007, IVG ; cf. *R. II 371b*), « Platon se gardait bien d'oublier [...] que l'Agora n'était pas seulement le lieu où se tenait l'assemblée du Peuple [...] c'était tout autant, pour les Athéniens, la place *du Marché* ».

---

<sup>23</sup> Ce que relève bien, mais dans une optique exclusivement éthique et qui souligne donc les conséquences plus que les causes (d'ordre économique), RALKOWSKI (2022), 182 : « The textual evidence in the *Laws* for saying that Plato's critique of the navy was rooted in anti-democratic prejudice is inconclusive ».

[c] Si le développement de la « science économique » ne se comprend bien entendu qu'avec l'essor du capitalisme, c'est-à-dire la généralisation de la logique marchande à l'ensemble des rapports sociaux, « il n'y a rien d'étonnant non plus dans le fait que cette critique aristocratique de la logique marchande ait permis à Platon de décrire, correctement, certaines conséquences humaines déjà perceptibles à l'époque, du désir illimité d'accumuler des richesses et de la poursuite de l'intérêt égoïste »<sup>24</sup>. Platon est encore plus explicite dans les *Lois*, où il forge même le néologisme d'ἰδιοπραγία (IX 875b ; cf. III 696a-b ; VIII 831c) – qu'on pourrait aisément rendre par « poursuite de l'intérêt égoïste » – qu'il associe au terme de πλεονεξία, pour décrire les limites mêmes de la nature humaine (ἡ θνητὴ φύσις, voir Laks 2022, 46 et n. 8 223-244).

9. Cette réflexion *économique*, adossée à une idéologie aristocratique, explique donc, en partie, les critiques comme les constructions politiques platoniciennes, parfois si étranges à nos yeux, de la *République* jusqu'aux *Lois* : non seulement bien sûr l'interdiction faite aux citoyens de toute activité commerciale ou artisanale, ou encore l'établissement d'une double monnaie, mais aussi ces détails incongrus auxquels Platon porte pourtant un intérêt tout particulier : la topographie (la localisation de la cité, loin de la mer et sans forêt), le système de défense et l'urbanisme (dévalorisation du centre urbain, pas de murailles, des fortifications aux frontières du territoire), la division étrange des terres entre les citoyens (chacun possède deux lots, l'un à l'intérieur de la cité et l'autre à la frontière du territoire), et jusqu'à cette surprenante volonté de limiter la productivité de la cité.

[a] Artisanat et commerce : *supra* 5b ; localisation de la cité et mer : *supra* 6a-b ; sur le système de défense favorisé par Platon, en relation avec les deux précédents points et l'idéologie aristocratique, voir LEVYSTONE (2019). Sur le problème spécifique de la monnaie, qu'on ne saurait traiter dans le cadre de cette étude générale : *Lg.* III 679b-c, V 742 et *R.* III 416c-417a ; voir PICARD (1989).

[b] La volonté de limiter la production de la cité des Magnètes est explicite dans un passage trop peu souvent commenté (MORROW 1993 et SCHÖPSDAU 2003 même n'y prêtent aucune attention ; voir cependant HELMER 2018, 55), où l'on perçoit nettement les deux conditions qu'impose Platon à la production de la cité (IV 705a-b) : à l'exception donc du bois et du poisson (*supra* 6a), la cité devra être (a) « toute productive » (πάμφορος) pour

---

<sup>24</sup> MICHEA (2007), IVG. Type de lecture que l'on trouve, sans surprise, implicitement dans la réécriture de la *République* par BADIOU (2012), ch. 14.2 [555b-573b] qui préfère parler de « la séduction marchande et monétaire ».

limiter, et si possible supprimer, le besoin d'importation ; (b) mais non « hautement productive » (πολύφορός) pour limiter, et si possible supprimer, les possibilités d'exportation. Platon se félicite même que, du fait de sa situation géographique, elle ne pourra pas combiner ces deux qualités. MARX (*Le Capital*I, 14, 5 [1969, 269]) notait que les Anciens, et Platon en particulier, n'étaient pas sensibles à la question de l'accroissement de la production, car ils ne prêtaient pas attention à la valeur d'échange des produits, mais uniquement à leur valeur d'usage. Cette lecture influence Finley qui arrive à des conclusions similaires et n'analyse la division du travail que chez Xénophon (1970, 4 ; 1973, 135 et 1981, 186-187) – en ayant sans doute en tête le jugement que Marx (*idem*) portait sur l'historien et « son esprit bourgeois caractéristique ». En réalité, Platon est parfaitement conscient que division et spécialisation du travail peuvent, si elles sont opérées sans contrôle, mener à l'accroissement de la *quantité* des marchandises<sup>25</sup>, mais il sait aussi qu'un tel accroissement s'accompagnera du développement des exportations et favorisera, donc, en dernière analyse, l'accumulation des richesses (IV 705b) : c'est justement là ce qu'il désire éviter. C'est pourquoi la division stricte du travail qu'il évoque, dans ces différents textes, vise avant tout (bien que *non exclusivement*) à une amélioration qualitative (du produit et du producteur, R. II 369b-370e, déjà I 343a *sqq.*) plutôt qu'à un accroissement quantitatif de la production, qui aurait pour effet nécessaire de développer le commerce : « rien n'empêche davantage d'avoir des mœurs justes et nobles » (*Lg.* IV 705b).

[c] Précisons que Platon accepte, même dans les *Lois*, un minimum d'échanges, mais qui seront toujours strictement régulés : il s'agit d'importer *seulement le nécessaire* (essentiellement, semble-t-il, dans le domaine militaire) et d'exporter *seulement le superflu* (VIII 847b-d, cf. R. II 370e-371a). Chez Platon, importation et exportation vont d'ailleurs de pair, précisément, pourrait-on avancer, parce qu'ils doivent s'équilibrer (BRESSON 2016b, 48-50). Autrement dit, il ne s'agit en aucun cas de viser à une balance commerciale excédentaire, mais exclusivement de pouvoir se procurer, et ce en dernier recours, par le commerce extérieur, ce dont manque la cité, *en adaptant parfaitement et au plus strict nécessaire* la production d'un surplus susceptible d'être vendu à l'exportation. Il n'y a pas là de contradiction avec l'idéal d'autarcie, tout au plus une concession, qui témoigne à nouveau du caractère réaliste et pragmatique de la pensée politique platonicienne : « The

---

<sup>25</sup> BRESSON (2016a), ch. 4 relève parfaitement que Platon, dans la *République*, est sensible à la question de l'accroissement de la production, mais semble y déceler (ce qui se justifie parfaitement dans son optique économique et historique) un aspect positif (« virtuous circle »), alors que cette croissance de la productivité est, au mieux, pour Platon, un mal nécessaire qu'il faut s'efforcer de contrôler (R. II 370a-371b, particulièrement 370c).

idea of the city's self-sufficiency does not rule out any consideration of foreign trade. On the contrary, the theory of self-sufficiency includes by definition a consideration of imports and exports because ancient authors knew very well that no city could provide for all its needs » (BRESSON 2016b, 50). Que ces échanges doivent s'effectuer sous la tutelle de l'État, le confirme : c'est bien l'indépendance et la souveraineté de la cité qui sont ici en jeu.

**10.** Toutes ces mesures n'ont finalement qu'un seul but : limiter la production, l'échange et donc la « croissance ». D'où l'absurdité anti-économique de cette économie pour nos contemporains et, parfois, *l'impossibilité même de la concevoir comme telle*. Les réticences de Platon ne signifient pourtant pas qu'il sous-estime le rôle de l'économie dans les sociétés humaines, ni même qu'il voudrait, à la fois naïvement et autoritairement, la soumettre immédiatement à « la morale » ; au contraire. K. Popper, qu'on ne saurait suspecter de sympathie pour le platonisme politique, a bien perçu que l'économie est une donnée *fondamentale* de la pensée politique platonicienne<sup>26</sup>.

[a] Comme les marxistes, mais aussi les économistes libéraux classiques, Platon pense que l'économie est *déterminante*. C'est la raison même pour laquelle il met en place ou interdit, dans ses constructions politiques, des infrastructures correspondantes à la constitution qu'il désire établir. Ces mesures détaillées, pratiques, « terre à terre », n'ont en effet aucun sens si l'on considère Platon comme un utopiste détaché de toute réalité et s'inspirant d'un modèle purement *idéal* (Platon a-t-il contemplé, dans ses Idées ou son « paradigme », jusqu'aux 80 stades qui séparent sa cité de la mer ?), ou comme un penseur convaincu que la totalité des problèmes politiques seront réglés « simplement » par une direction (de lois ou de dirigeants) juste, *quelles que soient les conditions réelles* (c'est-à-dire *matérielles*) de la cité. Si donc l'économie de la cité doit, pour Platon, être soumise à son organisation politique et à l'éthique<sup>27</sup>, elle n'est pas, pour autant, accessoire à la mise-en-œuvre de cette

---

<sup>26</sup> POPPER (2013), 38 : « Another example is Plato's sociological and economic historicism, his emphasis upon the *economic background* of the political life and the historical development; a theory revived by Marx under the name 'historical materialism' », ou encore (2013), 39 : « According to Plato, internal strife, class war, fomented by self-interest and especially material or economic self-interest, is the main force of 'social dynamics'. The Marxian formula 'The history of all hitherto existing societies is a history of class struggle' fits Plato's historicism nearly as well as that of Marx ». Sur la place centrale de l'économie chez Platon, dans une optique différente, on renverra de nouveau à HELMER (2010).

<sup>27</sup> Et il n'y a pas lieu de voir là une spécificité platonicienne ou un manque de considération de l'importance des réalités économiques – toute la pensée politique occidentale, jusqu'à relativement récemment, s'accorde sur ce point. Seules les pensées libérales modernes, qui accompagnent le développement de l'économie politique, s'évertuent à écarter la question de la vertu en espérant trouver

politique : la vertu seule ne suffit pas ; elle suppose elle-même l'existence de conditions matérielles. Il s'agit bien pour Platon de restreindre l'intérêt égoïste, la recherche du plaisir, la pléonexie ... etc., c'est-à-dire, en termes économiques, de diminuer *la demande* à son minimum. Indépendamment des mesures d'éducation à la vertu (mises en place *aussi* à cette fin) qui constituent l'essentiel des développements de la *République* et une partie de ceux des *Lois*, Platon prend une assurance supplémentaire en faisant en sorte que l'organisation même de la production limite *l'offre*. C'est en effet là ce que semblent impliquer les mesures des *Lois* (*supra* 9b), comme déjà la description de la « cité des cochons » de la *République* ; Platon, comme les socialistes qu'attaquait BASTIAT (1848), 311 (cf. 325), met ainsi *tout* en œuvre pour « étouffer dans le cœur de l'homme jusqu'au sentiment de l'intérêt ». C'est d'ailleurs pourquoi la pauvreté apparaît chez Platon comme un problème politique bien moindre que celui de la richesse<sup>28</sup> : « La richesse, voilà l'ennemi ! Toute sa politique aboutit là » (ESPINAS 1913, 123).

- [b] Autrement dit, l'économie a, chez Platon, la même force d'agir sur les sociétés humaines que pour les économistes modernes les plus radicaux ; mais son action y est opposée. Ce sont donc, en réalité, les présupposées historicistes ou même métaphysiques des économistes – libéraux comme marxistes – et de Platon qui vont les différencier et finalement les opposer. À l'inverse de l'optimisme quasi-théologique des libéraux classiques, Platon ne pense pas que les antagonismes de la société s'harmonisent d'eux-mêmes par le simple fait du développement économique ; il perçoit, au contraire, un conflit grandissant sous l'emprise de l'argent. Ce que BASTIAT (1848), 325 résumait simplement pour s'opposer aux socialistes : « la dissidence profonde entre les socialistes et les économistes consiste en ceci : les socialistes croient à l'antagonisme essentiel des intérêts. Les économistes croient à l'harmonie naturelle, ou plutôt à l'harmonisation nécessaire et progressive des intérêts. Tout est là. » L'harmonie qui s'établit par cette « Providence » de l'Économie politique chez Bastiat, par l'intervention de ce *deus ex machina* qu'est la main invisible chez Smith, avec laquelle tout s'arrange par le simple développement de la concurrence, qui engendrera mécaniquement (c'est-à-dire *magiquement*) une croissance illimitée qui elle-même engendrera jusqu'à l'amélioration *morale* des hommes : « il n'est pas possible que le sort des ouvriers soit ainsi naturellement et doublement amélioré, sans que leur condition morale s'élève et s'épure » (BASTIAT 1848, 316, *idem* chez Constant

---

dans de simples mécanismes (du marché et du droit) les conditions de l'harmonie (voire de la justice) de la société.

<sup>28</sup> La pauvreté est bien présentée comme un danger en *R. IV* 421d-422a et l'échelle des lots de 1 à 4, dans les *Lois*, limite de fait la pauvreté aussi bien que la richesse ; mais c'est toujours cette dernière qui, dans l'œuvre platonicienne, apparaît comme le danger principal, à l'origine de la décadence des mœurs de la cité.

dans le domaine politique). Chez Platon, le « marché » aura en un sens tout *autant de puissance*, mais *l'effet opposé* : il est la cause même des décadences successives de la *République* ; et encore dans les *Lois* : « rien n'empêche davantage d'avoir mœurs justes et nobles... » ; c'est « la terre » seule (*et non le savoir*) qui peut élever la condition morale *des classes populaires* (certes, en les mettant, « à leur juste place »). Si donc, détaché de l'optimisme libéral, Platon accepte pleinement l'antagonisme grandissant des classes sociales, il ne pense évidemment pas, comme dans cet autre optimisme qu'est la téléologie ou le messianisme marxiste, que le développement des forces productives amènera finalement à une société harmonieuse (sans classe). *Le conflit* lui-même est bien moteur mais vers l'abîme, non vers la société idéale ; il convient donc de l'enrayer. L'antagonisme des groupes sociaux, qui s'accroît à mesure que la recherche de l'intérêt personnel devient l'unique horizon des actions des hommes, ne se résout pas chez Platon par un mouvement dialectique en un stade « supérieur » et « meilleur » ; il ne fait au contraire que s'accroître indéfiniment jusqu'à la destruction de la communauté politique elle-même – un « dépérissement de l'État », parfaitement décrit au livre IX de la *République*, qui n'a rien de souhaitable. En un mot donc, à l'opposé de ces deux « progressismes », libéral et marxiste, la pensée platonicienne est d'essence pessimiste : l'histoire de l'humanité y suit un cours inverse. Et le développement de « l'économie » au sens moderne du terme, c'est-à-dire le triomphe de l'intérêt égoïste et de la pléonexie marchande, est un, voire *le* facteur majeur de cette décadence. Platon ne méprise donc pas l'économie et ne l'ignore pas davantage : il y voit, lui aussi, une cause déterminante dans le développement (c'est-à-dire *la décadence*) des sociétés humaines. Ce qui le mène à défendre une économie archaïque, dont il empêchera *volontairement* le développement (le « progrès »), par un modèle politique que POPPER (2013), 20, à nouveau, caractérisait sommairement, mais à juste titre, par le mot d'ordre « arrest all change »<sup>29</sup>.

11. Ces divers textes du début du IV<sup>e</sup> siècle sont le reflet d'un même idéal ou plutôt d'une même idéologie aristocratique, réfractaire à la démocratie athénienne et inquiet des changements économiques de la fin du V<sup>e</sup> siècle (développement de la monnaie, du commerce, du prêt à intérêts, perte de valeur de la propriété foncière qui expliquent en grande partie la moindre influence de l'aristocratie traditionnelle dans

---

<sup>29</sup> Ce mot d'ordre s'applique bien entendu, en premier lieu, à la démographie – la natalité est, chez Platon, entièrement maîtrisée – sans quoi évidemment la croissance de la population sans croissance de productivité s'accompagnerait d'un appauvrissement de chaque citoyen. Ce constat est repris comme une évidence par Ar. *Pol.* II 7, 1266a 10-11 : « quand on règle l'importance du patrimoine, il faut aussi fixer le nombre des enfants ». Sur les théories (et les pratiques) démographiques en général, voir MOREAU 1949.

la cité athénienne). Mais plus que l'écho des conditions historiques dans lesquelles ils furent écrits, ou que le reflet involontaire des intérêts de classe de leurs auteurs, ils révèlent tous, à un degré plus ou moins systématique, une perception aigüe, voire une analyse consciente, des développements de l'économie de la société athénienne et de leurs conséquences sur l'ordre social, moral et politique de la cité. Il ne s'agit donc en aucun cas, pour paraphraser Marx, de dénoncer des « formules platoniciennes » qui ne seraient que « l'expression idéaliste des intérêts réels de l'aristocratie »<sup>30</sup> et de résumer ainsi, aussi maladroitement que malhonnêtement, l'œuvre politique de Platon. Il importe plutôt de souligner que les réflexions critiques du philosophe (et de quelques-uns de ses contemporains) aussi bien que ses constructions politiques reposent, en partie, et en toute connaissance de cause, *sur une analyse économique* de la société de son temps. Cette analyse se dévoile dans le cours des dialogues, souvent dans des détails de prime abord sans importance, voire incongrus, mais en réalité fondamentaux à la compréhension de la pensée politique platonicienne et dont nous n'avons donné ici que quelques exemples.

#### *Références*

- Badiou, A. (2012), *La République de Platon*, Paris.
- Bastiat, F. (1848), « Justice et fraternité », *Journal des Economistes* 20-82, 310-327.
- Benveniste, E. (1969a), « Un métier sans nom : le commerce », in *Id.*, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, I, Paris, 139-147.
- Benveniste, E. (1969b), « Les quatre cercles de l'appartenance sociale », in *Id.*, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, I, Paris, 293-319.
- Bertrand, J.-M. (2000), « Le citoyen des cités platoniciennes », *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 11, 37-55.
- Boukharine, N. (1976), *Économie de la période de transition. Théorie générale des processus de transformation*, tr. E. Zarzycka-Berard et J.-M. Brohm, Paris.
- Bresson, A. (2000), *La cité marchande*, Bordeaux.
- Bresson, A. (2016a), *The Making of the Ancient Greek Economy*, tr. S. Rendall, Princeton.
- Bresson, A. (2016b), « Aristotle and Foreign Trade », in E.M. Harris, D.M. Lewis, M. Woolmer (eds.), *The Ancient Greek Economy Markets, Households and City-States*, Cambridge, 41-65.
- Bruhns, H. (1996), « Max Weber, l'économie et l'histoire », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 6, 1259-1287.

---

<sup>30</sup> *Idéologie allemande* 3.1.4 (1982, 1165) ; on remplace, bien entendu, « libérale » par « platonicienne » et « bourgeoisie » par « aristocratie ».

- Caire, E. (2016), *Penser l'oligarchie à Athènes aux Ve et IVe siècles : Aspects d'une idéologie*, Paris.
- Canfora, L. (1989), *La démocratie comme violence*, tr. D. Fourgous, Paris (1982<sup>1</sup>).
- Ceccarelli, P. (1993), « Sans thalassocratie, pas de démocratie ? Le rapport entre thalassocratie et démocratie à Athènes dans la discussion du Vème au IVème siècle av. J.C. », *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 42, 444-470.
- Chantraine, P. (1999), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris (1968<sup>1</sup>).
- Christesen, P. (2003), « Economic Rationalism in Fourth-Century BCE Athens », *Greece & Rome* 50, 1, 31-56.
- Cohen, E.E. (1992), *Athenian Economy and Society. A banking perspective*, Princeton.
- Constant, B. (1997), *Écrits politiques*, textes choisis, présentés et annotés par M. Gauchet, Paris.
- Dangeville, R. (1966), « Formes antérieures à la production capitaliste (Un inédit de Karl Marx) », *L'Homme et la société* 1, 89-116.
- Dillery, J. (1993), « Xenophon's *Poroi* and Athenian Imperialism », *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 42, 1-11.
- Espinass, A. (1913) « L'art économique dans Platon », *Revue des Études Grecques* 27, 105-129 et 236-265.
- Finley, M.I. (1952), *Studies in Land and Credit in Ancient Athens, 500-200 B.C.: The Horos Inscriptions*, New Brunswick, N. J.
- Finley, M.I. (1954), *The World of Odysseus*, New York.
- Finley, M.I. (1970), « Aristotle and Economic Analysis », *Past and Present* 47, 3-25 (= *Studies in Ancient Society*, 1974, 26-52).
- Finley, M.I. (1973), *The Ancient Economy*, Berkeley.
- Finley, M.I. (1981), *Economy and Society in Ancient Greece*, ed. with an introduction by B. D. Shaw and R. P. Saller, New York (1953<sup>1</sup>).
- Fouchard, A. (1989), « L'éloge de l'agriculture et des agriculteurs en Grèce au IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C. », in M.-M. Mactoux, E. Geny (éds.), *Mélanges Pierre Lévêque*, III. *Anthropologie et société*, Besançon, 133-147.
- Fouchard, A. (1993), « Le statut des agriculteurs dans la cité grecque idéale », *Revue des Études Grecques* 106, 61-81.
- Fouchard, A. (1997), *Aristocratie et démocratie : idéologies et sociétés en Grèce ancienne*, Besançon.
- Fuhrmann, F. (éd.) (1988), Plutarque, *Œuvres Morales*, III, Paris .
- Glötz, G. (1920), *Le travail dans la Grèce ancienne*, Paris.
- Goossens, R. (1949), « La république des paysans. Allusions à des projets de réforme constitutionnelle dans l'*Electre* (413) et dans l'*Oreste* (408) d'Euripide », in *Mélanges F. de Visscher*, Bruxelles, 551-577.
- Hasebroek, J. (1978), *Trade and Politics in Ancient Greece*, tr. L.M. Fraser et D.C. MacGregor, Chicago (1933<sup>1</sup>).
- Helmer, E. (2010), *La part du bronze. Platon et l'économie*, Paris.



- Helmer, E. (2018), « Le commerce de la vérité: économie et commerce dans les *Lois* de Platon », *Plato Journal: The Journal of the International Plato Society* 17, 51-64.
- Helmer, E. (2021), *Oikonomia. Philosophie grecque de l'économie*, Paris.
- Hénaff, M. (2002), « La figure du marchand dans la tradition occidentale », in *Id.*, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, 83-106.
- Hodkinson, S. (2009), *Property and Wealth in Classical Sparta*, Swansea.
- Hodkinson, S. et C. Gallou (eds.) (2021), *Luxury and wealth in Sparta and the Peloponnese*, Swansea.
- Knorringa, H. (1987), *Emporos. Data on Trade and Trader in Greek Literature from Homer to Aristotle*, Chicago (1926<sup>1</sup>).
- Laks, A. (2022), *Plato's Second Republic, an Essay on the Laws*, Princeton.
- Leduc, C. (1976), *La Constitution d'Athènes attribuée à Xénophon*, Paris.
- Leduc, C. (1980), « En marge de l'*Athenaion Politeia* attribuée à Xénophon », *Quaderni di Storia* 7, 281-334.
- Lévêque, P. et Vidal-Naquet P. (1973), *Clisthène l'athénien : essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI<sup>e</sup> siècle à la mort de Platon*, Paris.
- Lévystone, D. (2005), « La Constitution des Athéniens du Pseudo-Xénophon. D'un despotisme à l'autre », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques* 21, 1, 3-48.
- Lévystone, D. (2019), « Remparts et philosophie aux V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles av. J.-C. », *Mnemosyne* 72, 736-765.
- Lévystone, D. (2022), « Dioecismo y Ciudad Ideal. Acerca de la *República* de Platón, VII 540e4-541a1 », *Journal of Ancient Philosophy* 16, 1, 1-26.
- Love, J. (1986), « Max Weber and the Theory of Ancient Capitalism », *History and Theory* 25, 2, 152-172.
- Luccioni, J. (1947), *Les idées politiques et sociales de Xénophon*, Paris.
- Luccioni, J. (1959), « Platon et la mer », *Revue des Études Anciennes* 61, 1-2, 15-47.
- Marein, M.-F. (1993), « L'Économique de Xénophon : Traité de morale? Traité de propagande ? », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 3, 226-244.
- Marx, K. (1969), *Le Capital* (livre 1), tr. J. Roy, Paris.
- Marx, K. (1982), *Œuvres*, III. *Philosophie*, éd. M. Rubel, Paris.
- Marx, K. (1994), *Œuvres*, IV. *Politiques I*, éd. M. Rubel, Paris.
- Michéa, J.-C. (2007), *L'empire du moindre mal*, Paris.
- Millett, P. (1990), « Sale, Crédit and Exchange in Athenian Law and Society », in P. Cartledge, P. Millett, St. Todd (eds.), *Nomos. Essays in Athenian Law, Politics and Society*, Cambridge, 167-194.
- Moreau, J. (1949), « Les théories démographiques dans l'Antiquité grecque », *Population* 4, 597-614.
- Morrow, G.R. (1993), *Plato's Cretan City*, Princeton (1960<sup>1</sup>).
- Mossé, C. (1962), *La fin de la démocratie athénienne, aspects sociaux et politiques du déclin de la cité grecque au IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C.*, Paris.

- Mossé, C. (1973), « Le statut des paysans en Attique au IV<sup>e</sup> siècle », in M.I. Finley (éd.), *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, Paris-La Haye, 179-186.
- Mossé, C. (2007), « The 'world of the emporium' in the private speeches of Demosthenes », in *Id.*, *D'Homère à Plutarque : itinéraires historiques*, Paris, 23-31 (= P. Garnsey, K. Hopkins, C.R. Whittaker, eds., *Trade in the Ancient Economy*, London, 1983, 53-63).
- Pébarthe, C. (2000), « Fiscalité, empire athénien et écriture : retour sur les causes de la guerre du Péloponnèse », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 129, 47-76.
- Pébarthe, C. (2007), « Commerce et Commerçants à Athènes à l'époque de Démosthène », *Pallas* 74, 161-168.
- Pébarthe, C. (2008), « Quand Athènes dominait le monde grec : l'empire oublié (477-404) », in Fr. Hurllet (éd.), *Les empires : Antiquité et Moyen Âge. Analyse comparée*, Rennes, 33-55.
- Pébarthe, C. (2011), « L'empire athénien est-il toujours un empire comme les autres ? », *Dialogues d'Histoire Ancienne* S. 5, 57-88.
- Picard, O. (1989), « Innovations monétaires dans la Grèce du IV<sup>e</sup> siècle », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 133, 3, 673-687.
- Picard, O. (1997), « Monnaies et législateurs », in P. Brulé, J. Ouhlen (éds.), *Esclavage, guerre, économie en Grèce ancienne : Hommages à Yvon Garlan*, Rennes, 213-225.
- Piérart, M. (1973), *Platon et la cité grecque : théorie et réalité dans la constitution des Lois*, Bruxelles.
- Polanyi, K. (1957), « Aristotle Discovers the Economy », in K. Polanyi, C.M. Arensberg, H.W. Pearson (eds.), *Trade and Market in the Early Empires. Economies in history and theory*, Glencoe, Il., 12-26.
- Popper, K. (2013), *The Open Society and its enemies*, Princeton (1945<sup>1</sup>).
- Ralkowski, M. (2022), « Plato and the Navy: Thalassocracy, Aretē, and the Corruption of Desire », in R.M. Brown, J.R. Elliott (eds.), *Arete in Plato and Aristotle*, Siracusa, 175-198.
- Rancière, J. (2005), *La haine de la démocratie*, Paris.
- Reed, Ch. (2003), *Maritime Traders in the Ancient Greek World*, Cambridge.
- Romeyer Dherbey, G. (1999), « Chanter à l'unisson et marcher au pas. Critique de la Cité platonicienne par Aristote », in *Id.*, *La parole archaïque*, Paris, 348-374.
- Romeyer Dherbey, G. (2009), « L'Un et l'Autre dans la Cité d'Aristote », in *Id.*, *Aristote théologien*, Paris, 95-112.
- Romilly, J. de (1962), « Le Pseudo-Xénophon et Thucydide, étude sur quelques divergences de vue », *Revue de philologie* 36, 225-241.
- Rousseau, J.-J. (1964), *Œuvres complètes*, III. *Du contrat social, Ecrits politiques*. Paris.
- Schöpsdau, K. (2003), *Nomoi = Gesetze. Buch IV-VII*, Göttingen.
- Schumpeter, J. (1983), *Histoire de l'analyse économique*, Paris (1954<sup>1</sup>).
- Smith, A. (1977), *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Chicago.
- Ste Croix, G.E.M. (1981), *The Class Struggle in the Ancient Greek World : from Archaic Age to the Arab Conquests*, Ithaca.

- Vernant, J.-P. (1988), « La lutte des classes », in *Id.* et P. Vidal-Naquet (éds.), *Travail et esclavage en Grèce ancienne*, Paris, 59-79 (= *Id.*, *Œuvres*, I, Paris 2007, 619-634).
- Vernant, J.-P. (2007a), « Travail et nature dans la Grèce ancienne », in *Id.*, *Œuvres*, I, Paris 2007, 486-504.
- Vernant, J.-P. (2007b), « Aspects psychologiques du travail en Grèce ancienne », in *Id.*, *Œuvres*, I, Paris 2007, 505-511.
- Vernant, J.-P. (2007c), « Histoire sociale et évolution des idées en Chine et en Grèce du VI<sup>e</sup> au II<sup>e</sup> siècle avant notre ère », in *Id.*, *Œuvres*, I, Paris 2007, 677-692.
- Vidal-Naquet, P. (1964), « Athènes et l'Atlantide. Structure et signification d'un mythe platonicien », *Revue des Études Grecques* 77, 420-444.
- Vidal-Naquet, P. (1981), « Les artisans dans la cité platonicienne », in *Id.*, *Le chasseur noir*, Paris, 289-316.
- Weber, M. (1950), « The Social Causes of the Decay of Ancient Civilization », *The Journal of General Education* 5, 1, 75-88, tr. C. Mackauer (1896<sup>1</sup>).
- Weber, M. (1995), *Economie et Société*, I-II, Paris.
- Will, E. (1957), « Aux origines du régime foncier grec : Homère, Hésiode et l'arrière-plan mycénien », *Revue des Études Anciennes* 59, 1-2, 5-50.



**El vientre culpable:  
economías de la glotonería en la *República* de Platón**  
**The Guilty Belly: Economies of Gluttony in Plato's *Republic***

---

MARÍA DEL PILAR MONTOYA

Investigadora independiente

mariamontoya28@yahoo.es

Recibido: 13/12/2023 - Aceptado: 22/01/2024

DOI <https://doi.org/10.20318/fons.2023.8267>

**Abstract**

This article aims to show the close relationship between the economic phenomena described and analysed by Plato in the *Republic* and certain practices related to food. By relying on the *Timaeus*' statements on the physiological processes related to food and on the considerations present in *Letter VII* on eating habits, we will show that, in addition to his awareness of the ethical and social role of food, the philosopher recognises in the *diáita* an economic and political operation in itself. In this sense, in addition to contributing new elements to the reflection of his contemporaries on food ethics, Plato is the first to develop a theory according to which the way in which man feeds himself defines to a large extent the economic behaviour of cities and, therefore, shapes their politics.

**Keywords:** Plato, *Republic*, *Diáita*, Gluttony, *Autarkeia*, Imports, Animal husbandry

**Resumen**

Este artículo propone dar cuenta de la estrecha relación entre los fenómenos económicos que Platón describe y analiza en la *República* y ciertas prácticas relacionadas con la alimentación. Apoyándonos en los planteamientos del *Timeo* sobre los procesos fisiológicos relacionados con los alimentos y en las consideraciones presentes en la *Carta VII* sobre los hábitos alimentarios, mostraremos que, además de su consciencia frente al rol ético y social de la alimentación, el filósofo reconoce en la *diáita* una operación económica y política en sí misma. En este sentido, además de aportar elementos nuevos a la reflexión de sus contemporáneos sobre la ética alimentaria, Platón es el primero en desarrollar una teoría según la cual la manera en que el hombre se alimenta define en gran medida la conducta económica de las ciudades y, por lo tanto, moldea su política.

**Palabras clave:** Platón, *República*, *Diáita*, Glotonería, *Autarkeia*, Importaciones, Ganadería

### *Introducción*

La cuestión del rol ético de la alimentación en los filósofos del periodo clásico ha suscitado en los últimos años un interés creciente entre los expertos<sup>1</sup>. La preocupación por la que algunos de ellos concuerdan en denominar la ética alimentaria<sup>2</sup> se refleja en la producción de una serie de escritos recientes entre los cuales figura un número considerable sobre los Diálogos platónicos. Enfocados particularmente en el *Banquete*, la *República* y las *Leyes*, la mayoría de los estudiosos aborda el tema de la alimentación desde la perspectiva de las consideraciones del filósofo acerca de la naturaleza y la función de instituciones como los *syssitia* y los banquetes<sup>3</sup>. Sin embargo, son pocos los que han volcado su atención sobre la interacción entre la economía y la alimentación, a no ser de modo marginal, en el marco de análisis más generales sobre las implicaciones socioeconómicas de la ausencia de normas y de instituciones orientadas al adiestramiento de los deseos ligados al cuerpo. Sin embargo, en este tipo de acercamientos, las consideraciones sobre las implicaciones económicas de las diversas formas que asume el deseo de bebida y alimentos ocupan un plano secundario respecto a las consideraciones sobre las implicaciones económicas de la incontinencia en el plano sexual<sup>4</sup>.

A la inversa de esta tendencia, este texto propone un acercamiento a la que denominaremos provisionalmente como la relevancia socioeconómica de un uso justo y racional de los placeres ligados al cuerpo, centrado en el tema de la dietética, en su aspecto estrictamente alimentario. Nuestro aporte fundamental consiste en mostrar que lo que engendra y dinamiza la economía de lo superfluo son los deseos ligados al cuerpo, y no a la inversa: si la economía de lo superfluo sostiene y exacerba los deseos, el control de las actividades económicas es una condición indispensable, pero no suficiente para asegurar el equilibrio económico de la ciudad, el cual depende, en primera instancia de la educación de los apetitos, la cual debe, evidentemente, ser secundada por una política firme, capaz de imponerle su orientación y sus límites a la economía.

---

<sup>1</sup> LARUE (2015), 13-78; SACADE (2015), AUBERGER (1995), 461-471; ROMERI (2005), 225-240; NAVIA (1996) 37.

<sup>2</sup> SCHÖPSDAU (2002), 331-340; JACKSON-GRACE (2014), 9-26; NOEL (2002); HOLOWCHACK (2003); ROMERI (2000) y (2002), 61-103.

<sup>3</sup> Ver, por ejemplo, RUZENE (2022); NOTARIO (2015); ROMERI (2015); AUBERGER (1995); JACKSON (2014).

<sup>4</sup> Sobre la dimensión económica y política de la sexualidad en la *República* y en las *Leyes* ver MONTOYA (2023).

Con el fin de dar cuenta de la relación entre las conductas y las prácticas alimentarias con ciertas actividades y fenómenos de orden económico descritos en la *República*, tanto como de la interdependencia de las normas encargadas de regular la esfera económica con las instituciones en materia de alimentación procederemos de la siguiente manera. En un primer momento, nos centraremos en el libro II y analizaremos los vínculos del tema de la alimentación con aspectos, en apariencia desligados de dicha temática, como lo son, por ejemplo, las precauciones del demiurgo del *Timeo* en relación con la configuración del aparato digestivo y las medidas previstas con el fin de ralentizar el procesamiento de los alimentos por parte del cuerpo humano<sup>5</sup>. Posteriormente estudiaremos la relación de la *diaita* con el proceso de inflamación de la ciudad sana del libro II de la *República*, el incremento de los intercambios comerciales, el pastoreo, el crecimiento de la población y la expansión del territorio que estos acarrearán. Finalmente, analizaremos los pasajes del libro VIII de la *República* sobre el vínculo entre la ‘gourmandise’ y el advenimiento de la tiranía. Como telón de fondo de la descripción de los desafueros dietéticos del tirano y de la violencia de los medios que emplea para satisfacer sus deseos, nos volcaremos sobre las consideraciones que Platón expone en la *Carta VII* sobre la *diaita* y sus vínculos con el ejercicio de la política.

#### *La dieta de los cerdos*

El relato que tiene lugar en el libro II de la *República* sobre el nacimiento de la ciudad y el proceso al cabo del cual esta sucumbe a la enfermedad ofrece un análisis original y sorprendentemente actual, sobre el impacto de las conductas alimentarias sobre el destino económico de las ciudades. Sin ser la causa exclusiva de la enfermedad de la ciudad, las prácticas y las conductas alimentarias figuran entre las causas principales de un proceso de proliferación de los deseos superfluos, cuyo despliegue y satisfacción conducen a una inflexión de la economía respecto a su función natural. Antes de adentrarnos en este relato nos remitiremos brevemente a dos pasajes del *Timeo* y veremos que la enfermedad de la ciudad y el distanciamiento de su economía respecto a su función natural están estrechamente ligados a fenómenos de orden psíquico y fisiológico concretos: la insaciabilidad del ser humano respecto a los alimentos y el procesamiento de estos últimos por parte del cuerpo:

---

<sup>5</sup> En relación con este tema ver HELMER (2021), 67-78, uno de los pocos autores que ha abordado el tema de la economía desde la perspectiva de la cosmología y la antropología del *Timeo*.

Nuestros creadores conocían nuestra futura intemperancia con las bebidas y las comidas y que por glotonería consumiríamos más de lo que es mesuradamente necesario. Entonces, para prevenir que no hubiera una destrucción rápida por enfermedad e, imperfecto, el género mortal no se extinguiera al punto sin haber llegado a la madurez, colocaron la cavidad llamada inferior como recipiente contenedor de la bebida y la comida sobrantes. Enrollaron los intestinos para que el alimento con su rápida dispersión no obligara al cuerpo a necesitar enseguida una nueva comida; ya que así produciría una insaciabilidad<sup>6</sup> que haría que, por glotonería, la especie humana no amara la sabiduría ni la ciencia ni obedeciera a las indicaciones de lo que hay de más divino en nosotros (Pl. *Ti.* 73a).

Además de las precauciones en relación con la forma y configuración del aparato digestivo, los auxiliares del demiurgo hicieron habitar la parte del alma que siente apetito de comidas y bebidas y de todo lo que el cuerpo necesita entre el diafragma y el límite del ombligo. En efecto, «en todo este lugar construyeron una especie de pesebre para la alimentación del cuerpo. Allí la ataron, por cierto, como a una fiera salvaje: era necesario criarla atada, si un género mortal iba a existir alguna vez». (*Ti.* 70d-e)

Destinadas a atenuar la tendencia humana a la insaciabilidad (*aplestia*) y a la intemperancia (*akolasia*), estas precauciones no bastan para asegurar la conformidad del deseo de bebida y alimento con la que, según Platón, representa su función natural: la nutrición y, a través de ella, la preservación de la especie humana<sup>7</sup>. La inflamación de la ciudad del libro II de la *República* y la instauración de los *sysstia* en Calípolis dan cuenta de la insuficiencia de estas medidas y de los riesgos a los que está permanentemente expuesto el cuerpo a causa de «los procesos terribles y necesarios» que tienen lugar en el alma apetitiva o mortal como el placer y «el apetito, difícil de consolar» (*Ti.* 69d). Como lo veremos más adelante, la intemperancia y la insaciabilidad humanas abarcan una realidad más amplia de lo que permiten suponerlo los fragmentos citados del *Timeo* pues, si a juzgar por ellos, estas tendencias representan un riesgo que concierne exclusivamente a la salud del cuerpo, el relato del

---

<sup>6</sup> Usualmente, el término *aplestia* se aplica a los deseos físicos en general; *aplestos* se dice de quien presenta una propensión extrema hacia los placeres del bajo vientre, o del amante de las riquezas (R. IX 580e-581a). Si bien es cierto que en la *República* y en las *Leyes* Platón insiste fundamentalmente sobre la peligrosidad de la *aplestia* en sentido sexual (R. VIII 546a-547c; *Lg.* VI 773a-b) y en sentido material (R. VIII 555b; 562b; *Lg.* VII 831d), en su sentido literal, como lo explica SISSA (1997), 56, la palabra *aplestia* designa la insaciabilidad en relación con el alimento y la bebida: *aplestos* es, ante todo el que no puede saciarse de comida, el que permanece siempre hambriento, y es justamente, en este sentido que Platón la emplea en el *Timeo*.

<sup>7</sup> SISSA (1997), 45-86.



libro II de la *República* sobre la inflamación de la ciudad nos enseña que, además de los trastornos fisiológicos que provocan la intemperancia y la insaciabilidad representan una amenaza contra el equilibrio económico y político de las ciudades. Para comprender este fenómeno debemos remitirnos al inicio del relato del libro II de la *República*, a través del cual Sócrates ofrece una interpretación racional sobre el origen de la ciudad:

El Estado nace cuando cada uno de nosotros no se autoabastece, sino que necesita de muchas cosas (...) En tal caso, cuando un hombre se asocia con otro por una necesidad, con otro por otra necesidad, habiendo necesidad de muchas cosas, llegan a congregarse en una morada muchos hombres para asociarse y auxiliarse. ¿No debemos a ese alojamiento común el nombre de Estado? (Pl. *R.* II 369b)

De acuerdo con este fragmento, la formación de la ciudad tiene lugar en virtud de la necesidad del ser humano de remediar una deficiencia antropológica estructural: la imposibilidad de la autarcía individual o la incapacidad de aquél de responder de manera individual, a sus necesidades vitales. Esta incapacidad tiene que ver con varios factores<sup>8</sup>, entre ellos, el hecho de que la naturaleza no ha dotado a todos los hombres de las mismas disposiciones, sino que los ha diferenciado, haciendo a cada uno apto para el desempeño adecuado de una única actividad (*R.* II 370a-b). El advenimiento de la ciudad obedece, pues, a la necesidad de compensar una deficiencia antropológica con graves repercusiones económicas puesto que, al margen de este intercambio de prestaciones, la supervivencia de la especie humana se ve amenazada (*R.* II 569b).

Debido al reducido número de sus habitantes y al carácter limitado de sus necesidades, el territorio de la ciudad naciente, pese a su pequeñez, es suficiente para albergar y alimentar a un puñado de hombres y mujeres que se dedican exclusivamente a tareas destinadas a la satisfacción de sus necesidades básicas, necesidades entre las cuales la primera y más importante es « la provisión de alimentos con vista a existir y a vivir » seguida por la necesidad de vivienda, vestimenta y otras cosas de la misma índole (*R.* II 369d).

Siguiendo su evolución natural, la población de la ciudad aumentará, y con ella, sus necesidades aumentarán y se diversificarán. Para satisfacerlas, la ciudad debe dotarse de nuevos profesionales: «He aquí, pues, a carpinteros, herreros y muchos otros artesanos de esta índole que, al convertirse en nuestros asociados en el pequeño

---

<sup>8</sup> Sobre la naturaleza incompleta del ser humano frente a los demás animales y su necesidad de recurrir y a la técnica y de vivir en comunidad para preservar su existencia ver Pl. *Prt.* 320d-322d.

Estado, aumentarán su población» (*R. II 370d*). Al acarrear el incremento de la población, el nacimiento de estos nuevos oficios genera un desequilibrio entre las posibilidades materiales del territorio y las necesidades de sus habitantes. Con el fin de remediar el problema que supone la ausencia de proporcionalidad entre el carácter limitado de sus recursos naturales y el aumento de la población, la ciudad recurrirá al intercambio de ciertos productos con el extranjero, por lo tanto, ya no podrá limitarse a producir lo estrictamente necesario para sus habitantes, sino que tendrá que aumentar su producción para posibilitar el intercambio de los productos importados (*R. II 370e-371a*). A modo de conclusión de esta descripción, Sócrates declara que la ciudad puede ser considerada como plenamente desarrollada (*R. II 371e*). Esta afirmación se presta a una doble interpretación: por una parte, Sócrates parece indicar que el comercio con el extranjero ha permitido a la ciudad alcanzar un grado de autarcía tal que, además de posibilitar la subsistencia de sus habitantes, les permite gozar del que aquél considera como un nivel razonable de bienestar material<sup>9</sup>. Esta posibilidad no excluye sin embargo la idea de que, a pesar de que la ciudad ha alcanzado su pleno desarrollo económico, sin sobrepasar los límites de la moderación, en ausencia de una autoridad política, guiada por la filosofía, la ciudad moderada no puede ser considerada como perfecta o acabada<sup>10</sup>. Como lo veremos posteriormente, la ausencia de una política verdadera la condena a la molición, a la desmesura y a la guerra.

Una vez terminada la descripción de la ciudad sana, Sócrates propone examinar el modo de vida de sus habitantes:

Observemos en primer lugar de qué modo viven los que se han así organizado. ¿Producirán otra cosa que granos, vino, vestimenta y calzado? (...) Se alimentarán con harina de trigo y cebada, tras amasarla y cocerla, servirán ricas tortas (μάζα) y panes sobre juncos o sobre hojas limpias, recostados en lechos formados por hojas desparramadas de nueza y mirto; festejarán ellos y sus hijos bebiendo vino (...) y no tendrán hijos por encima de sus recursos, para precaverse de la pobreza y de la guerra. (*R. II 372a-c*).

---

<sup>9</sup> Habría que preguntarse dónde se sitúa el límite de lo razonable. Este interrogante conduce a la pregunta de si la economía debe limitarse a procurar lo estrictamente necesario para la subsistencia de los seres humanos o si su función va más allá de la satisfacción de lo vitalmente necesario.

<sup>10</sup> HELMER (2021), 53-56 explica que la ciudad sana representa un modelo, pero solo «en tanto lo necesario se encuentra sometido a una norma estable» y la vida reducida a la satisfacción de las necesidades elementales, sin embargo, en virtud de la ausencia de filosofía, no puede ser considerada como un ideal en sentido cabal.

Lo que traducimos como «modo de vida» corresponde en la lengua griega al verbo *διαίτέω*, que en sentido amplio designa el régimen de vida, pero que en su sentido estricto se refiere a la manera en que los hombres se alimentan. Esta es justamente la acepción que prevalece en el comentario que Glaucón ofrece en respuesta a la descripción de la que Sócrates considera como una vida ejemplar desde el punto de vista de la austeridad que la caracteriza : «parece que les das festines con pan seco (*ῥψου*)»<sup>11</sup> (*R. II 372c*).

Atendiendo a la petición que subyace en el comentario de su interlocutor, Sócrates agrega a la dieta de estas gentes sobrias y austeras una lista de ingredientes que complementan los alimentos de base que componen la lista precedente: condimentos, sal, aceitunas, queso, cebollas y legumbres hervidas como las consumen en el campo. «Y a manera de postre comerán higos, garbanzos y habas, así como bayas de mirto y bellotas que tostarán al fuego, bebiendo moderadamente» (*R. II 372e*).

En respuesta a la concesión de Sócrates Glaucón se limita a comentar «Si organizaras un Estado de cerdos, Sócrates, ¿les darías otras cosas que estas?» (*R. II 372d*)<sup>12</sup>. Para elevarse sobre su condición de porqueriza y alcanzar el estatus de ciudad, sería necesario agregar camas para descansar y mesas para degustar platos y postres elaborados como los que se comen «actualmente». (*R. II 372e*). Además de su sentido temporal, el adverbio *ἄρ᾽*, “actualmente”, contiene una referencia implícita a un espacio físico: la *polis*, entendida como el centro urbano de un territorio determinado. La presencia de platos y de postres elaborados que Glaucón reclama, además de marcar un hito temporal, representa un elemento distintivo entre las prácticas alimentarias de las clases privilegiadas, las más de las veces ubicadas en el centro urbano, y las clases modestas, situadas con frecuencia en la periferia o en el campo. Elemento diferenciador entre las épocas, el tipo de dieta que Glaucón reclama, representa igualmente un signo distintivo entre las clases socioeconómicas. La comida sencilla, como lo expresa la imagen del cerdo que éste utiliza unas líneas más arriba, se adaptaría más a los animales de cría que a los seres humanos. Por el contrario, la comida refinada es lo propio de las gentes civilizadas, y quien dice civilización dice ciudad y, por ende, un cierto grado de confort material que posibilite el acceso a alimentos variados y sofisticados, a menudo procedentes del extranjero.

---

<sup>11</sup> El nombre *ῥψου* que en el texto en castellano aparece traducido como “pan”, puede significar cualquier tipo de plato cocido, sin embargo, las más de las veces hace referencia a platos que contienen carne o pescado, y en algunas ocasiones, por metonimia a los condimentos o salsas de una receta determinada. Según USHER (2001), 2, cuando Glaucón lo utiliza, se está refiriendo a platos elaborados.

<sup>12</sup> Sobre la crítica de Glaucón al régimen de la ciudad sana y la relación que este establece entre el tipo de alimentos consumidos y el estatus social ver SILVERMINTZ (2014).

Para Sócrates, en cambio, la presencia de acompañamientos, de postres elaborados y de condimentos hace parte de la categoría de los deseos superfluos. Lo que Glaucón reconoce como la manifestación de un progreso o elevación del ser humano respecto a los demás animales, en este caso, frente a los cerdos, es para Sócrates, como lo veremos al momento de analizar sus consideraciones sobre los hábitos alimentarios del hombre tiránico, un trastorno psicológico: la parte animal del alma humana ha tomado el relevo de la parte racional, alejando al hombre de su humanidad y acercándolo al animal. Como lo ilustra la segunda etapa del relato del libro II de la *República*, este fenómeno se expresa, a escala política, bajo la forma de una economía pervertida, es decir, una economía al servicio de la parte apetitiva del alma que Timeo compara con una bestia hambrienta, alojada entre el diafragma y el ombligo humano (*Ti.* 70d-e). Así pues, la aceptación del grado de confort que Glaucón reclama, pero, sobre todo, la adecuación de la dieta a las costumbres de la época figura entre las causas principales de los trastornos socioeconómicos de la ciudad antes sana. Aceptar el refinamiento culinario es asimismo admitir e incluso favorecer el despliegue de la tendencia natural del ser humano a la insaciabilidad, que las medidas previstas por el demiurgo del *Timeo* no logran contrarrestar. Como lo ilustra el relato sobre el proceso de inflamación de la ciudad, la tendencia a la insaciabilidad que comienza por minar la salud física y el equilibrio anímico de los individuos, se infiltra imperceptiblemente en la esfera política bajo la forma de condimentos, de postres cubiertos de miel y de toda una variedad de exquisiteces. La esperanza de satisfacer su apetito atiborrándose de comida y de bebida conduce a los miembros de la ciudad a emprender una serie de actividades de producción, de lucro y de adquisición que ocasionan un distanciamiento de la economía respecto a su finalidad natural: asegurar la subsistencia y el bienestar material de los miembros de la ciudad.

#### *La dieta de la ciudad enferma*

Cediendo aún más a las exigencias de Glaucón, Sócrates agrega a la *diáita* de la ciudad sana una variedad más amplia de golosinas (πέμματα) (*R.* II 373a). Detalle aparentemente insignificante, este gesto marca el tránsito de la ciudad sana a la ciudad enferma: «Ah, ya comprendo», responde Sócrates, «no se trata meramente de examinar cómo nace un Estado, sino también cómo nace un Estado lujoso» (*R.* II 372e). Con el aumento de su población y la sofisticación del régimen alimenticio la ciudad se ve en la necesidad de incorporar una serie de objetos y de oficios nuevos que hasta entonces resultaban superfluos como, por ejemplo, mesas dignas de las delicias que componen el nuevo régimen, camas para reposar y, evidentemente, una cantidad

considerable de sirvientes<sup>13</sup>: cocineros expertos (μάγειροι)<sup>14</sup> capaces de confeccionar platos elaborados, a diferencia de los platos simples «que se sirven en el campo» (*R.* II 372c), además de carniceros y porquerizos, lo que supone la presencia de puercos, será necesario que haya «otros tipos de ganado, en gran cantidad para cubrir la necesidad de comer carne» (*R.* II 373c). Ausente de la dieta de la ciudad sana, el consumo de carne conlleva transformaciones que afectan la ciudad a diferentes niveles. Lejos de ser un detalle insignificante, la sustitución del régimen vegetariano por uno cárnico tiene consecuencias políticas y económicas mucho más graves de lo que permiten suponer los razonamientos expuestos por Sócrates hasta el momento. En primer lugar, la ciudad debe desde ahora contar con una mano de obra destinada a desempeñar el conjunto de actividades relacionadas con la crianza de ganado (*R.* II 373b). En consecuencia, la cifra de la población aumentará aún más, de modo que el territorio de la ciudad no bastará para acogerla. En segundo lugar, será necesario reservar parte de las tierras para la alimentación y el cuidado del ganado.

El desenlace inevitable del problema que supone, por una parte, la incapacidad física del territorio de criar una cantidad suficiente de ganado para satisfacer la demanda de carne, y por la otra, la imposibilidad de la ciudad de acoger y de alimentar a «una multitud de gente que no tiene ya en vista las necesidades en el Estado» (*R.* II 373b), es la expansión territorial, en consecuencia, declara Sócrates, «haremos la guerra» (*R.* II 373e):

Y el territorio que era anteriormente suficiente para alimentar a la gente no será ya suficiente sino pequeño (...) En tal caso deberemos amputar el territorio vecino, si queremos contar con tierra suficiente para pastorear y cultivar; así como nuestros vecinos deberán hacerlo con la nuestra en cuanto se abandonen a un afán ilimitado de posesión de riquezas, sobrepasando el límite de sus necesidades (*R.* II 373d-e).

La guerra de conquista se sitúa al final de una secuencia de prácticas que, pasando por el pastoreo y la expansión territorial, comienza por la dieta. Además de la relación de causalidad entre la guerra de conquista y el consumo de carne, este último afecta directamente la que Sócrates considera como la razón de ser de la ciudad: la *autarkeia*

---

<sup>13</sup> ROMERI (2015), 174 considera que el surgimiento de la mayor parte de los oficios que Sócrates evoca en este pasaje son la consecuencia de deseos ligados a los banquetes. Además de los oficios relacionados con la producción y la preparación de los alimentos, surgen los músicos y los poetas, oficios destinados al entretenimiento de los asistentes al banquete.

<sup>14</sup> Sobre la aparición del oficio del *mageiros* en el periodo clásico y su doble función ver CHANDEZON (2003), 141-142: «The Greek *mageiros* means not only the one who made the sacrifice and butchers the meat, but also the cook, able to produce dishes *en sauce* and well-seasoned preparations».

o posibilidad de la ciudad de procurarse por sí misma aquello de lo que depende la subsistencia de sus habitantes. Dado que la primera y la más importante de las necesidades es la alimentación (*R. II 369d*), su obtención debe ser considerada como la causa principal del nacimiento de la ciudad. Pero, cuando en lugar de alimentarse para saciar el hambre y deleitarse con sobriedad, los miembros de la ciudad convierten el alimento en instrumento de los deseos superfluos, no sólo comprometen la salud de su cuerpo, sino que además ponen en riesgo la posibilidad de la autosuficiencia que lograron conquistar al haberse congregado y formado la ciudad. Este proceso se inicia en el momento en que estas gentes austeras agregan sal y condimentos a sus *mazai*<sup>15</sup>, recurren a acompañamientos variados, cubren sus postres de miel y, en lugar de preparar sus alimentos, contratan cocineros expertos en la confección de platos elaborados y diversos. Entre estos aditamentos, el estatus de los condimentos es confuso: su ausencia de la primera dieta conduce a pensar que estos pertenecen a la categoría de los deseos superfluos y que su inclusión en la segunda dieta no representa un gesto de complacencia hacia Glaucón, sino una estrategia destinada a ilustrar la gravedad de la que pareciera ser una tan pequeña concesión<sup>16</sup>. Contrariamente, en el libro VIII de la *República*, los condimentos aparecen como ejemplo de los alimentos que, por el hecho de contribuir a la salud del cuerpo, deben ser considerados como un deseo necesario (*R. VIII 558d-559c*). La aparente contradicción entre estos dos planteamientos puede ser interpretada como una invitación a reflexionar sobre la compleja delimitación entre lo necesario y lo superfluo<sup>17</sup>. Si resulta difícil precisar el impacto de los condimentos sobre la ciudad, el del consumo de carne es, por el contrario, suficientemente claro: al adoptar esta práctica la ciudad renuncia a la posibilidad de la *autarkeia*, puesto que su territorio ya no basta para alimentarla.

Un breve recorrido a través de las prácticas alimentarias de la Atenas democrática permite profundizar en la comprensión de la tesis de Platón acerca de la interacción profunda entre las practicas alimentarias, en este caso, la dieta cárnica, y ciertos fenómenos económicos, como el incremento del comercio de importación.

---

<sup>15</sup> Respecto a la  $\mu\alpha\zeta\alpha$ , alimento nacional de los griegos de la época, ver AMIGUES (2007), 84; AMOURETTI (1986), 125 y (2000), 124. ROUBINEAU (2015), 153 explica que se trata de una harina de cebada triturada, mezclada con líquido y aditivos, precocida y amasada en diversas formas.

<sup>16</sup> Sobre el pasaje del *Hieron* de Jenofonte respecto al carácter superfluo de los condimentos y el gusto de los tiranos por los platos condimentados véase BOUYSSOU (2013), 248-249.

<sup>17</sup> En la misma línea de este planteamiento ZOLLER (2015), 25 explica que el problema respecto a los criterios que Platón propone para establecer la diferencia entre los apetitos necesarios y los apetitos superfluos reside en la dificultad de llegar a un consenso frente a los apetitos que responden a estos criterios. Los ejemplos dados por Platón para ilustrar cada categoría ponen, justamente, en evidencia esta dificultad.

*Expansionismo y diáita en la Atenas histórica*

A pesar de ser una reconstrucción puramente filosófica, el relato sobre el proceso de inflamación de la ciudad del libro II de la *República* evoca ciertos aspectos de la situación de Atenas a comienzos de la Guerra del Peloponeso. El periodo que sigue las reformas de Clístenes se acompaña de una intensa afluencia de migrantes de diversas proveniencias a las aglomeraciones de Atenas, el Pireo y su periferia. El crecimiento demográfico de la región se traduce en su incapacidad de producir el trigo<sup>18</sup> destinado al sustento cotidiano de una población cuyo aumento no cesa hasta su diezmo por la peste (Th. II 47-57, III 87) y las batallas que se suceden desde el comienzo hasta el final de la guerra (X. *HGI* 6). Al crecimiento de la población y a la aridez del suelo ático se suma un factor aparentemente menor desde el punto de vista histórico, pero que desde la perspectiva del Sócrates de la *República* representa una de las causas principales de la expansión territorial y de la guerra a la que se ve abocada la ciudad enferma. Se trata de la intensificación de la ganadería, y con ella, la agravación de una situación alimentaria ya precaria, puesto que las tierras destinadas al pastoreo son tierras de menos para el cultivo de cereales en general, y de trigo en particular, alimento de base de los antiguos griegos<sup>19</sup>.

A diferencia de lo que sucede en la ciudad enferma, en la cual el consumo de carne parece ser la finalidad principal de la ganadería, en la Grecia antigua, la carne es secundaria respecto a otras funciones reservadas a esta actividad, como lo son, en el caso del ganado vacuno, los sacrificios públicos y el arado de las tierras pertenecientes a los santuarios y a los grandes propietarios. Por su parte, la finalidad de la crianza de ovejas y de cabras, normalmente practicada a pequeña escala, es la extracción de lana, la producción de queso y de leche y, ocasionalmente, el consumo de su carne<sup>20</sup>. A pesar de que esta no hace parte de la dieta cotidiana de los griegos<sup>21</sup>, y aún menos de la de las clases desfavorecidas del medio urbano y del campo, varios estudios coinciden en la opinión de que el apogeo del comercio en tiempos del imperio<sup>22</sup> y la elevación generalizada del nivel de vida que este implica, se acompañan de un incremento del consumo de carne, que de ser en principio un privilegio de las élites, a partir del siglo IV abarca un sector mucho más amplio de la población<sup>23</sup>. Estas consideraciones

---

<sup>18</sup> AMIGUES (2007), 112; ABIS (2015), 196.

<sup>19</sup> ROUBINEAU (2015), 153.

<sup>20</sup> CHANDEZON (2003), 136-137.

<sup>21</sup> CHANDEZON (2003), 135; SCHMITT PANTEL (1992), 334 y 339; NOTARIO (2017).

<sup>22</sup> Sobre la relación entre el auge del comercio de importación con el cambio de los hábitos alimentarios y el apetito por los productos exóticos ver PETRE (2021), 65 y AMIGUES (2007), 80.

<sup>23</sup> CHANDEZON (2003), 141.

permiten suponer que la dieta cárnica y la intensificación de la ganadería que esta implica, se suman a los factores que explican la imposibilidad del imperio democrático de asegurar la subsistencia de los miembros de la región bajo su tutela y su situación de dependencia frente a la importación de trigo de diversas proveniencias<sup>24</sup> y en tales proporciones que, de creerle a Demóstenes, ningún pueblo consumía tanto trigo del extranjero como Atenas (*Sobre las inmunidades contra Leptina* 31).

Siguiendo la lógica de los razonamientos que Sócrates expone en el libro II de la *República*, la situación alimentaria del imperio podría formularse de la manera siguiente: para satisfacer un deseo superfluo, en este caso, el deseo de carne, la ciudad estaría socavando la ya insuficiente producción de un alimento de primera necesidad: el trigo, y, por lo tanto, estaría aumentando su grado de dependencia frente a las importaciones. Respecto al comercio de importación es importante precisar que, a sabiendas de los riesgos que se desprenden de esta actividad, Platón es perfectamente consiente de que este representa una necesidad vital para la ciudad<sup>25</sup>, puesto que «sería prácticamente imposible fundar un Estado en un lugar de tal índole que no tuviera necesidad de importar nada» (*R. II 370e*)<sup>26</sup>. Sin embargo, a pesar de la imposibilidad de renunciar a las importaciones, una verdadera ciudad debe mostrarse capaz de reducir a su mínima expresión su dependencia frente al extranjero, pues cuanto más grande sea su necesidad de importar, más se aleja la ciudad de la *autarkeia*. Pero, cuando esta dependencia se crea, sea por la precariedad o la ausencia de variedad de los recursos naturales de la ciudad, sea por la simple glotonería y el apetito de novedades de sus habitantes, ¿cómo sortear los riesgos y escapar de las obligaciones políticas y económicas que le impone su dependencia frente al extranjero?

Una ciudad poderosa militarmente, como es el caso del imperio ateniense, tiene la posibilidad de someter a las ciudades más débiles que cuentan con aquello de lo que ella carece, a través del control de las rutas comerciales, y en caso de ser necesario, puede emprender la guerra y, a través de ella, asegurar el monopolio absoluto de los recursos de las tierras conquistadas<sup>27</sup>. A este respecto, los análisis de F. Notario sobre

---

<sup>24</sup> Entre ellas, África, Libia Sicilia, Eubea, las costas del mar egeo y, fundamentalmente y el Ponto Euxino. Ver AMIGUES (2017), 105.

<sup>25</sup> En relación con el carácter indispensable y la peligrosidad del comercio de importación, ver MONTOYA (2023), 96.

<sup>26</sup> Sobre la función natural del comercio y las causas de la pervisión de esta práctica ver Pl. *Lg. XI 918a-919b; XI 918a-919b*.

<sup>27</sup> DARMEZIN (1991), 115 explica que la fundación de clerouquías responde fundamentalmente a la voluntad de Atenas asegurar el control sobre las fuentes de aprovisionamiento de trigo a mediados del siglo V.



la suerte de Eubea tras su insurrección contra Atenas<sup>28</sup>, ofrecen un ejemplo elocuente que, además de dar cuenta de la naturaleza del vínculo entre las prácticas alimentarias del imperio ateniense, su funcionamiento económico y sus derivas políticas, permite dimensionar la pertinencia de los razonamientos de Sócrates sobre el nexo entre la necesidad de praderas para el ganado de la ciudad enferma del libro II de la *República* y el fenómeno de la guerra de conquista.

Antes de su levantamiento, Eubea constituye para el imperio un dispensario a cielo abierto en ganado vacuno reservado a los sacrificios públicos. Como muestra de su deferencia frente a Atenas, los eubeos deben regularmente proporcionarle animales que son inmolados y consumidos en festividades cuyo acceso les está vedado<sup>29</sup>. El descontento de los eubeos se traduce en un levantamiento que, habiéndose apenas iniciado es coartado por los atenienses, quienes, tras apropiarse del territorio, fundan una colonia, se adueñan de las tierras de los aristócratas y transforman la isla en un centro de producción agropastoril (Th. I 114), sometido a sus intereses económicos y religiosos. Además de ilustrar las modalidades a través de las cuales una ciudad económica y militarmente poderosa puede asegurar el control de los recursos alimentarios de las ciudades más frágiles, el caso de Eubea representa un ejemplo elocuente del vínculo entre los procesos y las prácticas relacionadas con la alimentación y ciertos fenómenos políticos y económicos como la expansión territorial y la guerra de conquista que esta implica. Entre otros episodios importantes de la historia del imperio, este parece justificar los temores de Sócrates frente a los efectos políticos de la dependencia de una ciudad frente a las importaciones, dependencia que tarde o temprano la conduce a la hambruna, a la sumisión o a la guerra<sup>30</sup>. Pero además de avivar la voluntad expansionista de las ciudades, de arrastrarlas a la guerra o de definir de una u otra manera sus relaciones con el exterior, como lo ilustran el caso de Atenas y el de la ciudad enferma del libro II de la *República*, la *Carta VII* refleja la convicción de Platón en la idea de que la dieta ejerce una fuerte influencia sobre la política interna.

---

<sup>28</sup> NOTARIO (2016), 252 precisa que Eubea representa, además, una etapa importante del itinerario marítimo entre el Ponto Euxino, Tracia y las islas bajo la dominación del imperio ateniense.

<sup>29</sup> NOTARIO (2016), 253.

<sup>30</sup> Como el de la expedición en Sicilia, la cual según Th. VI 24, 3 respondería al deseo colectivo de los atenienses de contar con un ingreso permanente o un *misthos* indefinido.

*La opulencia de los banquetes sicilianos y la dieta del hombre tiránico*

Mientras que en el libro II de la *República* el tema de la dieta se inscribe en un razonamiento de tipo hipotético en el cual esta última figura entre las causas responsables de la inflamación de la ciudad, en la *Carta VII*, Platón ofrece una constatación empírica de la interacción entre las conductas alimentarias de los particulares y la orientación política de las ciudades. Es así que, en calidad de observador y bajo la forma de un relato autobiográfico, Platón rememora sus primeras impresiones sobre el modo de vida de los italianos y los sicilianos:

En cuanto llegué, ese modo de vida que se tenía por feliz -esas mesas repletas de los italiotas y siracusanos- me desagradó profundamente: vivir a base de llenarse de comida dos veces al día y nunca acostarse solo por la noche, además del resto de prácticas que conlleva esta existencia. Está claro que, a partir de esos hábitos, ninguno de los hombres que habita bajo el cielo, si los sigue desde joven, podría llegar jamás a adquirir sabiduría, [...] tampoco podría llegar a adquirir templanza y lo mismo se podría decir evidentemente acerca de cualquier otro tipo de virtud. Tampoco ninguna ciudad podría vivir en calma de acuerdo con sus leyes, sean cuales sean, mientras sus hombres crean que hay que derrocharlo todo en excesos y consideren, a su vez, que han de mantenerse ociosos en todo aquello que no sean banquetes, borracheras y los afanes en pos de los placeres sexuales (*Carta VII* 326c-d).

A juzgar por este pasaje, entre las costumbres de los habitantes de la provincia italiana, la que más impresiona a Platón es su inclinación abusiva hacia la comida, la bebida y los placeres sexuales. Sin embargo, por encima de la repugnancia que le inspiran dichas prácticas en sí mismas, lo que el filósofo deplora son sus efectos sobre el comportamiento humano: la ignorancia, la intemperancia y el desinterés de estas gentes frente a las leyes. Último elemento en la enumeración de los efectos de una vida regida por los placeres ligados a los banquetes, la actitud de los siracusanos frente a las leyes marca sutilmente la relación de causalidad entre las prácticas alimentarias, las virtudes individuales y la esfera política. Es en este sentido que el filósofo declara, un poco más adelante, que las ciudades que presentan una inclinación excesiva hacia la lascivia y la glotonería no cesan de transformarse en tiranías, oligarquías y democracias, y que quienes las gobiernan no toleran ni siquiera oír hablar de justicia o de equidad (*Carta VII* 326d). En esta aserción, aparentemente banal, Platón expone los lineamientos generales de su teoría psicopolítica acerca del vínculo entre la decadencia política de las ciudades y la ausencia de dominio de los individuos sobre sus apetitos.

Apenas esbozada en la *Carta VII*, esta teoría se materializa en la *República* platónica bajo la forma de los *syssitia* o comidas colectivas, una institución que, por medio de la estricta reglamentación de los hábitos alimentarios de los hombres criados para el mando y la defensa de la ciudad, aspira a evitar que, arrastrados por la glotonería o la voracidad arrastren consigo a la ciudad hasta precipitarla a la tiranía. Aunque Platón no es el único ni el primero en establecer un vínculo de causa-efecto entre la tiranía y los desafueros dietéticos<sup>31</sup>, puesto que el apetito desaforado de los tiranos es un lugar común entre sus contemporáneos<sup>32</sup>, el orden de la relación se invierte en Platón: la tiranía no es la causa, sino el efecto de la intemperancia (*akolasia*) y de la insaciabilidad (*aplestia*) en materia de comida y de bebida, como si las ciudades propensas a la glotonería presentaran asimismo una fuerte predisposición hacia la tiranía, como si esta patología política fuera el correlato de disposiciones dietéticas como la gula o la glotonería, y que los hombres dietéticamente así predisuestos<sup>33</sup> fueran proclives a vivir bajo este tipo de régimen político o al ejercicio mismo de la tiranía.

La puesta en relación de las consideraciones de la *Carta VII* sobre los hábitos dietéticos de los particulares y la orientación política de las ciudades con las consideraciones que Platón expone en la *República* sobre la importancia de la estricta reglamentación de las prácticas y de los procesos relacionados con la alimentación permite dimensionar el rol de la dieta en la decadencia progresiva de la *politeia* de Calípolis hasta su declinación en tiranía. La delimitación de los agentes de producción, la institucionalización de los *syssitia* para los guardianes, la prohibición de consagrarse a toda actividad productiva, la estipulación de las raciones alimentarias que les son suministradas por los proveedores de alimento, la delimitación de los espacios reservados al consumo de estos últimos, la selección de los componentes de su régimen y la preconización de los modos de cocción<sup>34</sup> no son más que la materialización efectiva del principio según el cual las prácticas y los procesos vinculados con la alimentación moldean el carácter de los miembros de la ciudad. Conformemente a la idea de que los regímenes políticos no nacen de las rocas ni de las encinas sino del carácter de los ciudadanos (*R. VIII 544d*), habría que deducir que, en la medida en

---

<sup>31</sup> Ver, por ejemplo, Thgn. I 153, X. *Hier.* I 20-24 y Arist. *Pol.* V 10 y 16.

<sup>32</sup> RUZENE (2022), 19; NOTARIO (2015), 138; BOUYSSOU (2013), 265.

<sup>33</sup> CANO CUENCA (2014), 200.

<sup>34</sup> En relación con los modos de cocción, particularmente de la carne, SCHMITT PANTEL (1992), 335 explica que la oposición culinaria entre lo asado y lo cocido corresponde a una oposición cultural entre un estado primitivo, caracterizado por el consumo de alimentos asados, y un estado civilizado, caracterizado por el consumo de alimentos cocidos.

que la dieta moldea el carácter individual, también determina la orientación económica y política de las ciudades. En este sentido, el relato sobre la mutación de los regímenes políticos del libro VIII de la *República* podría ser considerado como una prolongación de la teoría esbozada en la *Carta VII* sobre el vínculo de causa-efecto entre los desafueros dietéticos, el desprecio de las leyes<sup>35</sup> y la oscilación permanente de los regímenes políticos entre la democracia y la tiranía.

Si las fluctuaciones de la política se acompañan de cambios en los hábitos alimentarios<sup>36</sup>, cabe deducir que la supervisión de las prácticas relacionadas con la alimentación representa una medida preventiva contra la inestabilidad política, y fundamentalmente, contra el riesgo de la tiranía<sup>37</sup>. Sócrates es perfectamente consciente de que toda inflexión dietética, por insignificante que parezca, sería una contravención del ideal de moderación que guía la formación de los futuros dirigentes de Calípolis; que los platos sicilianos (*R. III 404d*), los condimentos (*ἡδυσμάτων*)<sup>38</sup> y los pasteles atenienses (*R. III 404d-c*), el abuso del vino (*R. III 398e; IV 403e*) y la presencia del pescado (*R. III 404c*)<sup>39</sup> podrían desencadenar un proceso de intensificación de los deseos ligados al cuerpo que culminaría en la transformación de los protectores del Estado en amos tiránicos<sup>40</sup>.

A pesar de la radicalidad de las medidas previstas para evitar que los guardianes caigan presa de la insaciabilidad y la glotonería, y que «por obra del desenfreno, del hambre o de los malos hábitos atacaran y dañaran a las ovejas» (*R. III 416a*), llega el momento en que la parte superior de su alma comienza a ceder ante el acoso de la parte animal<sup>41</sup>. Este proceso de degradación moral se acompaña de una declinación de la *politeía* aristocrática en una sucesión de regímenes políticos marcados por la intensificación de los apetitos sensibles. Los antiguos protectores del pueblo se

---

<sup>35</sup> SCHÖPSDAU (2002), 332 considera que una de las funciones principales de los *syssitia* consiste en asegurar el respeto de las leyes.

<sup>36</sup> ROMERI (2015), 176.

<sup>37</sup> En este sentido, las consideraciones de Sócrates sobre la importancia de la supervisión de las prácticas y de los procesos relacionados con la alimentación hacen parte de la que DAMET (2010), 289 define como una teoría sobre el control de la producción de los deseos *paranomoi*.

<sup>38</sup> Lo que llamamos condimentos corresponde en griego al nombre *hedysmata*, formado de la raíz *hedy*; común a los nombre placer (*hedone*) y dulce (*hedy*). SOARES (2016), 484.

<sup>39</sup> Sobre la dieta de los guardianes de Calípolis, véase AUBERGER (1995), 467.

<sup>40</sup> Resulta sin embargo extraño que, mientras que en el libro II de la *República* el consumo de carne hace parte de las expresiones de la proliferación y la intensificación de los deseos superfluos y figura entre las causas principales de la expansión territorial y de la guerra, los guardianes de Calípolis estén autorizados a consumirla, como lo indica la referencia a la manera en que deben prepararla: «sólo asada, que es la que más fácil pueden procurarse los soldados» (*R. III 404c*).

<sup>41</sup> En esta misma línea ver HITZ (2010), 109.

embarcan en la búsqueda de los medios que les permitan satisfacer los deseos variados e intensos que crecen en ellos: se adueñan de las tierras y las casas de sus proveedores de alimentos y los reducen a la condición de esclavos y sirvientes (*R. VIII 547b-c*). Este gesto, que marca el tránsito del régimen aristocrático al timocrático, no es más que la primera etapa de un proceso de intensificación de los apetitos y de recrudescencia de la pasión por las riquezas que, a cada mutación del carácter de los individuos y de las constituciones políticas encuentran nuevos medios de satisfacción. El relato sobre la decadencia de la *politeia* es el relato sobre el relajamiento progresivo de los resortes de la razón encargados de contener los apetitos sensibles. Este fenómeno se traduce en una cadena de infracciones cuya gravedad y naturaleza varían según la índole e intensidad de los deseos, hasta el momento en que, cediendo por completo a sus mandatos, los antiguos protectores del pueblo se transforman en amos tiránicos.

Casi ausentes de los análisis que se extienden desde el comienzo del libro VIII, las referencias al tema de la dieta reaparecen en el pasaje sobre los deseos *paranomoi* que despiertan durante el sueño, cuando la parte racional del alma está en reposo y la parte apetitiva, llena de alimentos y de bebida (*ἢ σίτων ἢ μέθης πλησθέν*, *R. IX 571c-d*), aprovecha la ocasión para intentar asumir el control sobre el alma entera. Liberada de toda sujeción, la parte apetitiva del alma no vacila «en intentar en su imaginación acostarse con su madre, así como con cualquier otro de los hombres, dioses o fieras, o cometer el crimen que sea, o en no abstenerse de ningún alimento (*ἀφέξεται οὔτε βρώματος*), en una palabra no carece en absoluto de locura ni de desvergüenza» (*R. IX 571c-e*). El hombre disciplinado, de hábitos saludables y moderados, consigue debilitar e incluso extirpar estos deseos, por el contrario, el hombre glotón y borracho, que se abandona al sueño con el vientre repleto de comida y de bebida, no hace más que fortalecer esos deseos hasta el momento en que, incapaz de contenerlos, se entrega en estado de vigilia a todas las aberraciones que antes sólo se autorizaba en sueños. Expresión inequívoca del tránsito del hombre democrático en tiránico, la transgresión de los tabúes alimentarios es asimismo el acto que desencadena la transformación de este último en tirano consumado<sup>42</sup>. A modo de corolario de la descripción de este proceso Sócrates agrega que «el hombre llega a ser perfectamente tiránico cuando, por naturaleza o por hábitos o por ambas cosas a la vez, se torna borracho<sup>43</sup>, erótico o lunático» (*R. IX 573c*).

---

<sup>42</sup> Además de glotón, el hombre tiránico es un borracho, estado en el que, viéndose liberado del peso del *aidos*, incurre en las acciones más temerarias y vergonzosas.

<sup>43</sup> Este rasgo coincide con una tradición según la cual el tirano siracusano Denis, el anciano, era un amante de la bebida. BOUYSSOU (2013), 254-255.

Tras la descripción de su formación, Sócrates procede al análisis del tipo de vida del hombre tiránico: «Después de esto pienso, se suceden las celebraciones, los holgorios, los festines, las queridas y todas las cosas de esta índole en los hombres en cuyo interior vive Eros tirano, y cuya alma íntegra gobierna» (*R. IX 573d*). Como lo confirma la descripción del alma apetitiva en *R. IX 580e-581a*, a diferencia del hombre oligárquico, para el hombre tiránico el dinero no es más que un medio de acceso a la realización de los deseos variados e intensos que anidan en su alma<sup>44</sup>. No es la pasión por el dinero, sino los sufrimientos que le infligen sus viseras y su vientre insaciable los que lo inducen a apropiarse de los bienes paternos, a robar, a profanar los templos, a hacer tráfico de esclavos, a acusar a personas inocentes y arrastrarlas hasta el tribunal (*R. VIII 574e*). Y todo esto, concluye Sócrates, «para alimentarse a sí mismo y a su tumultuoso cortejo (αὐτόν τε καὶ τὸν περὶ αὐτόν θόρυβον θρέψει)» (*R. IX 575a*).

Entre estos hombres, el que goza del apoyo popular y lleva en su alma, más que todos los demás, al tirano consumado (*R. IX 575c*) se hará tirano. Para ilustrar esta transformación, Sócrates apela a la leyenda del templo de Zeus Liceo, en la que el desenfreno y los abusos del poder por parte del tirano aparecen ilustrados a través de una metáfora alimentaria<sup>45</sup>:

Cuando alguien gusta de entrañas humanas descuartizadas entre otras víctimas, necesariamente se ha de convertir en lobo [...]. Así también cuando el que está a la cabeza del pueblo recibe una masa obediente y no se abstiene de sangre tribal, sino que con injustas acusaciones, tal y como suele pasar, lleva gente a los tribunales y la asesina, poniendo fin a vidas humanas y gustando con lengua y boca sacrílegas sangre familiar, y así mata y destierra [...], ¿no es después de esto forzosamente fatal que semejante individuo perezca a manos de sus adversarios o que se haga tirano y de hombre se convierta en lobo? (*R. VIII 565d-566a*).

En este proceso de degradación política y moral que culmina con la tiranía, la antropofagia simboliza el dominio absoluto de los apetitos sensibles sobre el individuo que, rendido a los dictados de su vientre, renuncia definitivamente a la condición humana para asemejarse a una bestia salvaje. Subyacente a este proceso, una política de la complacencia, la ausencia de restricciones y la total permisividad que ofrece el

<sup>44</sup> En la misma línea de nuestra interpretación ver JOHNSTONE (2015), 427-428.

<sup>45</sup> Según la versión de Ov. *Met.* I 163-252 Lycaion, rey de Arcadia, es transformado en lobo por Zeus como castigo por haberle ofrecido un banquete preparado con carne humana mezclada con carne animal. Sobre la utilización de este mito en la *República* de Platón ver ARRUZA (2016), 43-44 y MÉNISSIER (2003), 21.

régimen democrático para abandonarse a los placeres del bajo vientre y recurrir a todos los medios por deshonestos y brutales que sean para satisfacerlos. El relato de este proceso de decadencia del alma humana y de la *politeia* pone al descubierto la peligrosa vecindad entre el refinamiento y la brutalidad, entre la plena libertad para gozar de los placeres inocentes del bajo vientre y la incontinenencia. Imagen de la violencia con la que arremeten los apetitos cuando se les permite todo su despliegue, la metáfora de la antropofagia cierra un ciclo en el que la economía de lo superfluo y los deseos superfluos se retroalimentan y fortalecen. Leído al hilo de los hábitos dietéticos, el relato del tránsito del hombre democrático en tiránico da cuenta de la dificultad que supone el fijar una determinación racional a los deseos ligados al cuerpo y a los placeres destinados a satisfacerlos.

### *Conclusiones*

Asociada en el imaginario colectivo de los antiguos griegos a la tiranía, el tema de la antropofagia atraviesa desde el comienzo hasta el final la descripción del proceso de formación del tirano en la *República*: en el mito de Er, en el que Platón precisa el tipo de alimentos con los que se deleitará el ser humano<sup>46</sup> que empujado por una «glotona codicia»<sup>47</sup>, opta, como tipo de vida, por la más grande tiranía, condenándose a sí mismo a devorar a sus propios hijos (*R. X 619b-c*), en los sueños anunciadores de la eclosión del tirano (*R. IX 571c-e*), y en la descripción de los crímenes perpetrados por el tirano consumado (*R. VIII 565d-566a*), en el que la antropofagia simboliza el paroxismo de los apetitos de un individuo criado en la sobreabundancia, la molicie y el libertinaje que reinan en la democracia. Imagen de la más terrible de las transgresiones, el banquete sanguinario de Lycaion y su transformación en un lobo solitario ilustra el desenlace fatal de un proceso de degradación política y moral en el que a cada inflexión dietética los protectores de la ciudad se alejan de su humanidad, hasta transformarse en fieras sedientas de sangre fresca. En este proceso de deshumanización atravesado por la dieta, el relato de la decadencia de la *politeia* y la imposibilidad de evitar que los hombres criados para dirigir el estado sucumban a la tiranía de sus apetitos sensibles revelan la dificultad de determinar a partir de qué momento, a través de qué tipo de alimentos consumidos o de placeres admitidos el ser humano franquea el límite de lo necesario y comienza a declinar ante el acoso de la parte de su alma sedienta de bebida y alimento y de su vientre hambriento. La dificultad para determinar el límite entre lo necesario y lo

---

<sup>46</sup> DAMET (2010), 291-293.

<sup>47</sup> MEULDER (2013), 105.

superfluo, entre la moderación y el exceso planea como una sombra amenazadora sobre el hombre individual y lo expone permanentemente al riesgo de franquear el límite que lo separa de su humanidad.

La condición de posibilidad de dar rienda suelta a los deseos y tendencias que gobiernan la existencia del hombre tiránico y del tirano consumado son ciertamente las riquezas, pero no es el amor por ellas lo que los engendra, son su apetito desmedido, su tendencia al exceso y una economía de la complacencia que refuerza estas tendencias. A diferencia de la ciudad democrática, donde la política fomenta el crecimiento de los deseos superfluos, la inflamación de la ciudad de los cerdos es la consecuencia de la ausencia de *politeía*. Incapaces de contentarse con lo estrictamente necesario, sus miembros darán rienda suelta a su deseo de alimentos variados y sofisticados, realzarán su sabor con sal y condimentos y, renunciando a su régimen vegetariano, arrastrarán la ciudad a la guerra. Su nuevo régimen de vida se traduce en una transformación de la economía que, en ausencia de la política, se convierte en instrumento de los apetitos superfluos. Detrás de este proceso que culmina con la perversión de la economía, Sócrates vislumbra la glotonería.

### *Bibliografía*

- Ediciones de la *República*, el *Timeo* y la *Carta VII*
- Eggers Lan, C. (2008), Platón, *República*, introducción, traducción y notas, Madrid.
- Leroux, G. (2004), Platon, *La République*, introduction, traduction et notes, Paris.
- Durán, M.A.-Lisi, F. (1992), Platón, *Filebo*, *Timeo*, *Critias*, traducciones, introducciones y notas, Madrid.
- Brisson, L. (1987), Platon, *Lettres*, traduction, introduction et notes, Paris.
- Cano Cuenca, J. (2014), Platón, *Carta VII*, Traducción, introducción, notas y comentario, Madrid.
- Estudios
- Abis, S. (2015), «Le blé: géohistoire d'un grain au cœur du pouvoir», *Géoéconomie* 77, 195-215.
- Amigues, S. (2007), «L'exploitation du monde végétal en Grèce classique et Hellénistique», *Topoi*, 15, 1, 75-125.
- Amouretti, M.C. (1986), *Le pain et l'huile dans la Grèce Antique. De l'aire au moulin*, Besançon.
- Arruza, C. (2016), «Philosophical Dogs and Tyrannical Wolves in Plato's *Republic*», in S. Arruza, D. Niculin (eds.), *Philosophy and Political Power in Antiquity*, Leiden, 41-66.



- Auberger, J. (1995), «Dis-moi ce que tu manges, je te dirai qui tu es», *Revue des Études Anciennes* 97, 461-471.
- Bouyssou, G.S. (2013), «Le tyran ou le banquet impossible», in B. Lion, C. Grandjean y Ch. Hugoniot (eds.), *Le banquet du monarque: dans le monde antique*, Tours, 71-86.
- Campese, S., Canino, L.L. (1998), «La genesi della polis», in M. Vegetti (ed.), *Platone. La Repubblica*. 285-332.
- Cano Cuenca, J. (2014), «Política, dieta y salud: el *analogon* médico en la *Carta VII*», *Areté* 26, 2, 187-205.
- Chandezon, Ch. (2003), *L'élevage en Grèce (fin V<sup>e</sup> -fin I<sup>e</sup> S.A.C.)*, Bordeaux.
- Damet, A. (2010), «Le tyran oedipisé. La projection fantasmatique des désirs dans le rêve platonicien», *Hypothèses* 13, 285-294.
- Darmezin, L. (1991), «L'approvisionnement en blé des cités grecques à l'époque hellénistique», in M.C. Cauvin (ed.), *Rites et rythmes agraires. Séminaire de recherche*, Lyon, 113-118.
- Helmer, E. (2021), *La Parte de Bronce. Platón y la economía*, Santiago.
- Hitz, Z. (2010), «Degenerate regimes in Plato's *Republic*», in M. McPherran (ed.), *Plato's Republic. A Critical Guide*, Cambridge, 103-146.
- Johnstone, M.A. (2015), «Tyrannized Souls: Plato's Depiction of the Tyrannical Man», *British Journal for the History of Philosophy* 23, 3, 423-437.
- Ménissier, T. (2003), «Philosophie politique et anthropologie de la férocité», *Raisons politiques* 9, 1, 19-31.
- Meulder, M. (2013), «L'exclusion au livre VIII de la *République* de Platon», *Revue belge de philologie et d'histoire* 91, 89-112.
- Montoya, M.D.P. (2013), «Platón frente al comercio marítimo. Elementos para una interpretación del Antropoceno», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* LXII 164, 93-103.
- Montoya, M.D.P. (2023), «Mélange et Sexualité dans les Cités Platoniciennes. La dimension politique de la sexualité dans les cités platoniciennes», *Ordía Prima* 1, 1-15.
- Notario, F.-P. (2016), «Les empires dévoreurs: l'empire perse, l'Athènes du V<sup>e</sup> siècle avant J.-C. et la métaphore alimentaire du pouvoir», *Gaia* 19, 247-258.
- Notario, F.-P. (2015), «Plato's political cuisine: commensality, food, and politics in the platonic thought», *Ágora. Estudos Clássicos em debate*, 17, 123-158.
- Romeri, L. (2005), «L'*akolasia* est en nous (Platon, *Tim.* 72e). Deux solutions à l'intempérance humaine: Platon et Plutatque», *Kentron* 21, 225-240.
- Romeri, L. (2015), «Régimes alimentaires et régimes politiques chez Platon», *Food and History* 13, 1-3, 165-180.
- Roubineau, J.M. (2015), *Les Cités Grecques (VI-II siècle av. J.-C.)*, Paris.
- Roubineau, J.-M. (2017), *Les Cités Grecques (VI<sup>e</sup>-I<sup>e</sup> av. J.-C.). Essai d'Histoire Sociale*, Paris.
- Ruzene, F.D. (2022), *À mesa de Platão: Filosofia e Alimentação nos diálogos socrático-platônicos*, Curitiba.
- Schöpsdau, K. (2002), «Des repas en commun pour les femmes. Une utopie platonicienne», *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques* 16, 331-340.

- Schmitt Pantel, P. (1992), *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités Grecques*, Roma.
- Silvermintz, D. (2014), «Plato and Food», in D.M. Kaplan, P.B. Thompson (eds.), *Encyclopedia of Food and Agricultural Ethics*, London, 2001-2007.
- Sissa G. (1997), *Le Plaisir et le Mal. Philosophie de la drogue*, Paris.
- Soares, C. (2016), «Cozinha simples, mesa farta: os requintes da gastronomia mediterrânea grega antiga (Arquêstrato, sec. IV a.C.)», in J. Pinheiro, C. Soares (eds.), *Patrimónios Alimentares de Aquém e Além-Mar*, Coimbra, 479-498.
- Zoller, C. (2015), «Plato on Food and Necessary and Unnecessary Appetites in the *Republic*», in C. Gallin, S.S. Magibleras (eds.), *Odyseys of Plates and Palates: Food, Society and Sociality*, Leiden-New York, 23-30.

# The Many Lovers of Gain. The Pseudo-Platonic *Hipparchus* and the Fourth-century BCE Debate on the Pursuit of Self-interest<sup>1</sup>

---

BOB RUDOLF WILHELMUS VAN VELTHOVEN

Leiden University

b.r.w.van.velthoven@hum.leidenuniv.nl

Recibido: 22/01/2024 - Aceptado: 26/03/2024

DOI <https://doi.org/10.20318/fons.2023.8349>

## Abstract

This article deals with the interpretation of *Hipparchus* and the question to which extent its advocacy of φιλοκέρδεια or the love of gain should be read ironically. It argues that this pseudo-Platonic dialogue can be best understood in the context of a broader fourth-century philosophical debate on the pursuit of (economic) self-interest. First, I show how the *Hipparchus* comments on and develops thoughts from Plato's *Republic*. Then, I demonstrate how the re-evaluation of the love of gain compares to Xenophon's treatment of φιλοκέρδεια, κέρδος, and πλεονεξία in the *Oeconomicus* and *Cyropaedia*, which also respond to the *Republic*, and show how both authors provocatively re-evaluate these negative notions of gain or self-interest into neutral ones. These comparisons inform a layered reading, in which the apparent irony helps readers to reflect on the proposed re-evaluation of commerce.

**Keywords:** Plato, Hipparchus, Greed, Philokerdeia, Pleonexia, Economic Rationality, Xenophon, Tyranny

## Resumen

Este artículo propone una interpretación del *Hiparco* desde la pregunta de hasta qué punto su defensa de la φιλοκέρδεια o el amor a las ganancias debe leerse irónicamente. Partiendo de la idea de que este diálogo pseudoplatónico puede entenderse mejor en el contexto de un debate filosófico más amplio del siglo IV sobre la búsqueda del interés propio (económico) pongo de relieve, en primer lugar, cómo *Hiparco* comenta y desarrolla pensamientos de la *República* de Platón. Luego argumento que la reevaluación del amor a la ganancia es comparable al tratamiento que Jenofonte da a φιλοκέρδεια, κέρδος y πλεονεξία en el *Económico* y en la *Ciropedia*, que también responden a la *República*. Finalmente, demuestro que ambos autores

---

<sup>1</sup> This paper has been written in the context of the research program “From *Homo Economicus* to Political Animal. Human self-understanding in ancient Greek economic reflection” (NWO VI.Vidi.191.205) funded by the Dutch Research Council (NWO). Earlier versions of this argument have been presented at the OIKOS workshop “Ancient Pseudepigraphy and the Anchors of Philosophical Innovation” on 17-02-2022, resulting in the popularizing Dutch article VAN VELTHOVEN (2023), and at the International Society for Socratic Studies (ISSS) conference on “Intra-Socratic Polemics” on 30-10-2023 in Buenos Aires. I thank the editors Étienne Helmer and María del Pilar Montoya and my supervisors Ineke Sluiter and Tazuko van Berkel for their useful remarks.

reevalúan estas nociones negativas de ganancia o de interés propio de manera provocadora, para convertirlas en nociones neutrales. Estas comparaciones informan una lectura en capas, en la que la aparente ironía ayuda a los lectores a reflexionar sobre la reevaluación del comercio.

**Palabras clave:** Platón, Hiparco, Avaricia, *Filokerdeia*, *Pleonexia*, Racionalidad económica, Jenofonte, Tiranía

### 1. Introduction

«For what is the love of gain, what is it at all, and who are the so-called ‘lovers of gain’ (οἱ φιλοκερδεῖς, [Pl.] *Hipparch.* 225a 1-2)?». With these three questions, Socrates launches his brief interrogation of an anonymous companion on acquisitiveness that constitutes the pseudo-Platonic *Hipparchus*<sup>2</sup>. During the dialogue, the interlocutor proposes three definitions for τὸ φιλοκερδέες, which Socrates refutes three times. After multiple accusations of deceit back and forth, they argue that all people, in the end, are lovers of all kinds of gain.

Although very short, the dialogue is difficult to interpret. Socrates’ irony is ostentatiously present, with a re-evaluation of a negative trait, the accusations of deceit, and a re-evaluation of the tyrant Hipparchus as a seemingly ideal moral educator murdered because of jealousy of his educational success. The dialogue, therefore, has been the subject of various widely diverging interpretations. The many mostly Straussian-inspired scholars that have examined the text over the last decades argue that the text must be considered a total rejection of φιλοκέρδεια and a proof of the extent to which greed is incompatible even with ‘pre-Platonic notions of the good’, or regard its discussion of φιλοκέρδεια as a stand-in for an argument that is about the love of the good<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> The authenticity of the *Hipparchus* has been questioned since Antiquity. The dialogue was not mentioned in the third-century index of Aristophanes of Byzantium. In the first century CE Thrasyllus did include it in his tetradic division of Platonic dialogues. However, in the second century CE, Aelian doubted whether Plato was the author of the work (λέγει δὲ Πλάτων ταῦτα, εἰ δὴ ὁ Ἱππάρχος Πλάτωνός ἐστι τῶ ὄντι) (Ael. *VH* VIII 2, 16). In the nineteenth century, BÖCKH (1806) and SCHLEIERMACHER (1855) proclaimed the work inauthentic and «unworthy of Plato». Against this judgment have argued several scholars, (see SCHUBERT 2018, 35 n. 15), and more recently especially a group of Straussian scholars (BLOOM 1987; TIPTON 1999; PLAX 2005; DAVIS 2006; SAMAD 2010). Their defense of the authenticity of the dialogue consists of a refutation of Schleiermacher’s arguments and thus amounts to a claim that the *Hipparchus* is ‘worthy’ enough to count as a work of Plato - a claim which betrays an implicit assumption that the work is only worth studying if it truly has been written by Plato. Meanwhile, many other scholars have argued against the Platonic authorship of the *Hipparchus*. As JOYAL (2019), 212 n. 3 shows, in arguments about the entirety of the Platonic corpus, the *Hipparchus* has always been rejected on substantial and stylistic grounds; TARRANT-GONZALEZ (2012). Stylistic analysis by LEDGER (1989), TARRANT-ROBERTS (2012), and TARRANT (2018) do not support Platonic authorship. JOYAL (2019) and JAZDŹEWSKA (2022) show how the *Hipparchus* shares many typical features of pseudo-platonic literature. SCROFANI (2021) points out how the *Hipparchus* closely resembles the pseudo-Platonic *Minos* in argument and style and that the dialogues may have had the same pseudo-platonic author. For a complete overview of the discussion, cf. SCHUBERT (2018), 32-42.

<sup>3</sup> BLOOM (1987); SAMAD (2010); TIPTON (1999).

Whereas this first group of scholars emphasizes that the author (Plato, in their opinion) conveys a single message through his use of irony, other scholars are in their interpretation of the dialogue but try to make the dialogue's ambiguity more meaningful. Schubert reads the *Hipparchus* as a Socratic play on the ambiguity of material profit: whereas the desire to acquire wealth is often condemned in classical philosophy, one can, on common sense, not deny that acquiring something good is good for the one who is acquiring it, as the possession of wealth was not bad in itself<sup>4</sup>. Similarly, Scrofani has made a convincing comparison between the *Hipparchus* and the *Minos*, in which she points out how the apparent re-evaluation of φιλοκέρδεια is connected to the re-evaluation of the figure of the tyrant, which is often employed to exemplify how a narrow-minded focus on material gain betrays a corrupted soul<sup>5</sup>.

Whereas these scholars have produced many intriguing readings, and Schubert and Scrofani have made an effort to connect the interpretation of the *Hipparchus* to trends in philosophical and historiographical writings in the late classical or early Hellenistic era, I think we may come to a fuller and richer understanding of the *Hipparchus*' argument by examining its relation to the emergence of economic reflection in the fourth century BCE and the more extensive Greek debate on rationality and the pursuit of self-interest, as most recently analyzed by Ober<sup>6</sup>. According to him, many Greek authors reflected on a Greek 'Folk Theory' of instrumental rationality that was propagated by the sophists and stated that all people were, in principle, motivated by the pursuit of their self-interest. Whereas the Socratics accepted this axiom in principle, they had deep concerns about how people misperceived their self-interest. To the sophists, Plato ascribed a theory of narrow self-interest, using them as strawmen whose advocacy of pure instrumentalism, the maximization of material gain, power, and pleasure, paved the way to a theory of ethical and rational egoism, in which social and moral behavior was seen as aligned with the rational pursuit of self-interest<sup>7</sup>.

This general discourse on what constitutes and motivates rational behavior was far from limited to the issue of economic rationality alone, but it was nonetheless

---

<sup>4</sup> SCHUBERT (2018), 25-34; The Stoics later solved this problem by arguing that wealth was indifferent, but to be preferred to poverty, see DENTSORAS (2019).

<sup>5</sup> SCROFANI (2021), cf. JAŹDŹEWSKA (2022), 132-136. Both are indirectly arguing against the position of e.g. BLOOM (1987), 34, who takes the excursus at face value and argues that Hipparchus exemplifies a 'monarchical spirit', whereas the interlocutor possesses a 'democratic' mindset, which still has to be improved.

<sup>6</sup> OBER (2022).

<sup>7</sup> OBER (2022). Ober's analysis of the Socratic answer to this threat is limited to only a couple of Plato's most widely read dialogues, such as the *Republic*, *Gorgias* and *Protagoras*, it is logical that this debate about self-interest would also be reflected upon in other philosophical texts of the 4th century BCE, such as the *Hipparchus*.

intertwined with the economic development of Ancient Greece<sup>8</sup>. The debate emerged from a rapidly commercializing era in which large groups of citizens engaged in highly profitable maritime trade practices, thus contributing to remarkably high economic growth<sup>9</sup>. As Hinsch argues, the new wealthy citizen class emerged to compete with the old elite over status and political influence. The old landed elite reacted by copying the commercial practices to keep up with the competition, while on the other hand, they expressed their concerns over how the merchant class' instrumental profit-orientedness eroded their traditional values and moral considerations<sup>10</sup>. This double attitude, which Hinsch has christened the *Adelsdilemma*, is the background of the different (initially) Socratic philosophical discourses in the fourth century, such as the philosophical discourse condemning wealth and its pursuit or the *oikonomia* discourse aimed at rationalizing and systematizing knowledge and moral issues concerning economic activity<sup>11</sup>.

Whereas Hinsch describes these genres either as explicit rejections or as embracements of instrumentally rational economic reasoning, in which economic knowledge was made acceptable within the existing normative framework, I argue that some philosophical works, including the *Hipparchus*, navigate between these two positions precisely by making an ironical case for the pursuit of profit (and, therefore, narrow self-interest) and provocatively reforming it into a form of gain that is compatible with an ethical theory of self-interest. In this article, I show how the apparent re-evaluation of the pursuit of self-interest relates to similar, typical Socratic argumentative moves in Xenophon's *Oeconomicus* and *Cyropaedia*, three texts commonly regarded as reactions to Plato's *Republic*<sup>12</sup>. In the *Republic*, we see

---

<sup>8</sup> LEESE (2021), 196-203 sees the discourse about greed and injustice as an indication for economic rationality in Ancient Greece (contrary to e.g. FINLEY 1973, 38 who regarded the condemnation of wealth acquisition as evidence for an anti-economic mentality).

<sup>9</sup> OBER (2015).

<sup>10</sup> HINSCH (2021), 92; HELMER (forthcoming). For ancient aristocratic reflections on the relationship between urban life, maritime trade, and democratic government (as opposed to the ideal of life in rural villages, agriculture and aristocracy) see LÉVYSTONE (2022), 13-18.

<sup>11</sup> HINSCH (2021), 84-94. On the genre of *oikonomia* literature, cf. HELMER (2021).

<sup>12</sup> On Intra-Socratic Polemics in general, see DANZIG (2006); DANZIG (2018). On the specific connections with the *Republic*. Polemics: *Hipparchus - Republic*: SCHUBERT (2018); *Oeconomicus - Republic*, JOHNSON (2021); *Cyropaedia - Republic*, see e.g. D.L. III 34, REICHEL (2010); VANDIVER (2014); TAMIOLAKI (2018). Dating: The *Republic* is commonly thought to be written between 380 and 370 (cf. ARRUZZA 2018, 54 for an overview of the discussion). Xenophon's *Oeconomicus* and *Cyropaedia* are supposedly written between 362 and his death around 355 (cf. POMEROY 1994, 1-8; HIGGINS 1977, 131 and KAHN 1998, 29-30; GERA 1993, 25). Considering the *Hipparchus*, many have argued for the beginning of the fourth century, because of the characteristics shared with the early Platonic dialogues (ARONADIO 2008) and stylometric analysis by LEDGER (1989) that places this dialogue in the 380s. That seems too early. TARRANT (2018), 402 claims «that the *Hipparchus* probably comes from a time when the philosophic discussion has become more conscious of rhetorical issues, and in particular of types of speech, but less conscious of (or less committed to) language appropriate for Socrates». SCHUBERT (2018) speculates about a much later date, based on the resemblance between Hipparchus as described in the digression and the iconography of Demetrius of Phaleron (SCHUBERT

Socrates arguing against the sophistic positions defended by Thrasymachus (*R.* I 336b-354c), Glaucon (II 358b-362c), and Adeimantus (II 362d-367e), who theorize that laws and morals are conventional and the self-interested pursuit of desires is the only reasonable motivation for men to have.

Whereas Socrates will later argue that *πλεονεξία* (see e.g. *R.* IX 586b 1 ff.), desire for taking more than one's share, or *φιλοκέρδεια* (see e.g. *R.* IX 581a7), lust for profit, leads humankind to commit injustice, propagators of a theory of narrow self-interest, such as Callicles in the *Gorgias* and Glaucon and Adeimantus in the *Republic*, make a 'conceptual leap,' arguing that injustice is justice by nature<sup>13</sup>.

Reacting to argumentative moves such as these, the author of the *Hipparchus* and Xenophon make a similar conceptual leap, as the *Hipparchus* (section 2) and *Oeconomicus* (3) both contain similar reconceptualization of *φιλοκέρδεια*, whereas the *Cyropaedia* re-evaluates the vice of *πλεονεξία* (4)<sup>14</sup>. In the case of the *Hipparchus* and the *Cyropaedia*, this re-evaluation of self-interest is exemplified by the presentation of a reformed tyrant (5), the figure who, in the *Republic*, had not only exemplified supreme injustice but also a theory of self-interest<sup>15</sup>. After showing how the *Hipparchus*, *Oeconomicus*, and *Cyropaedia* present the subordination of the desiderative part of the soul to the spirited part, I demonstrate through a comparison with Plato's *Republic* and *Euthydemus* (6) how the *Hipparchus* also promotes the love of wisdom. In the conclusion (7), I show how the *Hipparchus* inspires various divergent interpretations and how these can best be understood in relation to another. Referring to Tamiolaki's interpretation of the *Cyropaedia*, I argue that the *Hipparchus* creates room for «dialogical reflection» on commercial activity by letting the reader entertain the thought that profit does not need to go at the expense of somebody else and that the love of profit does not necessarily have to be a bad trait<sup>16</sup>.

## 2. Towards a neutral conception of *κέρδος* in the *Hipparchus*

From the start of the *Hipparchus*, the author clearly targets the use of *φιλοκέρδεια* in the *Republic*, as the *γάρ* in the opening question *τί γάρ τὸ φιλοκερδές*, suggests an elaboration on a previous discussion, the concept of *φιλοκέρδεια* is almost

---

2018, 42-65; 93-94). I agree with those who place the dialogue after the 350's (such as BRISSON 2014). Such a dating also allows the *Minos*, as the *Hipparchus*' twin dialogue, to be regarded as a reaction to the *Laws* (see also MULROY 2007), which is traditionally seen as Plato's last work before his death in 347.

<sup>13</sup> WEISS (2007), 94; Pl., *Grg.* 482c-484c. For an analysis of Callicles' argumentation and Socrates rebuttal, see e.g. CATANA (2021).

<sup>14</sup> About the thematic connection of *Oec.* 14, 6-10 and *Cyr.* I 6, 31-35 with the *Hipparchus*, cf. SCHUBERT (2018), 42. Schubert suspects an intertextual link between the *Hipparchus* and the passage in the *Cyropaedia*, but cannot corroborate her intuition.

<sup>15</sup> For the centrality of *πλεονεξία* in Thrasymachus' world view and its connection to his conception of tyranny (cf. Pl. *R.* I 344a 1) see ALGRA (1994). For the tyrant as an example promoting narrow self-interest, see OBER (2022), 46-49.

<sup>16</sup> According to TAMIOLAKI (2017), 191 ff. Xenophon's *Cyropaedia* deliberately creates an ambiguous portrait of Cyrus, to make the reader reflect on Xenophon's philosophical ideas.

exclusively used in Platonic texts, and using the phrasing τὸ φιλοκερδές (instead of, e.g., φιλοκέρδεια) echoes the choice for τὸ φιλοκερδές in the *Republic*<sup>17</sup>. However, in the *Republic*, τὸ φιλοκερδές is a synonym for the desiderative part (ἐπιθυμητικόν) of the soul (Pl. *R.* IX 580d-581a). The author of the *Hipparchus* does not refer to the tripartite division of the soul and makes it a general factor of human motivation, with a corresponding type of people: οἱ φιλοκερδεῖς. This move seemingly clears the way for presenting τὸ φιλοκερδές as a form of love for the good<sup>18</sup>.

However, that is certainly not the way the interlocutor conceives τὸ φιλοκερδές. During the entire dialogue, the interlocutor tries to convince Socrates that οἱ φιλοκερδεῖς are people who defraud and cheat others, as he first attempts to define οἱ φιλοκερδεῖς as «people who think it is acceptable to make a profit (κέρδος) by selling things they think are worthless» (οἱ ἄν κερδαίνειν ἀξιώσιν ἀπὸ τῶν μηδενὸς ἀξίων, [Pl.] *Hipparch.* 225a 3-4). When Socrates asks the interlocutor whether he thinks these people are stupid, the interlocutor says that he rather thinks that they are «wicked and evil and yielding to profit, because they are fully aware that the things they dare to profit from are worth nothing, but dare to profit from these things anyway because of their shamelessness» (πανούργους καὶ πονηροὺς καὶ ἥττους τοῦ κέρδους γινώσκοντας ὅτι οὐδενὸς ἀξιά ἐστιν ἀφ' ὧν τολμῶσι κερδαίνειν, ὅμως τολμᾶν φιλοκερδεῖν δι' ἀναισχυντίαν, 225a 8-b 3).

In this passage, we see that the companion conceptualizes κέρδος in its traditional meaning of short-term gain at the expense of others<sup>19</sup>. Socrates, however, seems to move away from this immoral connotation of κέρδος to a more neutral conceptualization. In the first refutation, Socrates uses a τέχνη analogy to show that the interlocutor's assumption that the lovers of profit are malicious frauds would lead to an absurd conclusion: practitioners of τέχνη, such as farmers, generals, or musicians, would never knowingly employ flawed instruments, so nobody would be ignorant enough to try to make money with things that he knows are worthless, and therefore, nobody could be considered φιλοκερδής (225a 3-226e 6)<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> SCHUBERT (2018), 68-69.

<sup>18</sup> DAVIS (2006), 548-549. *R.* IX 582a 8-e 10: the rehabilitation of τὸ φιλοκερδές competes with Socrates' claim that only the philosopher can know the good by experience, judgment, and reason.

<sup>19</sup> For κέρδος and cognate terms in general, see VAN BERKEL (2020), 280 n. 76: «κέρδος ('gain') should not be mistaken for the morally neutral modern notion of gain or profit; the term κέρδος implies that the exchange at hand is not committed to a long-term relationship, but is a satisfaction of immediate needs». For κέρδος in general, see COZZO (1988). Van Berkel argues that κέρδος often invokes the scenario of zero-sum game (for Homer see DE JONG 1987 and ROISMAN 1990). According to LEESE (2021), 195, Thucydides sees κέρδος as a cause of φθόνος (Th. III 43, 1). In fourth-century literature, we find more neutral conceptions of κέρδος in e.g. Arist. *Pol.* I 9, 1257b 2-5 and Xenophon's *Oeconomicus* (see LEESE 2021, 27-28; 191).

<sup>20</sup> SCROFANI (2021) argues that Socrates here considers φιλοκέρδεια a skill, but what Socrates strictly speaking does is showing how φιλοκέρδεια, if it is defined the right way, could never be compatible within the practice of a τέχνη.



This argument structurally resembles Socrates' rebuttal of Thrasymachus in the first book of the *Republic*. Thrasymachus argues that rulers, regarded in their capacity as practitioners of their τέχνη of rulership, solely rule to serve their interest<sup>21</sup>. Socrates responds that practitioners of other τέχναι, such as the boat pilot and the physician, practice their arts for the sake of those people or things that benefit from the art and not for their own benefit. He leads Thrasymachus to the conclusion that the physician practices two distinctive arts: the art of medicine, which produces health in patients, who are the beneficiaries of the art (ιατρική), and the art of wage-earning (μισθωτική or μισθαρνητική) which produces wages for its beneficiary, the wage-earner (Pl. *R.* I 346a 6-c 12):

Then the benefit, the receiving of wages, does not accrue to each from his own art. However, if we are to consider it precisely, medicine produces health but the fee-earning art the pay (ἡ δὲ μισθαρνητικὴ μισθόν), and architecture a house, but the fee-earning art accompanying it the fee (ἡ δὲ μισθαρνητικὴ αὐτῇ ἐπομένη μισθόν), and so with all the other arts, each performs its own task and benefits that over which it is set, but unless pay is added to it is there any benefit which the craftsman receives from the craft? (Pl. *R.* I 346d 1-d 9, tr. SHOREY 1969, adapted).

Afterward, Thrasymachus' potential retort that these artisans do not practice their crafts selflessly because they earn money with it is forcefully distinguished as the τέχνη of doing 'work for pay' or 'entrepreneurship' (μισθαρνητική), thus separating pure craftsmanship from a proto-form of entrepreneurship<sup>22</sup>.

In the τέχνη-analogy in the *Hipparchus*, Socrates does something similar by focusing on the assessment that artisans have to make in their capacity of artisans. Employing the example of the farmer, Socrates asks the interlocutor whether he knows a farmer who, knowing that the crop he grows is worthless, thinks that he should derive profit from that crop (ἄρ' ἔστιν ὄντινα οἶε γεωργικὸν ἄνδρα γιγνόμενον, καὶ γινώσκοντα ὅτι οὐδενὸς ἄξιον φυτεύει τὸ φυτόν, οἶεσθαι ἀπὸ τούτου κερδαίνειν, [Pl.] *Hipparch.* 226a 2-4). In this way, however, Socrates ignores that the fraudulent behavior the companion is hinting at does not take place in the artisans' capacity of craftsmen but in their capacity of businessmen: of course, a farmer would not on purpose grow bad crops, but if he happens to have bad crops for whatever reason, he is likely to sell them anyway, pretending that they are worth more than they actually are. Socrates' reasoning, however, rules out that such an

---

<sup>21</sup> Pl. *R.* I 340d-341a for the definition of the ruler as an unerring craftsman of self-interest, cf. OBER (2022), 47 ff.

<sup>22</sup> This argument is wobbly: it only works because Thrasymachus had first compared leadership to a τέχνη, and by distinguishing craftsmanship from 'entrepreneurship', Socrates seems to deliberately disregard the fact that specialization requires a form of monetary exchange. Thirdly, the argument prepares Socrates' argument that leaders only lead in the interest of others and thus require financial compensation (*R.* I 347a-b), a position he for instance ridicules in *Grg.* 515e, where he claims that Pericles' introduction of the system (εἰς μισθοφορίαν πρῶτον καταστήσαντα) had made them, among other bad things, money-loving (φιλαργύρους). Cf. MARKLE (1985).

information asymmetry between the φιλοκερδεῖς and their buyers exists: if the crop happens to be worthless, so he suggests, the farmer must be mistaken *qua* technical expertise, and not deceptive because of his φιλοκέρδεια.

During the subsequent two attempts of the interlocutor, we see that Socrates chooses different arguments to make the same conceptual leap as we have seen during the first attempt. The companion tries to shift Socrates' attention to the immorality of οἱ φιλοκερδεῖς by defining them as people who «because of their insatiable greed, exceedingly lust after things that are very small and worth little and, therefore, love profit» (οἱ ἐκάστοτε ὑπὸ ἀπληστίας καὶ πάνυ μικρὰ καὶ ὀλίγου ἄξια καὶ οὐδενὸς γλίσχονται ὑπερφυῶς καὶ φιλοκερδοῦσιν, 227c 10-d). Socrates, however, neglects the interlocutor's moral outrage and approaches the argument analytically, arguing that οἱ φιλοκερδεῖς are lovers of profit (κέρδος), that the opposite of profit is loss (ζημία), that loss is bad, and that therefore the opposite of loss, profit, is good. By employing this rigorous analysis, Socrates again ignores all moral qualifications attributed to οἱ φιλοκερδεῖς, which are resolved when he concludes that because all people naturally love all good things, all people must be φιλοκερδεῖς.

During the third attempt, the interlocutor defines the lover of gain as «somebody who is occupied with these things and thinks it is acceptable to make a profit of these things, of which honest people would not dare to make a profit» (ὅς ἂν σπουδάζη ἐπὶ τούτοις καὶ ἀξιῷ κερδαίνειν ἀπ' αὐτῶν, ἀφ' ὧν οἱ χρηστοὶ οὐ τολμῶσι κερδαίνειν, 227d 4-228a 5). Socrates notices that the interlocutor implicitly makes a difference between good and bad profit (κέρδος) and argues that logically speaking, profit, as the opposite of loss, must always be good. After the digression about Hipparchus (228b-229e) they develop this point. Socrates creates the possibility to conceive κέρδος neutrally: seeking the analogy with good and bad food still being food, Socrates argues that good and bad gain is still gain, and he defines gain technically as «every acquisition that somebody has acquired by spending nothing or by earning more after spending less» (πᾶν κτήμα ὃ ἂν τις κτήσεται ἢ μηδὲν ἀναλώσας, ἢ ἔλαττον ἀναλώσας πλέον λάβη, 231a 6-8). Moreover, Socrates asserts that only something good can count as profit, and when one acquires something bad, that should be considered a loss; therefore, bad profit cannot exist (231b 1-6). They think of different things, as the interlocutor thinks that bad means fraudulent or shameful, whereas Socrates, thinks that bad means bad for the one who acquires it. When the interlocutor still does not get Socrates, he explains that profit is concerned with the value (τὸ ἄξιον) of a thing, thus following up on the interlocutors' earlier focus on the φιλοκερδεῖς practice of valuation (231d 9-10). Something of value is profitable (κερδαλέον), something profitable is beneficial (ὠφέλιμον), and something beneficial is good (ἀγαθόν) (231e 2-232a 5). Whatever the interlocutor tries, he is unable to define οἱ φιλοκερδεῖς and loses the battle with Socrates over the definition of κέρδος. Ultimately, the interlocutor is compelled to admit that all sorts of profit are good and that good and bad people love all sorts of profit.

### 3. *Oeconomicus* - *What motivates Ischomachus' household?*

So far, we have analyzed how the *Hipparchus'* Socrates forcefully replaces the interlocutor's conception of gain with a neutral conception. Socrates' re-valuation reeks of irony, but before we analyze that irony further, we first move on to Xenophon's *Oeconomicus*, in which a similar re-evaluation of φιλοκέρδεια takes place. In the second part of the *Oec.* (7-21), Socrates recounts to Critobulus the conversation he had with the alleged καλὸς κάγαθός Ischomachus. During that conversation, Ischomachus tells Socrates how to select good superintendents for his enslaved workers:

“Then what about those who are passionately in love with making a profit?” (οἵτινες αὐ̄ ἔρωτικῶς ἔχουσι τοῦ κερδαίνειν), I asked. “Are these, too, incapable of being trained so that they can concern themselves with the work on a farm?”

“No, not at all,” responded Ischomachus, “in fact, they can easily be led to concern themselves about such things. You need do nothing but show them that taking proper concern is profitable” (οὐδὲν γὰρ ἄλλο δεῖ ἢ δεῖξαι μόνον αὐτοῖς ὅτι κερδαλέον ἔστιν ἡ ἐπιμέλεια).

“What about the others?” I asked. “If they show self-control in the areas in which you demand it and are moderately interested in making a profit (εἰ ἐγκρατεῖς τέ εἰσιν ὧν σὺ κελεύεις καὶ πρὸς τὸ φιλοκερδεῖς εἶναι μετρίως ἔχουσι), how do you teach them to be concerned in the way you require?”

“Very simply, Socrates,” he answered. “When I see them showing proper concern, I praise them and try to reward them, as well; but when they are not, I try to say and do things that will hurt their feelings” (X. *Oec.* 12, 15-16, tr. POMEROY 1994).

Ischomachus makes clear that he selects his bailiffs based on their ability to practice self-restraint. According to Ischomachus, these people are easy to teach; it is necessary to point out that diligence is profitable. In contrast, Ischomachus educates the intendents who are capable of self-restraint and are moderate in their love of gain, by using praise and blame, thus appealing to their sense of honor. Ischomachus thinks that his enslaved workers can be incentivized and motivated in a similar way, as we can examine below.

“By applying some of these laws,” he said, “by adding other enactments from the laws of the kings of Persia, I attempt to make my slaves honest in their handling of property. For the former laws only contain penalties for wrongdoers, but the laws of the kings not only penalize the dishonest but also reward the honest. So, because they see that the honest become wealthier than the dishonest (ὥστε ὀρῶντες πλουσιωτέρους γιγνομένους τοὺς δικαίους τῶν ἀδίκων), many who love of profit continue firmly to refrain from dishonesty (πολλοὶ καὶ φιλοκερδεῖς ὄντες εὐ μάλα ἐπιμένουσι τῷ μὴ ἀδικεῖν). However, when I perceive that people attempt to act dishonestly, despite good treatment, I refuse to have anything more to do with them because they are incorrigibly greedy (ὡς ἀνηκέστους πλεονέκτας ὄντας). On the other hand, if I learn of some who are induced to be honest not only because of the advantages they gain through being honest but because of a desire to be praised by me, I treat them as if they were free men, not only do I make them wealthy, but I even honor them like gentlemen. For Socrates,” he said, “I think an ambitious man differs from a greedy one in that, for

the sake of praise and honor, he is willing to work hard and to run risks when necessary and to abstain from dishonest gains” (αἰσχροῶν κερδῶν ἀπέχεσθαι, X. *Oec.* 14, 6-10, tr. POMEROY 1994, adapted).

Ischomachus tells Socrates that many profit-loving enslaved workers choose to behave and not act unjustly, because they see that the well-behaving become wealthier than the ones who misbehave. However, whenever he perceives that well-treated enslaved workers still behave unjustly, he gets rid of them because they are incorrigibly greedy. However, the enslaved worker who acts justly not only because they benefit from it but also because they desire to do so, Ischomachus praises and chooses to treat as a free man. For Ischomachus, the difference between the honor-loving and profit-loving man lies in their willingness to toil and face danger and refrain from shameful profit to gain praise (14, 9-10).

Xenophon, like the author of the *Hipparchus*, thus partly re-evaluates φιλοκέρδεια as a motivation to inspire the enslaved to do their labor and shun laziness<sup>23</sup>. However, like the interlocutor in *Hipparchus*, Ischomachus is also concerned with φιλοκέρδεια’s potentially devastating effect. Without the proper manipulation in the form of punishing and rewarding, their φιλοκέρδεια would probably lead them to ‘bad profit,’ as is the case with the honor-loving enslaved workers, whose love for honor is the only thing that keeps them from dishonorable profit. Therefore, the lovers of profit must be monetarily or materially incentivized in order for them to start acting justly and diligently. If such an incentive is in place, however, their φιλοκέρδεια is no longer negative but becomes productive, and seeking κέρδος no longer goes at the expense of another person but instead contributes to a common cause.

At the end of the *Oeconomicus*, Ischomachus’ own motivation is questioned when he asserts that his father was so fond of farming (φιλογέωργος) that he taught him to ‘flip’ farms by buying them when they were cheap and by selling them for profit once they have acquired a good value:

“For, you know, Socrates,” he said, “I think, of all Athenians, my father was, by nature, the most devoted to farming” (φιλογεωργότατος).

When I heard this, I asked him, “Ischomachus, did your father keep all the plots of land he cultivated, or did he sell them if he could get a good price?”

“He would sell them, by Zeus,” replied Ischomachus, “and he would buy another uncultivated plot immediately to replace it because he loved working” (διὰ τὴν φιλεργίαν).

“You are telling me, Ischomachus,” I said, “that your father naturally loved farming as much as merchants love grain (τῶ ὄντι φύσει τὸν πατέρα φιλογέωργον εἶναι οὐδὲν ἥττον ἢ οἱ ἔμποροι φιλόσιτοι εἶσι)? For because of their great love of grain, merchants sail wherever they hear there is an abundance of it so as to get it across the Aegean, the Euxine, and the Sicilian Sea. Moreover, when they have taken as much as

---

<sup>23</sup> Xenophon presents laziness (ἀργία and ἀμέλεια, *Oec.* 1, 19) in both citizens and slaves as a huge problem, as is argued by HELMER (forthcoming), n. 15.

they can on board, they carry it across the sea, even storing it in the same ship in which they themselves sail. Moreover, when they need money, they do not unload the grain anywhere they happen to be, but rather, they take it and sell it wherever they hear that grain sells for the highest price and where men place the highest value on it. And your father appears to have loved farming in much the same way” (καὶ ὁ σὸς δὲ πατὴρ οὕτω πως ἔοικε φιλογέωργος εἶναι).

Ischomachus replied to this, “You may be joking, Socrates, but I genuinely believe that men who sell houses as soon as they have built them, and then build others, are lovers of building (φιλοικοδόμους) to just the same degree.”

“By Zeus, Ischomachus,” I said, “I declare to you on oath that I accept your view that all men naturally love those things which they think will bring them profit” (φιλεῖν ταῦτα πάντας ἀφ’ ὧν ἂν ὠφελείσθαι νομίζωσιν, X. *Oec.* 20, 26-29, tr. POMEROY 1994, adapted).

After Socrates’ initial skeptical reaction, comparing Ischomachus’ father’s love for ‘farming’ to wheat merchants’ ‘love for wheat,’ Xenophon has Ischomachus reverse the argument from the first book of the *Republic*<sup>24</sup>. Unlike Plato’s Socrates in that discussion, Ischomachus thinks the monetary aspect of the craft cannot be conceptually separated from the craft itself: lovers of house building build houses for others all the time because they obviously can only build one house for themselves and need to do the other buildings for profit to practice their craft<sup>25</sup>.

Xenophon’s Socrates does not seem to be satisfied with this argument and answers that ‘all men naturally love those things which they think will bring them profit,’ and so suggests that Ischomachus’ and his father’s ‘love for farming’ (φιλογεωργία) is a poorly disguised love for profit. The question is whether a poorly disguised φιλοκέρδεια would be an improper motivation. While the term φιλοκέρδεια seems only appropriate for slaves who cannot manage their own passions, Ischomachus’ equation of slaves with a sufficient sense of honor to refrain from shameful gain with free men, implies that it is not shameful for a free man to strive for fair gain. If he applies this measure to himself, it is no problem that he strives for profit, as long as he does so under his stronger love for honor.

In the *Hipparchus*, the reconceptualization is not explicitly connected to the relative strength of an alternative motivation, such as φιλοτιμία, that can guide the φιλοκέρδεια and prevent men from making unfair gain. The interlocutor of the *Hipparchus* shares in Ischomachus’ concerns about people making bad gain. Socrates seems deaf to the interlocutor’s concerns when he says bad gain does not exist. He may, however, very well think that the problem with the fraudulent figures the interlocutor is thinking of is not their love for gain per se but their lack of better motivations to guide this φιλοκέρδεια and focus on honorable gain.

---

<sup>24</sup> On the publicly despised wheat merchants in Antiquity and evidence of economic rationality in their work, see LEESE (2017).

<sup>25</sup> Pl. *R.* I 346a 6-d 9, *vide supra* 77. Xenophon’s Socrates reversal of Plato’s Socrates’ argument is as ironic as Plato’s Socrates employment of the argument in the first place.

The reconceptualization of φιλοκέρδεια in the *Oeconomicus* thus seems less far-reaching than in the *Hipparchus*, in which it is generally applied to all citizens, and not to slaves. However, whereas Xenophon never applies the term φιλοκέρδεια to Ischomachus, we see that he plays with the idea that Ischomachus' motivation is not that different from his slaves' motivation, which suggests that the love for profit, as long as it is not called φιλοκέρδεια, can be an acceptable motivation for a free man. Such a seeming, partial re-evaluation of φιλοκέρδεια may have helped readers to reflect on the legitimacy of making profits. This interpretation, thus, is compatible with Helmer's recent argument that Xenophon employs the story about Ischomachus' farmer to dialogically examine the possibility of reconciling the occupation of trade with traditional aristocratic values<sup>26</sup>.

#### 4. *Cyropaedia - Cyrus' pursuit of self-interest*

As we have seen in the last section, in *Oec.* 14, 7-8, Xenophon presents πλεονεξία as an incorrigible desire for more, and therefore, a worse trait than φιλοκέρδεια, which a love of honor can overrule. Interestingly enough, Xenophon provocatively flirts with a reconceptualization of πλεονεξία in the *Cyropaedia*, as we can observe during Cambyses' conversation with Cyrus in the first book<sup>27</sup>.

“Yes, my son,” said he; “it is said that in the time of our forefathers, there was once a teacher of the boys who, it seems, used to teach them justice in the very way that you propose; to lie and not to lie (μὴ ψεύδεσθαι καὶ ψεύδεσθαι), to cheat and not to cheat (μὴ ἔξαπατᾶν καὶ ἔξαπατᾶν), to slander and not to slander, to take and not to take advantage (μὴ πλεονεκτεῖν καὶ πλεονεκτεῖν). Moreover, he drew the line between what one should do to one's friends and what to one's enemies. And what is more, he used to teach this: that it was right to deceive friends even, provided it was for a good end (ἔξαπατᾶν ἐπὶ γε ἀγαθῷ), and to steal the possessions of a friend for a good purpose (κλέπτειν τὰ τῶν φίλων ἐπὶ ἀγαθῷ). Moreover, in teaching these lessons, he had also to train the boys to practice them upon one another, just as also in wrestling, the Greeks, they say, teach deception and train the boys to be able to practice it upon one another. When, therefore, some had in this way become skilled in both deceiving for the good and in taking advantage for the good, and perhaps also not untalented in their love of profit, they did not refrain from trying to take advantage even of their friends” (γενόμενοι οὖν τινες οὕτως εὐφρῆεις καὶ πρὸς τὸ εὖ ἔξαπατᾶν καὶ πρὸς τὸ εὖ πλεονεκτεῖν, ἴσως δὲ καὶ πρὸς τὸ φιλοκερδεῖν οὐκ ἀφρῆεις ὄντες, οὐκ ἀπείχοντο

<sup>26</sup> HELMER (forthcoming) supports this claim by arguing 1. that Ischomachus' father's farm-flipping (20, 22-26) should be conceived as a practice to make land worth more valuable and thus as a practice aiming at long-term profit (reading it in connection with *Symp.* 8, 25); 2. That Ischomachus' father shows ἐπιμέλεια in contrast with the former farm owners' ἀμέλεια (20, 22) and therefore is rewarded by nature's reciprocity; 3. That Ischomachus' father's inclinations were all natural (διὰ τὴν φιλογεωργίαν καὶ φιλοπονίαν ... διὰ τὴν φιλεργίαν [φύσει] ... φιλογεωργότατος, 20, 25-26; 20, 27).

<sup>27</sup> BALOT (2001), 22-34 describes πλεονεξία in Aristotle's thought as inherently connected to injustice. On πλεονεξία in *R.* I, see ALGRA (1994). For the tyrant's πλεονεξία in the *Republic*, see ARRUIZZA (2018), NIELSEN (2019).

οὐδ' ἀπὸ τῶν φίλων τὸ μὴ οὐ πλεονεκτεῖν αὐτῶν πειρᾶσθαι, X. *Cyr.* I 6, 31-32, tr. MILLER 1914, adapted).

Cambyses presents his son with a story of a teacher of times past who taught the Persian children to do things to their friends that are traditionally only permissible to perform against enemies, such as deceiving and stealing, as long as that happened for a good purpose (ἐπί γε ἀγαθῶ), resulting in the conceptual leap towards a concept of taking advantage of friends for good reasons (εὖ πλεονεκτεῖν)<sup>28</sup>. Some of the children are easily impressed by bad things, as some of them, who were 'disposed to practising their love of gain' (καὶ πρὸς τὸ φιλοκερδεῖν οὐκ ἀφνεῖς ὄντες) could not refrain from trying to take «unfair» advantage from their friends, as Miller translated originally. φιλοκέρδεια here thus seems to be a negative motivation that makes it impossible for children to take advantage for good, whereas πλεονεξία is presented as something that generally is bad and goes at the expense of another, but now has a surprising good side.

This apparent re-evaluation foreshadows Xenophon's provocative treatment of πλεονεξία in the rest of the dialogue. The conversation departs from a traditional view, as Cyrus shares his observation that his Median friends think that the ruler should differ from the ruled in eating more delicate food, and possessing more gold (πλέον ἔχειν ἔνδον χρυσοῦν), sleeping more hours (πλείονα χρόνον καθεύδειν) and living without less toil than the ruled in general. Cyrus then already remarks that, in his opinion, the ruler should differ from the ruled only in his foresight and love of toil (τῶ προνοεῖν καὶ φιλοπονεῖν, I 6, 8). This theme is picked up by Cambyses, who says that the ruler should have a greater share (πλεονεκτοῦντα) of the heat during summer, a greater share of the cold during the winter, and a greater share of toil during hardships (I 6, 25).

Later in the conversation, Cambyses says that during a fair battle, earlier acquired advantages can be very powerful (αἱ ἐκ πολλοῦ παρεσκευασμένα πλεονεξίαι μέγα δύνανται), by which he means the advantages that would typically not be considered unfair, such as making sure your troops have been well trained, that their minds are well disciplined, and that oneself is well versed in the art of war (I 6, 41)<sup>29</sup>. Cambyses here thus broadens the scope of πλεονεξία by using it outside the fair-unfair dichotomy.

Cyrus' response to what he has just been taught is naïve and enthusiastic, as he exclaims how late he is learning about taking advantage, and he begs his father not to deny him teaching him to take advantage of his enemies (ὥς τοῖσιν ὀψιμαθῆ ὄντα ἐμὲ τούτων τῶν πλεονεξιῶν, ὦ πάτερ, μὴ φείδου εἴ τι ἔχεις διδάσκειν ὅπως πλεονεκτήσω ἐγὼ τῶν πολεμίων, I 6, 35). It is telling for the rest of the

---

<sup>28</sup> TAMIOLAKI (2017), 191 places the reconceptualization in a broader perspective of Xenophon's purposeful attempt to make the audience reflect critically on Cyrus.

<sup>29</sup> Later in the work, when he has invented a siege tower that can be pulled towards walls, he argues «that taking unfair advantage in war is a form of safety, justice and happiness» (νομίζων τὴν ἐν πολέμῳ πλεονεξίαν ἄμα σωτηρίαν τε καὶ δικαιοσύνην εἶναι καὶ εὐδαιμονίαν, X. *Cyr.* VI 1, 55).

*Cyropaedia*, as Cyrus can be observed to take advantage of many other characters in his ascension to power. Cyrus never seems to use *πλεονεξία* in a positive, reformed way but always attributes this negative motivation to others while at the same time hiding or defending his own advantage. The most famous occasion is his confrontation with his uncle Cyaxares, who accuses him of *de facto* usurping his position and stealing his army. In this discussion, Cyrus asks his uncle whether he is, given all the hardships they have gone through together, really accusing him of *πλεονεξία* (ἐν τούτοις ἔχεις τινά μου πλεονεξίαν κατηγορῆσαι; V 5, 19). However, in the same conversation, Cyrus explains to his uncle that by advancing his own interest, he has advanced his uncle's interests as well; thus, as Danzig has extensively shown, he reconceptualizes the pursuit of self-interest as something compatible with other's interests and that does not need to go at the expense of other people's interest<sup>30</sup>.

A second example of Cyrus' manipulation of the language of self-interest forms the episode in which Mandane warns her son not to stay longer in Media and warns him that he will be punished if he returns with the tyrannical conviction that it is suitable for one to have more than all (ἐστὶ τὸ πλεόν οἶσθαι χρῆναι πάντων ἔχειν). Cyrus asks her whether it is more devious to be taught to have more or to have less (δεινότερός ἐστιν, ὦ μήτερ, διδάσκειν μείον ἢ πλεόν ἔχειν). He asserts that Astyages will teach everybody to have less than himself (Μήδους ἅπαντας δεδίδαχεν αὐτοῦ μείον ἔχειν) so that Mandane does not need to worry that her father will send home Cyrus or somebody else who has learned to take advantage (ὥστε θάρρει, ὡς ὁ γε σὸς πατήρ οὐτ' ἄλλον οὐδένα οὐτ' ἐμέ πλεονεκτεῖν μαθόντα ἀποπέμψει, I 3, 17-18). Cyrus' reasoning is devious because he conflates being forced to live with less than one's share (because of a greedy tyrant taking yours) with being content with less<sup>31</sup>. He, therefore, presents *μειονεκτεῖν* as if it were a virtue, and as if his grandfather would do the victims of his tyrannical regime a favor by teaching them how to be poor while he is rich himself<sup>32</sup>.

A final example of how Cyrus manipulates the concept of *πλεονεξία* can be found when Cyrus has been appointed as the judge who can divide the loot in the army. There, Cyrus supports unequal division over the army, saying, «even to the worst, it

<sup>30</sup> DANZIG (2009); (2012).

<sup>31</sup> A similar thing happens in the *Hiero*: whereas Simonides, representing how a commoner would view tyranny, assumes that the tyrant will have a better life than normal people, because he has taken more than his share, and therefore has more access to sources of pleasure, such as, for instance, sightseeing, Hiero will answer that, when also counting the sights of the eye, he finds that tyrants are worse off (εὐρίσκω μειονεκτοῦντας τοὺς τυράννους, X. *Hier.* 1, 11, 2). When investigating other seeming advantages of being a tyrant, Simonides is given the same answer eight more times (Cf. X. *Hier.* 1, 14, 2; 1, 19, 1; 1, 19, 4; 1, 27, 2; 1, 29, 3; 2, 1, 4; 3, 6, 2; 4, 1, 2).

<sup>32</sup> This is very ironic. In the *Republic* the view is propagated that a cultural environment in which tyranny and crime are celebrated will only breed more tyrants and criminals (FRANK 2018). Taking less than one's share (*μειονεκτέω*) can also be conceptualized as virtuous behavior, see X. *Ages.* 4, 5, 2; *Lac.* 11, 9, 3.



will seem proper that the good should have the larger share» (tr. MILLER 1914; καὶ τοῖς κακίστοις συμφέρον φανεῖσθαι τοὺς ἀγαθοὺς πλεονεκτεῖν), and that the one who always seeks to have the most (ὅς ἐν παντὶ μαστεύει πλέον ἔχειν) is a worthy fellow soldier (II 2, 21-22). However, when he has been appointed judge, he warns soldiers that «those who are poor companions in toil, and also extravagant and shameless (σφοδροὶ καὶ ἀναίσχυντοι) in their desire for any advantage (πρὸς δὲ τὸ πλεονεκτεῖν), are likely also to lead others to what is vicious; for they are often able to demonstrate that vice does gain some advantage» (tr. MILLER 1914; πολλακίς γὰρ δύνανται τὴν πονηρίαν πλεονεκτοῦσαν ἀποδεικνύναι, II 2, 25). Cyrus thus warns his soldiers for people who seek unfair advantage because of their effect on others when he has just obtained the advantage of distributing the spoils over the army<sup>33</sup>.

These examples of Cyrus' opportunism and rhetorical prowess have fueled many ironical readings of the *Cyropaedia*, in which this meritocratic rhetoric is a mere façade for the advancement of an elite that is quickly enriching itself<sup>34</sup>. Danzig's response to these ironical readings has been that Cyrus' advancement of his self-interest is compatible with advancing a common interest, thus emphasizing that Xenophon's ideal leader does not have to be altruistic and that seeking advantage is inherent to ruling and politics<sup>35</sup>. Moreover, Danzig shows, as the anecdote of Cyrus' judgment over the big and the small boys' coats shows, that some people are entitled to more because they can make better use of it<sup>36</sup>.

We now have seen how Xenophon's re-evaluation of φιλοκέρδεια in the *Oeconomicus* is paralleled by a provocative and tentative reconceptualization of πλεονεξία in the *Cyropaedia*. In contrast, πλεονεξία is presented as unequivocally negative in the *Oeconomicus* and φιλοκέρδεια in the *Cyropaedia*. This negative presentation of φιλοκέρδεια is however, as I will show now, followed by a reconceptualization of κέρδος in the *Cyropaedia* with its' parallels in others of Xenophon's works.

In the discussion between Aglaitadas and Cyrus (II 1, 11-17), we see that both have a traditional short-term and zero-sum conception of κέρδος. When Aglaitadas complains about Cyrus' companions who boast and tell entertaining stories in which they mock foreign soldiers' moral flaws, Cyrus argues that the term boaster (ἀλαζών) is only applicable to men who pretend to be better than they are and promise what

---

<sup>33</sup> Later, however, when Cyrus rules over Babylon, he starts hosting games in which the strongest appears to be the one who has gained the most advantage (ὄπου δὲ μάλιστα πλεονεκτῶν ὁ κράτιστος φαίνεται) in order to install competition among the people (Xen. *Cyr.* VIII 4, 4).

<sup>34</sup> As explained by TAMIOLAKI (2017), 189-190, the *Cyropaedia* is generally read in three ways: 1. An ironic reading, which is most vocally advocated by NADON (2001). 2. A virtuous reading, which argues against the ironic reading. This interpretation is best represented by GRAY (2011), 246-90. 3. An ambiguous reading, in which Cyrus is seen as a good leader because of his dark sides. This line of interpretation is for instance followed by DANZIG (2012).

<sup>35</sup> DANZIG (2012).

<sup>36</sup> DANZIG (2009). For this old aristocratic notion of πλεονεξία, see ADKINS (1960), 236-238.

they cannot do to obtain something or make gain (καὶ ταῦτα φανεροῖς γιγνομένοις ὅτι τοῦ λαβεῖν τι ἔνεκα καὶ κερδᾶναι ποιοῦσιν). People who tell amusing stories to entertain an audience and not for gain at the expense of the audience nor at the expense of their hearers or to their harm (μήτε ἐπὶ τῷ αὐτῶν κέρδει μήτ' ἐπὶ ζημίᾳ τῶν ἀκουόντων μήτε ἐπὶ βλάβῃ μηδεμιᾶ), should not be considered to be boasting, but just funny (II 2, 12). Cyrus, however, also acknowledges that κέρδος can be good, like Ischomachus does in the *Oeconomicus*, as Xenophon reports about Cyrus' concern that nobody would wrong friends and allies. By always acting justly himself, he believed that others would also refrain from shameful gain (αἰσχροῦ κερδῶν ἀπέχεσθαι) by making them want to be just in their conduct (διὰ τοῦ δικαίου δ' ἐθέλειν πορεύεσθαι, VIII 1, 26). At the end of the *Cyropaedia*, Pheraulas complains about the freedom he has lost because «he has profited to such extent (τοσοῦτον κερδαίνω), that he has more to watch over, and more to share with others, and more business to oversee» (VIII 3, 40). This use of κέρδος is also reminiscent of a vignette in the *Memorabilia*, in which Xenophon, in his authorial voice, describes how people are always in need of good guidance. Those who think that just men never can become unjust are wrong: according to Xenophon, people who indulge in drinking and sex (καὶ τοὺς εἰς φιλοποσίαν προαχθέντας καὶ τοὺς εἰς ἔρωτας ἐγκυλισθέντας) start spending on unnecessary luxuries, and, in order to fulfil these needs, end up not shunning the profit which they shunned to profit from before (καὶ τὰ χρήματα καταναλώσαντες, ὧν πρόσθεν ἀπείχοντο κερδῶν, αἰσχρὰ νομίζοντες εἶναι, τούτων οὐκ ἀπέχονται, *Mem.* I 2, 22).

In a later vignette, Cyrus inverts this standard conception of κέρδος. During Cyrus' campaign against the Assyrians without the supervision of Cyaxares, he proposed to let the Medes, Hyrcanians and Tigranes take care of the division of the money, realizing that they will give the others less, as he argues that if they were to attribute less to them, they should consider it their gain, as the gain for those who are left over will be more agreeable (καὶ ἦν τι μείον ἡμῖν δάσωνται, κέρδος ἡγεῖσθαι: διὰ γὰρ τὰ κέρδη ἦδιον ἡμῖν παραμενοῦσι). To this aphorism, he adds that seeking gain now could only deliver them short-lived fortune (τὸ μὲν γὰρ νῦν πλεονεκτῆσαι ὀλιγοχρόνιον ἂν τὸν πλοῦτον ἡμῖν παράσχοι, *Cyr.* II 2, 43-45). Cyrus thus redefines profit: real or proper κέρδος is not made on the short-term but on the long-term, and the gain of the Medes and Hyrcanians does not need to be the Persians' loss, but is rather an investment leading to proper gain.

The result of this semantical inversion is very comparable to a couple of Xenophon's rhetorical oxymorons: In the *Memorabilia*, Xenophon defends Socrates from the accusation that he taught his pupils' immoral behavior by selecting immoral passages in poetry. When asked whether he explained Hesiod's ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργίη δέ τ' ὄνειδος («work is no disgrace, but idleness is a disgrace», *Hes. Op.* 309) as an admonition to do dishonest and disgraceful work, and do anything for gain (ὡς ὁ ποιητῆς κελεύει μηδενὸς ἔργου μήτ' ἀδίκου μήτ' αἰσχροῦ ἀπέχεσθαι, ἀλλὰ καὶ ταῦτα ποιεῖν ἐπὶ τῷ κέρδει), Socrates defends this image by arguing that

working is indeed a noble occupation, as working implies doing good work, and doing work that is immoral and onerous (πονηρὸν καὶ ἐπιζήμιον) should be considered idleness (*Mem.* I 2, 56-57). Later, Xenophon says that Socrates wondered «that anyone should make money by practising virtue, and should not consider that the highest reward would be the acquiring a good friend» (τὸ μέγιστον κέρδος ἔξιν φίλον ἀγαθὸν κτησάμενος, *Mem.* I 2, 7)<sup>37</sup>. This application of the language and narrow self-interest to domains in which this would be inappropriate can be observed in other works as well. In his conversation with Nicomachides, Socrates says that nothing is so profitable as achieving victory over enemies, and that nothing is so unprofitable as losing» (ὅτι οὐδὲν οὕτω λυσιτελές τε καὶ κερδαλέον ἐστίν, ὡς τὸ μαχόμενον τοὺς πολεμίους νικᾶν, οὐδὲ οὕτως ἀλυσιτελές τε καὶ ζημιώδες, ὡς τὸ ἠττάσθαι, *Mem.* III 4, 11). In the *Hellenica*, Callistratus warns the Spartans about the fall of Cadmea, saying: «Now they have been taught that seeking unfair advantage is unprofitable (ὥστε πεπαιδευμένους ἡμᾶς ὡς τὸ πλεονεκτεῖν ἀκερδές ἐστι) I hope that we will be moderate and friendly towards each other» (X. *HG* III 11, 7). Xenophon thus paradoxically contrasts πλεονεξία and κέρδος and implies that not deceiving each other will provide to be κερδαλέον.

These examples from the *Cyropaedia* and other works of Xenophon show Xenophon's playfulness and flexibility in using κέρδος and his provocative flirt with presenting κέρδος as something different by presenting long term gains (such as enduring loyalty of subjects) and non-zero-sum gains (such as friendship) as if they were κέρδος. It is part of the same game that Xenophon has been playing with πλεονεξία.

##### 5. *The reformed tyrant in the Hipparchus and Cyropaedia*

The *Cyropaedia* and the *Hipparchus* do not only present a similar ethical re-evaluation of self-interest, but both works do so by employing a reformed figure of the tyrant, Hipparchus and Cyrus. While the tyrant, in general, can be an example to project either good or bad leadership ideals on, the tyrant, as has been observed before, is also strongly connected to the motivation of unfair gain throughout Greek literature: in Archaic poetry, tragedy, and historiography, tyrants are rich, overtly concerned with money, or so impoverished by the maintenance of their guards and lifestyle that they start plundering temples<sup>38</sup>.

Following Ober, we can see that the figure of the tyrant embodies the sophistic theory of narrow self-interest, in which citizens directly compete with each other about the means for survival in a state of nature<sup>39</sup>. Apart from a cultural and literary model, tyranny is the antithesis of any cooperative organization of society, in which citizens may very well find that they would be happier as a tyrant. However,

---

<sup>37</sup> Cf. *Mem.* I 6, 14.

<sup>38</sup> On the reform of the tyrant in Xenophon: ZUOLO (2018). On the connection between κέρδος and the tyrant in the *Hipparchus*, cf. MASSARO-MASSARO (1997), 11-37; SCROFANI (2021).

<sup>39</sup> Cf. OBER (2022), 59-60.

cooperation with other citizens is better than being ruled by another tyrant. Given this Socratic interest in developing the language belonging to the theory of narrow self-interest, which includes κέρδος and πλεονεξία, into a language suited to a theory of broader self-interest, it is only logical to reform the figure of the tyrant as well. Moreover, as leaders, Hipparchus and Cyrus are both responsible for moral education and have the power to design a moral regime that imprints their own morality on their people<sup>40</sup>.

In Plato's *Republic*, the tyrant's moral corruption is caused by his precarious psychological state (*R. IX 571a-577c*). He is characterized by a dominant appetitive and profit-loving part of the soul (580e; 587b). As Arruzza has shown, the fact that the ἐπιθυμητικόν is dominant says something about the relative strengths of the three parts but nothing about the absolute strengths since the tyrant also possesses a particularly strong θυμοειδές and λογιστικόν. As Arruzza describes, they are men with the potential to become philosophers but were ill-guided in their education<sup>41</sup>.

Granted that both the authors of the *Hipparchus* and Xenophon utilize the Platonic tripartite model of the soul, they need to make another part of the soul dominant for the tyrant to change. Cyrus has a powerful love of honor, to which the introduction to the *Cyropaedia* testifies<sup>42</sup>. This description does not mean that he has no concern for monetary gain, as the timocratic man in the *Republic* also has active appetites for wealth, but these are subordinated and controlled by his love for honor<sup>43</sup>. This same psychological composition helps Cyrus to seek advantage and riches, but only as a means to pursue glory rather than as an end in itself. This limitation on his greed, which also has been mentioned by Ischomachus in the *Oeconomicus*, makes it possible for Cyrus to avoid shameful gain and benefit others while also benefitting himself.

Whereas stronger, more noble motivations can keep in check weaker, more base motivations, the dominance of a less noble part of the soul is regarded as problematic, as both Balot and Arruzza analyze, in cases in which φιλοτιμία is overruled by πλεονεξία<sup>44</sup>. Although in the *Hipparchus*, motivations of the soul other than φιλοκέρδεια are not mentioned, its eponymous tyrant can be observed to be lacking guidance by a stronger part of the soul as he apparently had a strong love for wisdom but is motivated by a stronger love for honor, which causes his envy of the oracle of Delphi's authority, and inspires his decision to replace the oracle's maxims with his own<sup>45</sup>. This action foreshadows his failure as a moral educator, for his displayed love

---

<sup>40</sup> MULROY (2007), 129.

<sup>41</sup> ARRUZZA (2018), 227-250.

<sup>42</sup> X. *CyT*: I 2, 1. On Cyrus' φιλοτιμία, cf. VANDIVER (2014), 86-94.

<sup>43</sup> ARRUZZA (2018), 141-142.

<sup>44</sup> ARRUZZA (2018), 147; BALLOT (2001), 142-172.

<sup>45</sup> Cyrus and Hipparchus are therefore both timocratic rulers. However, whereas for Xenophon, that might very well be enough for a successful ruler, Hipparchus may be held to higher standards because he poses as a sage.

of honor and his installment of new competition (μηδὲν ἄγαν is replaced with μὴ φίλον ἐξαπάτα) has sparked the envy and competition of Harmodius of Aristogiton, who kill him out of jealousy for his educational success. The story, therefore, may be read as a warning of what happens if an inferior motivation becomes dominant in the soul<sup>46</sup>.

#### 6. Proper Use and Proper Acquisitiveness

So far, we have examined how the love of honor or praise (φιλοτιμία) has been conceived as a limitation for the love for profit (φιλοκέρδεια) in the *Oeconomicus*, *Cyropaedia* and *Hipparchus*. Φιλοτιμία does not at all impede striving for financial gain but rather helps people to refrain from dishonorable gain. The focus that characters have on these two motivations, is however contrasted by the presence of a Socrates-like figure, who implicitly or explicitly presents the love for wisdom or the good as higher attainable motivations. In the *Oeconomicus*, for instance, Ischomachus is no philosopher like Socrates, although he may form a decent example of the man Critobulus would like to be. As Danzig and Johnson argue, one has to account for the differences between Socrates and Ischomachus: If Ischomachus, a Greek farmer and businessman, is the highest attainable ideal for Critobulus, why does Socrates then distance himself from Critobulus' acquisitiveness (X. *Oec.* 2, 2) and is he not more like Ischomachus?<sup>47</sup>

The answer to that question comes early in the *Oeconomicus*, where Socrates presents a version of the 'Proper use' (ὀρθή χρῆσις) argument. In this argument, Socrates distinguishes between exchange value and subjective value to show that whoever truly knows how to 'use' wealth also knows when he has no use *for* it. Consequently, as Socrates argues, these possessions do not constitute wealth for people who do not know how to use particular possessions<sup>48</sup>. In that particular respect, Socrates, as he claims himself (*Oec.* 2, 1), is more prosperous than Critobulus and probably richer than Ischomachus.

In the *Hipparchus*, a version of the same 'Proper use' argument may be utilized and thus presents the reader with an alternative to a lifelong pursuit of φιλοκέρδεια. The *Hipparchus*, however, is not strictly about use (χρῆσις) but about valuation

---

<sup>46</sup> [Pl.] *Hipparch.* 228c-229d. On the interpretation of the maxims, see also MULROY (2007), 127-128. On the historical excursus, cf. SCHORN (2005), SCHUBERT (2018).

<sup>47</sup> Whether Ischomachus is meant to form a good example to Critobulus, and to what extent Ischomachus exemplifies all aspects of Xenophon's Socrates' moral philosophy is a subject of debate. Many Straussian scholars (STRAUSS 1970; STEVENS 1994) regard Ischomachus as a foil to the philosopher Socrates. DANZIG (2003) argues that the lifestyle of the gentleman farmer is acceptable, but that the life of the philosopher still stands out. JOHNSON (2021) refines this thesis, namely that Ischomachus is a flawed example of a way of life that is in principle commendable but always second to that of the philosopher. I follow this latter interpretation. Arguing against these two interpretations is DORION (2008); (2018), who shows that there is no disagreement between Ischomachus' teachings and Socrates' ethical ideas elsewhere in Xenophon's oeuvre.

<sup>48</sup> X. *Oec.* 1, 10-12; cf. VAN BERKEL (2018), 399-401; (2020), 297-303.

(ἀξιόω), as I will show now through a comparison with the *Republic* and the *Euthydemus*.

According to multiple definitions during the first and third attempts taken by the interlocutor, οἱ φιλοκερδεῖς are people who «think it valuable» (ἀξιοῖ or ἀξιῶσιν) to derive profit (κερδαίνειν) from certain (dishonorable) sources of profit<sup>49</sup>. This peculiar use of the verb ἀξιόω is introduced by the interlocutor at the offset of the first definition. Somewhat later, Socrates draws attention to this use of the verb by asking the interlocutor whether he means something else with «to deem worthy to make profit with» than to «think that one should profit from» (τὸ οὖν ἀξιῶσιν κερδαίνειν ἄλλο τι λέγεις ἢ οἴεσθαι δεῖν κερδαίνειν), which the interlocutor asserts (225d2-3). Socrates then imitates this use of the verb a couple of times, and its use remains uncontested during the remainder of the dialogue (225b 4-6; 225c 2-3).

How should we understand this use of ἀξιόω and derived terms? In the *Hipparchus*, it seems to be used as a synonym for either τολμάω or οἶομαι, but does it signify a calculation of profitability (of the ἐπιθυμητικόν), a pragmatic consideration (of the θυμοειδές) or a moral one (of the λογιστικόν)? A passage in the first book of the *Republic* may help us. In this passage, Socrates follows up on Thrasymachus' argument that injustice is more profitable than justice (348b ff.), and he shows in what respects the just differs from the unjust:

“No difference,” said I, “but here is something I want you to tell me in addition to what you have said. Do you think the just man would want to overreach or exceed another just man?” (ὁ δίκαιος τοῦ δικαίου δοκεῖ τί σοι ἂν ἐθέλειν πλέον ἔχειν;).

“By no means,” he said; “otherwise, he would not be the delightful simpleton that he is.”

“And would he exceed or overreach or go beyond the just action?”

“Not that either,” he replied. “But how would he treat the unjust man - would he deem it proper and consider it just to outdo, overreach, or go beyond him, or would he not?” (τοῦ δὲ ἀδίκου πότερον ἀξιοῖ ἂν πλεονεκτεῖν καὶ ἡγοῖτο δίκαιον εἶναι ἢ οὐκ ἂν ἡγοῖτο;).

“He would consider it just and deem it proper,” he said, “but he wouldn't be able to” (ἡγοῖτ' ἂν, ἢ δ' ὅς, καὶ ἀξιοῖ, ἀλλ' οὐκ ἂν δύναίτο).

“That is not my question,” I said, “but whether it is not the fact that the just man does not claim and wish to outdo the just man but only the unjust?” (ἀλλ' εἰ τοῦ μὲν δικαίου μὴ ἀξιοῖ πλέον ἔχειν μηδὲ βούλεται ὁ δίκαιος, τοῦ δὲ ἀδίκου;).

<sup>49</sup> [Pl.] *Hipparch.* 225a 3-4 (Ἐμοὶ μὲν δοκοῦσιν οἱ ἂν κερδαίνειν ἀξιῶσιν ἀπὸ τῶν μηδενὸς ἀξιῶν.); 225b 4-6 (Ἄρ' οὖν τοιόνδε λέγεις τὸν φιλοκερδῆ, οἶον ἓαν φυτεύων γεωργὸς ἀνὴρ καὶ γινώσκων ὅτι οὐδενὸς ἄξιον τὸ φυτόν, ἀξιοῖ ἀπὸ τούτου ἐκτραφέντος κερδαίνειν); 225c 2-3 (οὐχὶ ὁμολογεῖς τὸν φιλοκερδῆ ἐπιστήμονα εἶναι περὶ τῆς ἀξίας τούτου ὅθεν κερδαίνειν ἀξιοῖ;); 226c 4-5 (οἶεται ἀπὸ τούτων κερδαίνειν καὶ ἀξιοῖ κερδαίνειν); 228d 1-3 (ὅς ἂν σπουδάζη ἐπὶ τούτοις καὶ ἀξιοῖ κερδαίνειν ἀπ' αὐτῶν, ἀφ' ὧν οἱ χρηστοὶ οὐ τολμῶσι κερδαίνειν); cf. DAVIS (2006), 551; SCROFANI (2021), who compares the play on ἀξιῶν and ἀξιόω to the *Minos*' play on νόμος and νομίζω.

“That is the case,” he replied. “How about the unjust, then? Does he claim to overreach and outdo the just man and the just action?” (ἄρα ἀξιοῖ τοῦ δικαίου πλεονεκτεῖν καὶ τῆς δικαίας πράξεως).

“Of course,” he said, “since he claims to overreach and get the better of everything” (ὅς γε πάντων πλέον ἔχειν ἀξιοῖ).

“Then the unjust man will overreach and outdo both the unjust man and the unjust action, and all he will endeavor to get the most in everything for himself” (Pl. *R.* I 349b 1-c 9, tr. SHOREY 1969, adapted).

As we read, the just differs from the unjust by his choice of whom he will take advantage of: the just will only act at the expense of the unjust, whereas the unjust will act at the cost of either the just or the unjust. In a following analogy with musicians, Socrates clarifies the point again by asking Thrasymachus whether he thinks that a musician tuning his lyre would want to exceed or outdo another musician (καὶ ἀνέσει τῶν χορδῶν πλεονεκτεῖν ἢ ἀξιοῦν πλέον ἔχειν, I 349e 10-12), thus emphasizing that the just, like the expert, would only take advantage of the unjust (I 350a-b). In these six instances of ἀξιώω, the verb indicates a moral consideration in the sense that he does not deem it right or worth it to mistreat another just person. Although Thrasymachus suggests that the just man may only do this because he is afraid of losing his reputation - and Socrates does not object to Thrasymachus' suggestion that the just person would, in principle, be as acquisitive as the unjust person - Socrates contradicts these suggestions earlier in his discussion with Polemarchus, as he convinces him that the just man will not feel the urge to wrong the unjust man (I 335a ff.). This intertextual link between the *Hipparchus* and the *Republic* suggests, therefore, that the decision to or not to ἀξιοῦν κερδαίνειν is a moral consideration and that this very action thus implies a moral ideal higher than the pursuit of mere gain.

A second dialogue in which the verb ἀξιώω plays an important role and which may also be considered an intertextual link is the *Euthydemus*. In this dialogue, the ‘Proper use’ argument originates and is used to show that the philosophical life is superior to any other activity, particularly money-making, which has been targeted throughout the dialogue since only philosophy produces the knowledge of how to use objects<sup>50</sup>.

The verb ἀξιώω and its cognates appear in a couple of key passages in the text. In his summary of his argument, Socrates argues that ἀγαθά can be considered good as long as understanding and wisdom guide them, but in themselves, neither sort is of any worth (αὐτὰ δὲ καθ’ αὐτὰ οὐδέτερα αὐτῶν οὐδενὸς ἄξια εἶναι, Pl. *Euthd.*

---

<sup>50</sup> For the ‘Proper use’ argument, see Pl. *Euthd.* 280b-e, 281b, 281d, 288e-289a. In the *Euthydemus*, Socrates explains how, all people strive to prosper, and people need good things to prosper (278e; 280b). For good fortune (εὐτυχία), wisdom is sufficient (279c-e). All other good things needed to prosper must be beneficial (279e-280a). In order to be beneficial, one has to use them rightly (280d-e) and one needs knowledge (ἐπιστήμη, 281a-282a). Assets therefore cannot be inherently good, only knowledge is good in itself. Philosophy is equated with possessing knowledge (288d-e), the only way to be happy is to become a philosopher. SERMAMOGLU-SOULMAIDI (2014), 10 ff.

281d 8-e 1). Later, to clarify to Clinias that not just any branch of knowledge (other than philosophy) is per se worth knowing, Socrates asks him whether the knowledge of turning rocks into gold would be of no value (οὐδενὸς ἂν ἀξία ἢ ἐπιστήμη εἴη) if one did not know how to use gold properly (289a 1). Thirdly, on a dramatic level, Socrates has been alluding to this greater point by telling Clinias to pay attention so that they will not skip over a good worth mentioning (ἄξιον λόγου, 279c 3) or telling Crito on two occasions that an argument is «worth hearing» (ἄξιον ἀκοῦσαι, 283b 2; 304d 9).

Finally, at the end of the framed conversation, Socrates encourages Crito to invest in lessons of the two eristics, arguing that following lessons would not hinder his chrematistic practices (304b-c). Crito asks Socrates to defend philosophy from the accusations overheard by Crito that philosophers are talking nonsense and taking things seriously that are of no value (ληρούντων καὶ περὶ οὐδενὸς ἀξίων ἀναξίαν σπουδὴν ποιουμένων, 304e 4-5), and that therefore, philosophy is of no value (οὐδενὸς μὲν οὖν ἄξιον, 305a 1). Crito eagerly waits for Socrates' rebuttal, but Socrates ostentatiously refuses to make the case for philosophy again. Crito expresses his regret that he has been overconcerned with financially providing for his family, but that he has neglected his sons' moral education and that, therefore, he does not know how he should introduce them to philosophy. Socrates then remarks that «in each business, there are many lazy ones who are worth nothing, and only a few eager ones worth a lot» (ἐν παντί ἐπιτηδεύματι οἱ μὲν φαῦλοι πολλοὶ καὶ οὐδενὸς ἄξιοι, οἱ δὲ σπουδαῖοι ὀλίγοι καὶ παντὸς ἄξιοι, 307a 3-5) and reassures Crito that he should not introduce anybody into philosophy if he himself is not even convinced of its worth (307b-c).

The *Euthydemus* thus deals with the question of what is valuable and worthwhile, and Socrates' 'Proper use' argument renders wealth something that seems inherently valuable, worthless if it is not used by a philosophically trained mind. Determining true value is something that only the philosopher can do. Therefore, the seemingly neutral move of equating κέρδος with an increase in value and calling the valuable profitable (τὸ μὲν ἄξιον ἄρα κερδαλέον ἐστίν) in the end seems to point to the philosopher ([Pl.] *Hipparch.* 231d 9-e 8). The *Hipparchus*, potentially does not render a precise version of the 'Proper use' argument, but rather seems to present the other side of the coin: the 'Proper use' argument is always employed in a context in which one desires to acquire more than one currently possesses. In order to use the user needs to possess first, possession requires acquisition, and acquisition requires an assessment of what is worth possessing.

### 7. Conclusion

In this paper, I have compared the *Hipparchus* with several texts that reflect on human motivation and self-interest in multiple societal domains, including economic traffic. All these texts can be read as, but not reduced to, reactions to the *Republic's* subordination of the lower human motivations, and in particular, the love of profit.



Reading the *Hipparchus* in that context and examining how Xenophon's works repeat many of the controversial steps made in the *Hipparchus*, such as the provocative attempts to re-evaluate φιλοκέρδεια, κέρδος, and πλεονεξία and adapt the language of narrow self-interest to explore a theory of broader self-interest, helps us to understand more of this debate and to appreciate the *Hipparchus'* place in it.

Compared to the *Republic's* negative treatment of φιλοκέρδεια, the *Hipparchus* seems to ostentatiously set the naïve reader free and removes all easily imaginable arguments against an unlimited pursuit of profit. While it does not directly speak of justice and injustice or shameful gain, comparison with the other texts has shown that these topics were concerns in the broader debate and that these were also implied in the *Hipparchus* but either ironically dismissed by Socrates or implied and visible for the well-versed reader of Plato. The naïve reader can let himself be convinced that the love of gain is always good for oneself and that everybody strives for profit, and he can ignore the fact that some profits go at the expense of others, thus falling for Socrates' deceptive reasoning. The experienced reader can perceive that Socrates has withheld the fact that profit can still go at the expense of another person but appreciate Socrates' innovation that profit does not always have to be at the expense of another, and therefore regard the text as a motivation to pursue honorable gain (and not all gain). Φιλοκέρδεια, understood in that sense, may be considered an acceptable alternative to philosophy, just as Ischomachus forms an acceptable, but not an ideal model to imitate compared to Socrates. To the ears of the philosophical mind, it shows that the love of gain does not disallow the love of the good as long as one can truly value what is good. In other words, if the profit does not go at the expense of others, it still may go at the expense of the profiteer if it does not constitute true wealth for him.

Rather than disallowing the obvious reading and promoting a more obscure one, the *Hipparchus'* obvious irony enables the reader to reflect on these various interpretations. Upon reading the *Hipparchus*, one may decide that one should follow Socrates, but if one truly believes that one can adequately value wealth and knows how to use it, and one can acquire wealth without losing one's head in the process, there is no impediment to become rich and be a philosopher nonetheless. Such use of irony that is used to promote 'dialogical reflection' - and not to hide a suppressed and undiscussable opinion - may come in useful since the debate about whether one should live as a philosopher or participate in society is, unless one wants to live like Diogenes the Cynic, practically unsolvable. The philosophically interested reader, who was also engaged in making money and managing his estate, may have been interested in reading something that would question the status quo but, in the end, would still allow him to keep doing business as usual.

### *Bibliography*

Adkins, A. (1960), *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*, Oxford.

- Algra, K.A. (1994), «Observations on Plato's Thrasymachus: The Case for Pleonexia», in K.A. Algra, P.W. Van der Horst, D.T. Runia (eds.), *Polyhistor: Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy, Presented to Jaap Mansfeld on his Sixtieth Birthday*, Leiden, 41-59.
- Aronadio, F. (2008), *Platone, Dialoghi, V. Dialoghi spuri di Platone*, Torino.
- Arruzza, C. (2018), *A Wolf in the City: Tyranny and Tyrants in Plato's Republic*, Oxford.
- Balot, R.K. (2001), *Greed and Injustice in Classical Athens*, Princeton.
- Berkel, T.A. van (2018), «Socratic economics and the psychology of money», in G. Danzig, D. Johnson, D. Morrison (eds.), *Plato and Xenophon: comparative studies*, Leiden-Boston.
- Berkel, T.A. van (2020), *The Economics of Friendship. Conceptions of Reciprocity in Classical Greece*, Leiden-Boston.
- Bloom, A. (1987), «On Platos Hipparchus the Political Philosopher in Democratic Society», in T. Pangle (ed.), *The Roots of Political Philosophy. Ten Forgotten Socratic Dialogues*, Ithaca-London, 32-52.
- Böckh, A. (1806), *In Platonis qui vulgo fertur Minoem eiusdemque libros priores de Legibus commentatio*, Halle an der Saale.
- Brisson, L. (2014), *Écrits attribués à Platon*, Paris.
- Catana, L. (2021), «Two Theories of Natural Justice in Plato's *Gorgias*», *Elenchos* 42, 209-228.
- Cozzo, A. (1988), *Kerdos: semantica, ideologie e società nella Grecia antica*, Roma.
- Danzig, G. (2003), «Why Socrates was not a Farmer: Xenophon's *Oeconomicus* as a Philosophical Dialogue», *Greece and Rome* 50, 57-76.
- Danzig, G. (2006), «Intra-Socratic Polemics: The *Symposia* of Plato and Xenophon», *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 45, 331-357.
- Danzig, G. (2009), «Big Boys and Little Boys: Justice and Law in Xenophon's *Cyropaedia* and *Memorabilia*», *Polis* 26, 271-295.
- Danzig, G. (2012), «The Best of the Achaemenids: Benevolence, Self-interest and the "ironic" reading of *Cyropaedia*», in F. Hobden, C. Tuplin (eds.), *Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry*, Leiden, 499-540.
- Danzig, G. (2018), «Introduction to the Comparative Study of Plato and Xenophon», in G. Danzig, D. Johnson, D. Morrison (eds.), *Plato and Xenophon: Comparative Studies*. Leiden-Boston, 1-30.
- Davis, M. (2006), «Making Something from Nothing: On Plato's *Hipparchus*», *The Review of Politics* 68, 547-563.
- Dentsoras, D. (2019), «Virtue and Proper Use in Plato's *Euthydemus* and Stoicism», *Peitho. Examina Antiqua* 1, 45-64.
- Dorion, L.A. (2008), «Socrate *oikonomikos*», in M. Narcy, A. Tordesillas (eds.), *Xénophon et Socrate: Actes du colloque d'Aix-en-Provence (6-9 novembre 2003)*, Paris.
- Dorion, L.A. (2018), «Fundamental Parallels Between Socrates' and Ischomachus' Positions in the *Oeconomicus*», in A. Stavru, C. Moore (eds.), *Socrates and the Socratic dialogue*, Leiden-New York, 421-543.

- Finley, M.I. (1973), *The Ancient Economy*, Berkeley-Los Angeles.
- Frank, J. (2018), *Poetic Justice. Rereading Plato's Republic*, Chicago.
- Gray, V.J. (2011), *Xenophon's Mirror of Princes: Reading the Reflections*, Oxford.
- Helmer, É. (2021), *Oikonomia. Philosophie Grecque de l'Economie*, Paris.
- Helmer, É. (forthcoming), «Debating the Legitimacy of Trade in Xenophon's *Economics* 20, 22-29», in F. Pentassuglio, C. Balla (eds.), *Socratica V (Proceedings of the International Society for Socratic Studies)*.
- Higgins, W.E. (1977), *Xenophon the Athenian: The Problem of the Individual and the Society of the Polis*, New York.
- Hinsch, M. (2021), *Ökonomik und Hauswirtschaft im klassischen Griechenland*, Stuttgart.
- Jazdzewska, K. (2022), *Greek Dialogue in Antiquity: Post-Platonic Transformations*, Oxford.
- Johnson, D.M. (2021), *Xenophon's Socratic Works*, Abingdon-New York.
- Jong, I.J.F. de (1987), «Beiträge aus dem Hamburger Thesaurus Graecae Linguae I: Homeric κέρδος and ὄφελος», *Museum Helveticum* 64, 79-81.
- Joyal, M. (2019), «What is Socratic about the Pseudo-Platonica?», in C. Moore (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Socrates*, Leiden-Boston, 211-236.
- Kahn, C.H. (1998), *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge.
- Lamb, W.R.M. (1955), *Charmides - Alcibiades I and II - Hipparchus - The Lovers - Theages - Minos - Epinomis*, London-New York.
- Ledger, G.R. (1989), *Recounting Plato. A Computer Analysis of Plato's Style*, Oxford.
- Leese, M. (2017), «Kapêloi and Economic Rationality in Fourth-Century B.C.E. Athens», *Illinois Classical Studies* 42, 41-59.
- Leese, M. (2021), *Making Money in Ancient Athens*, Oxford.
- Lévystone, D.X. (2022), «Dioecismo y Ciudad Ideal Acerca de la República de Platón, VII 540e 4-541a 1,» *Journal of Ancient Philosophy* 16, 1-26.
- Markle, M.M. (1985), «Jury Pay and Assembly Pay at Athens», *History of Political Thought* 6, 265-297.
- Massaro, D., Tusa Massaro, L. (1997), *Platone, Ipparco*, Milano.
- Miller, W. (1914), *Xenophon, V-VI*, Cambridge MA-London.
- Mulroy, D. (2007), «The Subtle Artistry of the *Minos* and the *Hipparchus*», *Transactions of the American Philological Association* 137, 115-131.
- Nadon, C. (2001), *Xenophon's Prince: Republic and Empire in the Cyropaedia*, Berkeley.
- Nielsen, K.M. (2019), «The Tyrant's Vice: *Pleonexia* and Lawlessness in Plato's *Republic*», *Philosophical Perspectives* 33, 146-169.
- Ober, J. (2015), *The Rise and Fall of Classical Greece*, Princeton.
- Ober, J. (2022), *The Greeks and the Rational. The Discovery of Practical Reason*, Berkeley.
- Parks, M.H. (2018), «If You'll Be My Bodyguard: Simonides the Mercenary in Xenophon's *Hieron*», *The Classical Journal* 113, 385-410.
- Plax, M.J. (2005), «Profit and Envy: The *Hipparchus*», *Polis* 24, 85-108.
- Pomeroy, S.B. (1994), *Xenophon, Oeconomicus*, Cambridge.
- Reichel, M. (2010), «Xenophon's *Cyropaedia* and the Hellenistic Novel», in V.J. Gray (ed.), *Xenophon*, Oxford, 418-438.

- Roisman, H.M. (1990), «*Kerdion* in the *Iliad*: profit and trickiness», *Transactions of the American Philological Association* 120, 23-35
- Samad, J. (2010), «Is Greed Good? An Interpretation of Plato's *Hipparchus*», *Polis* 27, 25-37.
- Schleiermacher, F. (1855), *Platons Werke*, Berlin.
- Schorn, S. (2005), «Der historische Mittelteil des pseudoplatonischen *Hipparchos*», in K. Döring, M. Erler, S. Schorn (eds.), *Pseudoplatonica: Akten des Kongresses zu den Pseudoplatonica vom 6.-9. Juli 2003 im Bamberg*, Stuttgart, 225-254.
- Schubert, C. (2018), Platon, *Hipparchos*, Göttingen.
- Scrofanì, F. (2021), «Les dialogues apocryphes comme exégèses des dialogues authentiques? Une lecture de l'*Hipparque* à la lumière du *Minos*», *Études platoniciennes* 16 (online).
- Sermamoglou-Soulmaidi, G. (2014), *Playful Philosophy and Serious Sophistry: A Reading of Plato's Euthydemus*, Berlin.
- Shaver, R. (2023), «Egoism», in E.N. Zalta, U. Nodelman (eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition), online: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/egoism/>.
- Shorey, P. (1969), *Plato in Twelve Volumes*, V-VI, Cambridge MA-London.
- Stevens, J.A. (1994), «Friendship and profit in Xenophon's *Oeconomicus*», in P.A. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic Movement*, Ithaca, 209-237.
- Strauss, L. (1970), *Xenophon's Socratic Discourse: an Interpretation of the Oeconomicus*, Ithaca.
- Tamiolaki, M. (2017), «Xenophon's *Cyropaedia*: Tentative Answers to an Enigma», in M.A. Flower (ed.), *Cambridge Companion to Xenophon*, Cambridge, 174-194.
- Tamiolaki, M. (2018), «Being or Appearing Virtuous? The Challenges of Leadership in Xenophon's *Cyropaedia*», in A. Kampakoglou, A.A. Novakhatko (eds.), *Gaze, Vision, and Visuality in Ancient Greek Literature*, Berlin-Boston, 308-330.
- Tarrant, H., Roberts, T. (2012), «Report on the working vocabulary of the doubtful dialogues», in M. Johnson, H. Tarrant (eds.), *Alcibiades and the Socratic lover-educator*, London, 223-236.
- Tarrant, H. (2018), «The Socratic Dubia», in A. Stavru, C. Moore (eds.), *Socrates and the Socratic dialogue*, Leiden-Boston, 386-411.
- Tipton, J.A. (1999), «Love of Gain, Philosophy and Tyranny. A Commentary on Plato's *Hipparchus*», *Interpretation* 26, 201-216.
- Vandiver, J. (2014), «Xenophon contra Plato: Citizen Motivation and Socratic Biography», *Polis* 31, 74-102.
- Velthoven, B.R.W. van (2023), «Φιλοκέρδεια in de pseudoplatoonse *Hipparchus*», *Frons* 43, 32-36.
- Weiss, R. (2007), «Wise Guys and Smart Alecks in *Republic* 1 and 2», in G.R.F. Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge, 90-115.
- Zuolo, F. (2018), «Xenophon's *Hiero*. Hiding Socrates to reform Tyranny», in A. Stavru, C. Moore (eds.), *Socrates and the Socratic dialogue*, Leiden-Boston, 564-576.

# Xenophon's *Oeconomicus*: Ischomachus' Management of Slaves

---

FIorenza BEVILACQUA  
Independent Researcher  
fiorenzabevilacqua@gmail.com

Recibido: 07/10/2023 - Aceptado: 22/01/2024

DOI <https://doi.org/10.20318/fons.2023.8126>

## Abstract

In the *Oeconomicus* the management of slaves presents some very interesting aspects: on the one hand widespread practices, like purchase, sale, leasing and manumission of slaves, are completely ignored; on the other we can find some probably innovative practices as the prevailing tendency to a rewarding system based on merit and especially the attribution of command functions to some slaves, the *epitropoi*. Even more innovative the fact that it is acknowledged that at least some slaves, who hold offices of responsibility (the *epitropoi* and the housekeeper), are endowed with *enkrateia*, which is the foundation of virtue according to Xenophon's Socrates. This seems to some extent to anticipate a view destined to a decisive development in Hellenistic age, according to which virtue is accessible also to slaves.

**Key-words:** Slaves, *Epitropoi*, Housekeeper (*tamia*), *Enkrateia*, *Kalos kagathos*

## Resumen

La gestión de los esclavos en el *Económico* presenta algunos aspectos muy interesantes: por un lado, se ignoran por completo prácticas muy extendidas como la compra, venta, arrendamiento y manumisión de esclavos; por otro lado, se puede encontrar algunas prácticas probablemente innovadoras, como la tendencia predominante hacia un sistema de recompensa basado en el mérito y especialmente la atribución de funciones de mando a ciertos esclavos, los *epitropoi*. Aún más innovador es el hecho de que se reconoce que al menos algunos esclavos, que desempeñan cargos de responsabilidad (los *epitropoi* y la administradora), están dotados de *enkrateia*, que es el fundamento de la virtud según el Sócrates de Jenofonte. Esto parece en cierta medida anticipar una visión destinada a un desarrollo decisivo en la época helenística, según la cual la virtud es accesible también a los esclavos.

**Palabras clave:** Esclavos, *Epitropoi*, Administradora (*tamia*), *Enkrateia*, *Kalos kagathos*

## Introduction

Xenophon's *Oeconomicus*, which has been an overlooked and underestimated work for a long time, benefits today from a remarkable interest, partly due to the new attention for Xenophon of these last decades. But the new interest for the *Oeconomicus* arises also from the main themes of this work: the management of the

family and the family property, according to two of the meanings of the term *oikos*<sup>1</sup>. The second theme entails also a more general reflection on the economics of ancient societies and accordingly on its components, one of which is undoubtedly slavery. In ancient Greece male slaves were widely employed in agricultural work, mines<sup>2</sup> and production of goods of various kind<sup>3</sup>, while female slaves were employed in the activities within the house, especially in the traditional work of weaving. A fundamental text about slaves and in particular slaves employed by a rich landowner in his fields and, in the case of female slaves, in his house is the *Oeconomicus* or, more precisely, the second part of the *Oeconomicus*. This work indeed consists of two distinct parts, two Socratic dialogues: a first dialogue between Socrates and Critobulus (chapters 1-5) and a second dialogue between Socrates and Ischomachus (7-21), while chapter 6 serves as a connection between the two dialogues<sup>4</sup>. In the second dialogue Ischomachus, a wealthy Athenian landowner, a perfect *kalos kagathos* (*Oec.* 6, 17; 11, 3)<sup>5</sup>, explains to Socrates how he runs his *oikos*, *i.e.* his property and his family or, to be more accurate, his marriage<sup>6</sup>. In this paper I will deal only with the management of the property or rather with a fundamental component of its, the slaves.

---

<sup>1</sup> As is common knowledge, *oikos* means not simply house, but also family and family property.

<sup>2</sup> Xenophon himself deals with the employment of slaves in the mines in the *Poroi*.

<sup>3</sup> Cf. *e.g.* Lys. XII 19: most of those 120 slaves were employed in the production of shields.

<sup>4</sup> It is not improbable that the two dialogues were written in different periods: DELEBECQUE (1957), 363-376 places the composition of the second dialogue of the *Oeconomicus* (chapters 6-21) between the end of 362 and the beginning of 361; ROSCALLA (1991), 21-30 maintains that the *Oeconomicus* shows, through some significant inconsistencies, that it lacks a final review by his author: if this was caused by Xenophon's death, then the composition of the second dialogue and its fusion with the previous one could be postponed to a period even closer to Xenophon's death, for which, on the basis of *Por.* 5, 9, the year 355-354 seems to be a reliable *terminus post quem*. Anyway, the *Oeconomicus* is almost certainly a late work, chronologically close to the *Poroi*, usually regarded as Xenophon's last work: while the latter deals with the financial resources of Athens, the former deals with the management of the *oikos*, but for Xenophon *polis* and *oikos* differs only from a quantitative point of view (cf. below and n. 30).

<sup>5</sup> A perfect "gentleman": this is the meaning of *kalos kagathos* in the *Oeconomicus*, where this term is undoubtedly endowed with a strong social and political connotation: cf. ROSCALLA (1991), 118-119 n. 6; 28 and n. 13. See also BOURRIOT (1995), I 316-318 and 325-335; BEVILACQUA (2018b), 48-55.

<sup>6</sup> Cf. FOUCAULT (1984), 198: «L'Économique de Xénophon contient le traité de vie matrimoniale le plus développé que nous ait laissé la Grèce classique».

### 1. *The management of slaves*

The *oiketai*, the slaves<sup>7</sup>, are a part of the *oikos*, but not a homogeneous part. Among them a specific role and therefore a particular position belong to the *tamia*, the housekeeper, and to the *epitropos* or better the *epitropoi*<sup>8</sup>, since Ischomachus, from the first time that he mentions them, speaks about them in the plural (*Oec.* 12, 2). But before dwelling on the *tamia* and the *epitropoi* it is advisable to examine the principles that characterize the management of the slaves and, more generally, their treatment. In order to grasp and analyze these principles it is important however to pay attention to what Ischomachus does *not* say, because even omissions are often very significant.

#### 1.1. *Omissions*

It is not difficult to notice that Ischomachus never suggests that his slaves may be sold. There is however a passage that could refer to this possibility: in *Oec.* 7, 41 Ischomachus, addressing his wife, says: “Other concerns of yours will be pleasant for you, wife, when you take a slave who knows nothing of spinning and make her skilled so that she is worth twice as much for you (*soi*); and when you take one who knows nothing of housekeeping or serving and make her skilled, faithful and good at serving so that she is worth a lot”. Ischomachus may refer to the increase in the use value of the slave, but might refer also to the increase in her exchange value<sup>9</sup>, an increase that would become important if the slave is sold. In this case the work of Ischomachus' wife would end up having a strong similarity with the practices of Ischomachus' father: if Ischomachus' father, starting to cultivate an unproductive plot of land, increased its exchange value and therefore could sell it with a remarkable profit margin (*Oec.* 20, 22-26)<sup>10</sup>, not otherwise Ischomachus' wife, making an unskilled

---

<sup>7</sup> As is common knowledge, the most specific term for slaves is *douloi*, however it seems to me that in the *Oeconomicus oiketai* indicate undoubtedly the slaves (cf. *Oec.* 12, 3): thus also POMEROY (1994). CHANTRAINE (1949) instead translates it with “serviteurs”; not otherwise Lord (in STRAUSS 1970) and WATERFIELD (1990) translate it with “servants”; similarly NATALI (1988), ROSCALLA (1991) and DE MARTINIS (2013) translate it with “servi”.

<sup>8</sup> About the different meanings of the Greek term *epitropos* see ROSCALLA (1991), 41-42 n. 29. As we will see later, in the *Oeconomicus* the *epitropoi* are the slaves who control and supervise the slaves employed in agricultural work. I prefer to use the term *epitropoi* without translating it into English, because I find all translations proposed (“stewards” Lord in STRAUSS 1970; “foremen” WATERFIELD 1990 and POMEROY 1994) unavoidably imprecise.

<sup>9</sup> Much depends on how *soi* is understood, whether dative of advantage or ethical dative. In the former case the slave will be worth twice as much to the advantage of her mistress, because she will be able to work more wool and with a qualitatively superior outcome, therefore it will be her use value that doubles; if instead *soi* is understood as an ethical dative which indicate her mistress' satisfaction for her slave's increased value, then the value may be the market value, that is the exchange value.

<sup>10</sup> On the activities of Ischomachus' father cf. BEVILACQUA (2023), 116-125.

slave skilled in some jobs, increases her exchange value. Therefore, if the slave is sold, it would entail a considerable profit compared to the money spent to buy her or to the money spent to support her until the sale, since she is probably a home born slave because Ischomachus never mentions any purchase of slaves. On the contrary when Socrates asks him whether he prefers to buy his *epitropoi* or to train personally the slaves chosen to become *epitropoi* (*Oec.* 12, 3), Ischomachus answers that he tries to train them himself (*Oec.* 12, 4), an answer that seems to exclude implicitly the purchase of other slaves. It is noteworthy that Ischomachus never dwells on the other possibility of getting new slaves, that is raising the children of his slaves. This possibility is mentioned by Ischomachus only *en passant*, when he maintains that slaves must not have children without their masters' permission (*Oec.* 9, 5). Although this is not said explicitly, to be allowed to have children is regarded as a reward for the good (*chrēstoi*) slaves, the slaves with whom their masters are pleased; moreover, in a kind of virtuous cycle, slaves' children ensure that their parents, grateful for such a reward, become *eunousteroi*, more endowed with good will towards their masters (*ibid.*). On the contrary, as POMEROY (1994), 298 points out, the author of the pseudo-Aristotelian *Oeconomicus* regards slaves' children as hostages in the hands of the master<sup>11</sup>, as a tool to blackmail their parents.

Another aspect of slaves' condition, never mentioned by Ischomachus, is the possibility of being freed, which instead is proposed as a coveted reward in the pseudo-Aristotelian *Oeconomicus*<sup>12</sup>. It is possible that Ischomachus considers enough the various rewards (to have children included) he gives to the slaves who behave properly. Ischomachus' slaves seem to be a closed community, where the number of its members remains tendentially constant: they indeed are not freed or sold and also the purchase of other slaves is never mentioned. Although nothing is said about this matter, the slaves who die are probably replaced by the home born slaves, the children of the *chrēstoi* slaves, presumably destined to become *chrēstoi* they too, following their parents' example. It is therefore a community that seems to be driven towards a qualitative improvement over time, a stable community, exempt from the changes caused by buying, selling or freeing the slaves. A situation very different from that of fourth century Athens, where slaves were bought, sold, rented, freed, as Xenophon

---

<sup>11</sup> [Arist.] *Oec.* I v 5-6, 1344b 12-21.

<sup>12</sup> [Arist.] *Oec.* I v 5-6, 1344b 12-21. Also Arist. *Pol.* VII 10, 1330a 32-33 maintains that it is advisable to propose freedom as a reward for slaves.



did know very well<sup>13</sup>: so we cannot rule out that Xenophon wanted in full awareness to propose an alternative model. We could take a step forward and suppose that perhaps this alternative model was the model that Xenophon himself put into practice (or tried to) in the happy years of Scillus, when after his military adventures he led the life of a country gentleman that he remembered with so vivid and nostalgic words in *An.* V 3, 7-13. Lastly we might wonder if the stable condition of Ischomachus' slaves is to some extent affected by the suggestion of the helot servitude, that Xenophon could see personally in Sparta<sup>14</sup>, at least about the fact that helots cannot be bought or sold. It is however a question destined to remain without an answer. Let us confine ourselves to regard the community of Ischomachus' slaves, a closed and stable community, as a model proposed to wealthy landowners.

### 1.2. Rewards

If now we put aside what Ischomachus does not say about slaves and examine what he *does* say, we should focus our attention especially on chapters 12-14. Ischomachus' guiding principle about the management of slaves is stated bluntly in *Oec.* 13, 12, where Ischomachus says: "I myself, then, by no means think the better workers should get the same as the worse ones and I praise the *epitropoi* when I see that they have distributed the best things to the most deserving workers"<sup>15</sup>. Here Ischomachus refers specifically to the slaves who are employed as workers<sup>16</sup> (*Oec.* 13, 10) and for whom he provides the *epitropoi* with clothes and shoes of different quality

---

<sup>13</sup> The *Poroi* shows that Xenophon was fully aware of these practices, so much so that he did not hesitate to suggest some of them.

<sup>14</sup> Presumably Xenophon came to Sparta with Agesilaus after the battle of Coroneia in 394 and then moved to Scillus: we do not know how long he stayed in Sparta, probably some years.

<sup>15</sup> Cf. *Mem.* III 4, 8; *An.* I 9, 14-15; *Cyr.* II 2, 18; cf. also *Oec.* 5, 15. In this statement we can grasp an echo of the debate on the two kinds of equality, the arithmetic equality, consisting of giving equal shares to all, and the geometrical (or proportionate) equality, consisting of giving to each according to merit: needless to say that the latter is supported not only by Xenophon, but also by Plato (*Grg.* 508a; *R.* VIII 558c; *Lg.* VI 757a-758a) and Isocrates (*Aerop.* 21-22; *Nic.* 14-15). The problem will be resumed and analyzed by Arist. *Pol.* V 1, 1301b 29-39; cf. also *ENV* 7, 1131b27-1132a6; VIII 9, 1158b30-31.

<sup>16</sup> The term *ergastēr* indeed here refers to slave workers, as it is confirmed indirectly in [Arist.] *Oec.* I v 1, 1344a 26 (*ergatēs*). This does not exclude that in periods of intense activity (harvest or vintage) also free workers might be employed, but the fact that here the remuneration for these workers consists exclusively of clothes and shoes (*Oec.* 13, 10) and that there is no hint whatever of a cash pay makes it almost certain that these workers were slaves and slaves owned, not rented, because the latter received a *misthos*, partly destined to their maintenance while the remaining share was intended for the slave's owner. On the debate on free workers in agriculture see POMEROY (1994), 315-317. About rented slaves see VALENTE (2011), 111-114 with bibliography.

so that these things may be distributed according to merit (*ibid.*)<sup>17</sup>. Therefore Ischomachus maintains that it is advisable to treat the slaves differently and relies above all on rewarding the better workers<sup>18</sup>. It is true however that Ischomachus does not give up punishments, moving from the analogy he establishes between slaves and animals (*Oec.* 13, 6) and keeping in mind the training of colts and puppies,<sup>19</sup> in which the reward and punishment system does not fail to ensure the desired outcome, the obedience (*Oec.* 13, 7-8). Ischomachus does not hesitate to state: “As for human beings it is possible to make them more obedient also by force of argument (*logōi*)<sup>20</sup>, pointing out that it is to their advantage to obey; but for slaves the education that seems suitable to animals is very effective in teaching obedience<sup>21</sup>: if you indeed gratify their bellies in accordance with their desires, you can get plenty of results” (*Oec.* 13, 9)<sup>22</sup>. But this so *tranchant* judgement does not apply to all slaves, otherwise it would be very difficult to find slaves who could be educated to take up the role of *epitropoi*. Immediately afterwards indeed Ischomachus adds: “But the ambitious natures are spurred by praise as well: for some natures are hungry for praise not less than others are for food and drink” (*ibid.*).

There are slaves, so Ischomachus says, who are sensitive to praise, a fundamental element in aristocratic ethics. Ischomachus returns to these slaves a little later in a crucial passage of controversial interpretation and to some extent astonishing. These slaves are presumably those who have been chosen and trained to become *epitropoi*. Some of them however, although treated well, try to act unjustly, therefore Ischomachus explains that in this case he removes them from their office (*Oec.* 14, 8). Then he adds: “On the other hand if I learn that some are induced to be just (*dikaious einai*) not only because they obtain advantages through being just (*dia tēn*

---

<sup>17</sup> In *Oec.* 13, 10 we can see clearly that Ischomachus’ slaves (better: male slaves) are divided in two well distinguished groups: the workers (*ergastēres*), *i.e.* the slaves employed in agricultural work and the *epitropoi*, who control the work of the former and are also able to act for their master in his absence (*Oec.* 12, 2). That the *epitropoi* too are slaves emerges without any doubt from *Oec.* 12, 3.

<sup>18</sup> On slaves’ treatment based on merit cf. [Arist.] *Oec.* I v 1-2, 1344a 25-34; I v 5-6, 1344b 12-21.

<sup>19</sup> Not by chance: Xenophon indeed was a man of great experience in this field, as it is clearly shown by the *On horsemanship* and the *Cynegeticus*. Moreover, even in other writings Xenophon reveals an uncommon attention to the behavior of animals: cf. *An.* I 5, 2-3; *Cyr.* I 4, 4; II 1, 28; IV 1, 17; *Mem.* II 3, 4.

<sup>20</sup> From what follows it seems that argument would be ineffective with slaves; *contra* cf. Arist. *Pol.* I 13, 1260b 5-7, where however it is probable that Aristotle’s target is Pl. VI *Lg.* 777e-778a.

<sup>21</sup> About the education of his wife too Ischomachus resorts to an analogy, albeit much more veiled, with the training of animals (*Oec.* 7, 10): more veiled also because, unlike slaves, his wife had already learnt to control her desires for food and drink (*Oec.* 7, 6).

<sup>22</sup> POMEROY (1994), 319 cites in comparison *Cyr.* VIII 1, 43-44, where Cyrus treats his slaves as beasts of burden.

*dikaiosynēn*), but also because they desire to be praised by me, then I treat (*chrōmai*) them as if (*hōsper*) they were free men, not only making them wealthy (*ploutizōn*), but even honoring them as (*hōs*) *kaloī te kagathoi*” (*Oec.* 14, 9). This passage seems rather surprising not so much because Ischomachus says he treats<sup>23</sup> them as if they were free men: “as if” (*hōsper*) reaffirms actually all the distance between those who are really free and those who are “as if” they were free<sup>24</sup>. Ischomachus’ slaves indeed not only are not free men, but do not even have the prospect of becoming free in future: as we saw, Ischomachus never mentions (not even by the slightest hint) the possibility for a slave of being freed. If we wonder what Ischomachus refers to when he says he treats these slaves as if they were free men, he probably refers to rewards of economic nature: only free men are entitled to an economic remuneration for their work. Indeed one of the motivations, although not the only one, that induces these slaves to be just (in Ischomachus’ view: to behave according to his desires and orders) is to obtain economic advantages (*pleon echein*): Ischomachus meets precisely this aspiration of theirs *ploutizōn*, making them wealthy, that is remunerating them for the work done as if (*hōsper*) they were free men: we should remember that slaves were entitled only to mere maintenance<sup>25</sup>.

But the statement which arouses a real bewilderment is that Ischomachus honors these slaves as *kaloī te kagathoi*, that is as gentlemen<sup>26</sup>. What is the meaning of such a statement? According to WANKEL (1961), 58 regarding and honoring some slaves as gentlemen marks the end of the aristocratic concept of the *kalos kagathos*; POMEROY (1994), 321 instead maintains that here Xenophon extends the concept of *kalos kagathos* to include those who are *kaloī kagathoi* for meritorious behavior. The problem however seems to me more complex: what does Ischomachus refer to? What does this honor consist of? Only of being praised? Or also of something else? We should keep in mind that here, as POMEROY (1994), 321 rightly points out, Ischomachus refers to slaves who hold a position of responsibility in the *oikos*, that is the *epitropoi*, whom Ischomachus himself undertook to educate to rule over other

---

<sup>23</sup> In *Oec.* 14, 9, *chrōmai* is understood as “to use” by ROSCALLA (1991), whereas CHANTRAINE (1949), Lord (in STRAUSS 1970), NATALI (1988), WATERFIELD (1990), POMEROY (1994), DE MARTINIS (2013) understand it as “to treat”. Personally, I am convinced that Xenophon chose this verb quite because of its semantic ambiguity, even more pronounced in a context of this kind.

<sup>24</sup> On the meaning of *hōsper* in this passage cf. STEVENS (1994), 232-233 and n. 46.

<sup>25</sup> Cf. [Arist.] *Oec.* I v 3, 1344b 4, who maintains that for slaves the *misthos*, the remuneration, consists of food (*doulōi de misthos trophē*).

<sup>26</sup> Cf. “gentlemen” Lord (in STRAUSS 1970) and POMEROY (1994); not otherwise “hommes de bien” CHANTRAINE (1949); “uomini nobili” NATALI (1988); “gentiluomini” ROSCALLA (1991); “galantuomini” DE MARTINIS (2013).

human beings, in their case other slaves, the workers (*Oec.* 13, 3-4). Ischomachus has just acknowledged that if they act unjustly he removes them from their office (*Oec.* 14, 8). It is then a fair assumption that to be honored as *kaloī kagathoi* implies not only to be praised by Ischomachus but also to maintain the position of responsibility assigned<sup>27</sup>, a position that entails to rule over other human beings, although only in the *oikos* and not in the *polis*. In the *polis* indeed it is the real *kaloī kagathoi*, obviously free men, who should hold all public offices: such is the message of a key passage in the *Memorabilia*, where in a dialogue with Critobulus Socrates presents a political plan of an openly oligarchic nature, in which public offices are exclusive prerogative of the *kaloī kagathoi*, regarded as the opposite pole of the *dēmos* (*Mem.* II 6, 22-27)<sup>28</sup>. However, as it emerges in all Xenophon's writings, the art of ruling is always the same, independently of the field where it is exercised<sup>29</sup>, a view that is confirmed also in the *Oeconomicus*: when Ischomachus explains that, in addition to diligence and technical skills concerning his work (*Oec.* 13, 1-2), an *epitropos* must learn to rule over the workers (that is the slaves under him) and adds that he himself tries to educate the *epitropoi* to carry out this task (*Oec.* 13, 3-4), Socrates states that the art of the man who rules over human beings in the *polis* is the same as the art of the master who rules over his slaves in the *oikos* as well as the art of the king who rules over his subjects (*Oec.* 13, 5). That it is the very same art is even truer about the *oikos* and the *polis*, which differ only from a quantitative point of view, as is reiterated also in the *Oeconomicus*<sup>30</sup>. Therefore even those who, in the name and on behalf of their master, rule over slaves in the *oikos*, as *epitropoi* do, are to some extent similar to the man who rules over free human beings in the *polis*. Accordingly the *epitropoi* about whom Ischomachus speaks in *Oec.* 14, 9 are comparable to the *kaloī kagathoi* both for their desire for praise, which reveals a typical attitude of aristocratic culture, and for their command role. And as *kaloī kagathoi* they are honored by Ischomachus, who praises them and keeps them in their position of command (even if subordinate). But that they are not real *kaloī kagathoi* is confirmed by what Ischomachus says immediately before: they are treated "as if" they were free men, but they are *not* free men. All the more so they are not real *kaloī kagathoi*, because only free men can be real *kaloī kagathoi*: they are only pretended, fictional *kaloī kagathoi*, as is paradoxically shown

---

<sup>27</sup> Cf. [Arist.] *Oec.* I v 1, 1344a 24-25 about the *timē* for some slaves, presumably the *epitropoi*; see also Arist. *Pol.* I 7, 1255b 35-37, who calls *timē* honor, the office of the *epitropos*.

<sup>28</sup> On this political plan cf. BEVILACQUA (2018a), 470-477.

<sup>29</sup> Cf. especially *Mem.* III 4, 6.; cf. also *Mem.* I 2, 48; I 2, 64; III 6, 15; IV 1, 2; IV 2, 11; IV 4, 16.

<sup>30</sup> Cf. *Oec.* 8, 22; cf. also *Mem.* III 4, 12; III 6, 4; III 6, 14.

precisely by the kind of honor Ischomachus reserves for them, a honor that consists of being praised and being kept in a position of command over other slaves. The only real *kalos kagathos* in the *Oeconomicus* is indeed the undisputed master of the *oikos*, Ischomachus.

### 1.3. *Punishments*

In his management of slaves Ischomachus relies above all on a rewarding system, but does not give up punishments: on this matter it seems to me advisable to distinguish between penalizations and punishments. With penalizations I mean to be deprived of a possible advantage or an advantage or good granted in enjoyment. For instance, about what Ischomachus says in *Oec.* 13, 10 we are facing some penalizations: the better workers receive the better clothes and shoes, the worse ones the worse clothes and shoes. We could regard as a penalization also the removal from their office of the slaves (presumably *epitropoi*) who, although well treated, behave unjustly (*Oec.* 14, 8).

In *Oec.* 14, 4-7 Ischomachus speaks instead about punishments, that is penalties. He begins saying he uses partly the laws of Draco and partly the laws of Solon to lead his slaves to justice (*Oec.* 14, 4), but the laws he mentions immediately afterwards seem to be heavily punitive (*Oec.* 14, 5): assuming that they aim at teaching justice, they do so exclusively through their deterrent effect, since they impose very harsh penalties. These penalties concern theft, certainly a fearsome crime especially for those who, like Ischomachus, strive to keep, better to increase their own assets<sup>31</sup>. Ischomachus' mention of the two Athenian lawgivers about the penalties for theft is almost certainly inaccurate, but ideologically interesting. It is inaccurate because, according to Aristotle (*Ath.* 7, 1), Solon repealed Draco's laws except the homicide laws. Therefore the laws of Solon on theft did not coincide with those of Draco. But, beyond the fact that at the time of Xenophon even for the Athenians it was not easy to have a detailed knowledge of the laws of Solon and even more so of the laws of Draco<sup>32</sup>, it is interesting that Ischomachus not only brings together two so different lawgivers, according to a rather widespread trend in the fourth century, but praise their laws, in tacit opposition to more recent laws, enacted in a different political

---

<sup>31</sup> FOUCAULT (1984), 198 grasped with his usual sharpness the socially and politically well connoted environment Ischomachus belongs to: «C'est le petit monde des propriétaires fonciers qui ont à maintenir, à accroître et à transmettre à qui portent leur nom les biens de la famille».

<sup>32</sup> About the persisting confusion between the laws of Draco and the laws of Solon cf. POMEROY (1994), 319-320.

situation. It is an attitude of a *laudator temporis acti*, an attitude that is not (nor can be) without ideological relevance.

But let us examine the penalties that, according to Ischomachus, were established by the laws of Draco and of Solon, penalties which Ischomachus imposes on his slaves, at least partly (*Oec.* 14, 4). Unfortunately the passage (*Oec.* 14, 5) is not clear at all and poses interpretative and textual problems which cannot be dealt with in this paper<sup>33</sup>. This controversial passage anyway allows us to safely assume that the penalties mentioned by Ischomachus were very harsh and even death was provided for at least in one case.

This however is not surprising nor should throw a sinister light on Ischomachus, suggesting a dark, ironic reading of this perfect *kalos kagathos*. For Xenophon indeed the harshness or even cruelty of punishments is not in contrast with the image of the charismatic leader who aims at the willing obedience of his subjects and tries to achieve it especially through his benefits. Just think of one of Xenophon's heroes, Cyrus the Younger. In the *Oeconomicus* he is enthusiastically praised by Socrates, who stresses above all his outstanding qualities as a leader who avails himself of the willing obedience of his soldiers (*Oec.* 4, 18-19). Socrates' praise sounds as an authoritative confirmation of the praise we read in *An.* I 9<sup>34</sup>, where there is passage in which Xenophon, arousing some bewilderment in modern readers, shows his appreciation for the atrocious punishments Cyrus did not hesitate to inflict (*An.* I 9, 13). This appreciation appears all the more remarkable because such punishments, not uncommon in the Persian empire, did not fail to arouse horror and repulsion in the Greeks: Herodotus, although he does not express his opinion explicitly, highlights their atrocity<sup>35</sup>, while Aeschylus in *Eu.* 186-190 expresses his indignation with great strength. So one of Xenophon's heroes does not shrink from cruel and ruthless punishments. But this does not shed a sinister light on him and does not suggest either an ironic reading of the praises we read both in the *Anabasis* and in the *Oeconomicus*. Consequently, we can safely say that the punishments that could be inflicted by Ischomachus on his slaves do not provide a convincing clue for an ironic reading of this character and his actions.

Besides we should not forget that Ischomachus adds that he employs not only the laws of Draco and the laws of Solon, but also those of the king of Persia (*Oec.* 14, 6),

---

<sup>33</sup> For the different possible solutions cf. CHANTRAINE (1949), 118; ROSCALLA (1991), 190-191 n. 2; DE MARTINIS (2013), 789 n. 196.

<sup>34</sup> Cf. *Oec.* 4, 18-19 and *An.* I 9, 29-31.

<sup>35</sup> Hdt. III 69, 5; III 118, 2; III 154, 2; VII 18, 1; IX 112.

because, so he says, whereas the former laws only punish the wrongdoers, the laws of the king of Persia not only punish those who act unjustly but also reward the just (*Oec.* 14, 7). In sum Ischomachus mentions and praises the laws of the king of Persia in support of his main policy towards his slaves, which relies largely on rewarding.

## 2. *Some special slaves*

In Ischomachus' *oikos* there are some slaves who hold a position of responsibility: we already mentioned the *epitropoi* and there is also another slave who holds a special position, a female slave, the housekeeper (*tamia*). The *epitropoi* and the *tamia* can be regarded as special slaves: they are entrusted with specific tasks and enjoy a particular treatment.

### 2.1. *The housekeeper*

The housekeeper, as a slave provided with particular tasks and consequent prestige, was a familiar figure to the Greeks, starting from the *tamiē* of Homeric poems<sup>36</sup>. However the *tamia* of the *Oeconomicus* is the object of a precise definition with regard not only to her tasks, but also to the characteristics she should have and to the education she should receive.

The short *excursus* on the housekeeper (*Oec.* 9, 10-13) follows Ischomachus' speech on the possibilities and the spaces of the house (*Oec.* 9, 2-5) and on the well-ordered subdivision by classes of all the objects and their collocation in the most suitable place for each one of them (*Oec.* 9, 6-9). Then Ischomachus explains the tasks of the housekeeper to maintain order in the house: so the figure of the housekeeper is introduced in relation to keeping in order some things, precisely not the everyday things but those less frequently used and presumably of greater value (*Oec.* 9, 10). This is not surprising since the housekeeper is a kind of duplicate of the wife and it is the wife who is appointed in the first instance to keep order in the *oikos* (*Oec.* 9, 14-17). Immediately afterwards Ischomachus enunciates the criteria for choosing a housekeeper: first of all she must be *enkratestatē*, the most endowed with *enkrateia*, self-mastery, about food, drink, sleep and intercourses with men<sup>37</sup>;

---

<sup>36</sup> Cf. *e.g.* *Il.* VI 381-390; *Od.* I 139-140; II 345-347.

<sup>37</sup> Although male and female slaves live in rigorously separated areas so that they could not have sexual intercourses without their masters' permission, the housekeeper, like Ischomachus' wife, may move freely within the house and therefore she could have sexual intercourses with male slaves: hence she must be *enkratēs* about sex. As we will see (cf. below, n. 50) about the *epitropoi*, who are to some extent the male equivalent of the housekeeper (they are entrusted with positions of responsibility but on the contrary devoid of free movement within the house), the *enkrateia* demanded of them about sex

moreover she must have a good memory, be diligent and eager to please her masters in order to be rewarded by them (*Oec.* 9, 11). Undoubtedly the most significant element is that the housekeeper must be endowed with *enkrateia*: we should not forget that according to the Socrates of the *Memorabilia enkrateia* is the foundation of virtue (*Mem.* I 5, 4) and Socrates himself is an unmatched model of *enkrateia*, since he is *enkratēs* more than any other human being and to the highest degree<sup>38</sup>. Also Ischomachus and his wife are endowed with *enkrateia*<sup>39</sup>: therefore the fact that the housekeeper must give evidence of *enkrateia* is another point of contact with Ischomachus' wife. However, as we will see, *enkrateia* is an element that associates the housekeeper also with the *epitropoi*, who must be self-controlled about wine, sleep and sex (*Oec.* 12, 11-14). The education of the housekeeper requires first of all the acquisition of good will (*eunoikōs echein*) towards her masters, an attitude that Ischomachus proposes to obtain by involving her in the emotions of her masters, that is sharing with her joys and sorrows (*Oec.* 9, 12). As we will see, good will towards masters is regarded by Ischomachus as an indispensable requirement also for his *epitropoi* (*Oec.* 12.5), but he tries to obtain it by different means, means of an admittedly economic nature (*Oec.* 12, 6-7)<sup>40</sup>. Secondly the housekeeper must be educated to be eager to increase the assets of the *oikos* together with her masters (*Oec.* 9, 12). This is another point of contact with the wife, who is asked to increase the assets of the *oikos* (*Oec.* 7, 15-16)<sup>41</sup>. About the means to make the housekeeper eager to do so, Ischomachus is somewhat vague. He indeed says: "And we educated her to

---

concerns homosexual intercourses, the only ones in which they could indulge. It is interesting that regarding the housekeeper the possibility that she may have sexual intercourses with other female slaves is not even envisaged.

<sup>38</sup> Cf. especially *Mem.* I 2, 1; I 2, 14; I 3, 5-6; I 3, 14-15; I 5, 6; I 6, 8-9; IV 5, 1; IV 8, 11; cf. also *Ap.* 16; 18. Besides we should not forget that *enkrateia* characterizes also exemplary kings like Cyrus (cf. especially *Cyr.* VIII 1, 32; VIII 1, 37; cf. also VI 1, 47) and Agesilaus (cf. *Ages.* 5, 4; 10, 2).

<sup>39</sup> On Ischomachus' *enkrateia* cf. *Oec.* 10, 12; 11, 14; 11, 18; on his wife's *enkrateia* cf. *Oec.* 7, 6; 10, 9; 10, 13.

<sup>40</sup> It is noteworthy that, whereas Ischomachus resorts to economic rewards to obtain the good will of the *epitropoi*, in order to obtain the good will of the housekeeper Ischomachus relies on sharing with her the emotions of joy and sorrow their masters experience (*Oec.* 9, 12). Is it perhaps due to the fact that she lives very close to her masters within the house, the place where emotions and feelings unfold, while the *epitropoi* live mainly outdoors, in the fields where they supervise agricultural work (*Oec.* 12, 2)? Or is it due to the fact that a woman is considered, unlike men, particularly sensitive to the emotional aspects of life? The former hypothesis seems to me more plausible, but it is a question which deserves further attention.

<sup>41</sup> In both passages we find the same verb *synauxein* (literally: "to increase together with"); but it is the person *syn* refers to that is different: whereas in *Oec.* 7, 16 *syn* refers to Ischomachus, with whom his wife should increase the *oikos*, in *Oec.* 9, 12 *syn* refers to both masters, Ischomachus and his wife, with whom the housekeeper should increase the *oikos*.



be eager to increase the *oikos*, by making her aware of its situation and by sharing its successes with her” (*Oec.* 9, 12). This last sentence, although implicitly, refers almost certainly to economic rewards, in money or in kind: Ischomachus is instead more explicit, as we saw, about the *epitropoi* who have proved their worth, since he says forthrightly he makes them wealthy (*Oec.* 14, 9). The last step of the educational path for the housekeeper consists of instilling a sense of justice (*dikaiosynē*) in her (*Oec.* 9, 13), just as it happens with the *epitropoi* (*Oec.* 14, 2-3). However, whereas regarding the latter Ischomachus is convinced that the laws of Draco and the laws of Solon are a great tool to teach *dikaiosynē*, regarding the housekeeper Ischomachus appeals to strictly utilitarian considerations: “We instilled also a sense of justice (*dikaiosynēn*) in her, by honoring the just more than the unjust and by showing her that the just live richer and freer lives than the unjust” (*Oec.* 9, 13).

These elements show that the housekeeper has several points of contact not only with Ischomachus' wife<sup>42</sup>, but also with the *epitropoi*, a far as she holds a position that gives her prestige, authority as well as material advantages. In other words she is a privileged slave, also because of her physical and emotional closeness to her masters. But she remains anyway a slave, a thing: Ischomachus' speech about the housekeeper ends, not by chance, with these words: “And this is the place where we installed her” (*Oec.* 9, 13). ROSCALLA (1991), 156 n. 4 rightly notices that the housekeeper has a specific place (*chōra*) of her own within the order of the house like any other object. And as the place of every object is well-defined and stable so it is also for the place of the housekeeper.

## 2.2. *The epitropoi*

Ischomachus runs his *oikos* personally: he does not entrust it to an *oikonomikos* / *oikonomos*, a free citizen paid for this professional service (*Oec.* 1, 3-4)<sup>43</sup>; however, in compliance with a traditional practice, he resorts to specialized slaves, the *epitropoi*, to replace him when he is absent (*Oec.* 12, 2) and to help him by supervising the works of other slaves, especially agricultural work (*Oec.* 13, 3). Besides the fact that the *oikonomikos* / *oikonomos* is a free citizen while the *epitropos* is a slave, their tasks are not the same: whereas the *oikonomikos* / *oikonomos* is invested with management autonomy and therefore management responsibility, the *epitropos* must only put into

---

<sup>42</sup> It is not by chance that the short section about the housekeeper is inserted in the long tale of the education of Ischomachus' wife.

<sup>43</sup> Although the term *oikonomos* does not occur, it is to this new professional figure that Socrates refers in the dialogue with Eutherus in *Mem.* II 8: cf. BEVILACQUA (2010), 475-478 nn. 5-7, 9.

practice the directives of the master of the *oikos*. His autonomy is confined to a merely executive sphere. It is not by chance that, as we said above, from the first mention of this character (*Oec.* 12, 2) Ischomachus speaks about the *epitropoi* in the plural, because it is clear that several people are necessary to supervise the agricultural work (or more generally the works) of other slaves, while the autonomous management of an *oikos*, as in the case of the *oikonomikos* / *oikonomos*, can be entrusted only to a single person who takes responsibility for it. Let us examine what Ischomachus says about the *epitropoi*. His speech, often interrupted by Socrates' questions, is of a considerable extension to highlight the relevance of this character<sup>44</sup>.

As we saw, there is no doubt that the *epitropoi* were slaves, as it is indirectly confirmed by the pseudoaristotelian *Oeconomicus*<sup>45</sup>, which often follows, sometimes blindly, Xenophon's *Oeconomicus*. Therefore it is not astonishing that Ischomachus dwells on the education he gives to the slaves chosen to become *epitropoi*. First of all Ischomachus tries to make them endowed with good will (*eunoian echein*) towards their masters (*Oec.* 12, 6), a goal that is common also to the education of the housekeeper. But, unlike what happens with the housekeeper, the tool to obtain their good will does not consist of sharing the joys and sorrows of their masters<sup>46</sup>, but of economic advantages<sup>47</sup>, as Ischomachus himself explicitly affirms answering Socrates' questions (*Oec.* 12, 6-7). The following step of the education of the *epitropoi* is to teach them to be diligent (*epimeleisthai*, 12, 9)<sup>48</sup>, even if Ischomachus himself acknowledges that it is not possible to teach it (*epimeleis einai*) to all without exception (12, 10).

To learn to become diligent requires some specific features, which imply an accurate selection. Those who appear devoid of *enkrateia* cannot learn to be diligent. Ischomachus mentions in particular those who lack self-mastery (*akrateis*) about wine (*Oec.* 12, 11)<sup>49</sup>, sleep (12, 12), sex (12, 13-14)<sup>50</sup>. The lack of *enkrateia* is therefore

---

<sup>44</sup> POMEROY (1994), 317 notices that in the Oxford edition 184 lines are devoted to the *epitropoi* and only 14 to the housekeeper.

<sup>45</sup> See [Arist.] *Oec.* I v 1, 1344a 25-26.

<sup>46</sup> Cf. above and n. 40.

<sup>47</sup> However also for the housekeeper Ischomachus hints at economic rewards, although not in relation to the goal of acquiring her good will: cf. *Oec.* 9, 12.

<sup>48</sup> The theme of diligence (*epimeleia* and other terms of the same family) is undoubtedly one of the recurring and fundamental motifs of the *Oeconomicus*.

<sup>49</sup> About slaves' consumption of wine cf. also [Arist.] *Oec.* I v 2, 1344a 31-34.

<sup>50</sup> As it can be deduced from *Oec.* 12, 14 (where Ischomachus speaks of *paidika* and *erōmenoi*), the reference is only to male homosexual relationships: given the strict separation between sexes, male slaves may have heterosexual relationships only with the permission of their masters (*Oec.* 9, 5) and therefore

decisive to exclude a slave from any position of responsibility, in full agreement with the view of the Socrates of the *Memorabilia*, who maintains that a slave *akratēs* cannot be entrusted with tasks of responsibility (*Mem.* I 5, 2). But what instead is rather surprising and decidedly interesting is Ischomachus's answer to the following Socrates' question: when Socrates asks him if it is not impossible to educate to diligence those who are in love with profit (*hoitines au erotikōs echousin tou kerdanein*) (*Oec.* 12, 15), Ischomachus answers that on the contrary it is very easy to induce them to be diligent, it is enough to show them that to be diligent is profitable (*ibid.*). As ROSCALLA (1991), 182 n. 4 points out, the appreciation of those who are in love with profit reveals a polemic intent towards Plato<sup>51</sup>. Not just this: the appreciation of love of gain as a motivation to diligence is in line with Ischomachus' positive assessment of his father's behavior (*Oec.* 20, 22-26), who was motivated not so much by his love of farming, as Ischomachus maintains (*Oec.* 20, 25-26), but by his love of gain, as instead Socrates suggests, who compares the alleged love of farming of Ischomachus' father to the improbable love of grain of grain merchants (*Oec.* 20, 27-28).

Once established which slaves can be educated to be diligent and therefore to become *epitropoi*, Ischomachus affirms that the fundamental tool to induce to be diligent is praise or blame (*Oec.* 12, 16). The theme of praise will be resumed in *Oec.* 13, 9 and especially in *Oec.* 13, 12, where Ischomachus, in an explicit reference to the *epitropoi*, says that he praises the *epitropoi* who behave properly with the slaves under them, giving a better treatment to those who deserve more. Praise however is not the only tool: another very effective tool is example. According to Ischomachus if a master appears careless, it is difficult for a slave to become diligent (*Oec.* 12, 18), a statement fully in line with the great educational value Xenophon attaches to example: in the *Memorabilia* it is a real *Leitmotiv*<sup>52</sup>, that can be found also in other Xenophon's writings, especially in the *Cyropaedia* and the *Agesilaus*. Indeed not only Socrates, but also other Xenophon's heroes, like Cyrus<sup>53</sup> and Agesilaus<sup>54</sup>, improve all those around them through their example. But the master should not confine himself to set a good example, he should also exercise the necessary control (*Oec.* 12, 19), as

---

the only sexual relationships male slaves can have unknown to their masters are those with partners of the same sex.

<sup>51</sup> In the *Republic* Plato maintains that those who are in love with profit (or more generally with wealth) despise virtue and undermine the foundations of a good constitution: cf. *e.g.* *R.* VIII 550d-551b.

<sup>52</sup> Cf. *Mem.* I 2, 3; I 2, 17-18; I 3, 1; I 5, 6; I 6, 3; IV 3, 18; IV 4, 1; IV 4, 10-11; IV 4, 25; IV 5, 1.

<sup>53</sup> Cf. *Cyr.* VIII 1, 24-33; VIII 1, 37-39; VIII 6, 10; VIII 6, 13.

<sup>54</sup> Cf. especially *Ages.* 7, 2; 10, 2.

Ischomachus does not fail to do (*Oec.* 11, 16). However the education of the *epitropos* is not yet finished, because neither good will towards the masters nor diligence is enough: the future *epitropos* must be endowed, like a physician, with specific skills concerning his work (*Oec.* 13, 2). Moreover, as we saw, he must learn to rule over the workers, that is other slaves (*Oec.* 13, 3). These last requirements, specific skills and ability to command, are the same that are indispensable for the politician, as it emerges clearly from the dialogue between Socrates and Glaucon in *Mem.* III 6. In their exercise of command the *epitropoi*, as a kind of duplicates of Ischomachus, must behave with those under them following the same rules of conduct Ischomachus says he follows to induce his slaves to be obedient (*Oec.* 13, 6-12). In particular the *epitropoi* must apply the criteria of merit, giving a better treatment to the better workers, that is those who work with greater diligence, without avoiding toil or dangers (*Oec.* 13, 10-11)<sup>55</sup>. By doing so the *epitropoi* will be praised by Ischomachus (*Oec.* 13, 12).

But the education of the *epitropos* is still lacking one final step (*Oec.* 14, 1-2): as it happens with the housekeeper, it is necessary to teach him a sense of justice (*Oec.* 14, 2-3). According to Ischomachus, this sense of justice must show itself in the honesty of the *epitropoi* towards their master and his property: the *epitropos* must “keep his hands off his master’s things and not steal” (*Oec.* 14, 2). At the end of the passage on the laws of Solon and of Draco and on the laws of the king of Persia (*Oec.* 14, 4-7) Ischomachus reaffirms that to be lovers of gain is not a negative character trait: if the just are rewarded and become wealthier than the unjust, even the lovers of gain refrain from acting unjustly (*Oec.* 14, 7). Lastly Ischomachus explains which consequences the *epitropoi* will face<sup>56</sup>, both those who did not learn a sense of justice and those who instead prove to be just (*Oec.* 14, 8-9). The former, although well treated, still try to

---

<sup>55</sup> It is not clear to which dangers Ischomachus refers: probably here Xenophon employs a standardized expression (*mēte ponēin mēte kindyneuein*, literally: “neither to toil nor risk dangers”), which is more appropriate to other contexts, especially to the case of military expeditions.

<sup>56</sup> It is true that immediately before (*Oec.* 14, 6) Ischomachus speaks generically of *oiketai*, slaves, but from the context of the whole chapter, which is focused on the sense of justice to be instilled in the *epitropoi*, it is reasonable to infer that in *Oec.* 14, 8-9 Ischomachus refers to the *epitropoi* again. Ischomachus affirms he removes from their office those who, albeit well treated, try to act unjustly and so prove to be incorrigibly greedy (*Oec.* 14, 8), which entails that they must be removed from a position where they can get their hands on their masters’ property (cf. *Oec.* 14, 2): therefore it seems to me almost certain that the slaves Ischomachus is speaking about are some *epitropoi*. In the following paragraph (*Oec.* 14, 9) Ischomachus explains how he behaves with those who are induced to be just not only by material advantages but also by their desire to be praised by him and he affirms he treats them as if they were free men and honors them as *kaloï kagathoi*: also in this case it is evident that these slaves are slaves entrusted with a position of responsibility, that is the *epitropoi*.

act unjustly, in other words to steal their master's things: therefore, as we saw, Ischomachus can do nothing but remove them from their office (*Oec.* 14, 8). On the contrary regarding those who are just not only in view of material rewards but also because they desire to be praised, Ischomachus says he treats them as if they were free men, not only making them wealthy but even honoring them as *kaloï kagathoi* (*Oec.* 14, 9): we already examined this statement and realized that a careful reading reduces its implications considerably. We can only add that, since the *epitropoi* are vicarious figures of Ischomachus albeit with merely executive powers, it is not too astonishing that Ischomachus states he honors them as *kaloï kagathoi*: he can do nothing but honor as *kaloï kagathoi* these duplicates, albeit on a small scale, of the perfect *kalos kagathos* he himself is.

### *Conclusions*

The *Oeconomicus* on the whole appears as a work under the sign of duplicity, not only because it is both a Socratic dialogue and a treatise<sup>57</sup>, but also because more generally it presents innovative views as well as traditional ones. This is true also about slaves. On the one hand Xenophon proposes a management of slaves that disregards completely practices by then widely developed: he overlooks that there was a flourishing slave trade<sup>58</sup>, so that slaves could be bought, sold or rented, and he keeps silent on the equally widespread practice of manumission. On the other hand, however, the management of slaves described by Ischomachus shows also some interesting innovative elements. First we could regard as innovative the preeminent role assigned to the rewarding system, in line with the general tendency we find in Xenophon's writings: who is in command in any field (*oikos* or *polis* or empire) should aim at the willing obedience of those under him, which in turn is the outcome of the leader's ability to arouse and foster this kind of obedience, especially by rewarding those who deserve it. Second we could suppose that, as ROSCALLA (1991), 185 n. 1 maintains, Xenophon's readers of the fourth century regarded it as a revolutionary statement when Ischomachus affirms that the *epitropoi*, who are slaves, must learn to rule, although only over other slaves (*Oec.* 13, 3), therefore performing a task that was *par excellence* the task of free men.

However the more innovative element is probably the following one: if it is true that slaves are associated with animals (*Oec.* 13, 9), it is also true that slaves or at least

---

<sup>57</sup> Cf. BEVILACQUA (2015), 99-112 and 123-132.

<sup>58</sup> Of course, this is due to a deliberate choice, because Xenophon was perfectly aware of the existence of a developed slave trade: see above and n. 13.

some of them are endowed with *enkrateia*, which is the foundation of virtue (*Mem.* I 5, 4): it is on the grounds of *enkrateia* that the housekeeper is chosen (*Oec.* 9, 11). *Enkrateia* is the requirement with which slaves must comply to become *epitropoi* (*Oec.* 12, 11-14). This entails that virtue is accessible to everyone, as it is confirmed by the fact that Ischomachus undertakes (although with a view to his own profit) to ensure that both the housekeeper (*Oec.* 9, 13) and the *epitropoi* (*Oec.* 14, 3) acquire *dikaiosynē*, a traditional virtue of Greek ethics. Moreover, regarding the *epitropoi* Ischomachus does not hesitate to acknowledge that some of them are really endowed with *dikaiosynē* (*Oec.* 14, 9). This seems to be a prelude to the revolution that in Hellenistic age will remove any limitation concerning the moral subject: if according to Aristotle it was identifiable with the *spoudaios* citizen (a free, male, adult human being), afterwards a request for universality will emerge, as it will be summarized later by Seneca: “Virtue is not precluded to anybody, is accessible to everyone: it accepts everyone, calls everyone, free people, freed slaves, slaves, kings, exiles” (*De ben.* III 18, 2).

Did Xenophon realize how innovative<sup>59</sup>, not to say subversive, it was to attribute *enkrateia* and therefore the possibility of virtue to slaves (or at least to some of them)? This question can only remain unanswered in this paper, but it brings to light the most interesting, innovative and problematic aspect of the statements about slaves we read in Xenophon’s *Oeconomicus*.

### *Bibliography*

- Bevilacqua, F. (ed.) (2010), *Memorabili di Senofonte*, Torino.
- Bevilacqua, F. (2015), «L’Economico di Senofonte: un testo problematico, una ipotesi di lavoro», *Magazzino di filosofia* 25, 99-132.
- Bevilacqua, F. (2018a), «Socrates’ Attitude towards Politics in Xenophon and Plato», in G. Danzig, D. Johnson, D. Morrison (eds.), *Plato and Xenophon. Comparative Studies*, Leiden, 461-486.
- Bevilacqua, F. (2018b), «*Kalokagathia* e *kaloi kagathoi* nelle opere socratiche di Senofonte (*Memorabili, Economico, Simposio*)», *Magazzino di filosofia* 32, 5-99.
- Bevilacqua, F. (2023) «Xenophon’s *Oeconomicus*: Elements of New Ethics in Economics», in C. Mársico, D. Rossi Nunes Lopes (eds.), *Xenophon, the Philosopher*, Berlin, 113-129.
- Bourriot, F. (1995), *Kalos kagathos-Kalokagathia. D’un terme de propagande de sophistes à une notion sociale et philosophique*, I-II, Hildesheim-Zürich-New York.

---

<sup>59</sup> We should keep in mind that the *Oeconomicus*, if we accept the lower dating implicitly suggested by Roscalla (cf. above, n. 4), was written around 355-354: in this year and even more in the immediately previous years, if we are inclined to a more probable higher dating, Xenophon’s view on this matter was deeply innovative.

- Chantraine, P. (ed.) (1949), Xénophon, *Économique*, Paris.
- Delebecque, É. (1957), *Essai sur la vie de Xénophon*, Paris.
- De Martinis, L. (ed.) (2013), Senofonte, *Tutti gli scritti socratici*, Milano.
- Foucault, M. (1984), *L'usage des plaisirs*, Paris.
- Natali, C. (ed.) (1988), Senofonte, *L'amministrazione della casa (Economico)*, Venezia.
- Pomeroy, S. (ed.) (1994), Xenophon, *Oeconomicus. A Social and Historical Commentary*, Oxford.
- Roscilla, F. (ed.) (1991), Senofonte, *Economico*, Milano.
- Stevens, J.A. (1994), «Friendship and Profit in Xenophon's *Oeconomicus*», in P.A. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic Movement*, Ithaca-London, 209-237.
- Strauss, L. (1970), *Xenophon's Socratic Discourse*, with a new, literal translation of the *Oeconomicus* by C. Lord, Ithaca-London.
- Valente, M. (ed.) (2011), [Aristotele], *Economici*, Alessandria.
- Wankel, H. (1961), *Kalos kai Agathos*, diss., Würzburg.





# Assets, Utilities, Affordances: Towards an Ecological Reading of Xenophon

TAZUKO ANGELA VAN BERKEL

Leiden University

t.a.van.berkel@hum-leidenuniv.nl

Recibido: 18/01/2024 - Aceptado: 26/03/2024

DOI <https://doi.org/10.20318/fons.2023.8344>

## **Abstract**

One of the core tenets of Xenophon's economic thought is the doctrine of Proper Use: χρήματα ('wealth', 'assets' or literally 'usables') only really count as χρήματα if one knows how to make use (χρησθαί) of them (*Oeconomicus* 1, 8-10). In developing this idea Xenophon seems to come close to articulating a distinction between use value and exchange value. What tends to be overlooked in discussions of this doctrine is the underlying concept of 'use' itself. Present-day epistemological and ethical assumptions warp our understanding of Xenophon's conception of 'utility' and 'use'. This paper is an exercise in 'unthinking' these assumptions by way of the critical lens offered by ecological economics and ecocriticism. It will be argued that Xenophon's doctrine of Proper Use is 'ecological' in the sense that it espouses a relationality between subject and object that is entangled, reciprocal and interdependent. The ideal *oikonomos* does not perceive his environment as exogenous to himself; rather, his mandate is to participate in the larger order of things.

**Keywords:** Xenophon, Use, Utility, Affordances, Ecocriticism, Ecological economics, Subject-object epistemologies

## **Resumen**

Uno de los principios fundamentales del pensamiento económico de Jenofonte es la doctrina del uso adecuado: los χρήματα ("riquezas", "patrimonio" o, literalmente, "utilidades") solo pueden considerarse como tales si son debidamente utilizados (χρησθαί, *Oeconomicus* 1, 8-10). Al desarrollar esta idea, Jenofonte parece acercarse a articular una distinción entre valor de uso y valor de cambio. Lo que tiende a pasarse por alto en los debates sobre esta doctrina es el propio concepto subyacente de "uso". Los supuestos epistemológicos y éticos actuales deforman nuestra comprensión de la concepción de Jenofonte acerca de "utilidad" y "uso". Este artículo es un ejercicio para "repensar" estos supuestos a través de la lente crítica que ofrecen la economía ecológica y la ecocrítica. Se argumentará que la doctrina de Jenofonte sobre el uso adecuado es "ecológica", en el sentido de que propugna una relacionalidad entrelazada, recíproca e interdependiente entre sujeto y objeto. El *oikonomos* ideal no percibe su entorno como exógeno a él; más bien, su misión es participar en el orden más amplio de las cosas.

**Palabras clave:** Jenofonte, Uso, Utilidad, Prestaciones, Ecocrítica, Economía ecológica, Epistemologías sujeto-objeto

### 1. *Lost in translation?*<sup>1</sup>

In historiographies of economic ideas, Xenophon is often credited with incepting economic insights<sup>2</sup>, such as a basic understanding of supply and demand or of the phenomenon of diminishing utility - and of the discovery of a distinction between ‘use value’ and ‘exchange value’<sup>3</sup>:

τοῦτ' ἄρα φαίνεται ἡμῖν, ἀποδιδόμενοι μὲν οἱ αὐλοὶ χρήματα, μὴ ἀποδιδόμενοι δὲ ἄλλὰ κεκτημένοι οὐ, τοῖς μὴ ἐπισταμένοις αὐτοῖς χρῆσθαι.

“So our impression is that, for those who don’t know how to make use of them, pipes are assets if they sell them, but are not assets if they don’t sell them but hang on to them” (X. *Oec.* 1, 11)<sup>4</sup>.

The distinction seems straightforward. Flutes are musical instruments for some of us; those of us with sufficient musical talent can use the flute *as a flute*, to realize *what it is for*, i.e. to use its physical properties in order to make music. The musically impaired among us are better off selling the flute, thereby not enjoying its physical properties as an object of use, but enjoying its ‘value in exchange’, i.e. its value as an exchange object, by spending the money that can be acquired by letting the object go. This distinction between two kinds of use seems to anticipate the canonical distinction between ‘use value’ and ‘exchange value’ known from John Locke, Adam Smith and Karl Marx<sup>5</sup>. In this intellectual context, ‘use value’ refers to a product’s utility in

---

<sup>1</sup> This paper has been written in the context of the research program «From Homo Economicus to Political Animal. Human self-understanding in ancient Greek economic reflection» (NWO VI.Vidi.191.205) funded by the Netherlands Organisation for Scientific Research (NWO). I wish to thank Blaž Remic, Deirdre McCloskey, Arjo Klamer, Iris de Smalen, Bob van Velthoven, and Aiste Čelkyte for the fruitful discussions about the material presented in this paper. In writing, I have profited from comments on contents and style by Helen Kuyper and Jan van Ophuijsen. I also want to thank Sara Polak, who helped me think through the concept of affordances.

<sup>2</sup> Economic insights attributed to Xenophon include: an understanding of the principle of supply and demand: TREVER (1916), 64 and FIGUEIRA (2020), 264; the relation between the size of markets and the degree of division of labor: FIGUEIRA (2012), 671; diminishing utility: LOWRY (1987); marginal gains: FIGUEIRA (2012), 678; principles of risk sharing to lower risk level: PERROTTA (2004), 19; the importance of stability of currency: FIGUEIRA (2012), LOWRY (1987), TREVER (1916), 64-72, PERROTTA (2004), 19-20. For a harshly dismissive appraisal of Xenophon’s economic ideas, see the judgment of Moses Finley: «In Xenophon [...], there is not one sentence that expresses an economic principle or offers any economic analysis, nothing on efficiency of production, ‘rational’ choice, the marketing of crops» (FINLEY 1973, 19).

<sup>3</sup> SEDLÁČEK (2011), 101; LOWRY (1987), 77.

<sup>4</sup> All translation of the *Oeconomicus* are from TREDENICK-WATERFIELD (1991).

<sup>5</sup> SMITH (1994 [1776]), 31; MARX (1976 [1867]), 126. According to Marx, exchange value is derived from the purely quantitative commensurable side of work that he terms ‘abstract labor’. Closer to Xenophon’s time and intellectual context is Aristotle’s distinction between the use of a shoe as a shoe and the use of a shoe as an exchange object: Arist. *Pol.* 19, 1257a 6-13; MEIKLE (1995).

satisfying needs and wants as afforded by its physical properties; ‘exchange value’ refers to a quantitative relation, namely «the proportion in which use values of one sort are exchanged for those of another sort».<sup>6</sup>

Xenophon’s remark here seems to fit into this great chain of economic thinking and therefore, in the language of the kind of teleological historiography that history of economics is still prone to, *almost* lands him a place as a precursor to Adam Smith and Karl Marx - were it not that in the exchange immediately following this quotation, he effectively collapses the newly made distinction between value in use and value in exchange: selling can only turn a flute into an asset, *if* one knows how to sell, i.e. to acquire something in return for the flute that *is* an asset. Use value is the only true wealth. Albert Augustus Trever, in *A History of Greek Economic Thought*, expresses profound disappointment with the theoretical potential of Xenophon’s ‘idea of value’, pointing out that it:

[...] is true enough from the ethical standpoint, and should not be left out of account, as is being recognized by modern economists. But to attempt to build a theory of economic value on such a basis [...] would result in hopeless confusion. Value is not merely an individual and moral, but also a social and economic, fact<sup>7</sup>.

What tends to be overlooked in discussions of Xenophon’s value theory and in the historiographical excitement, or disappointment, over the incepting distinction between use value and exchange value is the simple given that it is not so evident what ‘use’ means in this context. To make palpable why this is a pertinent question, let us look briefly at a series of Xenophontic statements:

1. A horse is not wealth if you don’t know how to *use* it.
2. Friends are more *useful* than cattle provided they are more beneficial than cattle.
3. A *useful* friend is someone who reciprocates a good turn.
4. You can turn someone from a liability into an asset if you know how to *use* him.

To a 21<sup>st</sup>-century mind, these quotations may have a certain provocative quality. It is instructive to explore this quality for diagnostic purposes, as a pointer for fundamental breaks in worldviews. Some readers may object to the instrumental take on friendship as exhibited in quotation 3, a take that collides with our post-Enlightenment conceptions of friendship as something that resists means-ends reasoning<sup>8</sup>. More fundamentally, these quotations display an instrumental approach

---

<sup>6</sup> Paraphrase of MARX 1996, 46.

<sup>7</sup> TREVER (1916), 64; quoted and discussed in HINSCH (2021), 225.

<sup>8</sup> SILVER (1990); VAN BERKEL (2020), 283-308.

to other people, suggesting that persons and non-persons are interchangeable, or at least commensurable, to be valued with the same measure of value (e.g. in quotation 2) - a direct breach of the Kantian imperative that our fellow human beings ought to be treated as ends in themselves, not as a means to an ulterior end (e.g. quotation 4 seems a clear violation)<sup>9</sup>.

These *prima facie* readings all depend on the assumption that ‘knowing how to use’ implies ‘knowing how to use *for our ulterior ends*’. Are we justified in making this assumption? Or is something getting lost in translation: does Xenophon have a conception of ‘use’, ‘usefulness’ and ‘utility’ that is radically distinct from our post-Enlightenment concept of use?

In the following I will argue that this is indeed the case: our own present-day epistemological and ethical assumptions warp our understanding of Xenophon’s conception of ‘use’ and ‘utility’. In order to ‘unthink’ such modernist assumptions about utility and use and to carve the Xenophontic notions closer at their conceptual joints I will use the frameworks of ecological economics and ecocriticism as a critical lens that allows us to deconstruct our own divisive subject-object epistemologies and to appreciate the implications of Xenophon’s more holistic worldview. I will make the case that Xenophon’s concept of ‘proper use’ is ‘ecological’ in the sense that, in its proper form, *oikonomia*, the art of estate management, is to be subsumed into a larger long-term transactional order. The ideal estate-manager does not perceive his environment as exogenous to himself, to be converted into objects of consumption or exploitation; rather, his mandate is to participate in the larger order of things.

## 2. *The ecological turn*

Ecological economics has its roots in 1960s and 1970s discussions on the environmental impact of economic growth and the interactions between energy entropy and human society<sup>10</sup>. The field is best understood as a heterodox approach to economics, i.e. an approach that does not share neoclassical (or ‘orthodox’, or ‘mainstream’) assumptions of, amongst other things, individual self-interest, market equilibrium, and independence of economic behavior<sup>11</sup>. Specifically, ecological economics understands the economy «as both a social system, and as one constrained

---

<sup>9</sup> VAN BERKEL (2020), 283-308.

<sup>10</sup> Foundational works are: BOULDING (1966), ODUM (1971), GEORGESCU-ROEGEN (1971) and MEADOWS-MEADOWS-RANDERS-BEHRENS III (1972). See MORAN-BARUAH (2010).

<sup>11</sup> VAN STAVEREN (2014), 6.

by the biophysical world»<sup>12</sup>. Whereas neoclassical or mainstream approaches conceptualize economics in terms of exchange value in abstraction from the biophysical world, ecological economics emphatically considers biophysical elements foundational. The environment is not exogenous to economics, nor are environmental costs merely ‘externalities’ (i.e. effects external to the economic system), as, for instance, neoclassical environmental economics has it<sup>13</sup>; rather ecological economics subsumes the economy in an encompassing ecological whole<sup>14</sup>.

This has implications for the underlying anthropology, *das Menschenbild*, the implicit or explicit theory of human nature at the center of economic theory. The anthropology of neoclassical economics is that of the *Homo Economicus*, Rational Economic Man, who is «assumed to follow his self-interest», setting out to realize «his strictly individual and subjective preferences straightforwardly» and to achieve «utility maximization»<sup>15</sup>. This *Homo Economicus* perceives the environment as something exogenous to themselves, approaching it with the logic of consumption, that turns everything into utility value, and the logic of production, that converts everything into an object of exploitation<sup>16</sup>. In contrast, ecological economics calls into question the presumed universality of this «radical dissociation between individuals and environment», historicizing it rather as a product of Western capitalist societies<sup>17</sup>. What emerges is a more holistic account of human nature, that includes the biophysical and neurological aspects of our make-up and that takes seriously the evolutionary given that as human beings we have feelings of protection or esteem not only for ourselves or other humans but also towards our non-human environment<sup>18</sup>.

---

<sup>12</sup> GOWDY-ERICKSON (2005), 208.

<sup>13</sup> Environmental economics is a branch of neoclassical economics, sharing the basic neoclassical assumption that only the preferences and well-being of individuals are to be taken in account. To extend economic analysis to environmental issues, environmental economics extrapolates the marginalist logic and welfare economics criteria to the environment, turning environmental costs into market goods.

<sup>14</sup> MALTE-PETERSEN-SCHILLER (2002), 323. This holistic approach has implications for the applicability of marginal decision analysis and the logic of optimization. Both depend on a form of “axiological monism”, i.e. the *ceteris paribus* condition that all objects of utility have some characteristics in common that makes them commensurable. This condition does not apply in ecological or evolutionary systems where it is impossible to change one thing and hold everything else constant. Gowdy and Erickson give the example of removing or adding one species to an ecosystem: this will affect other species *and* the general integrity of the system in ways that are unpredictable and different each time a change is made: GOWDY-ERICKSON (2005), 215; URBINA-RUIZ-VILLAYERDE (2019), 78.

<sup>15</sup> VAN STAVEREN (2001), 12.

<sup>16</sup> URBINA-RUIZ-VILLAYERDE (2019), 77.

<sup>17</sup> URBINA-RUIZ-VILLAYERDE (2019), 77-78; STEINER (2016).

<sup>18</sup> SIEBENHÜNER (2000).

The environment is constitutive of our identity and existence<sup>19</sup>, and our ‘individuality’, the cornerstone of mainstream neoclassical economics and of post-Enlightenment anthropology in general, is therefore far more porous.

An illustrative example of the ways in which the ‘radical dissociation between individuals and environment’ warps our decision-making is the phenomenon of ‘temporal myopia’: *Homo Economicus* is typically affected by the behavioral fallacy of arbitrarily preferring the present over the future and privileging short-term exploitative benefit over securing the availability of resources in the long run<sup>20</sup>. This fallacy can be understood as an epiphenomenon of centering the individual, and individual rationality, and failing to adopt a more holistic outlook on the collective and systemic implications of decisions and behaviors. As the anthropological record shows, alternative (folk) epistemologies, with different understandings of the position of the individual in the larger whole, result in different patterns of behavior.

Here the model of transactional orders, proposed by the economic anthropologists Maurice Bloch and Jonathan Parry, can prove productive<sup>21</sup>. Bloch and Parry observe that many societies distinguish two different spheres of exchange: a short-term order of individual acquisition and competition, and a long-term cycle in which interpersonal transactions are «concerned with the reproduction of the long-term social or cosmic order». <sup>22</sup> Buying and selling produce on a market, catching fish, working as a day-laborer all belong to the short-term transactional order of the transient individual. Taking care of the household and working the land are typical Athenian examples of participation in the intergenerational long-term transactional order. The short-term order of individual acquisition is morally neutral or underdetermined; the long-term cycle is by definition positively valued.<sup>23</sup> The basic assumption of neoclassical economics is that the long-term order can be understood as a derivative (for instance as an aggregate) of the short-term order: there is no relevant moral or cosmic order subsuming the short-term order of the individual. In contrast, ancient *oikonomia*, as we will see, revolves around the reproduction of the long-term good. Taking the *oikos* as primary unit of analysis (instead of the

---

<sup>19</sup> URBINA-RUIZ-VILLAYERDE (2019), 77.

<sup>20</sup> GEORGESCU-ROEGER (1976); PRICE (1993).

<sup>21</sup> BLOCH-PARRY (1989). I discuss and paraphrase Parry and Bloch’s model, using roughly the same phrasing, in VAN BERKEL (2024), 268 and VAN BERKEL (2020), 265-267.

<sup>22</sup> BLOCH-PARRY (1989), 24.

<sup>23</sup> Moral problems typically arise when these two basic transactional orders get confused when resources of the long-term order are diverted for short-term individual acquisition. A dramatic Athenian example, popular in court cases, is squandering the family estate on personal indulgences. See VAN BERKEL (2024), 268.

individual), *oikonomia*-literature typically addresses the dialectic between short-term and long-term goods without reducing the systemic or collective to the individual<sup>24</sup>.

The critical project of deconstructing *Homo Economicus* and of decentering human individuality in favor of a more holistic understanding of humans as part of an ecological whole similarly lies at the heart of ‘ecocriticism’, an umbrella terms for those modes of literary and cultural criticism that takes as its subject the interconnectedness between nature and culture<sup>25</sup>, and that problematizes «the divisive epistemologies that create an illusory sense of an ontological dissociation between the human and nonhuman realms»<sup>26</sup>.

In the remainder of this paper I will take as point of departure this foundational premise shared by ecological economy and ecocriticism, i.e. that the ‘radical dissociation between individuals and environment’ is a historically contingent and culturally variable phenomenon not to be taken for granted in pre-modern economic epistemologies. As a case study I will argue how Xenophon’s notions of ‘utility’ and ‘use’ in the opening chapters of his *Oeconomicus* show a pre-capitalist alternative to post-Enlightenment conceptualizations premised on divisive subject-object epistemologies.

This is a conceptual exercise. The claim is emphatically *not* that Xenophon is a prescient harbinger or herald of modern ecocritical or ecological thinking. Rather, the argument cuts two ways. Given that the critical project of both ecocriticism and ecological economics is to ‘unthink’ modernity, its conceptualization of the individual/environment relation and its divisive subject-object epistemologies, it is instructive to close-read the conceptual architecture of a ‘pre-modern’ or ‘pre-capitalist’ holistic worldview that espouses an alternative relationality between subject and object or between individual and environment. Conversely, adopting an ecological perspective may sensitize us to the ways in which modernity and post-Enlightenment epistemologies have led us to misread Xenophon’s doctrine of ‘proper use’ as a utilitarian program.

---

<sup>24</sup> VAN BERKEL (2018), 400; VAN BERKEL (2024).

<sup>25</sup> GLOTFELTY-FROMM (1996), xix.

<sup>26</sup> IOVINO-OPPERMANN (2017), 4. The term ‘ecocriticism’ was coined by William Rueckert in his foundational 1978 essay. Ecocriticism typically centers the agency of non-human matter and the ways in which such agency is represented in text or narratives: LATOUR (1999); IOVINO-OPPERMANN (2012), SCHLIEPHAKE (2020). Key examples of engagement with ecocritical frameworks or approaches in classics and ancient philosophy include LANE (2012), ZEKAVAT (2014), SCHLIEPHAKE (2017), CODOVANA-CHIAI (2017), CHEMCHURU (2017), BROCKLISS (2018), MARTELLI (2020).

### 3. *Proper use*

Xenophon's discussion of 'utility' and 'use' is part of his endeavour to define *oikonomía*, the «art of managing one's *oikos*, one's home and property»<sup>27</sup>. In the opening chapters of the *Oeconomicus*, Socrates and his conversation partner, young Critobulus, discuss the constituent concepts of *οικονομία*: *οικονομία* is the management of the *οἶκος*, which contains «everything that you own», and subsequently *κτησίς* (property) and *κτήματα* (possessions)<sup>28</sup>. Not every possession qualifies, only those that are beneficial to their owners are rightfully called 'assets' (*χρήματα*)<sup>29</sup>. A criterion of value is established: wealth, *χρήματα*, is defined in terms of usefulness, or rather: usability, i.e. the owner's ability to use (*χρηθῆναι*) the item in view. Xenophon overtly activates the lexical connection between the noun *τὰ χρήματα* and the verb *χρηθῆναι* in order to defamiliarize the audience with the conventional meaning of *χρήματα* and to reconstruct a normative meaning: *χρήματα properly* refers to things that the owner knows how to *χρηθῆναι*; if wealth is not used correctly, the word 'wealth' does not apply to it, is not used correctly either<sup>30</sup>.

This is the doctrine of Proper Use, one of the core tenets of Socratic economic thought: the value of wealth and assets (*χρήματα*) is relational and contingent on the subject's knowledge of its correct use (*ὀρθῆ χρησις*)<sup>31</sup>. This deceptively simple redefinition of wealth has far-reaching conceptual consequences: it makes *οικονομία* a form of knowledge<sup>32</sup>, it subordinates economics to ethics, it makes wealth inherently subjective (i.e. relative to the subject)<sup>33</sup>, it stipulates an upper limit to wealth (in line with present-day limitarianism)<sup>34</sup>, and it carves out a separate realm of 'use' (*χρησις*) as a distinct domain in *οικονομία*-literature<sup>35</sup>.

The principle of Proper Use is illustrated in a series of stock examples. You can buy a horse, but if you don't know how to ride it, i.e. how to use it (*μὴ ἐπίσθηται αὐτῷ χρηθῆναι*), you fall off and harm yourself - the horse is of no use to you, it is

---

<sup>27</sup> JOHNSON (2021), 231.

<sup>28</sup> X. *Oec.* 1, 5-6. GERNET (1986) for the argument that the term *κτήμα*, in contrast to the noun *χρήμα*, always contains reference to the object's mode of acquisition.

<sup>29</sup> *Oec.* 1, 7-8.

<sup>30</sup> On the etymological argument, see BRANCACCI (2005), 68; VAN BERKEL (unpublished),

<sup>31</sup> SCHAPS (2002-2003); BÉNATOUIL (2007), 2-16; VAN BERKEL (2018); VAN BERKEL (2020).

<sup>32</sup> JOHNSON (2021), 231; DANZIG (2003), 59-60.

<sup>33</sup> VAN BERKEL (2018); VAN BERKEL (2024).

<sup>34</sup> ROBEYNS (2023).

<sup>35</sup> HELMER (2021), 161-175.



not an asset to you, not a piece of χρήματα<sup>36</sup>. The same goes for land (traditionally a marker of Athenian citizenship) and livestock (a traditional measure of value): if you don't know how to use them, they do not qualify as χρήματα<sup>37</sup>. The next example is the flute, an asset (a piece of χρήματα) for someone who knows how to play it (τῷ ἐπισταμένῳ), but worthless for someone who does not (τῷ μὴ ἐπισταμένῳ). Χρήματα are fundamentally subjective, i.e. defined relative to the subject's knowledge of their proper use<sup>38</sup>.

At this point Critobulus makes an interesting suggestion: what if you sell the flute (ἀποδίδοναι) and make money out of it? Wouldn't that make the flute an asset after all?<sup>39</sup> A brief flirt with a nascent use value/exchange value-distinction to be immediately nipped in the bud:

πρὸς ταῦτα δ' ὁ Σωκράτης εἶπεν· Ἄν ἐπίστηταί γε πωλεῖν. εἰ δὲ πωλοίῃ αὐτὸ πρὸς τοῦτο ᾧ μὴ ἐπίσταιτο χρῆσθαι, οὐδὲ πωλούμενοί εἰσι χρήματα κατὰ γε τὸν σὸν λόγον.

Λέγειν ἔοικας, ᾧ Σώκρατες, ὅτι οὐδὲ τὸ ἀργύριον ἐστὶ χρήματα, εἰ μὴ τις ἐπίσταιτο χρῆσθαι αὐτῷ.

Καὶ σὺ δέ μοι δοκεῖς οὕτω συνομολογεῖν, ἀφ' ὧν τις ὠφελεῖσθαι δύναται, χρήματα εἶναι. εἰ γοῦν τις χρῶτο τῷ ἀργυρίῳ ὥστε πριάμενος οἶον ἑταίραν διὰ ταύτην κάκιον μὲν τὸ σῶμα ἔχοι, κάκιον δὲ τὴν ψυχὴν, κάκιον δὲ τὸν οἶκον, πῶς ἂν ἔτι τὸ ἀργύριον αὐτῷ ὠφέλιμον εἴη;

Οὐδαμῶς, εἰ μὴ πέρ γε καὶ τὸν ὑοσκύαμον καλούμενον χρήματα εἶναι φήσομεν, ὑφ' οὗ οἱ φαγόντες παραπλήγες γίνονται.

Socrates: "Yes, *if* the seller knows how to sell. But if he sells the pipes for something else which he doesn't know how to make use of, then it follows from your argument that pipes are not assets even if they're sold."

"You seem to be implying, Socrates, that not even money is an asset, unless one knows how to make use of it."

"Yes, but you too agree that assets are things which can benefit a person. At any rate, if the use that someone makes of his money is, for example, to buy a concubine and consequently to damage his body, mind and estate, then how can his money benefit him?"

"It cannot - unless we are going to claim that even the plant called henbane, which makes you mad if you eat it, is an asset!" (*Oec.* 1, 12-13).

Selling can only make a flute into an asset, if one «knows how to sell» (ἂν ἐπίστηταί γε πωλεῖν), i.e. to acquire something in return for it that is an asset

---

<sup>36</sup> *Oec.* 1, 8.

<sup>37</sup> *Oec.* 1, 9; POMEROY (1994), SEAFORD (2004), 27. A canonical example is the exchange of armor between the Homeric heroes Glaucus and Diomedes, Glaucus' golden armor «a hundred cattle's worth» with Diomedes' bronze armor «nine cattle's worth» (*Il.* VI 235-236).

<sup>38</sup> *Oec.* 1, 10.

<sup>39</sup> *Oec.* 1, 11.

(χρήματα)<sup>40</sup>. Use value is the only true wealth. This has radical consequences: even money (τὸ ἀργύριον), the exchange medium par excellence, the quintessential exchange value, only counts as χρήματα if one knows how to use money. This has a paradoxical ring to it: in Attic Greek, τὰ χρήματα is the most idiomatic term for ‘money’<sup>41</sup>. Even money, the prototypical asset, is not an asset for one who does not know how to use it: if one uses it to buy something that is bad for them, as for instance an escort or hard drugs.

The paradox of money is followed by another paradox:

Τὸ μὲν δὴ ἀργύριον, εἰ μὴ τις ἐπίσταιτο αὐτῷ χρῆσθαι, οὕτω πόρρω ἀπωθείσθω, ὡς Κριτόβουλε, ὥστε μὴδὲ χρήματα εἶναι. οἱ δὲ φίλοι, ἂν τις ἐπίσταιται αὐτοῖς χρῆσθαι ὥστε ὠφελεῖσθαι ἀπ’ αὐτῶν, τί φήσομεν αὐτοὺς εἶναι; Χρήματα νῆ Δί, ἔφη ὁ Κριτόβουλος, καὶ πολὺ γὰρ μᾶλλον ἢ τοὺς βοῦς, ἂν ὠφελιμώτεροί γε ὦσι τῶν βοῶν.

“So if one doesn’t know how to make use of it, Critobulus, then money must be kept at such a distance that it isn’t even included among one’s assets. Now, what about friends: if one knows how to make use of them, so as to derive benefit from them, then how should they be described?”

“Most emphatically as assets,” said Critobulus. “They deserve the description far more than cattle, provided they are more beneficial than cattle” (*Oec.* 1, 14).

The Principle of Proper Use not only applies to property or things, but to friends (φίλοι) as well. If one knows how to ‘use’ them (ἂν τις ἐπίσταιται αὐτοῖς χρῆσθαι), i.e. how to benefit from them (ὠφελεῖσθαι ἀπ’ αὐτῶν), friends are χρήματα too.

Thus, Socrates establishes a concept of χρήματα, ‘usables’, as inherently subject-dependent, in that they are defined with reference to the owner’s ability to put them to good use. Value emerges in the relation between things/persons and the subject’s knowledge of their proper use.

---

<sup>40</sup> It is not entirely self-evident what «knowing how to sell» means in this context. JOHNSTONE (2011), 92-93 argues that ‘knowing how to sell’ refers to skill in bargaining. It should be kept in mind that Xenophon thinks of exchange in terms of ‘isolated exchange’, i.e. in terms of individual transactions that bear no reference to a pre-established market price that expresses information on supply and demand: LOWRY (1987), 77-78. The ancient Greeks of the classical period did not have access to the kind of information that could sustain «the mechanisms to abstract and aggregate such prices into what we would consider accurate ‘market values’»: JOHNSTONE (2011), 93; VAN BERKEL (2024), 278-279.

<sup>41</sup> Although the term τὰ χρήματα predates the advent of money in the Greek world and was still used for a variety of things in the Classical Era, it also came to be the most frequent word for the phenomenon of money in Attic Greek: VON REDEN (1995), 174; SEAFORD (2004), 16; VAN BERKEL (2024), 274.

#### 4. Use vs. *χρηθαι*

How is Xenophon's notion of Proper Use related to our 21<sup>st</sup>-century understandings of 'use' and 'utility'? Even in a non-technical and not explicitly economic or financial context, use is considered, in the words of Elizabeth Anderson, a «lower, impersonal, and exclusive mode of valuation» that sees things as fungible and capable of being «traded with equanimity for any other commodity at some price»<sup>42</sup>. In other words, to call something 'useful' is to think of it as a means to our independently defined ends (the realm of value), not so much as an 'end in it self' (the realm of values)<sup>43</sup>. 'Use' belongs to the limbo of the instrumental, not to the Kantian Kingdom of Ends.

This notion of 'use' is a notoriously bad match, and therefore merely a placeholder translation, for the Greek verb *χρηθαι*, a middle verb with a certain Protean quality. In a 1953 study, George R  dard lists twenty-three *sens*, 'meanings', for *χρηθαι*, establishing that the verb does not seem to have a 'proper meaning', but to acquire its meaning from its nominal complements<sup>44</sup>. As such, the verb denotes states of affairs ranging from 'being in want of', to 'having', 'using', 'experiencing' and 'dealing with' something. In addition, the verb can be applied to persons, in the sense of 'treating X as', 'being intimate with', 'to have intercourse with X'. The verb can be applied to external circumstances, perceptions and sensations, characteristics, truth, language, pleasures, opinions, knowledge. Some of these uses may have some overlap with our instrumental notion of 'use', but on the whole the range suggests a sense of 'use' that is broader than the purely pragmatic and instrumental sense of 'to make use of' or 'to utilize'.

One tell-tale sign are the morphosyntactical features. The verb *χρηθαι*, as R  dard insists, is not a purely transitive verb (going with a direct object in the accusative case) that expresses actions that subjects inflict on objects, but a so-called middle voice verb, a *medium tantum* going with a dative or genitive case, indicating «a process that takes place in the subject», rather than processes that «start from the subject and move beyond him» (so-called 'causative' verbs)<sup>45</sup>.

This has ontological implications. As Giorgio Agamben points out: «It is probable that precisely the subject/object relationship - so marked in the modern conception of

---

<sup>42</sup> ANDERSON (1993), 144.

<sup>43</sup> ANDERSON (1993), 144-145; GRAEBER (2005).

<sup>44</sup> R  DARD (1953). The following semantic analysis has been in VAN BERKEL (2024), 284-285, and VAN BERKEL (2020), 286-290.

<sup>45</sup> R  DARD (1953), 41-43; AGAMBEN (2015), 27; BENVENISTE (1950), 172.

the utilization of something on the part of someone - emerges as inadequate to grasp the meaning of the Greek verb»<sup>46</sup>. To Agamben's historico-philosophical project the ancient Greek semantic field of ΧΡΗ-vocabulary is of particular relevance: in the verb χρῆσθαι Agamben identifies a relationality between subject and world that is differently structured than the subject-object relationship that is analytically so prevalent since Kant. To Agamben, the 'crisis of modernity' can be traced back to the Kantian 'split ontology', the *Subjekt-Objekt Spaltung*, the axiomatic and strict separation of a 'subject', standing outside the world, and the 'object' that is part of the world. Within such an ontology, 'use' implies a subject wielding control or agency over objects. Alternatively, the Greek χρῆσθαι points to an original unity of subject and object, an interdependent relation between the act and that on which it relies, an adaptation or accommodation of *both* subject and object to the requirements of a given context<sup>47</sup>. As we will see in the next section, it is this interdependence of subject and object that Xenophon's Principle of Proper Use highlights and foregrounds.

### 5. Using Persons

Xenophon's treatment of χρήματα and χρῆσθαι is generally recognized to be part of a wider debate among the Socratic authors on the issue of Proper Use (ὀρθὴ χρῆσις)<sup>48</sup>. As I argue elsewhere, there are some basic common motives in the doctrine of proper use that recur more than once in the corpus, such as the distinction between the possession and the use of a good, the subject-dependent notion that a good can be used in different ways, the concern with centering knowledge, wisdom or moral authority<sup>49</sup>. However, Xenophon's version of the doctrine is the only one that applies *to things and persons alike*. This is the problem that we started with in quotations 2, 3 and 4: Xenophon clearly understand the 'use of' people as analogue to the use of things.

Elsewhere in the Xenophontic oeuvre the analogy is developed further. In the context of a series of conversations on friendship (φιλία) that constitute the second book of the *Memorabilia*, Socrates advises Chaerecrates to make amends with his brother Chaerephon, who is currently a 'liability' (ζημία) to him:

---

<sup>46</sup> AGAMBEN (2015), 27.

<sup>47</sup> AGAMBEN (2015), 25.

<sup>48</sup> The usual suspects are Plato's *Euthydemus*, *Meno* and *Lysis*, Aeschines' *Callias* (fr. 36 Dittmar) and the pseudo-Platonic *Eryxias*. See HINSCH (2021), 224-245, VAN BERKEL (2018) and (2020), 303, for some tentative comparative analyses.

<sup>49</sup> VAN BERKEL (2024); VAN BERKEL (unpublished).

Ἄρ' οὖν, ἔφη ὁ Σωκράτης, ὡσπερ ἵππος τῷ ἀνεπιστήμονι μὲν, ἐγχειροῦντι δὲ χρῆσθαι ζημία ἐστίν, οὕτω καὶ ἀδελφός, ὅταν τις αὐτῷ μὴ ἐπιστάμενος ἐγχειρῆ χρῆσθαι, ζημία ἐστὶ;

“Well,” said Socrates, “a horse is a liability to a person who tries to manage it without having enough knowledge. Perhaps in the same way a brother is a liability when one tries to ‘use’ (*chrēsthai*) him without knowledge” (X. *Mem.* II 3, 7).

Horses and brothers are liabilities if one does not know how to ‘use’ them, but with ‘correct use’ one can derive benefit from them and turn them into wealth. With ‘correct use’ we can make both things and people alike ‘more useful’ and enhance their utility. It is hard to suspend Kantian judgment here.

But it all depends on what we take ‘deriving benefit’ and ‘enhancing utility’ to mean in the case of persons. In Xenophontic ethics the ‘proper use’ of friends and other persons in general boils down to one injunction, the principle of Active Partnership<sup>50</sup>. Thus, Socrates urges Chaerecrates to take initiative to restore their *φιλία* turned sour:

Λέγε δὴ μοι, ἔφη, εἴ τινα τῶν γνωρίμων βούλοιο κατεργάσασθαι, ὁπότε θύοι, καλεῖν σε ἐπὶ δεῖπνον, τί ἂν ποιήσῃς;  
Δῆλον ὅτι κατάρχοιμ' ἂν τοῦ αὐτός, ὅτε θύοιμι, καλεῖν ἐκεῖνον.  
Εἰ δὲ βούλοιο τῶν φίλων τινα προτρέψασθαι, ὁπότε ἀποδημοίης, ἐπιμελεῖσθαι τῶν σῶν, τί ἂν ποιήσῃς;  
Δῆλον ὅτι πρότερος ἂν ἐγχειροῖην ἐπιμελεῖσθαι τῶν ἐκείνου, ὁπότε ἀποδημοίῃ.  
Εἰ δὲ βούλοιο ξένον ποιῆσαι ὑποδέχεσθαι σεαυτόν, ὁπότε ἔλθοις εἰς τὴν ἐκείνου, τί ἂν ποιήσῃς;  
Δῆλον ὅτι καὶ τοῦτον πρότερος ὑποδεχοίμην ἂν, ὁπότε ἔλθοι Ἀθήναζε· καὶ εἴ γε βουλοίμην αὐτὸν προθυμεῖσθαι διαπράττειν μοι ἐφ' ἃ ἤκοιμι, δῆλον ὅτι καὶ τοῦτο δέοι ἂν πρότερον αὐτὸν ἐκείνω ποιεῖν.

“Tell me, then,” said Socrates, “if you wanted to prevail upon one your acquaintances to invite you to dinner whenever he was holding a celebration, what would you do?” “Obviously I should begin by inviting him when I was celebrating.” “And if you wanted to induce one of your friends to take care of your property when you were away from home, what would you do?” “Obviously I should first try to take care of his when he was away.” “And if you wanted to make a foreigner give you hospitality when you visited your country, what would you do?” “Obviously I should first give him hospitality when he came to Athens. And if I wanted him to be eager to achieve the object of my visit for me, obviously I should have first to do the same for him” (X. *Mem.* II 3, 11-14).

The common denominator in these situations is that they involve reciprocal relationships with reciprocal obligations, and that in all these cases the injunction is

---

<sup>50</sup> VAN BERKEL (2020), 390-395.

that one pay it forward. The ‘proper use’ of friends entails taking the leap of faith, taking the shot in the dark. The economics of friendship is one that glorifies taking risks and making investments without guarantees - it is the lack of guarantee that makes for the quality of the relationship<sup>51</sup>.

But what if the risk does not pay off and if one’s good turn is not reciprocated? What if the ‘proper use’ of one’s friend fails to enhance the friend’s utility?

Ἐὰν οὖν ἐμοῦ ταῦτα ποιούντος ἐκεῖνος μηδὲν βελτίων γίγνηται;  
 Τί γὰρ ἄλλο, ἔφη ὁ Σωκράτης, ἢ κινδυνεύσεις ἐπιδείξειαι σὺ μὲν χρηστός τε καὶ  
 φιλάδελφος εἶναι, ἐκεῖνος δὲ φαῦλός τε καὶ οὐκ ἄξιος εὐεργεσίας; ἀλλ’ οὐδὲν οἶμαι  
 τούτων ἔσεσθαι· νομίζω γὰρ αὐτόν, ἐπειδὴν αἰσθηταί σε προκαλούμενον ἑαυτὸν  
 εἰς τὸν ἀγῶνα τοῦτον, πάνυ φιλονικήσειν ὅπως περιγένηται σου καὶ λόγῳ καὶ  
 ἔργῳ εὖ ποιῶν.

“Supposing that I do what you recommend, and my brother shows no improvement?”  
 “In that case,” said Socrates, “you will simply run the risk of demonstrating that you  
 are a good and affectionate brother, and he is a bad one who doesn’t deserve to be  
 treated kindly. But I don’t want to suppose that anything of the sort will happen. I  
 think that when he once realizes that you are challenging him to this kind of contest,  
 he will be very keen to outdo you in kindness both spoken and practical” (X. *Mem.* II  
 3, 17).

This is the core tenet of virtue ethics and a variant of the Socratic principle that it is always better to be harmed than to harm someone else<sup>52</sup>: Active Partnership, or taking a risk and paying it forward, is never in vain. The worst-case scenario is having shown oneself to be the better friend or brother, the morally superior person. There is no such thing as a waste of generosity. The more likely scenario, according to Socrates, is that treating the other kindly will provoke a *combat de générosité*, a competition between two Active Partners who try to outdo each other in being the better friend. This is what healthy reciprocal relationships come down to across the anthropological record: *both* partners alternately take initiatives in conferring benefits on the other; favors and gifts are never regarded as a mere reaction to antecedent graces. Rather, each event in the never-ending chain of reciprocity is viewed as a *new* manifestation of generosity that strengthens the bond between the partners, that moves up the standards and that amplifies the expectations on both sides<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> E.g. Pl. *Grig.* 508e.

<sup>53</sup> I argue this in more detail in VAN BERKEL (2010), 263-265, and VAN BERKEL (2020), 306, 392-393. For a comparable (though not identical) idea, cf. GODELIER (1996), 44 on the implicit logic of gifts «which create debts that are not cancelled by a counter-gift. For the object which returns to its original owner is not “given back”, but is “given again”. Godelier discusses the fringe case of a (numerically)

This paradoxical notion of competition turns a standard zero-sum competition into one in which higher values and higher goods are at stake, and where there is no conflict between pursuing one's own good and pursuing the good of the other - another core tenet of virtue ethics and the ethical individualism that goes with it: pursuing one's own long-term good automatically entails the care for the good of others.

While this reciprocal interpretation of Proper Use may seem specific to interpersonal relationships, the case of the 'proper use of a friend' helps us to strip the vocabulary of 'use' of any post-Enlightenment assumptions of utilitarianism and to imagine what «an accommodation of a subject to an object» may look like. Moreover, Xenophon generalizes this principle of Active Partnership beyond the human realm<sup>54</sup>. In the parable of Heracles' choice between Virtue and Vice, Virtue proclaims that the gods give nothing without toil and effort: if you want to be appreciated by your friends, you need to benefit and care for them; if you want your land to yield a bounty of fruit, you should cultivate it properly<sup>55</sup>. This moral-philosophical principle of Active Partnership runs through the whole of Xenophon's oeuvre and characterizes behavior and agency that resists the pull of temporal myopia and that is geared towards the reproduction of the long-term transactional order.

So, what *is* use in Xenophon's ethics and economics? We have seen how the semantic possibilities afforded by XPH-vocabulary feed into Xenophon's definitional programme. In ordinary Greek parlance, two features of XPH-vocabulary stand out:

1. The verb χρῆσθαι and its cognates are applicable to people and things alike.
2. The verb χρῆσθαι and its cognates express an interdependence of subject and object.

While the first point may be more striking to a present-day reader, the implications of the second point are more profound. XPH-vocabulary does not tend to express actions that subjects inflict on objects but shapes a more entangled relationality between subject and object, or subject and environment or world. Xenophon's definitional programme develops this relationality that is already given in the Greek vocabulary into a normative notion of Proper Use. He establishes a normative connection between the concept of '(real/proper) wealth' (τὰ χρήματα), '(real/proper) use' (χρῆσθαι), and '(real/proper) utility' (something being

---

identical object returning to the initial donor. In an Active Partnership, each participant presents an act as an initiative, an act of *active* χάρις - i.e. as an act of "giving again" instead of "giving back"».

<sup>54</sup> VAN BERKEL (2020), 316-321; HELMER (in preparation).

<sup>55</sup> *Mem.* II 1, 28.

χρήσιμος), by centering the element of knowledge: proper use implies the subject's know-how of using X. In the case of 'using' persons, we see the virtue-ethical twist that the only correct way of 'using' a person is by treating them well and being beneficial to them. This interpersonal scenario is suggestive for what the 'proper use' of things may look like too: as a fundamentally bilateral engagement.

Consequently, Xenophon's notion of 'use' is *not* exclusively instrumental: it does emphatically not reflect an 'empty' valuation of persons or objects as means to independently defined ends. Rather, 'proper use' implies an accommodation of a subject to an object. We do not 'use' a friend for some randomly chosen ulterior end, but we treat them properly by taking care of their needs first. We do not use a horse by eating it when we feel like it, but we use it properly by using it for what is *meant for* (riding it). Proper use means *being attuned to the nature of things* - whatever that may be and by however way we may have epistemic access to this nature. Xenophon's *oikonomos* is not a *Homo Economicus* who perceives the environment as something exogenous to themselves, but a more porous participant capable of seeing themselves as part of a bigger whole.

## 6. Affordances

In emphasizing and restoring the integrity of this bigger whole, Xenophon's normative notion of proper use has some instructive similarities with approaches in present-day ecological thinking. One central concept to be highlighted here is that of 'affordances', a term coined by the ecological psychologist James Gibson. The central tenet of ecological psychology is that «perception is for doing», a radical reconceptualization of the relationality of mind and matter, subject and environment<sup>56</sup>. We do not live in an ontology of substances and qualities; as living organisms, we see *affordances*, i.e. 'possibilities of acting', «the perceived and actual properties of the thing, those fundamental properties that determine just how the thing could possibly be used»<sup>57</sup>. When we see a door, we actually see something with a handle that fits into our hand and that *affords* manual manipulation and pushing and pulling. The affordances of an object are the first thing that we notice about it. This implies a form of 'direct perception'. Orthodox perceptual theories hold that humans understand the function or meaning of an object indirectly, i.e. through internal representations<sup>58</sup>: we first perceive the physical structure and qualities of an

---

<sup>56</sup> GIBSON (1979).

<sup>57</sup> NORMAN (1988), 9. Cf. NORMAN (2013), 10-13.

<sup>58</sup> KNAPPETT (2004), 44.



object, then categorize it as a ‘door’, and only then retrieve its potential function (‘for opening’). To Gibson, the potential of an object for opening manually resides not merely in mental representations but rather in the relation between subject and environment: «An affordance cuts across the dichotomy of subjective-objective and helps us to understand its inadequacy. It is equally a fact of the environment and a fact of behavior. It is both physical and psychical, yet neither. An affordance points both ways, to the environment and to the observer»<sup>59</sup>.

Similarly, Xenophon’s *χρήματα*, ‘usables’, are things and persons understood in terms of their possibilities of acting, their affordances. Things and persons only manifest themselves as *χρήματα*, objects of use, to someone who knows how to use them. They refer to environment and subject at once: the affordances of *χρήματα*, i.e. their function, meaning and value, inhere in the *relation* between the properties of the object or the environment and the subject’s ability to act on these aspects<sup>60</sup>.

Xenophon fundamentally understands this relation as a reciprocal endeavor, shaped according to the injunction of Active Partnership. This has implications for the anthropology of Xenophon’s economic works. Being a good *oikonomos* revolves around using one’s resources properly, avoiding the pitfalls of temporal myopia. This does potentially *not* mean maximizing one’s yield and making one’s estate grow at all costs. It means being attuned to the world around us: to the nature of the soil and the livestock that we work with, the characters and needs of the people we are surrounded with.

It could be argued that to Xenophon, agriculture is the paradigm case of Active Partnership: we take a risk, we pay it forward, we sow the land, till the soil, take care of the crops and the trees, we give and we give and we give - and we wait for things to eventually yield fruit<sup>61</sup>. This is an economics of cultivation and care. Proper use, the right way of dealing with the people who matter and the world around us, means participating in the larger, supra-individual, long-term order of things. It implies a form of rationality that is relational and that transcends the purely instrumental cleverness of the dead horse named *Homo Economicus*. It implies understanding our place in the larger order of things.

---

<sup>59</sup> GIBSON (1979), 129.

<sup>60</sup> CHEMERO (2009) gives the example of ‘stairclimbability’, that *is* the relation between riser height and the climbing ability of the observer. Cf. CHEMERO (2003).

<sup>61</sup> HELMER (2022).

*Bibliography*

- Agamben, G. (2015), *The Use of Bodies*, Stanford.
- Anderson, E. (1993), *Value in Ethics and Economics*, Cambridge.
- Bénatouïl, T. (2006), *Fair usage: la pratique du Stoïcisme*, Paris.
- Benveniste, E. (1950), «Actif et moyen dans le verbe», *Journal de Psychologie Normale et Pathologique* 43, 121-129.
- Bloch, M., Parry, J. (1989), «Introduction: Money and the Morality of Exchange», in J. Parry, M. Bloch (eds.), *Money and the Morality of Exchange*, Cambridge, 1-32.
- Bookchin, M. (1982), *The Ecology of Freedom: the Emergence and Dissolution of Hierarchy*, Palo Alto.
- Boulding, K.F. (1966), «The Economics of the Coming Spaceship Earth», in H. Jarrett (ed.), *Environmental Quality in a Growing Economy: Essays from the Sixth RFF Forum*, Baltimore MD.
- Brancacci, A. (2005), *Antisthène: le discours propre*, Paris.
- Brockliss, W. (2018), «'Dark Ecology' and the *Works and Days*», *Helios* 45, 1-36.
- Chemchuru, M. (2017), «Elements of Environmental Ethics in Ancient Greek Philosophy», *Phronimon* 18, 15-30.
- Chemero, A. (2003), «An Outline of a Theory of Affordances», *Ecological Psychology* 152, 181-195.
- Chemero, A. (2009), *Radical Embodied Cognitive Science*, Cambridge MA.
- Codovana, O.D., Chiaï, G.F. (eds.) (2017), *Pollution and the Environment in Ancient Life and Thought*, Stuttgart.
- Danzig, G. (2003), «Why Socrates was not a farmer: Xenophon's *Oeconomicus* as a philosophical dialogue», *Greece and Rome* S. 2, 50, 1, 57-76.
- Figueira, T.J. (2012), «Economic thought and economic fact in the works of Xenophon», in F. Hobden, C. Tuplin (eds.), *Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry*, Leiden-Boston, 665-688.
- Figueira, T.J. (2020), «Xenophon and the Spartan Economy», in N. Richer, A. Powell (eds.), *Xenophon and Sparta*, Swansea, 261-289.
- Finley, M.I. (1973), *The Ancient Economy*, Berkeley-Los Angeles.
- Georgescu-Roegen, N. (1971), *The Entropy Law and the Economic Process*, Cambridge MA.
- Georgescu-Roegen, N. (1976), *Energy and Economic Myths: Institutional and Analytical Economic Essays*, Oxford.
- Gernet, L. (1986), «The Mythical Idea of Value in Greece», in L. Gernet, *The Anthropology of Ancient Greece*, Baltimore-London, 73-111.
- Gibson, J.J. (1979), *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston.
- Glotfelty, C., Fromm, H. (eds.) (1996), *The Ecocriticism Reader. Landmarks in the Literary Ecology*, Athens.
- Godelier, M. (1996), *L'Énigme du Don*, Paris.
- Gowdy, J., Erickson, J.D. (2005), «The Approach of Ecological Economics», *Cambridge Journal of Economics* 29, 2, 207-222.

- Graeber, D. (2005), «Value: Anthropological Theories of Value», in J.G. Carrier (ed.), *A Handbook of Economic Anthropology*, Cheltenham.
- Helmer, É. (2021), *Oikonomia: Philosophie grecque de l'économie*, Paris.
- Helmer, É. (2022), «Agriculture and Justice in Xenophon's *Economics*», *Dialogos* 111, 423-447.
- Helmer, É. (in preparation), «Approaching Anthropocene through Economic Reciprocity in Xenophon's *Economics*», in A. Čelkyte, T.A. van Berkel (eds.), *Economic Epistemologies in the Graeco-Roman World*.
- Hinsch, M. (2021), *Ökonomik und Hauswirtschaft im klassischen Griechenland*, Stuttgart.
- Iovino, S., Oppermann, S. (2012), *Material Ecocriticism*, Bloomington.
- Iovino, S., Oppermann, S. (2017), «Introduction: the Environmental Humanities and the Challenges of the Anthropocene», in S. Iovino, S. Oppermann (eds.), *Environmental Humanities: Voices from the Anthropocene*, London, 1-21.
- Johnson, D.M. (2021), *Xenophon's Socratic Works*, New York.
- Johnstone, S. (2011), *A History of Trust in Ancient Greece*, Chicago.
- Lane, M. (2012), *Eco-Republic: What the Ancients Can Teach Us about Ethics, Virtue, and Sustainable Living*, Princeton-London.
- Latour, B. (1999), *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*, Cambridge MA.
- Lowry, S.T. (1987), *The Archaeology of Economic Ideas: the Classical Greek Tradition*, Durham.
- Knappett, C. (2004), «The Affordances of Things: a post-Gibsonian Perspective on the Relationality of Mind and Matter», in E. Demarrais, C. Gosden, C. Renfrew (eds.), *Rethinking Materiality. The Engagement of Mind with the Material World*, Cambridge, 43-51.
- Malte, F., Peterson, T., Schiller, J. (2002), «Homo Oeconomicus and Homo Politicus in Ecological Economics», *Ecological Economics* 40, 3, 323-333.
- Martelli, F.K.A. (2020), *Ovid*, Leiden.
- Marx, M. (1976 [1867]), *Capital. A Critique of Political Economy*, I, trans. B. Fowkes, London.
- Meadows, D.H., Meadows, D.L., Randers, J., W.W. Behrens III (1972), *The Limits to Growth*, Falls Church VA.
- Meikle, S. (1995), *Aristotle's Economic Thought*, Oxford.
- Moran, S., Baruah, M. (2010), «Ecological Economics», in D. Mulvaney (ed.), *Green Politics: An A-to-Z Guide*, Thousand Oaks CA.
- Norman, D.A. (1988), *The Psychology of Everyday Things*, New York.
- Norman, D.A. (2013), *The Design of Everyday Things*, New York.
- Odum, H.T. (1971), *Environment, Power, and Society*, New York.
- Perrotta, C. (2004), *Consumption as Investment*, I. *The Fear of Goods from Hesiod to Adam Smith*, New York 2004.
- Pomeroy, S.B. (ed.) (1994), Xenophon, *Oeconomicus. A Social and Historical Commentary*, Oxford.
- Price, C. (1993), *Time, Discounting and Value*, Oxford.

- Rédard, G. (1953), *Recherches sur χρή, χορησθαι. Étude sémantique*, Paris.
- Robeyns, I. (2024), *Limitarianism. The Case Against Extreme Wealth*, Westminster MD.
- Rueckert, W. (1978), «Literature and Ecology: an Experiment in Ecocriticism», *The Iowa Review* 9, 1, 71-86.
- Schliephake, C. (2017), *Ecocriticism, Ecology and the Cultures of Antiquity*, Lanham.
- Schliephake, C. (2020), *The Environmental Humanities and the Ancient World*, Cambridge.
- Seaford, R. (2004), *Money and the Early Greek Mind*, Cambridge.
- Schaps, D.M. (2002-2003), «Socrates and the Socratics: when wealth becomes a problem», *Classical World* 96, 2, 131-157.
- Sedláček, T. (2011), *Economics of Good and Evil*, Oxford.
- Siebenhüner, B. (2000), «*Homo Sustinens*. Towards a New Conception of Humans for the Science of Sustainability», *Ecological Economics* 32, 15-35.
- Silver, A. (1990), «Friendship in commercial society: eighteenth-century social theory and modern sociology», *American Journal of Sociology* 95, 6, 1474-1504.
- Smith, A. (1994 [1776]), *An Enquiry into the Nature and Cause of the Wealth of Nations*, edited by R.H. Campbell, A.S. Skinner, W.B. Todd, Oxford.
- Steiner, F.F. (2016), *Human Ecology: How Nature and Culture Shape Our World*, Washington D.C..
- Tredennick, H., Waterfield, R. (trans.) (1991), *Conversations of Socrates*, London.
- Trevar, A.A. (1916), *A History of Greek Economic Thought*, Chicago.
- Urbina, D.A., Ruiz-Villaverde, A. (2019), «A Critical Review of *Homo Economicus* from Five Approaches», *American Journal of Economics and Sociology* 78, 1, 63-93.
- Van Berkel, T.A. (2008), «Pricing the Invaluable: Socrates and the Value of Friendship», in R. Rosen, I. Sluiter (eds.), *Valuing Others in Antiquity*, Leiden, 249-278.
- Van Berkel, T.A. (2018), «Socratic Economics and the Psychology of Money», in G. Danzig, D. Johnson, D. Morrison (eds), *Plato and Xenophon: Comparative Studies*, Leiden, 391-432.
- Van Berkel, T.A. (2020), *The Economics of Friendship*, Leiden.
- Van Berkel, T.A. (2024), «Xenophon on Money and its Right Use», in J. Tinguely (ed.), *The Palgrave Handbook of Philosophy and Money*, London, 263-289.
- Van Berkel, T.A. (unpublished), «The Proper Use of Words and Things», paper presented at the Latin-America Regional Meeting of the International Society for Socratic Studies, Buenos Aires, 30-31 October 2023.
- Van Staveren, I. (2001), *The Values of Economics: an Aristotelian Perspective*, London-New York.
- Van Staveren, I. (2014), *Economics after the Crisis. An Introduction to Economics from a Pluralist and Global Perspective*, London-New York.
- Von Reden, S. (1995), *Exchange in Ancient Greece*, London.
- Zekavat, M. (2014), «Ecocriticism and Persian and Greek Myths about the Origin of Fire», *Comparative Literature and Culture* 16, 4, 2-8.

# Ambigüidades de l' *oikonomia* dans la pensée pratique d'Aristote

## Ambiguities of *Oikonomia* in Aristotle's Practical Thought

---

CHARLOTTE MURGIER  
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne  
charlotte.murgier@univ-paris1.fr

Recibido: 09/10/2023 - Aceptado: 22/01/2024  
DOI <https://doi.org/10.20318/fons.2023.8129>

### Abstract

In Aristotle's *Ethics*, *oikonomia* appears either subordinate to politics (*ENI* 1), or on the same level as the latter (*EEI* 5, *ENVI* 8) as a form of practical wisdom. Is it possible to reconcile these two descriptions of its status? We shall attempt to answer this question by exploring the more elaborated treatment of *oikonomia* in book 1 of the *Politics*. There two conclusions emerge. The first one is that *oikonomia* is not only necessary for living, but also useful for living well. The second one is that, although Aristotle makes a distinction between a legitimate form of chrematistics and a bad one, and restricts the former as much as possible to the exploitation of natural resources, he remains rather evasive on the conditions and means of acquiring wealth, which are nonetheless indispensable to the exercise of virtues. What he tends to value in *oikonomia* is the dimension of use over that of acquisition.

**Keywords:** Aristotle, *Oikonomia*, Chrematistics, Acquisition, Use

### Resumen

En las *Éticas* aristotélicas la *oikonomia* aparece, en algunas ocasiones, subordinada a la política (*ENI* 1), en otras, en cambio, aparece en el mismo plano que esta última (*EEI* 5, *ENVI* 8) como manifestación de la sabiduría política. ¿Cómo conciliar estas dos descripciones del estatus de la *oikonomia*? Para intentar responder esta pregunta nos centraremos en el tratamiento detallado de la *oikonomia* en el libro I de la *Política*, del que resultan dos conclusiones. La primera es que la *oikonomia* no es sólo necesaria para vivir, sino que lo es también para vivir bien. La segunda es que, a pesar de su empeño por distinguir una forma legítima de crematística de una forma ilegítima, y de restringir la forma legítima a la explotación de los recursos naturales, Aristóteles se muestra evasivo en lo referente a las condiciones y los medios de adquisición de riquezas y, a pesar de considerarla como indispensable para el ejercicio de las virtudes, opta por destacar el valor de la dimensión de uso de la *oikonomia* sobre su dimensión adquisitiva.

**Palabras clave :** Aristóteles, *Oikonomia*, Crematística, Adquisición, Uso

Outre les problèmes et débats théoriques auxquels font face les interprètes qui se penchent sur la question de l'économie dans les sociétés antiques<sup>1</sup>, la première difficulté sur laquelle bute immédiatement le lecteur des textes d'Aristote est celle de la traduction des termes « *oikonomia* » et « *oikonomikè (technè/ épistèmè)* »<sup>2</sup> qu'on ne peut rendre par « économie » sans risquer d'oblitérer le fait que l'*oikonomia* grecque n'est pas ce que nous entendons par économie, de par sa dimension essentiellement, quoique non exclusivement, domestique (cf. HELMER 2021, 34). On remarquera d'ailleurs que leurs occurrences dans le corpus aristotélicien de philosophie pratique sont rendues différemment selon les œuvres, voire selon les contextes d'apparition au sein d'une même œuvre<sup>3</sup>.

La question principale que voudrait soulever cet article concerne la place ambiguë qu'occupe l'*oikonomia/oikonomikè* dans la pensée pratique d'Aristote. À suivre les occurrences des termes « *oikonomia* » et « *oikonomikè* » dans l'*Éthique à Nicomaque*, on voit que cette compétence est d'abord créditée d'un statut subordonné à la politique. Pourtant cette subordination n'est pas toujours aussi nette puisque la mention du terme *oikonomia* dans les chapitres VI 8 de l'*Éthique à Nicomaque* et I 5 de l'*Éthique à Eudème* présente une tout autre configuration. Cette compétence y apparaît comme une déclinaison de la sagesse pratique (*phronèsis*), sur le même plan que la politique. Dès lors comment comprendre une telle tension autour du statut de cette science pratique requise chez l'homme et le citoyen accomplis ?

---

<sup>1</sup> L'introduction et le chapitre premier du livre de HELMER (2021) en offrent une synthèse et une discussion récentes. S'y opposent les approches formelles de l'économie conçue comme une sphère d'activité autonome douée d'une rationalité spécifique, et les approches substantielles pensant l'économie comme encadrée dans d'autres relations ou sphères d'activité.

<sup>2</sup> Suivant le constat qu'Aristote passe de l'un à l'autre : en *Pol.* I 3 Aristote parle d'*oikonomia*, tout en évoquant la possibilité, qu'il récuse, que l'*oikonomia*, l'autorité magistrale (*despoteia*), la science royale (*basilikè*), et la science politique (*politikè*) ne soient qu'une même science (*épistèmè* 1253b 18-20) : cela présuppose que l'*oikonomia* est une science ou une activité qui repose sur un certain savoir ; en *Pol.* I 8-9 il parle ensuite d'*oikonomikè*. De même l'*EN* passe de l'*oikonomikè* en I 1 à l'*oikonomia* en VI 8, comme on le verra plus loin.

<sup>3</sup> Ainsi les traducteurs français de la *Politique* le rendent-ils par « administration de la maison » (AUBONNET 1960), ou « administration familiale » (PELLEGRIN 1993). Mais lorsqu'il s'agit de l'*oikonomikè (technè)* en *EN* I 1, les traducteurs français de l'*Éthique à Nicomaque* n'hésitent pas à recourir à « l'économie » (BODÉUS 2004) ou « l'art économique » (TRICOT 1990). En revanche, plus tard en *EN* VI 8, *oikonomia* est rendu par « économie domestique » (TRICOT 1990) ou « art de tenir une maison » (BODÉUS 2004). Les traductions anglaises consultées sont, elles, plus systématiques en rendant le terme par « household management » (BROADIE-ROWE 2002) ou « domestic economy » (CRISP 2000) dès le livre I. J'opterai pour ma part pour la traduction par « gestion domestique » ou « gestion des affaires » selon les contextes, afin de faire droit aux quelques occurrences dans lesquelles l'*oikonomia* pourrait excéder la sphère domestique.

Nous essaierons de chercher dans le traitement développé de l'*oikonomia* / *oikonomikè* offert par la *Politique* des éléments de réponse à cette question. En effet l'*oikonomia* comprend quatre aspects fondamentaux chez Aristote, comme le souligne REEVE (2013), 192 à partir de *Pol.* I 3, 1253b 8-13 : la direction des esclaves, qui relève de l'art despotique (*despotikè*), l'acquisition et l'usage de la propriété qui relève de la chrématistique (*chrèmatistikè*), l'éducation des enfants (*technopoiètikè*) et la relation maritale (*gamikè*). Semblable quadripartition réapparaît dans la doxographie péripatéticienne d'Arius Didyme (I<sup>er</sup> siècle avant notre ère) où la sagesse domestique (τὴν δ' οἰκονομικὴν φρόνησιν) est divisée en « paternelle (τὸ μὲν εἶναι πατρικόν), maritale (γαμικόν), magistrale (δεσποτικόν), et chrématistique (χρηματιστικόν) (Stob. II 7 = II, 149, 10-11) »<sup>4</sup>. De ces quatre volets, on constate qu'un seul coïncide, fût-ce imparfaitement, avec ce que recouvre, pour nous modernes, l'économie, à savoir l'art d'acquiescer ou chrématistique. De plus, deux seulement d'entre eux sont développés par Aristote dans la *Politique*, ouvrage qui concentre l'essentiel des développements du Stagirite sur l'*oikonomia*. Il s'agit de la question des esclaves et de l'acquisition des richesses, même si c'est davantage la construction de ces concepts (esclave, chrématistique) que la gestion effective des ressources ou des esclaves dans l'*oikos* qui semble intéresser le philosophe. Les deux autres dimensions (l'éducation des enfants et les relations avec l'épouse) sont évoquées mais sans être développées. Même lorsqu'il est de nouveau question d'éducation aux livres VII et VIII de la *Politique*, c'est dans la perspective du système éducatif donné par la cité plutôt que de l'éducation relevant de la sphère familiale. La relation maritale n'est presque pas évoquée au-delà du chapitre I 13 consacré aux vertus éthiques respectives de la femme et de l'homme, alors même qu'elle est beaucoup plus développée chez Xénophon (*Économique* VII-X) et au livre III de l'*Économique* du Pseudo-Aristote.

Après une première partie consacrée à explorer la tension entre les positions différentes qu'Aristote attribue à l'*oikonomia*/ *oikonomikè* dans l'*Éthique à Nicomaque*, nous verrons à partir de la *Politique* quelle importance revêt l'*oikonomia* pour la vie de la communauté domestique mais aussi politique. Puis nous nous interrogerons sur la place ambiguë qu'Aristote réserve à la dimension de l'acquisition. En effet si elle est bien partie prenante de l'*oikonomia*, cette dernière réside cependant en priorité dans l'usage des ressources acquises. C'est peut-être dans cette double

---

<sup>4</sup> Arius reproduit ici *Pol.* I 3 selon SCHÜTRUMPF (2018), 267.

dimension, de l'acquisition et de l'usage qu'on pourra trouver des éléments de réponse à la tension que nous avons identifiée.

### 1. Une science pratique honorable mais subordonnée ?

L'*oikonomia* est mentionnée dès le premier chapitre de l'*Éthique à Nicomaque*, au milieu des sciences indispensables dans une cité, quoique subordonnées à la science suprême et architectonique qu'est la politique<sup>5</sup>. Qualifiée de disposition honorable (*timion*), elle n'est donc nullement dévalorisée, comme le montre le passage suivant :

en effet quelles sciences il faut qu'il y ait (τίνας γὰρ εἶναι χρεῶν τῶν ἐπιστημῶν) dans les cités, et lesquelles il faut que chacun apprenne et jusqu'à quel point (ποίας ἐκάστους μανθάνειν καὶ μέχρι τίνος), c'est elle <la politique> qui l'ordonne ; nous voyons que même les plus honorables des puissances (καὶ τὰς ἐντιμοτάτας τῶν δυνάμεων) sont placées sous sa direction, par exemple l'art militaire (στρατηγικήν), la gestion des affaires (οἰκονομικήν), la rhétorique (ῥητορικήν) ; et étant donné qu'elle se sert du reste des sciences pratiques (χρωμένης δὲ ταύτης ταῖς λοιπαῖς πρακτικαῖς τῶν ἐπιστημῶν<sup>6</sup>), et que de plus elle légifère sur ce qu'il faut faire et ce dont il faut s'abstenir, sa fin enveloppe la fin des autres sciences, de sorte que cette fin sera le bien humain (*ENI* 1, 1094a 28-b 7).

Ce chapitre liminaire de l'*EN* est dans la continuité des positions platoniciennes : d'abord Aristote y emploie indifféremment les termes de science (*épistèmè*) et de puissance (*dunamis*)<sup>7</sup>, alors même que l'*oikonomikè* n'est pas une science au sens strict dans la terminologie aristotélicienne d'*ENVI* 3. Elle serait plutôt à ranger, aux côtés de l'art militaire, parmi les *technai* qui sont certes des dispositions à produire accompagnées de raison vraie mais concernent le domaine du contingent, et qui ont, contrairement à l'action, une fin extérieure à elles-mêmes.

Sa position de science subordonnée, placée sous les ordres de la politique, science architectonique qui gouverne l'utilisation des autres arts, rejoint la distinction élaborée par Platon dans le *Politique* entre l'art royal, épitactique (en position de donner des ordres), et les arts dits auxiliaires (287d-291d) dont font partie les arts producteurs de biens. Ces arts, qui relèvent pour nous de l'économie, sont éclatés chez Platon en divers sous-ensembles selon les objets produits ou le type d'art (de fabrication, de

<sup>5</sup> Cette subordination et ses enjeux théoriques sont bien étudiés par GAUTHIER (2023).

<sup>6</sup> Les éditeurs (Bywater notamment) suppriment le plus souvent la mention πρακτικαῖς en 1094b 4 mais je suis les raisons avancées par Johnson (2015), 167) pour le maintenir. Les traductions sont miennes et se fondent sur les éditions OCT des textes d'Aristote qui sont cités.

<sup>7</sup> Aspasius dans son commentaire (*in Eth. Nic.* 6, 7-9) la range sous la catégorie de puissance au motif qu'elle est axiologiquement indéterminée, on peut s'en servir bien ou mal (contrairement à la vertu). Mais cette neutralité axiologique vaut, précise-t-il, pour la partie de l'*oikonomia* qu'est la chrématistique.



conservation, de transport, d'ornementation, de service ...)». Aristote assigne, lui, à l'*oikonomikè* une finalité englobante, la richesse<sup>9</sup>. En effet, quelques lignes plus haut, Aristote avait déjà évoqué l'*oikonomikè*, aux côtés de l'art militaire, pour souligner que chaque art ou science poursuivait sa fin propre : en l'occurrence ce but, pour l'*oikonomikè*, est la richesse (1094a 9)<sup>10</sup>, comme l'art militaire poursuit la victoire.

La position subordonnée qu'occupe l'*oikonomia* dans le premier chapitre de l'*Éthique à Nicomaque* s'explique d'abord par le type de bien qu'elle vise, puisque la richesse ne saurait constituer un bien en soi, voulu pour lui-même, et encore moins le bien suprême apte à donner son contenu au concept de bonheur. La discussion des genres de vie en *Éthique à Nicomaque* I 3, 1096a 5-9, écarte bien vite le mode de vie « chrématistique », faisant de la richesse le but de l'existence, et cela pour deux raisons : d'une part cette existence est contrainte (et dès lors indigne d'un homme libre) et, d'autre part, l'argent n'est qu'un moyen, certes utile, mais utile en vue d'autre chose que lui-même, il n'est jamais une fin<sup>11</sup>. Dans la discussion parallèle de l'*Éthique à Eudème* I 4-5 consacrée aux genres de vie, la vie chrématistique n'est même pas évoquée, sans doute parce que son sort est déjà scellé par le fait qu'elle est ordonnée au nécessaire<sup>12</sup>, et non aux biens voulus pour eux-mêmes, à savoir le plaisir, la vertu et la sagesse, déterminant les trois principaux genres de vie – apolaustique, politique, théorique. La richesse est explicitement rangée un peu plus loin (*ENI* 5, 1097a 27) dans la catégorie des instruments. C'est à ce titre qu'elle intervient dans la discussion de la suite du livre I (9, 1099a 33-b 1 et 10, 1099b 27-28), à propos du rôle des biens extérieurs dans le bonheur. Les vertus de libéralité et de magnificence développées au

---

<sup>8</sup> Sur ce passage, voir HELMER (2015a), paragraphes 33-40.

<sup>9</sup> Lorsque Platon fait de la richesse la fin d'un art, il l'assigne directement à l'art du *chrématistès*, l'homme d'affaires (*Grg.* 451e-452c, ou 477e-478b où l'art chrématistique délivre de la pauvreté ; voir aussi *R.* IX 581a-d ; *Sph.* 219c).

<sup>10</sup> « La fin de la gestion des affaires est la richesse » οἰκονομικῆς δὲ < sous-entendu τέλος > πλοῦτος.

<sup>11</sup> Remarquons que pour disqualifier le genre de vie chrématistique, Aristote n'évoque pas le fait que la richesse soit un bien sans limite, contredisant le caractère parfait, donc limité, du bien que l'on recherche. Cela est dû au fait qu'il existe une richesse authentique qui est limitée (*Pol.* I 9, 1257b 28-34 cité plus loin).

<sup>12</sup> *EEI* 4, 1215a 27-32 : « mais comme ceux <des genres de vie> qui consacrent leurs efforts en vue de ce qui est nécessaire (τῶν ἀναγκαίων χάριν σπουδαζομένων), par exemple ceux qui se consacrent aux arts vulgaires, à l'art des affaires, et aux arts grossiers (οἷον τῶν περὶ τὰς τέχνας τὰς φορτικὰς καὶ τῶν περὶ χρηματισμὸν καὶ τὰς βαναύσους) – j'entends par vulgaires ceux qui sont exercés en vue de la seule réputation (φορτικὰς μὲν τὰς πρὸς δόξαν πραγματευομένας μόνον), par grossiers ceux qui sont sédentaires et salariés (βαναύσους δὲ τὰς ἐδραίας καὶ μισθαρνικὰς), par arts des affaires ceux qui concernent les marchés et les actions commerciales (χρηματιστικὰς δὲ τὰς πρὸς ἀγορὰς μὲν καὶ πράσεις καπηλικὰς) » (le texte est difficile, je suis la version de Sussemlil en 1215b 31-32 : τὰς πρὸς ἀγορὰς μὲν καὶ πράσεις καπηλικὰς).

livre IV illustreront ce caractère instrumental en montrant de quelles actions vertueuses (le don aux amis, les liturgies ...) cette richesse constitue le moyen.

S'il est acquis que l'objet de l'*oikonomikè*, la richesse, légitime la subordination de cette capacité à la politique, on peut se demander quelle *oikonomikè* a en vue ce chapitre liminaire de l'*EN*. S'agit-il de la compétence spécifique au chef de famille, dont le livre I de la *Politique* nous donne une image plus précise ? Ou bien de l'*oikonomia* politique, concernant les revenus de la cité ou les moyens de l'approvisionner<sup>13</sup> ?

Les traductions françaises qui n'utilisent pas dans ce passage le terme de « gestion domestique » mais celui d'« économie » ou d'« art économique » sont peut-être le reflet de cette hésitation, qui pourrait être appelée par le statut parallèle des autres arts subordonnés cités en exemple, comme l'art militaire ou la rhétorique. En effet l'art militaire et la rhétorique, du moins celle qui engage des actions d'intérêt public plutôt que privé, concernent des compétences portant sur la gestion d'une collectivité plutôt que des actions individuelles. On serait ainsi tenté d'en conclure qu'il en va de même pour l'*oikonomikè* dans ces lignes. En effet Aristote dit bien en *Pol.* I 8, 1256b 36-37 que la richesse est un ensemble d'instruments (ὀργάνων πλῆθος), non seulement pour ceux qui administrent la maisonnée (οἰκονομικοί) mais aussi pour les hommes politiques (πολιτικοί). Aristote parle néanmoins très peu des sources de revenus de la cité dans la *Politique* : il y est fait allusion dans les lignes finales de *Pol.* I 11, 1259a 33-36, et il en est question en *Rhétorique* I 4, 1359b 23-32. Le livre II de l'*Économique* du Pseudo-Aristote y est cependant entièrement consacré, le premier étant dévolu à l'*oikonomia* privée.

La première option d'interprétation, celle de l'*oikonomikè* dans son acception domestique, a cependant pour elle plusieurs arguments, à commencer par le fait que l'association entre *oikonomia* et *politikè technè* en tant que capacités de l'homme accompli est traditionnelle à l'époque d'Aristote. On en trouve l'expression dans le *Protagoras* lorsque le sophiste fait la publicité des deux volets de la vertu qu'il prétend

---

<sup>13</sup> Voir *Rhet.* I 4, 1359b 20-32 et 1360a 12-17 sur les objets de délibération dans l'assemblée qui concernent les finances, mais aussi les moyens d'assurer la subsistance par importations et exportations. OLIVER (2007), 72 rappelle aussi que bon nombre de magistratures consistent dans des régulations économiques pour nous modernes (surveillance des marchés et des importations). Aristote l'explique en *Pol.* IV 15, 1299a 20-23 en distinguant des magistratures politiques (comme la fonction de stratège) et des fonctions économiques (οἰκονομικά) (comme celle de répartiteur des grains). Si ces objets excèdent la sphère de l'*oikos* et par là le domaine de l'*oikonomia* dans sa définition stricte donnée par Xénophon (*Économique* 1, 2) et le Pseudo-Aristote (*Oec.* I 1, 1343a 7-9) qui la limite, pour la distinguer de la politique, à l'administration de la maison, HELMER (2021), 43 souligne qu'on ne peut s'arrêter à cette caractérisation car l'*oikonomia* peut avoir pour objet la cité, et pas simplement le foyer.

enseigner<sup>14</sup>, mais aussi chez Xénophon et sans doute déjà chez Antisthène<sup>15</sup>. Aristote pourrait ainsi reprendre cette conception traditionnelle qui articule compétence domestique et compétence politique<sup>16</sup>. On peut ensuite avancer un argument interne à la pensée aristotélicienne, à savoir l'inclusion du foyer (*oikos*) au sein de la cité, qui explique ainsi sa subordination en tant que partie<sup>17</sup>. Le traitement de l'*oikonomia* constitue ainsi un préalable à la recherche politique comme le montre le chapitre I 3 de la *Politique* qui repart des parties composant l'*oikos*, lui-même constituant de la cité. Enfin le bien de l'individu est inférieur en valeur au bien de la communauté politique, selon le premier chapitre de l'*EN* (1094b 8-10)<sup>18</sup>.

Ces différents éléments, tant internes qu'externes au corpus aristotélicien, pourraient donc laisser penser que c'est l'économie domestique, plutôt que l'économie politique, qui est ici subordonnée à la politique. Mais l'hésitation possible mérite d'être notée, sans qu'il faille nécessairement trancher entre les deux interprétations envisagées, puisque souvent Aristote semble concevoir l'*oikonomikè* appliquée à la *polis* comme le prolongement des compétences de l'*oikonomikè* domestique.

Toutefois la question de l'extension à donner au terme n'est pas la seule qui se pose ici. En effet, la position subordonnée assignée à l'*oikonomikè* par rapport à la politique n'est pas aussi évidente dans d'autres passages des *Éthiques* que dans le passage dont nous sommes partis. Ainsi au livre I chapitre 5 de l'*Éthique à Eudème* l'*oikonomia* est-elle placée sur le même plan que la politique et la sagesse pratique (*phronèsis*).

Cela <la fin de ce qui est objet d'action pour l'homme> est sous la dépendance de la disposition qui a autorité sur toutes (τὸ ὑπὸ τὴν κυρίαν πασῶν). Celle-ci est la politique, la gestion domestique et la sagesse pratique (αὕτη δ' ἐστὶ πολιτικὴ καὶ οἰκονομικὴ καὶ φρόνησις). En effet ces dispositions se distinguent des autres par leur caractère d'autorité : quant à savoir si elles diffèrent les unes des autres, il faut en parler plus tard (*EEI* 8, 1218b 12-16).

---

<sup>14</sup> *Prot.* 318e-319a : « Ce que j'enseigne est la bonne délibération dans les affaires domestiques (περὶ τῶν οικείων), de manière à gérer au mieux sa maison (ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὐτοῦ οἰκίαν διοικῶ), et dans les affaires publiques, de manière à être le plus compétent pour parler et agir en ce qui concerne la cité. » Certes, Protagoras ne suggère pas de subordination entre ces deux volets de la compétence caractéristique d'un homme de bien. Cependant tant l'ordre de la phrase (qui finit par le plus important) que la suite de la discussion entre Socrate et Protagoras donnent la prééminence au versant politique sur le versant domestique de cette compétence.

<sup>15</sup> Voir DESCAT (2007), 35.

<sup>16</sup> Quoique lui-même la critique dans le premier livre de la *Politique*.

<sup>17</sup> C'est l'argument du commentateur Aspasius *in Eth. Nic.* 6, 26-29. Voir *Pol.* I 3, 1253b 3 ; [Arist.] *Oec.* I 1 2, 1343a 16.

<sup>18</sup> La prééminence de la politique se justifie par le fait que le bien de la cité est « supérieur et plus parfait » (μεῖζόν γε καὶ τελειότερον 1094b 8), « plus beau et plus divin » (κάλλιον δὲ καὶ θεϊότερον, 1094b 10).

Cette annonce, qui n'est pas davantage développée à ce stade de l'ouvrage, renvoie aux développements qu'on trouve dans le livre V de l'*Éthique à Eudème* qui est aussi le livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*. Les trois dispositions mentionnées, arts ou sagesse pratique, relèvent en effet de vertus intellectuelles. Le recouplement des trois dispositions est justifié tantôt par le recours à l'opinion commune (1140b 10-11)<sup>19</sup>, tantôt par la construction proprement aristotélicienne qui subdivise les formes de *phronèsis* en personnelle et politique (1141b 23-27).

Et l'on est d'avis que la sagesse pratique est avant tout la disposition ayant trait à l'individu singulier : c'est elle qui porte le nom commun aux autres formes, sagesse pratique ; or parmi ces formes l'une est la gestion domestique, l'autre la législation, l'autre la politique (ἐκείνων δὲ ἡ μὲν οἰκονομία ἡ δὲ νομοθεσία ἡ δὲ πολιτική), et de cette dernière il y a une forme délibérative et une forme judiciaire (*ENVI* 8-*EEV*, 1141b 29-33).

Dans ces passages, la hiérarchie entre l'*oikonomia* (*ENVI-EEV*) ou *oikonomikè* (*EEI*) et la politique est donc beaucoup moins marquée, sinon absente. Si politique, *oikonomia* et législation sont quasiment mises sur le même plan (la législation gardant une prééminence en vertu de son caractère architectonique), c'est probablement que ces trois formes de dispositions visent le bien d'une communauté : la petite communauté de l'*oikos* ou la communauté finale de la cité, comme l'explique FREDE (2020), 685. Ces trois dispositions sont présentées comme différentes déclinaisons de la sagesse pratique, laquelle vise le bien humain en général, le bien-vivre, et non pas un bien particulier qui pourrait être le produit d'un art particulier (*ENVI* 5, 1140a 25-30)<sup>20</sup>. Dès lors si l'*oikonomia* en est une forme, cela implique qu'elle vise le bien général de la communauté qu'elle a à charge de régir, la maisonnée (cf. 1140b 9-10), et qu'elle ne saurait se réduire à la production d'un bien particulier et instrumental, la richesse. Quoiqu'une hiérarchisation demeure entre *oikonomia/oikonomikè* et politique, puisque le bien du tout qu'est la communauté politique a plus de valeur que celui de la partie, la maisonnée (1094b 8-10), cette différence de valeur ne va pas jusqu'à la subordination nette dans laquelle était placée l'*oikonomikè* en *ENI* 1.

<sup>19</sup> *EEV* 5-*ENVI* 5, 1140b 10-11 : « et nous jugeons tels < i.e. doués de sagesse pratique > les gens aptes à la gestion domestique et les politiques (τοὺς οἰκονομικοὺς καὶ τοὺς πολιτικούς)». Cette opinion semble validée plus tard par Aristote en *ENVI* 9, 1142a 9-10 : « cependant peut-être n'est-il pas possible que son propre bien aille sans gestion domestique ni sans constitution politique (ἄνευ οἰκονομίας οὐδ' ἄνευ πολιτείας) ».

<sup>20</sup> Il s'agit d'une opinion commune mais qui est assumée par Aristote, comme le montre la définition de la *phronèsis* comme disposition vraie à agir accompagnée de raison au sujet des biens humains (*ENVI* 5, 1140b 5-6, 20-21).

Comment concilier les deux descriptions de cette compétence, l'une comme subordonnée à la politique, l'autre comme une déclinaison, à côté de la politique, de la sagesse pratique ? Pour tenter de répondre à cette question, essayons de savoir plus précisément à quoi correspond l'*oikonomia* / *oikonomikè* (*technè* / *épistèmè*) à partir des développements plus fournis que nous offre la *Politique*.

## 2. *L'oikonomia dans la Politique : du vivre au bien-vivre*

Le livre I de la *Politique* s'intéresse aux communautés pré-politiques – la maisonnée (*oikos*) et le village – qui constituent des parties de la cité. Au chapitre 3, Aristote a distingué deux parties de l'*oikonomia* : d'une part celle qui concerne la gestion des rapports humains au sein de l'*oikos*, c'est-à-dire la manière de diriger les trois communautés dans lesquelles le chef de famille est inscrit (époux-épouse, père-enfant, maître-esclave) ; d'autre part celle qui concerne l'art d'acquérir, ou chrématistique, dont le traitement est renvoyé à la suite du livre I, mais qui est parfois considérée soit comme le tout de l'*oikonomia* soit comme sa partie principale :

Il y a aussi la partie qui semble constituer pour les uns la gestion domestique (τοῖς μὲν εἶναι οἰκονομία), pour les autres la plus grande partie de cette dernière (τοῖς δὲ μέγιστον μέρος αὐτῆς) : il faudra étudier ce qu'il en est ; je veux parler de ce qu'on appelle chrématistique (λέγω δὲ περὶ τῆς καλουμένης χρηματιστικῆς, *Pol.* I 3, 1253b 12-14).

Aristote fait référence à un usage qui le précède : peut-être celui de Xénophon qui n'emploie pas le terme *χρηματιστική* mais qui fait de l'augmentation du patrimoine le but de la gestion domestique (*Économique* 6, 4 et 11, 9) ; ou encore celui de Platon qui utilise le terme de *χρηματιστική* (*Gorgias* 477e, 478a, *Euthydème* 289a, 307a)<sup>21</sup>. En effet le champ lexical de la chrématistique (*χρηματιστικός*, *χρηματισμός*, *χρηματιστής*) est en usage à l'époque d'Aristote. Comme le souligne NATALI (1990), 297, *χρηματισμός* et *οἰκονομία* sont le plus souvent quasi synonymes dans la langue grecque, même si le *χρηματισμός* concerne l'acquisition de richesses, réservée au chef de famille, tandis que la gestion de « l'économie domestique » (élever les jeunes enfants, gérer les provisions, faire les courses, interagir avec les esclaves) recouvre d'abord des tâches d'ordinaire plutôt dévolues aux femmes. Si Aristote est parfois lui aussi soucieux de distinguer cette activité en deux volets distincts pour l'homme et la

---

<sup>21</sup> Voir aussi *Ap.* 36b 7, qui juxtapose *οἰκονομία* et *χρηματισμός*, et les références données par SCHÜTRUMPF (1991), 230.

femme<sup>22</sup>, il ne s'étend guère sur le volet proprement féminin de la gestion domestique, et ne s'en tient pas à ce partage traditionnel puisque l'usage des biens revient au chef de la maisonnée<sup>23</sup>, comme le montre la suite du livre I. L'essentiel du propos aristotélicien dans les chapitres 8 à 11 du livre I de la *Politique* se concentre donc sur ce qui semble déjà considéré de son temps comme la partie principale, sinon le tout, de l'*oikonomia*, à savoir l'acquisition et la conservation des richesses.

Le chapitre 8 commence par une série de divisions. La première distingue entre l'acquisition des biens et le fait de s'en servir (1256a 10-14), réservant à la chrématistique<sup>24</sup> l'acquisition des biens, tandis que leur usage relève de l'*oikonomia*. L'art d'acquérir est ensuite lui-même subdivisé en une partie naturelle (I 8, 1256b 27-30), l'autre qui est le fruit combiné de l'expérience et de la technique (I 9, 1257a 4-5). La partie naturelle relève du domaine de la gestion domestique qui vise la richesse naturelle tandis que la partie artificielle, le commerce visant à échanger des biens pour en retirer un gain d'ordre monétaire, s'en sépare. L'apparition de la chrématistique artificielle est le prolongement de deux phénomènes qui n'ont pourtant rien de contre-nature : d'abord l'échange, qui utilise le double usage de tout objet (selon son usage propre et comme valeur d'échange) sous la forme du troc, qui permet d'atteindre l'autarcie dans des communautés plus larges que la famille (I 9, 1257a 14-31) ; puis l'invention de la monnaie, convention destinée à faciliter les échanges d'une part en étant facilement transportable, d'autre part en conservant, une fois frappée, la valeur qui lui a été assignée. La monnaie n'a rien d'un phénomène contre-nature, puisqu'elle est mesure et substitut de ce qui est au fondement du processus, naturel, de l'échange, à savoir le besoin<sup>25</sup>. La conjonction de ces deux inventions, de l'échange et de la

---

<sup>22</sup> Voir *Pol.* III 4, 1277b 24-25 : « En effet la gestion domestique (καὶ οἰκονομία) aussi diffère pour l'homme et pour la femme : car pour l'un la tâche est d'acquérir, pour l'autre de conserver (τοῦ μὲν γὰρ κτᾶσθαι τῆς δὲ φυλάττειν ἔργον ἐστίν) ».

<sup>23</sup> Comme le montre DESCAT (2007), 34, l'*oikonomia*, si elle apparaissait réservée aux femmes dans les occurrences du Ve siècle, devient au IV<sup>e</sup> siècle une affaire d'hommes.

<sup>24</sup> Le terme est d'abord employé en un sens large, synonyme d'art d'acquérir (1253b 14, 1256a 1, 4, 11, 17) – Aristote emploie aussi, mais plus rarement κτητική (1253b 23, 1256b 27, 37, 40). Χρηματιστική est ensuite employé en un sens étroit (art de faire du profit, 1256b 41, 1257a 18, 29, 1257b 1, 5, 9, 1257b 24, 29, 1258a 6, 9, 13, 15). Aristote revient ensuite à son sens large, une fois distinguées chrématistiques naturelle et contre-nature (1257b 18-19, 1258a 20, 28, 37, 1258b 12, 21). Voir NATALI (1990), 311.

<sup>25</sup> Cette analyse de la monnaie comme mesure et substitut du besoin se trouve dans l'*Éthique à Nicomaque* et pas dans la *Politique*, qui évoque l'apparition de la monnaie au sein de l'exposition de l'échange, processus naturel qui a pour origine la satisfaction des besoins puisque certains ont trop de ce dont d'autres manquent (I 9, 1257a 15-16). Sur les différentes approches de *Pol.* I 8 et d'*ENV* 8, je renvoie aux analyses de NATALI (1990), 309 et TABOSA (2016), 262-263 ; sur la monnaie voir aussi BERTHOUD (1981) et HELMER (2015b).

monnaie, donne naissance à la forme contre-nature de chrématistique, celle qui vise à échanger les biens non plus pour combler un besoin, mais pour acquérir un profit. Or la perversion intrinsèque de cette forme d'échange commercial est liée au caractère illimité de la fin qu'elle poursuit, la richesse :

ainsi en va-t-il pour cette chrématistique (ταύτης τῆς χρηματιστικῆς) dont la fin ne comporte pas de limite, sa fin étant ce genre de richesse, à savoir la possession d'argent (τέλος δὲ ὁ τοιοῦτος πλοῦτος καὶ χρημάτων κτήσις)<sup>26</sup>. À l'inverse il y a une limite à la chrématistique qui relève de la gestion domestique (τῆς δ' οἰκονομικῆς αὐ<sup>27</sup> χρηματιστικῆς ἔστι πέρως). En effet ce genre d'enrichissement n'est pas la tâche de la gestion domestique. C'est pourquoi pour elle il est manifestement nécessaire qu'il y ait une limite à toute richesse, alors que dans les faits, nous voyons le contraire se produire : car ceux qui font des affaires augmentent à l'infini leur numéraire (πάντες γὰρ εἰς ἄπειρον αὐξοῦσιν οἱ χρηματιζόμενοι τὸ νόμισμα, *Pol.* I 9, 1257b 28-34).

Cette forme pervertie de la chrématistique née des échanges commerciaux n'a pas épargné la sphère de la gestion domestique, engendrant chez certains (comme on le voit par exemple dans l'*Économique* de Xénophon) une conception de l'*oikonomia* qu'Aristote juge erronée, puisque son but serait non pas seulement de conserver mais d'accroître son patrimoine. Si les deux formes de chrématistique, naturelle et contre-nature, ont en commun d'utiliser la propriété, la première forme s'en tient à ce qui est la finalité de la propriété, à savoir d'être un instrument du bien-vivre. Cette première modalité de la chrématistique est conforme aux analyses de l'*Éthique à Nicomaque* (I 9-10, IV 1-6) qui font de la richesse l'instrument nécessaire au déploiement des vertus. La seconde forme de chrématistique, en revanche, utilise la propriété dans le seul but d'accroître la richesse (1257b 38). Aristote propose alors une explication psychologique de cette tendance : non pas l'infinité de l'appétit, qu'il évoquera pourtant en *Pol.* II 7, 1267b 3-5, mais plus fondamentalement une méprise sur le but des entreprises individuelles qui consacrent tous leurs efforts au vivre plutôt qu'au bien-vivre, peut-être à l'image de ceux qui, dans l'*Éthique à Eudème* I 2, confondent le bien-vivre avec les conditions nécessaires à l'existence. Or ce désir de vivre<sup>28</sup>, contrairement au désir du bien-vivre, ne connaît pas de limite, concourant à la recherche illimitée des moyens d'assurer son existence<sup>29</sup>. Même ceux qui aspirent plus

---

<sup>26</sup> Je comprends le καὶ comme épexégétique, à la suite de SCHÜTRUMPF (1991), 6.

<sup>27</sup> En acceptant la correction αὐ de Bernays à la place du οὐ des manuscrits. AUBONNET (1960) conserve la négation, mais place l'expression entre virgules : τῆς δ' οἰκονομικῆς, οὐ χρηματιστικῆς, ἔστι πέρως « mais l'économie domestique, qui n'est pas cet art d'acquisition, a une limite ».

<sup>28</sup> Ce désir viscéral, quasi inconditionnel, de vivre est aussi évoqué en *Pol.* III 6, 1278b 24-30.

<sup>29</sup> Plus tôt dans le chapitre, Aristote a opposé caractère illimité dans la recherche de la fin d'un art (la santé pour la médecine) et caractère limité, car déterminé par la fin poursuivie, des instruments mis en

raisonnablement au bien-vivre et non au simple vivre, continue Aristote, mais qui ont le tort de rechercher le bonheur dans les plaisirs physiques, se trouvent conduits à désirer toujours plus de richesses<sup>30</sup>. Cette perversion de la chrématistique, si répandue voire inévitable soit-elle<sup>31</sup>, ne doit pas faire oublier qu'il en existe une forme naturelle, qui vise bien la richesse, mais une richesse limitée par sa finalité, à savoir fournir les moyens du bien-vivre. C'est ce qu'explique le passage suivant :

il y a donc une forme conforme à la nature<sup>32</sup> de l'art d'acquérir qui est une partie de la gestion domestique (ἐν μὲν οὖν εἶδος κτητικῆς κατὰ φύσιν τῆς οἰκονομικῆς μέρος ἐστίν), parce qu'il faut ou bien que soit présent, ou bien qu'elle procure (ὅτι δεῖ ἢ τοι ὑπάρχειν ἢ πορίζειν αὐτήν), de quoi disposer d'une réserve des biens (ὅπως ὑπάρχῃ ὧν ἔστι θησαυρισμὸς χρημάτων) nécessaires à la vie (πρὸς ζῶν ἀναγκάων), et utiles pour la communauté que constitue la cité ou la maisonnée (καὶ χρησίμων εἰς κοινωνίαν πόλεως ἢ οἰκίας). Et il semble bien que la richesse authentique (ὃ γ' ἀληθινὸς πλοῦτος) consiste en ces biens. En effet l'autosuffisance pour la vie bonne de ce genre de possession n'est pas sans limite (ἢ γὰρ τῆς τοιαύτης κτήσεως αὐτάρκεια πρὸς ἀγαθὴν ζῶν οὐκ ἄπειρος ἐστίν, *Pol.* I 8, 1256b 26-32).

Ces lignes comportent plusieurs indications importantes : d'abord le fait qu'il existe une richesse limitée par la fin qu'elle sert, en tant qu'instrument de la vie bonne. La richesse n'est donc pas par nature illimitée. Cette richesse est dite véritable car elle est fidèle à son essence, celle de servir d'instrument pour un certain usage, domestique ou politique. C'est ce qu'indique aussi bien *Pol.* I 8, 1256b 36-37 que la caractérisation plus développée donnée dans la *Rhétorique* I 5, 1361a 12-19<sup>33</sup>, qui ne

---

œuvre (déjà évoqué en I 8, 1256b 34-36 : aucun art n'a d'instrument illimité en nombre ni en grandeur). Aristote semble réinvestir l'analogie : si la fin (désir de vivre) est elle-même illimitée, les instruments (la richesse) le deviennent aussi. Voir SCHÜTRUMPF (1991), 342.

<sup>30</sup> L'argent étant le moyen de satisfaire les désirs du corps, comme le notait déjà Platon (*R.* IX 580e-581a) et comme le relève l'analyse aristotélicienne de la prodigalité, vice de la dépense excessive parfois corrélé à un autre vice, celui du dérèglement, poursuite excessive des plaisirs physiques (*ENIV* 1, 1119b 30-32).

<sup>31</sup> Voir PELLEGRIN (2017), 119-126, qui y diagnostique un caractère tragique dans la philosophie politique d'Aristote.

<sup>32</sup> Le κατὰ φύσιν peut porter ou bien sur ce qui le précède (εἶδος κτητικῆς) ou bien sur ce qui le suit (τῆς οἰκονομικῆς μέρος). La majorité des traductions consultées (Schütrumpf, Pellegrin, Saunders) optent pour la seconde option au motif que si effectivement l'art d'acquérir peut être ou non conforme à la nature, on verrait plus difficilement à quoi correspondrait l'autre partie (conforme à la nature) de l'art d'acquérir qui ne ferait pas partie de l'*oikonomia*. Mais cela peut renvoyer, comme le suggère HELMER (2022-2023, dans ce numéro), à l'art de la chasse et à l'art de la guerre, dont il vient d'être question (1255b 37, 1256b 23). De plus, l'ordre des mots κατὰ φύσιν κτητικῆς dans la famille de manuscrits Π<sup>1</sup> irait dans le même sens.

<sup>33</sup> « Les parties de la richesse sont l'abondance de monnaie et de terres, la possession de propriétés foncières qui se distinguent par leur nombre, leur étendue et leur beauté, en outre la possession de biens mobiliers, d'esclaves et de troupeaux qui se distinguent par leur nombre et leur beauté, tout cela étant à



se limite pas à évoquer l'abondance de différents biens matériels (argent, terres, biens mobiliers ...), mais y ajoute le critère de l'usage libéral et de l'utilité. La richesse doit donc être employée, et non pas être accumulée, ce que confirme l'*EN* IV 1, 1120a 5 rappelant que la richesse fait partie des choses utiles, ce dont il doit y avoir usage, bon ou mauvais.

Cet usage, dans les lignes de *Politique* I 8, 1256b 29-30 que nous sommes en train de commenter, est décliné sur deux plans : celui du nécessaire (a), et celui de l'utile à la communauté politique (b1) ou domestique (b2). Ce double niveau constitue une indication à creuser pour comprendre le rôle de l'*oikonomia* dans la pensée pratique d'Aristote. Le premier niveau est celui de la nécessité (a), il correspond à la finalité première de l'*oikos* qui s'est constitué « en vue du vivre », en vue de la vie de tous les jours (*Pol.* I 2, 1252b 13), ou encore pour assurer l'existence et non pas seulement la reproduction de l'espèce (*EN* VIII 14, 1162a 20-22<sup>34</sup>). L'art d'acquérir (κτητική<sup>35</sup>) des biens fait dès lors partie de l'*oikonomia* parce que « sans le nécessaire (ἀνευ γὰρ τῶν ἀναγκαίων), il est impossible de vivre ni de bien vivre (ἀδύνατον καὶ ζῆν καὶ εὖ ζῆν) » (*Pol.* I 4, 1253b 24-25). En effet les ressources matérielles produites au sein de l'*oikos* sont indispensables pour pourvoir aux besoins essentiels de la vie quotidienne (a'). Cependant cette nécessité déborde toujours déjà celle de la satisfaction des besoins élémentaires (nourriture, protection) et engage d'autres exigences, d'ordre moral cette fois, relatives au bien-vivre (b'). Ce second niveau tient dans la nécessité de disposer de biens matériels pour pouvoir exercer les différentes vertus éthiques (libéralité, amitié ...), que le cadre de la cité permet de développer.

---

soi, en sécurité, d'usage libéral, et utile (καὶ ἐλευθέρια καὶ χρήσιμα). Est utile surtout ce dont on retire des fruits (ἔστιν δὲ χρήσιμα μὲν μᾶλλον τὰ κάρπια), est d'usage libéral ce dont on retire une jouissance (ἐλευθέρια δὲ τὰ πρὸς ἀπόλαυσιν) – par ce dont on retire des fruits, je veux dire qui rapporte des revenus, et par ce dont on retire une jouissance j'entends ce dont ne naît rien en dehors de leur usage qui soit digne d'être mentionné (κάρπια δὲ λέγω ἀφ' ὧν αἱ πρόσοδοι, ἀπολαυστικά δὲ ἀφ' ὧν μηδὲν παρὰ τὴν χρῆσιν γίγνεται ὅ τι καὶ ἄξιον) ». Le *prosodos* est le revenu retiré d'une terre, qu'il faut distinguer du gain (*kerdos*) retiré de la vente de ce revenu d'après DESCAT (2007), 38. Cette catégorie d'utile est appliquée à certaines parties de la chrématistique : « il y des parties de la chrématistique qui sont utiles (ἔστι δὲ χρηματιστικῆς μέρη χρήσιμα) : le fait d'avoir de l'expérience en matière de ressources, lesquelles rapportent le plus et où et comment, par exemple qu'est-ce qu'on doit posséder comme chevaux, bovins, moutons ? et de même pour le reste du bétail » (*Pol.* I 11, 1258b 12-15).

<sup>34</sup> « Les êtres humains vivent ensemble non seulement pour faire des enfants, mais aussi pour les nécessités de l'existence (οὐ μόνον τῆς τεκνοποιίας χάριν συνοικοῦσιν, ἀλλὰ καὶ τῶν εἰς τὸν βίον) ». On pourrait hésiter pour la *τεκνοποιία* entre procréation et éducation, mais le contexte, à savoir la différenciation avec les animaux, me fait plutôt pencher pour le sens de procréation.

<sup>35</sup> Aristote emploie ici ce terme dans un parallèle entre la *ktêsis* (propriété, biens) qui est partie de l'*oikia*, et l'art d'acquérir (*ktêtikê*) qui est partie de l'art de gestion domestique (*oikonomia*).

Ce double régime de la nécessité évoqué en *Pol. I 4*, 1253b 24-25 – pour vivre et pour bien vivre – invite à distinguer deux degrés du nécessaire, à l’instar du début de l’article consacré au « nécessaire » en *Métaphysique Δ 5*, 1015a 20-24, à savoir : ce sans quoi il n’est pas possible de vivre (1015a 20-22) qui correspondrait à (a’), et ce sans quoi le bien ne peut advenir (1015a 22-24), qui correspondrait davantage à (b’).

Cette double nécessité (pour vivre et pour bien vivre) me paraît pouvoir être mise en parallèle avec la distinction entre le « nécessaire à la vie » et l’« utile pour la cité ou la maisonnée » dont il était question dans les lignes de *Pol. I 8* définissant la vraie richesse, conforme à la nature. Le « nécessaire à la vie » (a) correspondrait ainsi à ce sans quoi il est impossible de vivre (a’), tandis que l’utile à la communauté (domestique ou politique) (b<sub>1</sub> ou b<sub>2</sub>) pourrait correspondre à ce sans quoi il est impossible de bien vivre (b’). Il reste alors à déterminer d’abord ce que recouvre l’utile à la cité (b<sub>1</sub>), ensuite l’utile à la maisonnée (b<sub>2</sub>). Ce qui est utile à la cité (b<sub>1</sub>) me semble pouvoir se comprendre à partir des vertus éthiques qui engagent l’usage de l’argent, comme la vertu de magnificence (*megaloprepeia*) traitée en *EN IV 4-5*, ou les multiples obligations sociales et politiques évoquées par Xénophon dans *l’Économique (2, 5-7)*, et à partir des institutions politiques qui prévoient, avec le principe des liturgies, non seulement la contribution des citoyens les plus aisés, mais aussi l’acquittement des taxes comme l’*eisphora* (taxe sur la propriété)<sup>36</sup>. On peut être utile à la cité par le surplus qu’on a réussi à dégager et qu’on peut mettre au service du bien commun sous la forme de contributions exceptionnelles, les gestes magnifiques, ou en remplissant ses obligations de citoyen<sup>37</sup>. Cette conception de l’*oikonomia* est compatible avec la subordination de l’*oikonomikè* à la politique, aussi bien dans sa composante de technique d’acquisition que de technique d’usage, selon *EN I 1*.

Reste ensuite à déterminer ce à quoi renvoie l’utile à la maisonnée (b<sub>2</sub>), qui ne se réduirait donc pas à ce qui est indispensable à la satisfaction des besoins élémentaires, le nécessaire à la vie (a, a’). Cela engagerait déjà le bien-vivre, cette fois de la communauté domestique (b’). Cette dimension de l’utile à la maisonnée pourrait se comprendre comme le fait de dégager un surplus permettant d’assurer la transmission d’un patrimoine suffisant à ses enfants pour leur permettre de développer et pratiquer les vertus, ou bien encore le fait d’être en mesure de leur donner une éducation

<sup>36</sup> Voir OLIVER (2007), 73.

<sup>37</sup> Voir *Pol. III 12*, 1283a 18-19 : « car une cité constituée uniquement d’indigents ne pourrait pas exister, non plus que constituée uniquement d’esclaves » (οὐ γὰρ ἂν εἴη πόλις ἐξ ἀπόρων πάντων, ὥσπερ οὐδ’ ἐκ δούλων).

indispensable à la formation d'un homme libre. On constate en tout cas que même au niveau de la maisonnée, tout se passe comme si l'exigence du bien-vivre irriguait déjà l'acquisition et la mise à disposition des biens matériels. La visée du bien-vivre, si elle n'est atteignable qu'au sein de la communauté politique où se partagent les valeurs morales, est déjà à l'œuvre au sein de la communauté pré-politique de l'*oikos*, comme l'indique le fait que les valeurs morales sont partagées non seulement dans la cité mais déjà dans la maisonnée dans laquelle se développent des vertus, des sentiments d'amitié et un certain sens de la justice<sup>38</sup>. Cette double dimension de la richesse, allant du nécessaire à l'utile pour une communauté domestique ou politique, permet de déterminer ce qui concourt à l'autosuffisance de la vie bonne, au-delà de celle qui s'entend au niveau du vivre, s'en tenant au nécessaire « vital »<sup>39</sup>.

### 3. *L'impensé de l'acquisition*

Venons-en maintenant à cette seconde partie de l'*oikonomikè* qui ne consiste pas à acquérir les biens nécessaires et utiles à la vie bonne, mais qui consiste à en user :

que donc la gestion domestique ne soit pas identique à la chrématistique (οὐχ ἡ αὐτὴ ἡ οἰκονομικὴ τῇ χρηματιστικῇ), c'est évident – en effet se procurer relève de l'une, mais faire usage relève de l'autre (τῆς μὲν γὰρ τὸ πορίσασθαι, τῆς δὲ τὸ χρήσασθαι) : quel sera l'art qui fait usage des biens de la maisonnée à part la gestion domestique ? (παρὰ τὴν οἰκονομικὴν, *Pol.* I 8, 1256a 10-13).

La question de savoir si la chrématistique, art d'acquérir, relève ou non de la compétence du chef de famille et du politique est reprise plus loin, une fois la chrématistique définie et distinguée suivant ses deux formes, naturelle et domestique d'un côté, non naturelle et commerciale de l'autre. Faut-il alors considérer que la compétence *oikonomikè* ne réside que dans l'usage des productions reçues de la nature, comme l'art du tisserand n'est pas de produire la laine mais de la sélectionner et d'en faire usage ? Le passage suivant montre que la réponse d'Aristote est plus nuancée, voire embarrassée :

---

<sup>38</sup> Voir *Pol.* I 2, 1253a 18 : « le partage de ces valeurs <i.e. bien, mal, juste, injuste, etc. > constitue la maisonnée et la cité (ἡ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν) ». *ENVIII* 14, 1162a 20-29 montre comment la communauté conjugale est aussi le lieu où naît une amitié qui peut conjuguer utilité, plaisir et vertu. Voir aussi *EEVII* 10, 1242a 22-28.

<sup>39</sup> L'autosuffisance peut s'entendre en vue du vivre simplement ou en vue du bien-vivre, comme le montre VAN BERKEL (2019), 452 n. 202 : « Aristotle distinguishes two kinds of self-sufficiency in the city: (1) "simple self-sufficiency" (being ἀπλῶς αὐτάρκης, *Pol.* 1328b 18; 1275b 21), with regard to living (*Pol.* 1328b 17: πρὸς ζωῶν αὐταρκές), i.e. with regard to necessary things (ἐν τοῖς [...] ἀναγκαίοις αὐτάρκης, *Pol.* 1326b 4-5; cf. 1321b 17); (2) self-sufficiency with regard to the good life (αὐτάρκης [sc. the πλήθος of which a polis consists] πρὸς τὸ εὖ ζῆν; 1256b 32) ».

... de même aussi d'un côté il est du ressort du chef de la maisonnée de s'occuper des richesses, de l'autre ce n'est pas de son ressort, mais d'un art subordonné (οὕτω καὶ περὶ τῶν χρημάτων ἔστι μὲν ὡς τοῦ οἰκονόμου, ἔστι δ' ὡς οὗ, ἀλλὰ τῆς ὑπηρετικῆς) ; mais surtout, comme on l'a dit plus haut, il faut que ces biens soient donnés par la nature (*Pol. I 10, 1258a 32-35*).

Si l'acquisition demeure de la compétence d'un art subordonné, la manière dont il faut se servir des biens fournis par la nature est bien du ressort du chef de famille. Ce dernier ne peut cependant pas non plus totalement se désintéresser de la manière de les acquérir, puisque le passage de la nature à la possession effective de ces biens comme ressources de l'*oikos* implique d'avoir su exploiter les ressources naturelles<sup>40</sup>. Dans la lignée de Xénophon dans l'*Économique* (16-20), Aristote minimise la médiation technique que constitue l'agriculture en considérant que cet art consiste essentiellement en une aptitude empirique à recueillir et exploiter ce qui est donné spontanément par la nature<sup>41</sup>. Cette tendance à minorer le caractère technique de l'agriculture, vecteur pourtant privilégié de l'acquisition des ressources, a pour conséquence de réduire autant que possible l'implication de l'*oikonomos* dans l'art d'acquérir. En affirmant le caractère à la fois naturel et subordonné de l'acquisition, Aristote semble à la fois la maintenir sous la dépendance du chef de famille tout en la distinguant fermement de l'*oikonomia* d'une part et en reconduisant d'autre part le soin de procurer les ressources nécessaires à la nature, comme si les médiations techniques (de l'agriculture, de la pêche etc.) s'en trouvaient presque éliminées :

c'est pourquoi pour tous l'art d'acquérir à partir des fruits de la terre et des animaux est conforme à la nature (διὸ κατὰ φύσιν ἐστὶν ἡ χρηματιστικὴ πᾶσι ἀπὸ τῶν καρπῶν καὶ τῶν ζώων). Mais étant donné que cet art est double, avec une forme commerciale et l'autre relevant de la gestion domestique (καὶ τῆς μὲν καπηλικῆς τῆς δ' οἰκονομικῆς), cette dernière étant nécessaire et louable (ταύτης μὲν ἀναγκαίας καὶ ἐπαινουμένης), celle qui concerne l'échange étant à juste titre blâmable (car elle n'est pas conforme à la nature mais acquiert à partir des autres), il est des plus normal de détester le métier d'usurier (*Pol. I 10, 1258a 37-b 3*).

Par cette position embarrassée vis-à-vis de l'acquisition, Aristote se distingue de Xénophon, qui fait de l'art d'acquérir – par des moyens légitimes – une partie appartenant de plein droit à l'*oikonomia*, légitimant l'ambition d'accroître le patrimoine. La tradition péripatéticienne n'aura d'ailleurs pas les scrupules d'Aristote puisque dans la doxographie d'Arius Didyme, l'augmentation du patrimoine n'est

<sup>40</sup> Voir NATALI (1990), 301-303.

<sup>41</sup> Pour une analyse de la place de l'agriculture et des agriculteurs dans la pensée économique et politique d'Aristote, voir HELMER (2022-2023) dans ce numéro.

nullement récusée (Stob. II 7 = II, 149, 15-18). Ce mouvement de quasi-dénégation quant à l'inclusion de l'art d'acquérir dans l'*oikonomia* me paraît assez similaire à celui que l'on observe en *Pol.* I 7 à propos du savoir magistral de commander à des esclaves. Là aussi Aristote non seulement a détaché de ce savoir la dimension de l'acquisition (renvoyée à l'art de la guerre ou de la chasse), pour limiter la compétence magistrale à l'emploi des esclaves (1255b 31-33). Cependant il a aussi souligné immédiatement que même cet usage des esclaves ne demande qu'à être délégué à un intendant dès que possible (1255b 35-37), pour que l'homme libre puisse se consacrer pleinement aux tâches plus nobles de la politique ou de la philosophie.

Cette relative élision de la question de l'acquisition se retrouve dans les *Éthiques*. Aristote insiste sur le fait que la vertu de libéralité (*eleutheriotès*) qui règle le rapport à l'usage de l'argent et qui est constitutive des excellences de l'homme vertueux, consiste davantage à donner qu'à recevoir (*EN* IV 1, 1120a 10), c'est-à-dire à dépenser plutôt qu'à acquérir. Il mentionne néanmoins que la vertu de libéralité requiert de maintenir son avoir, et que c'est donc une dimension nécessaire de cette vertu que de savoir ne pas prendre à des sources illégitimes (1120a 31-33) et de savoir tirer profit de sa propriété.

[Le libéral] tirera ses revenus de sources légitimes, par exemple de ses propriétés personnelles (οἶον ἀπὸ τῶν ἰδίων κτημάτων), non pas parce que c'est beau mais parce que c'est nécessaire (οὐχ ὡς καλὸν ἀλλ' ὡς ἀναγκαῖον) pour être en mesure de donner. Il ne négligera pas non plus ses biens personnels (οὐδ' ἀμελήσει τῶν ἰδίων) s'il désire subvenir aux besoins de certains grâce à eux (*EN* IV 2, 1120a 34-b 2).

La conclusion d'Aristote est donc qu'il n'est pas facile pour le généreux d'être riche (1120b 14-15), lui qui est peu enclin à prendre et à garder (μήτε ληπτικὸν ὄντα μήτε φυλακτικόν), mais porté à faire usage de sa richesse. Néanmoins il demeure plutôt silencieux sur les moyens concrets de maintenir cet avoir, mises à part ces exhortations à ne pas négliger son bien et à donner en proportion de son avoir, et la condamnation des formes sordides et sans scrupules d'acquisition – travers qui peut être commun au prodigue et à l'avare. Ce relatif silence peut s'expliquer ou bien parce qu'il considère que la manière d'acquérir et de conserver suppose finalement un autre champ de compétence, celui précisément de l'*oikonomia*, ou bien parce que la question de l'acquisition demeure dans une forme d'impensé, Aristote privilégiant d'un point de vue éthique l'héritage d'un patrimoine sur son acquisition<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup> Ainsi relève-t-il que d'un point de vue psychologique, on est plus porté à la libéralité lorsqu'on a hérité de son bien que lorsqu'on l'a acquis (IV 1, 1120b 11-14), car dans ce dernier cas, la crispation sur la propriété constitue un frein psychologique plus puissant.

Malgré cette relative mise à l'écart de la question de l'acquisition, notons cependant qu'il ne saurait être question que l'homme de bien ignore totalement ces matières. On se souvient en effet du début de l'*Éthique à Nicomaque* où la politique devait entre autres servir à déterminer jusqu'à quel point il fallait étudier les sciences subordonnées dont faisait précisément partie l'*oikonomikè*. Cet impératif de s'y connaître dans ce domaine pour un homme de bien trouve de plus un écho dans les prescriptions éducatives du livre VIII de la *Politique*. Si Aristote insiste sur l'importance de donner une éducation d'esprit libéral, destinée à former un individu qui sache jouir de la connaissance ou de la beauté pour elles-mêmes et qui n'asservisse pas toutes les connaissances à l'impératif de l'utilité, il rappelle que l'étude des *grammata*, la capacité de lire et d'écrire, est d'abord vue comme utile principalement pour les activités que nous appelons économiques, à savoir les affaires et la gestion domestique :

<Les anciens ont inclus la musique dans l'éducation> non pas parce qu'elle est utile (οὐδ' ὡς χρήσιμον) – comme l'est la connaissance des lettres pour les affaires, la gestion domestique, l'apprentissage, et pour beaucoup d'activités politiques (πρὸς χρηματισμὸν καὶ πρὸς οἰκονομίαν καὶ πρὸς μάθησιν καὶ πρὸς πολιτικὰς πράξεις πολλάς, *Pol.* VIII 3, 1338a 15-18).

Aristote mentionne également l'utilité du dessin pour les transactions commerciales tout en niant que ce soit la seule finalité pour laquelle il faille apprendre cette matière, destinée à développer le sens esthétique de l'homme libre :

de la même façon <il faut aussi enseigner> l'art du dessin non pas pour éviter qu'on ne fasse erreur dans ses achats individuels et pour se garantir de toute tromperie dans l'achat ou la vente des marchandises (οὐχ ἵνα ἐν τοῖς ἰδίοις ὠνίοις μὴ διαμαρτάνωσιν ἀλλ' ὥσιν ἀνεξαπάτητοι πρὸς τὴν τῶν σκευῶν ὠνήν τε καὶ πρᾶσιν), mais plutôt parce qu'il rend apte à contempler la beauté des corps (*Pol.* VIII 3, 1338a 40-b2).

Qu'Aristote ne veuille pas réduire l'étude du dessin à son utilité mercantile ne me paraît pas signifier non plus qu'il refuserait toute utilité pratique, mais seulement que celle-ci ne doit pas épuiser la finalité assignée à cet apprentissage.

Cette nécessité d'avoir des notions suffisantes concernant l'art d'acquérir pourrait expliquer que le chapitre I 11 de la *Politique* énumère rapidement les différentes sources, naturelles (élevage, agriculture), comme commerciales (commerce maritime, prêt, salariat), ou encore intermédiaires (exploitation minière) de l'acquisition de

ressources<sup>43</sup>, en renvoyant ces connaissances à l'expérience qu'il est utile de posséder, tant au niveau du foyer que de la cité. L'adjectif *χρήσιμον* figure à plusieurs reprises dans ce chapitre<sup>44</sup>, lequel se termine sur le fait que la connaissance des moyens d'obtenir des ressources est utile (*χρήσιμον*) également aux politiques, au moins autant qu'aux maîtres de maison, si bien que certains d'entre eux se sont spécialisés dans cette compétence. Néanmoins Aristote en reste à un exposé général, renvoyant à des traités techniques écrits par d'autres pour plus de précisions<sup>45</sup>.

Il ne nous en dira guère plus sur cette science de l'usage des ressources qui est de la compétence du chef de la maisonnée, ni non plus sur ce savoir qui doit présider aux différentes relations d'autorité exercées sur les esclaves, les enfants, ou l'épouse. Est-ce parce qu'il s'agit en fin de compte d'un savoir de nature largement empirique, ne se laissant guère ressaisir en préceptes généraux, parce qu'il relève de la *phronèsis*, cette sagesse pratique acquise principalement par l'expérience et ayant pour matière privilégiée le particulier ? Est-ce que parce que cette compétence, reposant sur les vertus éthiques que présuppose la *phronèsis*, relèverait davantage des *Éthiques*, par exemple à travers la question de la justice domestique (*dikaion oikonomikon*)<sup>46</sup> ou des amitiés à l'intérieur de la famille dont il est plus amplement question au livre VIII de l'*Éthique à Nicomaque* et au livre VII de l'*Éthique à Eudème* ?

Paradoxalement ses plus amples développements se trouvent donc consacrés à l'art d'acquérir, qui constitue une partie distincte quoique dépendante de l'*oikonomia* mais non le cœur de cette dernière dans son acception la plus stricte. Cela pourrait

---

<sup>43</sup> Si certains éditeurs et traducteurs ont pu douter que ce chapitre soit à sa place ou soit d'Aristote, les raisons de douter sont à juste titre récusées par SCHÜTRUMPF (1990), 355 et BESSO-CURNIS (2011), 304-305.

<sup>44</sup> En 1258b 12 (les parties de la chrématistique qui sont utiles), en 1258b 27 (à propos de la force physique des manœuvres, en 1258b 30 (à propos de l'extraction minière et métallurgique, utile quoiqu'elle ne produise pas de fruit, à la différence de l'agriculture ou de l'élevage).

<sup>45</sup> De même, son exposé éducatif au sujet des compétences musicales à donner aux enfants renvoie pour les connaissances spécialisées à ceux, musiciens ou philosophes, qui ont de l'expérience en matière d'éducation musicale (*Pol.* VIII 7, 1341b 27-32).

<sup>46</sup> Le chapitre V 10, 1134b 8-18 de l'*EN* évoque ces formes de justice qui ne se disent que par ressemblance avec le juste au sens strict, juste politique qui implique des rapports entre citoyens égaux, rapports réglés par la loi. Les autres formes de justice, internes aux différentes relations constitutives de l'*oikos*, sont la justice magistrale réglant les rapports du maître à l'esclave (τὸ δὲ δεσποτικὸν δίκαιον), la justice paternelle réglant les rapports du père aux enfants (τὸ πατρικόν), et enfin la justice maritale dans les rapports avec l'épouse. C'est cette dernière forme de justice qui se rapproche le plus du juste politique, puisque les autres relations impliquent elles des personnes qui sont en même temps des parties de soi-même : l'enfant avant qu'il ne soit indépendant et l'esclave considéré comme une possession (κτηῖμα). C'est cette relation maritale que semble le plus recouvrir la justice domestique (τὸ οἰκονομικὸν δίκαιον), parce que l'homme et la femme ont chacun en partage un aspect de l'*oikonomia*, comme on l'a vu en *Pol.* III 4, 1277b 24-25. Sur la justice au sein du foyer, voir LOCKWOOD (2003).

s'expliquer par le fait qu'Aristote doit prendre position au sein de débats théoriques qui lui sont contemporains sur les parties et les finalités de l'*oikonomia*, comme il l'a fait précédemment à propos de débats également contemporains sur le caractère conventionnel et contre-nature de l'esclavage, en essayant de construire un concept de l'esclave par nature<sup>47</sup>.

### *Conclusion*

Sommes-nous à présent en mesure de résoudre la tension identifiée entre le schéma d'*ENI* 1 présentant l'*oikonomikè* comme subordonnée à la politique et celui d'*ENVVI* 8 qui faisait de l'*oikonomia* une déclinaison, sur le même plan que la politique, de la sagesse pratique ?

On pourrait revenir, à la lumière de cet examen, sur l'hésitation relevée au début de notre propos quant à l'extension à donner à l'*oikonomikè* (1094b 2) du premier chapitre de l'*EN*: s'agit-il de la gestion domestique, de l'« économie politique », ou des deux à la fois ? Si Aristote a en vue dans cette capacité subordonnée à la politique l'*oikonomikè* politique, on pourrait alors comprendre que cette dimension d'acquisition de la richesse pour la cité demeure subordonnée à la politique, science qui en fait usage, tandis que la gestion domestique ne se limite pas à cette acquisition mais implique l'usage de la propriété et des rapports humains en vue du bien-vivre dans l'*oikos*.

À côté de cette première hypothèse, qui suppose de prêter à *oikonomikè* un sens restreint que le terme n'a guère dans le reste du corpus, on pourrait en avancer une autre. Elle suppose, elle aussi, la distinction entre acquisition et usage, cette fois interne à la gestion domestique. D'un côté, Aristote pourrait avoir en vue dans l'*oikonomikè* subordonnée du chapitre I 1 avant tout la capacité à se procurer, au niveau de l'*oikos*, cet instrument dont on a vu qu'il était aussi pensé comme utile pour la communauté politique, à savoir la richesse. Cela implique de prendre en compte la dimension d'acquisition, qu'Aristote cherche à distinguer fermement du reste de l'*oikonomia* comme science de l'usage, sans pouvoir l'en détacher puisqu'il s'agit d'un savoir (au moins sous la forme d'une expérience) dont le chef de la maisonnée ne peut totalement se désintéresser.

De l'autre, lorsque l'*oikonomia* est mise sur le même plan que la politique en en faisant une déclinaison de la sagesse pratique, en *EE* I 5 et en *ENVVI* 8, Aristote pourrait avoir en vue davantage sa dimension d'usage que celle d'acquisition, et viser

---

<sup>47</sup> Voir *Pol.* I 3, 1253b 2-23. SAUNDERS (1995), 79 évoque comme sources possibles de cette position adverse Alcidas et un fragment du poète comique Philémon.



par-là la gestion des rapports humains hiérarchiques constitutifs de l'*oikos*, que le chef de famille entretient avec ses esclaves, ses enfants, son épouse. Dans ces relations, si la relation avec l'esclave a avant tout une finalité instrumentale, il n'en va pas de même pour les autres relations, paternelle et maritale. Si c'est davantage l'*oikonomia* comme science de l'usage (des biens et des rapports humains) qui est entendue comme déclinaison de la sagesse pratique, c'est parce que celle-ci a en vue le bien de l'*oikos*, à savoir le bien-vivre de ses différents membres – dans la mesure toutefois où ceux-ci peuvent y accéder, sachant que seul le chef de famille y atteindra pleinement et que l'esclave ne peut guère y prétendre. L'*Économique* du Pseudo-Aristote pourrait aller dans le même sens, puisque son auteur insiste sur l'importance dans l'*oikos* des êtres humains, au premier rang desquels figure cet être humain libre qu'est la femme. De fait cet ouvrage développe les divers aspects de la relation maritale, largement ignorés par Aristote<sup>48</sup>. En prenant soin de distinguer dans l'*oikonomia* la dimension de l'acquisition (qui la renverrait davantage à son caractère instrumental) et la dimension de l'usage (qui la renverrait davantage à sa dimension de science pratique ayant sa fin en elle-même), on pourrait ainsi identifier, sinon tout à fait résoudre, les tensions réperables dans le statut de cette science pratique chez Aristote.

#### *Bibliographie*

- Aubonnet, J. (ed.) (1960), Aristote, *Politique*, livres I et II, Paris.  
Berthoud, A. (1981), *Aristote et l'argent*, Paris.  
Besso, G., Curnis, M. (eds.) (2011), Aristotele, *La politica*. Libro I, Roma.  
Bodéüs, R. (ed.) (2004), Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Paris.  
Broadie, S., Rowe, C. (eds.) (2002), Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Oxford.  
Crisp, R. (ed.) (2000), Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Cambridge.  
Descat, R. (2007), « Aux origines de l'*oikonomia* grecque », en B. Pierre, J. Oulhen, F. Prost (eds.), *Économie et société en Grèce antique : 478-88 av. J.-C.*, Rennes, 31-44.  
Frede, D. (ed.) (2020), Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, II, Berlin.  
Gauthier, T. (2023), « Aristote et la limitation politique de l'économie », *Revue de Philosophie Économique* 23, 1, 95-118.  
Helmer, É. (2015a), « Le lieu controversé de l'économie antique », *Philosophie antique* 15 (online: <http://journals.openedition.org/philosant/404>).  
Helmer, É. (2015b), « Platon et Aristote ou les pouvoirs politiques de la monnaie », *Revue du MAUSS* 46, 2, 363-384.  
Helmer, É. (2021), *Oikonomia. Philosophie grecque de l'économie*, Paris.

---

<sup>48</sup> Outre le livre III qui y est entièrement consacré, on trouve d'importants développements au livre I III-IV 1343b 7-1344a 22.

- Helmer, É. (2022-2023), « L'agriculture et les agriculteurs chez Aristote : entre intégration et exclusion politique », *Pegé / Fons. Revista de estudios sobre la civilización clásica y su recepción* 7-8 (2022-2023), 197-219.
- Johnson, M.R. (2015), « Aristotle's architectonic sciences », en D. Ebrey (ed.), *Theory and Practice in Aristotle's Natural Science*, Cambridge, 163-186.
- Lockwood, T. (2003), « Justice in Aristotle's household and city », *Polis. The Journal for Ancient Political Thought* 20, 1-2, 1-21.
- Natali, C. (1990), « Aristote et la chrématistique », en G. Patzig (ed.), *Aristoteles' Politik, Akten des XI Symposium Aristotelicum*, Göttingen, 296-324.
- Oliver, G. (2007), « Les réalités économiques », en B. Pierre, J. Oulhen, F. Prost (eds.), *Économie et société en Grèce antique : 478-88 av. J.-C.*, Rennes, 45-85.
- Pellegrin, P. (1993), Aristote, *Les Politiques*, Paris.
- Pellegrin, P. (2017), *L'excellence menacée. Sur la philosophie politique d'Aristote*, Paris.
- Reeve, C. (2013), *Aristotle on Practical Wisdom*, Cambridge MA.
- Saunders, T.J. (ed.) (1995), Aristote, *Politics*. Books I and II, Oxford.
- Schütrumpf, E. (ed.) (1990), Aristoteles, *Politik*, Buch I, Berlin.
- Schütrumpf, E. (2018), « Didymus' Epitome of the Economical and Political Topic », en W. Fortenbaugh (ed.), *Arius Didymus on Peripatetic Ethics, Household Management, and Politics*, New York, 255-291.
- Tabosa, A. (2016), « Les métamorphoses de la richesse : économie et chrématistique chez Aristote », en É. Helmer (ed.), *Richesse et pauvreté chez les philosophes de l'Antiquité*, Paris, 251-273.
- Tricot, J. (ed.) (1990), Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Paris.
- Van Berkel, T. (2019), *The Economics of Friendship*, Leiden.

**Aristóteles y la justa proporción en las comunidades de  
intercambio: la lectura matemática**

**Aristotle and the Just Proportion in Communities of Exchange:  
The Mathematical Reading**

---

CARLOS ANDRÉS MARTÍN  
Universidad Nacional de San Martín, Argentina  
cmartin@unsam.edu.ar

Recibido: 23/02/2024 - Aceptado: 26/03/2024  
DOI <https://doi.org/10.20318/fons.2023.8408>

**Abstract**

This paper analyses the Aristotelian notion of τὸ ἀντιπεπονηθός, traditionally understood as *reciprocity*, and presents a strictly mathematical interpretation of the kind of justice established for commercial exchanges in *Nicomachean Ethics* V 5. Justice understood as equality and, in turn, as a mean, allows Aristotle to present an alternative mathematical conception to the Pythagorean one. The few occurrences of the term ἀντιπεπονηθός and derivatives appear in Euclid's *Elements* and they are relevant to understanding this notion. Some definitions in Book six and several propositions allow to establish with some certainty the correspondence between the Aristotelian scheme and the straight line divided in extreme and mean ratio, also known as *the golden ratio*.

**Keywords:** Aristotle, Reciprocity, Golden ratio, Euclid

**Resumen**

Este artículo analiza la noción aristotélica de τὸ ἀντιπεπονηθός, entendida tradicionalmente como *reciprocidad*, y presenta una interpretación estrictamente matemática del tipo de justicia establecida para los intercambios comerciales en *Ética Nicomaquea* V 5. La justicia entendida como igualdad y, a su vez, como una media, le permite a Aristóteles exponer una concepción matemática alternativa a la pitagórica. Las escasas apariciones del término ἀντιπεπονηθός y derivados aparecen en los *Elementos* de Euclides y resultan relevantes para comprender esta noción. Algunas definiciones del libro sexto y varias proposiciones permiten establecer con cierta certeza la correspondencia entre el esquema aristotélico y la recta dividida en extrema y media razón, también conocida como *proporción áurea*.

**Palabras clave:** Aristóteles, Reciprocidad, Proporción áurea, Euclides

### 1. *Introducción*

En su análisis de la justicia en las comunidades de intercambio, Aristóteles utiliza uno de los conceptos más controvertidos y fecundos de la tradición filosófica. Cuando Alberto Magno y luego su discípulo Tomás de Aquino comentaron perplejos el pasaje, iniciaron una extensa serie de interpretaciones y de malos entendidos, inspiradores de las más disímiles perspectivas sobre la economía política. De este modo, la noción de τὸ ἀντιπεπονθός resultó casualmente central para la fundación del pensamiento económico moderno. Hoy, el desacuerdo persiste y la insistencia en interpretar la noción en términos exclusivamente económicos no contribuye a su comprensión.

La lectura económica se distribuye sobre un amplio espectro de detractores y partidarios. Quienes contrastan la dificultad del pasaje con ausencia de categorías económicas modernas, descartan la existencia del análisis económico en general, «porque la sociedad antigua no tenía un sistema económico que fuera un conglomerado enorme de mercados interdependientes» (FINLEY 1974, 23). Bajo esta mirada, el análisis aristotélico no resulta muy prometedor. Luego de desatender el significado matemático de τὸ ἀντιπεπονθός, Finley dice: «debo confesar que, como Joachim, no entiendo qué pueden significar las proporciones [ratios] entre los productores» (1970, 13). Más consecuentes con la perspectiva histórica resultan las lecturas económicas derivadas del marco teórico propuesto por Polanyi. Lamentablemente, el debate entre primitivistas y modernistas y luego entre formalistas y sustancialistas menoscabó el potencial teórico de esta perspectiva<sup>1</sup>. Por otra parte, el esfuerzo ortodoxo de los partidarios por conciliar las nociones económicas con la formulación aristotélica, tampoco logró precisar el sentido de τὸ ἀντιπεπονθός y, en estas lecturas, Aristóteles resulta un precursor<sup>2</sup> de las teorías económicas modernas.

---

<sup>1</sup> La edición póstuma de *El sustento del hombre* de Polanyi ha merecido escasa atención en relación a su *Aristóteles descubre la economía*. En su último capítulo *El «capitalismo» en la antigüedad* se lee: «el helenismo muestra una combinación de la planificación del sistema de mercado que ha confundido sin razón al intelecto mercantil. Cleómenes de Naucratis no sólo fue el organizador del monopolio de la exportación de grano de Egipto, y probablemente también del monopolio gubernamental interior; si no que además organizó el mercado “mundial” del grano, y, por lo tanto, la más importante institución de mercado en el mundo antiguo» (POLANYI 1994, 368).

<sup>2</sup> Los ejemplos abundan. Sirva de muestra la afirmación de Soudek: Aristóteles «anticipó por más de dos mil años la teoría del intercambio de Jevons» (1952, 46). Aunque no participe de la ortodoxia, Marx también le atribuyó cierta formulación incompleta de la forma dinero de la mercancía y el descubrimiento de la distinción entre valor de uso y valor de cambio. Para una crítica de su análisis, vease MARTÍN (2014).

Claramente, el pasaje aristotélico no desarrolla un análisis estrictamente económico, pero lo integra de alguna manera en sus reflexiones. La referencia al santuario de las Gracias, al principio del capítulo, es una clave fundamental de la explicación -por así decirlo- antropológica de la unidad de los intercambios. Asimismo, resulta clave la concepción de la necesidad como factor unificante de la sociedad y la función del dinero, no sólo como indicador del precio, sino también como expresión y renovación de la relación de justicia entre quienes intercambian<sup>3</sup>.

Aunque Aristóteles afirme que esta forma de justicia no se ajusta a ninguna de las dos formas matemáticas previas, su explicación se apoya sobre un tipo específico de esquema donde la proporción resultante expresa el cruce de las necesidades. Por lo tanto, resultaría forzado evitar la lectura matemática de la noción τὸ ἀντιπεπονθός. En este sentido, la lectura matemática ofrece, no sólo un análisis complementario, sino una clave ineludible para la comprensión de este controvertido pasaje. La hipótesis aquí presentada sostiene que τὸ ἀντιπεπονθός corresponde, como las formas previas de justicia, a una proporción matemática específica.

## *2. El contexto de la noción*

Aristóteles establece dos formas de justicia a partir de nociones, indiscutiblemente, matemáticas y agrega, después de sus respectivos abordajes, un análisis de τὸ ἀντιπεπονθός desde la perspectiva de la justicia. Los tipos de justicia son definidos por su conformidad con la norma y la equidad: “en efecto, lo justo es lo normal y lo igual” (τὸ μὲν δίκαιον ἄρα τὸ νόμιμον καὶ τὸ ἴσον, *EN V 1*, 1129a 34). En este último sentido, lo justo resulta una *media* (μέσον) entre cuatro términos: “aquellos para quienes es precisamente justo, son dos, y aquellos entre los que [está lo justo], las cosas, dos” (οἷς τε γὰρ δίκαιον τυγχάνει ὄν, δύο ἐστί, καὶ ἐν οἷς, τὰ πράγματα, δύο, *EN V 3*, 1131a 19-20).

La aplicación de nociones matemáticas al mundo social no era nueva<sup>4</sup>. La mención más antigua sobre la noción de *media* se conserva en la formulación de Arquitas de Tarento (D.K. B2) y esta noción musical, posiblemente, la aplicara también al ámbito social. En un fragmento, denominado *Sobre las ciencias* (D.K. B3), Arquitas propone el *cálculo racional* o *racionalización* (λογισμός) para establecer la concordia y eliminar el conflicto social. Así, se puede leer que:

---

<sup>3</sup> Debo a la generosidad del Profesor Étienne Helmer algunas referencias e ideas utilizadas en esta introducción y en las conclusiones finales.

<sup>4</sup> Ver VITRAC (2010).

el conflicto se detiene, y la concordia aumenta cuando ha sido descubierta su racionalización; pues, no hay superioridad producida ésta sino que hay igualdad; pues, con ella nos reconciliamos en las transacciones. Por consiguiente, a través de ella los pobres toman de los poderosos, y los ricos dan a los necesitados, confiando ambos que entre ellos tendrán lo mismo. Y <siendo> impedimento de males y de los que perjudican, a los que saben racionalizar los detuvo antes de perjudicar, persuadiéndolos de que no serán capaces de ocultarse, cuando acudan a ella; pero a los que no saben, revelando en sí misma a los que perjudican, impiden que perjudiquen<sup>5</sup>.

La igualdad (ισότης) -concebida, seguramente, como una forma de justicia- se impone al ámbito de las transacciones (τῶν συναλλαγμάτων). Entre ricos y pobres se establece, según Arquitas, una suerte de equivalencia, cuando se cumple esta igualdad fruto de este cálculo de racionalización. La formulación matemática de este procedimiento no sobrevivió a la transmisión fragmentaria de su pensamiento<sup>6</sup>. Tampoco es posible trazar con precisión el desarrollo de una teoría matemática de la justicia.

En principio, las referencias son escasas. Platón menciona *la igualdad geométrica* (ἡ ἰσότης ἢ γεωμετρικὴ, *Grg.* 508a 6) en el contexto de la organización social de dioses y hombres. Por su parte, Aristóteles ilustra esta misma noción de igualdad en la *Política*:

Pues, si a causa de las posesiones se asociaron y reunieron, tanto participan de la ciudad como precisamente también de las posesiones; de modo que el argumento de los oligárquicos parecería prevalecer (pues, no es justo que participen igual de las cien minas el que aportó una única mina que el que dio todo el resto, ni de las del principio ni de los rendimientos)<sup>7</sup>.

La explicación aristotélica acontece precisamente en la descripción de las concepciones oligárquica y democrática de la justicia. La cuestión es retomada, en la

---

<sup>5</sup> στάσιν μὲν ἔπαυσεν, ὁμόνοιαν δὲ αὐξησεν λογισμὸς εὐρεθείς· πλεονεξία τε γὰρ οὐκ ἔστι τούτου γενομένου καὶ ἰσότης ἔστιν· τούτῳ γὰρ περὶ τῶν συναλλαγμάτων διαλλασσόμεθα. διὰ τούτου οὖν οἱ πένητες λαμβάνοντι παρὰ τῶν δυναμένων, οἱ τε πλούσιοι δίδονται τοῖς δεομένοις, πιστεύοντες ἀμφοτέροι διὰ τούτω τὸ ἴσον ἔξαι. κανῶν δὲ καὶ κωλυτῆρ τῶν ἀδικούντων <ἐδῶν> τοὺς μὲν ἐπισταμένους λογίζεσθαι πρὶν ἀδικεῖν ἔπαυσε, πείσας ὅτι οὐ δυνασοῦνται λαθεῖν, ὅταν ἐπ' αὐτὸν ἔλθωντι· τοὺς δὲ μὴ ἐπισταμένους, ἐν αὐτῷ δηλώσας ἀδικούντας, ἐκόλυσε ἀδικῆσαι (D.K. 3. 6-14).

<sup>6</sup> Ciertamente, Estobeo (IV 1, 137 = IV, 84, 14-85, 8) transmitió unos fragmentos de un tratado titulado *Περὶ νόμου καὶ δικαιοσύνης* atribuido a Arquitas, donde se asocian las tres medias (aritmética, geométrica y subcontraria) a las tres concepciones de justicia (democrática, oligárquica y aristocrática). El pasaje se suele considerar espurio por su lenguaje y nociones posteriores.

<sup>7</sup> εἰ μὲν γὰρ τῶν κτημάτων χάριν ἐκοινώνησαν καὶ συνῆλθον, τοσοῦτον μετέχουσι τῆς πόλεως ὅσον περ καὶ τῆς κτήσεως, ὥσθ' ὁ τῶν ὀλιγαρχικῶν λόγος δόξειεν ἂν ἰσχύειν (οὐ γὰρ εἶναι δίκαιον ἴσον μετέχειν τῶν ἑκατὸν μῶν τὸν εἰσενέγκαντα μίαν μῶν τῶ δόντι τὸ λοιπὸν πάν, οὔτε τῶν ἐξ ἀρχῆς οὔτε τῶν ἐπιγινομένων), *Pol.* III 9, 1280a 25-31.

*Ética Nicomaquea*, donde se presenta la otra forma de justicia, denominada por Aristóteles *correctiva*. Esta forma se aplica a las transacciones (τὸ ἐν τοῖς συναλλάγμασι διορθωτικόν, *ENV* V 2, 1131a 1) y -aunque resulte muy especulativo- es más probable asociar esta forma de justicia democrática a la igualdad entre ricos y pobres propuesta por Arquitas en el fragmento antes citado. Por supuesto, el término συναλλάγμα puede resultar demasiado impreciso, poco técnico y sin ninguna referencia específica. Pero el uso aristotélico siempre surge en el mismo contexto del tratamiento de la justicia correctiva.

En la *Ética Nicomaquea*, la justicia es definida como *término medio* (μέσον). Así, Aristóteles presenta tres esquemas explicativos de orden matemático para establecer cada forma de justicia según una media específica.

En el capítulo tercero, se analiza *lo justo en la distribución* (τὸ ἐν διανομῇ δίκαιον, *ENV* 3, 1131b 10), donde se equipara la relación entre las cosas a la relación entre las personas:

Y denominan a tal proporción *geométrica* los matemáticos; pues en la geometría coincide también que el total respecto al total es lo que precisamente cada parte es respecto a cada parte<sup>8</sup>.

La proporción geométrica se aplica a las distribuciones según el mérito y su formulación implica una igualdad entre términos desiguales. Por este motivo, se la asocia a la justicia oligárquica.

En el capítulo cuarto, Aristóteles presenta *lo correctivo* (τὸ διορθωτικόν, *ENV* 4, 1131b 25) como un término medio para igualar una desigualdad entre quienes tienen más o menos. También denomina a esta forma de justicia *lo justo restaurativo* (τὸ ἐπανορθωτικὸν δίκαιον, *ENV* 4, 1132a 18), ya que el término medio representa un equilibrio entre una pérdida y una ganancia. Esta proporción se realiza *conforme a la proporción aritmética* (κατὰ τὴν ἀριθμητικὴν ἀναλογίαν, *ENV* 4, 1132a 30) y se aplica tanto a los tratos voluntarios como a los involuntarios.

En el capítulo quinto, Aristóteles afirma que τὸ ἀντιπεπονθὸς *no se ajusta ni a lo justo distributivo ni a lo correctivo* (τὸ δ' ἀντιπεπονθὸς οὐκ ἐφαρμόττει οὔτ' ἐπὶ τὸ νεμητικὸν δίκαιον οὔτ' ἐπὶ τὸ διορθωτικόν, *ENV* 5, 1132b 23-25). Por lo tanto, surge la cuestión sobre el carácter matemático de la noción de τὸ ἀντιπεπονθὸς. La hipótesis aquí presentada sostiene que τὸ ἀντιπεπονθὸς corresponde, como las formas previas de justicia, a una proporción matemática específica.

---

<sup>8</sup> καλοῦσι δὲ τὴν τοιαύτην ἀναλογίαν γεωμετρικὴν οἱ μαθηματικοί: ἐν γὰρ τῇ γεωμετρικῇ συμβαίνει καὶ τὸ ὅλον πρὸς τὸ ὅλον ὅπερ ἐκάτερον πρὸς ἐκάτερον, *ENV* 3, 1131b 12-15.

### 3. *La relación de intercambio*

La definición parecería, al menos para sus interlocutores inmediatos, patente y sin ambages. Este tipo de justicia mantiene reunidas a las personas *en las comunidades de intercambio* (ἐν μὲν ταῖς κοινωνίαις ταῖς ἀλλακτικαῖς, *ENV* 5, 1132b 31-32), entendidas como los espacios sociales de necesidades e intereses comunes. La *necesidad* (χρεία) aparece como el vínculo constitutivo de estas asociaciones, no sólo aquí (*ENV* 5, 1133a 27, 1133b 6), sino también para Platón (*R.* II 369c 1-4), cuando define en términos económicos la conformación de la πόλις.

La necesidad se impone a las relaciones de intercambio y, por ese motivo, se asocian un campesino y un zapatero (*ENV* 5, 1133a 32-33). De este modo, se concreta un intercambio proporcional según el cruce de las diagonales:

Y hace la permuta en proporción la conjunción en diagonal: un albañil sobre  $\alpha$ , un zapatero sobre  $\beta$ , una casa sobre  $\gamma$ , un calzado sobre  $\delta$ . Así pues, es necesario que tome el albañil de parte del zapatero el trabajo de aquel, y éste a aquel le dé el suyo<sup>9</sup>.

Aristóteles presenta el intercambio como una relación proporcional, expresada en términos matemáticos. Tanto las personas como sus trabajos aparecen representados como los términos de un esquema. Así, no sólo el contexto previo de las proporciones geométrica y aritmética preparan el camino, sino también la utilización de la categoría de relación para definir esta forma específica de proporción:

En efecto, habrá ἀντιπεπονθός, cuando fueran igualados, de modo que lo que precisamente un campesino [es] respecto a un zapatero, el trabajo del zapatero es respecto al trabajo del campesino. Pero no es necesario llevarla hasta el esquema de proporción, cuando se intercambien entre sí (si no, ambos excesos tendrá el otro extremo), sino cuando conserven los [trabajos] suyos. Así, [son] iguales y comuneros, porque esta misma igualdad puede entre ellos producirse. Un campesino  $\alpha$ , el alimento  $\gamma$ , un zapatero  $\beta$ , el trabajo suyo que se iguala  $\delta$ . Y si así no fuera posible ἀντιπεπονθέναι, no habría comunidad<sup>10</sup>.

Los términos del intercambio se ecualizan previamente a su realización. De este modo, la igualdad propuesta no es una igualdad geométrica, donde la desigualdad

<sup>9</sup> ποιεῖ δὲ τὴν ἀντίδοσιν τὴν κατ' ἀναλογίαν ἢ κατὰ διάμετρον σύζευξις. οἰκοδόμος ἐφ' ᾧ  $\alpha$ , σκυτοτόμος ἐφ' ᾧ  $\beta$ , οἰκία ἐφ' ᾧ  $\gamma$ , ὑπόδημα ἐφ' ᾧ  $\delta$ . δεῖ οὖν λαμβάνειν τὸν οἰκοδόμον παρὰ τοῦ σκυτοτόμου τὸ ἐκείνου ἔργον, καὶ αὐτὸν ἐκείνω μεταδίδοναι τὸ αὐτοῦ, *ENV* 5, 1133a 5-10.

<sup>10</sup> ἔσται δὲ ἀντιπεπονθός, ὅταν ἰσασθῆ, ὥστε ὅπερ γεωργὸς πρὸς σκυτοτόμον, τὸ ἔργον τὸ τοῦ σκυτοτόμου πρὸς τὸ τοῦ γεωργοῦ. εἰς σχῆμα δ' ἀναλογίας οὐ δεῖ ἄγειν, ὅταν ἀλλάξωνται (εἰ δὲ μή, ἀμφοτέρας ἔξει τὰς ὑπεροχὰς τὸ ἕτερον ἄκρον), ἀλλ' ὅταν ἔχῃ τὰ αὐτῶν. οὕτως ἴσοι καὶ κοινωνοί, ὅτι αὕτη ἡ ἰσότης δύναται ἐπ' αὐτῶν γίνεσθαι. γεωργὸς  $\alpha$ , τροφή  $\gamma$ , σκυτοτόμος  $\beta$ , τὸ ἔργον αὐτοῦ τὸ ἰσασμένον  $\delta$ . εἰ δ' οὕτω μὴ ἦν ἀντιπεπονθέναι, οὐκ ἂν ἦν κοινωνία, *ENV* 5, 1133a 31-b 6.



inicial se reproduce en la proporción resultante, ni una igualdad aritmética, donde la desigualdad inicial se distribuye como el promedio entre ambos extremos<sup>11</sup>.

El participio ἀντιπεπονθός aparece casi exclusivamente en este capítulo y su sentido es específico. Un único uso en plural dativo (ἀντιπεπονθόσι, *EN VIII 2*, 1155b 33) en el tratamiento de la amistad expresa una vaga noción de *reciprocidad*. Por fuera de la *Ética Nicomaquea*, la noción específica de τὸ ἀντιπεπονθός aparece mencionada una única vez (*Pol. II 2*, 1261a 30) y reenvía a su tratamiento en el escrito previo. Los usos verbales por fuera del capítulo (*EN VII 13*, 1163a 1; *Rhet. II 4*, 1382a 15, II 5, 1382b 11 y *EE VII 10*, 1243a 21) redundan en la misma ambigüedad del sentido de *reciprocidad*. Estos escasos usos adicionales expresan un sentido figurado de la noción.

#### 4. La noción matemática

El verbo es poco frecuente en el corpus conservado de los autores griegos y las escasas definiciones se limitan al ámbito estrictamente matemático. En este sentido, la expresión τὸ ἀντιπεπονθός resultó poco y mal abordada. Por ejemplo, el *Dictionnaire historique de la terminologie géométrique des Grecs* de Charles Mugler no registra el uso aristotélico en ninguna de las dos entradas correspondientes (ἀντιπάσχειν, 66 y ἀντιπεπονθότως, 67). Asimismo, afirma que «la expresión es probablemente anterior a Euclides y se oponía en la lengua antigua a una expresión ταῦτόν πάσχειν, ταῦτόν πεπονθέναι = ser proporcional; cp. Platón: τὸ ταῦτόν που πεπονθός ὁμοιον. *Parm.* 139e» (1958, 66-67). Los usos previos no son citados y, por su parte, la expresión platónica caracteriza estrictamente los atributos de *lo uno*. El resto de la entrada transcribe los pasajes matemáticos donde efectivamente aparece, sin detenerse a explicar la noción.

Una referencia ineludible es la traducción de Heath de los *Elementos* de Euclides. Su comentario (1908, 189) a la definición no aporta soluciones:

El texto griego da aquí una definición de *figuras recíprocamente relacionadas* (ἀντιπεπονθότα σχήματα). “[Dos] figuras están *recíprocamente relacionadas* cuando hay en cada una de las dos figuras razones antecedente y consecuente” (Ἀντιπεπονθότα δὲ σχήματά ἐστιν, ὅταν ἐν ἑκατέρῳ τῶν σχημάτων ἡγούμενοι τε καὶ ἐπόμενοι λόγοι ὦσιν). Ningún significado inteligible puede atribuirse a

---

<sup>11</sup> Se han ensayado muchos intentos de explicación. En términos matemáticos, merecen especial mención dos. El análisis de SOUDEK (1952) limita su interpretación a las tres medias de Arquitas y no encuentra una solución satisfactoria. Los trabajos de S. Todd Lowry, especialmente LOWRY (2010), presentan sugestivas aproximaciones a una solución del problema, pero contienen algunas imprecisiones matemáticas.

“razones antecedentes y consecuentes” aquí; el sentido requeriría más bien “un antecedente y un consecuente de (dos) razones (iguales) en cada figura”. Por eso, Candalla y Peyrard leen *λόγων ὄροι* (“términos de razones”) en lugar de *λόγοι*. Camerer lee *λόγων* sin *ὄροι*. Pero la objeción a la definición es más profunda. No se usa nunca; cuando llegamos, en VI 14, 15, XI 34, etc. a paralelogramos, triángulos, etc. que tienen la propiedad indicada, no son llamados paralelogramos “recíprocos”, etc., sino paralelogramos, etc. “*cuyos lados son* recíprocamente proporcionales”, *ὡς ἀντιπεπόνθασιν αἱ πλευραί*. Por eso, Simson parece hacer lo correcto al condenar la definición; es posible que haya sido interpolada de Herón, que la tiene.

Esta lectura poco optimista se repite en la traducción francesa de Vitrac. Según su interpretación, parece una corrupción del texto, una torpe interpolación, o ambas a la vez. Por eso, al realizar su comentario de la segunda definición (1994, 146-147), considera que

En las Proposiciones en las que aparece, no se aplica a las figuras en sí, sino a sus lados o a algunos de sus elementos (base, altura...). El caso más sencillo es el de las figuras que se suponen iguales y para las que el término *ἀντιπεπονθότα* significa simplemente que bases y alturas son inversamente proporcionales. Este tipo de resultado se generalizó a los lados de paralelogramos iguales y a algunos triángulos. A partir de aquí, se pretendió definir la noción con toda generalidad, sin ninguna hipótesis de igualdad de las figuras, y en oposición a la noción de semejanza.

En este punto, conviene introducir una primera aclaración sobre la utilización del término. La *definición* VI 2 aparece justamente antes de la célebre definición de *extrema y media razón*, la denominada actualmente *razón aurea*. De este modo, la proposición VI 14 parecería una anticipación de la *proposición* VI 30, donde se divide una recta finita en *extrema y media razón* a partir del tipo de figuras empleadas previamente. En ambas demostraciones, aparece el verbo *ἀντιπεπόνθασιν* para describir la relación establecida.

La definición de la noción *ἀντιπεπονθός* establece que “las figuras son recíprocas<sup>12</sup>, cuando en cada una de las figuras los antecedentes y consecuentes son razones” (*ἀντιπεπονθότα δὲ σχήματά ἐστιν, ὅταν ἐν ἑκατέρῳ τῶν σχημάτων ἡγούμενοί τε καὶ ἐπόμενοι λόγοι ὦσιν*, Eucl. *Elem* VI 2). La definición aislada no resulta muy ilustrativa en los términos antes mencionados por Heath y Vitrac. Sin embargo, cuando se analizan las propiedades de las figuras utilizadas en las proposiciones siguientes, se puede identificar el tipo de razones aludidas.

---

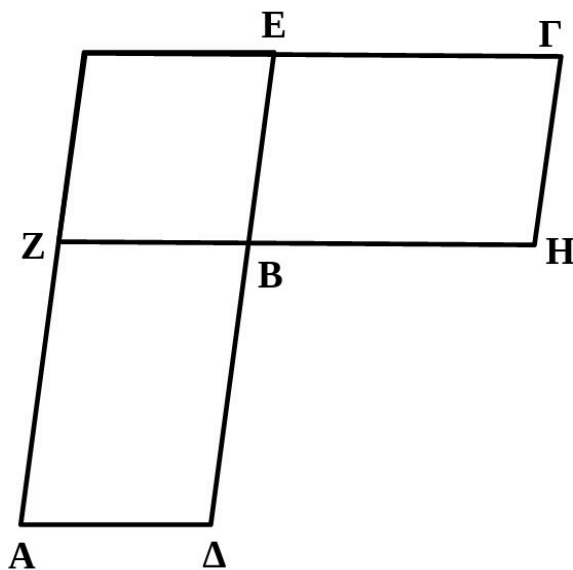
<sup>12</sup> No existe un vínculo claro entre la noción y el término empleado por la tradición matemática griega. Asimismo, no existe un término equivalente en castellano. Por lo tanto, aquí se emplea el adjetivo “recíproco” (y sus derivados) por motivos exclusivamente convencionales.

La *proposición* VI 14 establece en su enunciado y en la descripción de las figuras involucradas que

De los paralelogramos iguales y equiángulos son recíprocos los lados sobre los ángulos iguales; y aquellos de los paralelogramos equiángulos de los cuales son recíprocos los lados sobre los ángulos iguales, son iguales.

Sean  $AB, B\Gamma$  paralelogramos iguales y equiángulos que tienen iguales los ángulos respecto a  $B$ , y pónganse en línea recta los [lados]  $\Delta B, BE$ . Entonces, en línea recta también están los [lados]  $ZB, BH$ . Digo que de los [paralelogramos]  $AB, B\Gamma$  son recíprocos los lados sobre los ángulos iguales, esto es, que está como el [lado]  $\Delta B$  respecto al  $BE$ , así el  $HB$  respecto al  $BZ$ <sup>13</sup>.

Las figuras resultantes son dos paralelogramos colocados de la siguiente manera:



Los ángulos de las figuras recién trazadas están en relación recíproca, según plantea su descripción en la proposición. Además, aclara que este tipo de relación se puede expresar como una proporción, es decir, como una razón entre dos razones.

<sup>13</sup> τῶν ἴσων τε καὶ ἰσογωνίων παραλληλογράμμων ἀντιπεπόνθασιν αἱ πλευραὶ αἱ περὶ τὰς ἴσας γωνίας: καὶ ὧν ἰσογωνίων παραλληλογράμμων ἀντιπεπόνθασιν αἱ πλευραὶ αἱ περὶ τὰς ἴσας γωνίας, ἴσα ἐστὶν ἐκεῖνα. | ἔστω ἴσα τε καὶ ἰσογώνια παραλληλόγραμμα τὰ  $AB, B\Gamma$  ἴσας ἔχοντα τὰς πρὸς τῷ  $B$  γωνίας, καὶ κείσθωσαν ἐπ' εὐθείας αἱ  $\Delta B, BE$ : ἐπ' εὐθείας ἄρα εἰσὶ καὶ αἱ  $ZB, BH$ . λέγω, ὅτι τῶν  $AB, B\Gamma$  ἀντιπεπόνθασιν αἱ πλευραὶ αἱ περὶ τὰς ἴσας γωνίας, τουτέστιν, ὅτι ἐστὶν ὡς ἡ  $\Delta B$  πρὸς τὴν  $BE$ , οὕτως ἡ  $HB$  πρὸς τὴν  $BZ$ , Eucl. *Elem.*, prop. 14.1-13.

De este modo, el lado  $\Delta B$  representa un antecedente y el lado  $BE$  el consecuente y a su vez, el lado  $HB$  representa el antecedente de la otra razón y el lado  $BZ$  el consecuente de la otra razón. Quizás, resulte redundante afirmar que un antecedente y un consecuente son términos de una razón, ya que los términos de una razón se definen precisamente como antecedente y consecuente. Pero ahora cobra otro sentido la definición previa: “las figuras son recíprocas, cuando en cada una de las figuras los antecedentes y consecuentes son razones” (Eucl. *Elem* VI 2). Por lo tanto, la noción de τὸ ἀντιπεπονθός expresaría una proporción entre ciertos aspectos de las figuras. En los paralelogramos de la *proposición* VI 14, no se establece un carácter recíproco entre las dos superficies respectivas sino entre sus respectivos lados. Restaría comprender, para superar la interpretación dominante entre los traductores, si las propiedades de los lados de las figuras corresponden con alguna proporción específica.

En la *definición* 3, “se dice que una recta ha sido dividida en extrema y media razón cuando como la recta entera esté respecto al segmento mayor, así el mayor respecto al menor” (ἄκρον καὶ μέσον λόγον εὐθεῖα τετυμῆσθαι λέγεται, ὅταν ἡ ὡς ἡ ὅλη πρὸς τὸ μείζον τμήμα, οὕτως τὸ μείζον πρὸς τὸ ἔλαττον, Eucl. *Elem.* VI 3). Por su parte, la *proposición* VI 30 se dedica a demostrar la división de una recta en extrema y media razón a partir del trazo de dos paralelogramos:

*Dividir la recta dada finita en extrema y media razón.*

Sea la recta dada finita  $AB$ . Entonces, es necesario dividir la recta  $AB$  en extrema y media razón.

Esté inscripto a partir de la [recta]  $AB$  el cuadrado  $B\Gamma$ , también esté emparejado con la [recta]  $A\Gamma$  el paralelogramo  $\Gamma\Delta$  igual a la [recta]  $B\Gamma$  sobrepasando el contorno  $A\Delta$  semejante al [cuadrado]  $B\Gamma$ .

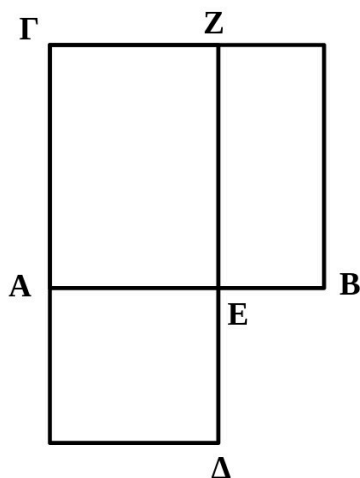
Y  $B\Gamma$  es un cuadrado; entonces también  $A\Delta$  es un cuadrado. Y puesto que el [cuadrado]  $B\Gamma$  es igual al [paralelogramo]  $\Gamma\Delta$ , esté quitado el [paralelogramo] común  $\Gamma E$ ; entonces, el [paralelogramo]  $BZ$  restante es igual al [paralelogramo]  $A\Delta$  restante. Y es también equiángulo a éste; entonces, de los paralelogramos  $BZ$ ,  $A\Delta$  son recíprocos los lados sobre los ángulos iguales; entonces, como el [lado]  $ZE$  está respecto al [lado]  $E\Delta$ , así el [lado]  $AE$  respecto al [lado]  $EB$ .

Y es igual el [lado]  $ZE$  al [lado]  $AB$ , y el [lado]  $E\Delta$  al [lado]  $AE$ . Entonces, como el [lado]  $BA$  está respecto al [lado]  $AE$ , así el [lado]  $AE$  respecto al [lado]  $EB$ . Y el [lado]  $AB$  es mayor que el [lado]  $AE$ ; entonces, también el [lado]  $AE$  es mayor que el [lado]  $EB$ .

Entonces, la recta  $AB$  se ha dividido en extrema y media razón por  $E$ , y su segmento mayor es  $AE$ ; lo que precisamente era necesario hacer<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> τὴν δοθεῖσαν εὐθεῖαν πεπερασμένην ἄκρον καὶ μέσον λόγον τεμεῖν. ἔστω ἡ δοθεῖσα εὐθεῖα πεπερασμένη ἢ  $AB$ : δεῖ δὴ τὴν  $AB$  εὐθεῖαν ἄκρον καὶ μέσον λόγον τεμεῖν. | Ἀναγεγράφθω ἀπὸ τῆς  $AB$  τετραγώνων τὸ  $B\Gamma$ , καὶ παραβεβλήσθω παρὰ τὴν  $A\Gamma$  τῆ  $B\Gamma$  ἴσον παραλληλόγραμμον τὸ  $\Gamma\Delta$  ὑπερβάλλον εἶδει τῶ  $A\Delta$  ὁμοίω τῶ  $B\Gamma$ . | τετραγώνων δέ ἐστὶ τὸ  $B\Gamma$ : τετραγώνων ἄρα ἐστὶ

El siguiente esquema representa las relaciones recién establecidas:



Conviene retener dos características de esta demostración. En primer lugar, los lados sobre los ángulos iguales, como en la proposición anterior, son recíprocos. En este caso, resulta una proporción tal que “como el [lado] ZE está respecto al [lado] EΔ, así el [lado] AE respecto al [lado] EB”. En segundo lugar, los segmentos pertenecientes a estos dos paralelogramos representados en BZ y AΔ están en extrema y media razón. Concretamente, “como el [lado] BA está respecto al [lado] AE, así el [lado] AE respecto al [lado] EB”, en correspondencia con la *definición* VI 3 donde “se dice que una recta ha sido dividida en extrema y media razón cuando como la recta entera esté respecto al segmento mayor, así el mayor respecto al menor”. De este modo, el lado BA es el lado mayor respecto al lado medio AE y este, a su vez, está en la misma razón respecto al lado menor EB. Entonces, se puede sostener que las figuras guardan entre sí una extrema y media razón y, por lo tanto, τὸ ἀντιπεπονηθὸς es una propiedad presente en el esquema resultante de la *proposición* VI 30.

---

καὶ τὸ AΔ. καὶ ἐπεὶ ἴσον ἐστὶ τὸ BΓ τῷ ΓΔ, κοινὸν ἀφηρήσθω τὸ ΓΕ: λοιπὸν ἄρα τὸ BZ λοιπῶ τῷ AΔ ἐστὶν ἴσον. ἔστι δὲ αὐτῶ καὶ ἰσογώνιον: τῶν BZ, AΔ ἄρα ἀντιπεπόνθησιν αἱ πλευραὶ αἱ περὶ τὰς ἴσας γωνίας: ἔστιν ἄρα ὡς ἡ ZE πρὸς τὴν EΔ, οὕτως ἡ AE πρὸς τὴν EB. | ἴση δὲ ἡ μὲν ZE τῇ AB, ἡ δὲ EΔ τῇ AE. ἔστιν ἄρα ὡς ἡ BA πρὸς τὴν AE, οὕτως ἡ AE πρὸς τὴν EB. μείζων δὲ ἡ AB τῆς AE: μείζων ἄρα καὶ ἡ AE τῆς EB. | ἡ ἄρα AB εὐθεῖα ἄκρον καὶ μέσον λόγον τέτμηται κατὰ τὸ E, καὶ τὸ μείζον αὐτῆς τμημᾶ ἐστὶ τὸ AE: ὅπερ ἔδει ποιῆσαι, Eucl. *Elem. prop.* VI 30.

### 5. *El uso aristotélico*

En este punto, es fundamental dilucidar dos cuestiones. Por una parte, si Aristóteles conocía o no estas nociones matemáticas. Por otra, si existe alguna figura con un esquema proporcional ἀντιπεπονητός de conjunción en diagonal.

La primera descripción de las medias aparece en el fragmento conservado por Porfirio, donde se las enumeran de la siguiente manera: “Y Arquitas al hablar sobre las medias escribe esto: y las medias en la música son tres, una es aritmética, y la segunda la geométrica y la tercera subcontraria, (a la que llaman armónica)”<sup>15</sup>. El fragmento ya presenta cierta imprecisión sobre el nombre de la tercera media. Además, la teoría de las medias contiene, en principio, tres medias adicionales. Se atribuye confusamente su descubrimiento a las figuras de Arquitas, Hipaso o Eudoxo. Jámblico, en varios pasajes de su *Introducción a la Aritmética* de Nicómaco, presenta algunas referencias confusas y otras contradictorias sobre su origen. La historia recobra interés, ya que permitiría establecer ciertos límites temporales a la cuestión:

pareciera que Jámblico está intentando reconciliar dos versiones diferentes de la historia de las medias, en una de las cuales Eudoxo descubrió las medias 4-6 y en otra Arquitas las descubrió. Así él presenta un reporte en el cual Arquitas comienza el descubrimiento de las medias 4-6 y Eudoxo finaliza el descubrimiento [...] pero resulta más razonable aceptar el primer reporte, el cual asignó a Arquitas y sus seguidores el cambio de nombre de la tercera media de subcontraria a armónica y a Eudoxo y sus seguidores el descubrimiento de las medias 4-6<sup>16</sup>.

No importa tanto la autoría del descubrimiento de las seis medias, sino su divulgación previa al uso aristotélico. Por eso, la segunda versión resulta más interesante. Cerca del año 367 a. C., Platón partió hacia Siracusa y Eudoxo quedó como escolarca a cargo de la Academia. Por esa misma época, Aristóteles llegaba a Atenas e iniciaba sus estudios. De este modo, resulta muy inverosímil suponer un desconocimiento de las medias entre los discípulos de la academia platónica.

Por otra parte, las nociones fundamentales de la proporción se desarrollan a partir del libro quinto de los *Elementos* y en uno de sus escolios se afirma que “el libro algunos dicen que es un descubrimiento de Eudoxo, el maestro de Platón” (τὸ δὲ βιβλίον Εὐδόξου τινὲς εὔρεσιν εἶναι λέγουσιν τοῦ Πλάτωνος διδασκάλου, *In librum V 1, 7-9*, ed. Heib., V, p. 280). Aunque sean de carácter fragmentario, los testimonios y anécdotas contribuyen a la confirmación de un uso previo al aristotélico.

<sup>15</sup> Ἀρχύτας δὲ περὶ τῶν μεσοτήτων λέγων γράφει ταῦτα. μέσαι δ' ἐντι τρεῖς τᾶ μουσικᾶ. μία μὲν ἀριθμητικά, δευτέρα δ' ἄ γεωμετρικά, τρίτα δ' ὑπεναντία, [ἄν καλέοντι ἀρμονικάν], Porph. *In Ptolemai Harmonica I 5* [HUFFMAN 2005, frag. 2; Düring 93.5-94.20; DK B2].

<sup>16</sup> HUFFMAN (2005), 171.

La noción de τὸ ἀντιπεπονθός se podría asociar, sin forzar las fuentes, a la proporción denominada *extrema y media razón*, en los *Elementos* VI 3. Cabe aclarar que el propio Nicómaco de Gerasa no encuentra referencias previas precisas y decide presentar las tres medias siguientes a la aritmética, geométrica y armónica, por su orden contrario:

Y éstas son en orden extraídas por nosotros conforme a la subcontrariedad respecto a los tres arquetipos ya considerados, puesto que también a partir de éstos mismos se forman alcanzando una secuencia similar. La cuarta, también denominada subcontraria por enfrentarse y ser recíprocamente proporcional a la armónica [...] Las dos medias quinta y sexta se formaron ambas a comparación de la geométrica, y difieren entre sí de este modo: la quinta es cuando en tres términos como el medio respecto al menor, así también la diferencia de estos mismos respecto a la [diferencia] del mayor respecto al medio<sup>17</sup>.

Si Eudoxo o Aristóteles aplicaron la denominación τὸ ἀντιπεπονθός a la quinta media, no es posible determinarlo con el estado actual de las fuentes. Sin embargo, la coincidencia entre una figura conformada por la extrema y media razón y un esquema en diagonal, como el propuesto por Aristóteles, podría resultar suficiente para confirmar la hipótesis sostenida.

## 6. *El esquema del intercambio*

En varias proposiciones, se inscribe un pentágono dentro de un círculo. Interesa aquí particularmente la enunciación de la *proposición XIII 8*:

Si de un pentágono equilátero y equiangular las rectas subtienden dos ángulos consecutivos, se dividen entre sí en extrema y media razón, y sus segmentos mayores son iguales al lado del pentágono.

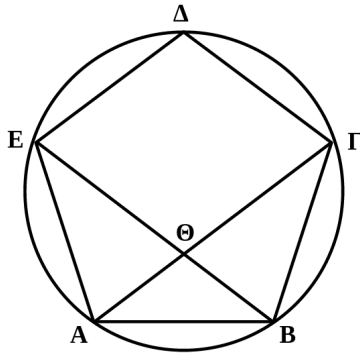
En efecto, del pentágono equilátero y equiangular  $ΑΒΓΔΕ$  subtiendan los dos ángulos consecutivos respecto a  $A$ ,  $B$ , las rectas  $ΑΓ$ ,  $ΒΕ$  divididas conforme al punto  $Θ$ ; digo que cada una de estas [rectas] en extrema y media razón se ha dividido conforme al punto  $Θ$ , y sus segmentos mayores son iguales al lado del pentágono.

Entonces, inscribese sobre el pentágono  $ΑΒΓΔΕ$  el círculo  $ΑΒΓΔΕ$ ...<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> εἰσι δὲ αὐταὶ τάξει ἐκφερόμεναι ὑφ' ἡμῶν κατὰ ὑπεναντίωσιν τὴν πρὸς τὰς πεφρασμένας ἀρχετύπους τρεῖς, εἶπερ καὶ ἐξ αὐτῶν τούτων ἀναπλάσσονται, τάξεως τυγχάνουσαι ὁμοίας. τετάρτη μὲν ἢ καὶ ὑπεναντία λεγομένη διὰ τὸ ἀντικεῖσθαι καὶ ἀντιπεπονθέναι τῇ ἀρμονικῇ ὑπάρχει [...] αἱ δὲ δύο μεσότητες πέμπτη καὶ ἕκτη παρὰ τὴν γεωμετρικὴν ἐπλάσθησαν ἀμφοτέραι, διαφέρουσι δ' ἀλλήλων οὕτως· ἢ μὲν πέμπτη ἔστιν, ὅταν ἐν τρισὶν ὄροις ὡς ὁ μέσος πρὸς τὸν ἐλάχιστον, οὕτω καὶ ἡ αὐτῶν τούτων διαφορὰ πρὸς τὴν τοῦ μεγίστου πρὸς τὸν μέσον, Nicómaco, *Introducción a la Aritmética* II 28, 2-4.

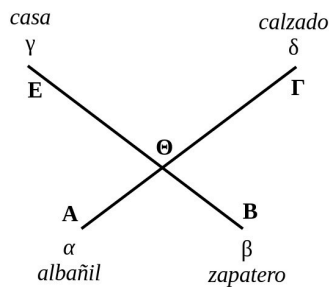
<sup>18</sup> ἐὰν πενταγώνου ἰσοπλεύρου καὶ ἰσογωνίου τὰς κατὰ τὸ ἐξῆς δύο γωνίας ὑποτεινωσιν εὐθεῖαι, ἄκρον καὶ μέσον λόγον τέμνουσιν ἀλλήλας, καὶ τὰ μείζονα αὐτῶν τμήματα ἴσα ἐστὶ τῇ τοῦ πενταγώνου πλευρᾷ. | πενταγώνου γὰρ ἰσοπλεύρου καὶ ἰσογωνίου τοῦ  $ΑΒΓΔΕ$  δύο γωνίας τὰς κατὰ τὸ ἐξῆς τὰς πρὸς τοῖς  $A, B$  ὑποτεινέτωσαν εὐθεῖαι αἱ  $ΑΓ, ΒΕ$  τέμνουσαι ἀλλήλας



El resto de la proposición demuestra que las rectas, como se afirma en su enunciado, están divididas en extrema y media razón. Este esquema resultante es exactamente el mismo de la conjunción en diagonal, propuesto por Aristóteles. El pasaje antes citado decía exactamente:

Y hace la permuta en proporción la conjunción en diagonal: un albañil sobre  $\alpha$ , un zapatero sobre  $\beta$ , una casa sobre  $\gamma$ , un calzado sobre  $\delta$ . Así pues, es necesario que tome el albañil de parte del zapatero el trabajo de aquel, y éste a aquel le dé el suyo. (*ENV* 5, 1133a 5-10)

De este modo, el esquema de la conjunción en diagonal queda representado por las dos diagonales ΑΓ y ΒΕ, trazadas entre los ángulos consecutivos del pentágono, y se puede acoplar a la descripción aristotélica de intercambio:




---

κατὰ τὸ Θ σημεῖον: λέγω, ὅτι ἑκάτερα αὐτῶν ἄκρον καὶ μέσον λόγον τέμνεται κατὰ τὸ Θ σημεῖον, καὶ τὰ μείζονα αὐτῶν τμήματα ἴσα ἐστὶ τῆ τοῦ πενταγώνου πλευρᾶ. | περιγεγράφω γάρ περὶ τὸ ΑΒΓΔΕ πεντάγωνον κύκλος ὁ ΑΒΓΔΕ..., *Eucl. Elem. prop. XIII 8, 1-19.*



La igualdad de las diagonales  $ΑΓ$  y  $ΒΕ$  no representa una igualdad entre las personas, ni entre los trabajos. Por eso, Aristóteles afirma que “no es necesario llevarla hasta el esquema de proporción, cuando se intercambien entre sí (si no, ambos excesos tendrá el otro extremo), sino cuando conserven los [trabajos] suyos” (*EN V 5, 1133b1-3*). En el presente esquema, “lo que precisamente un campesino [es] respecto a un zapatero” (*ENV 5, 1133a 32-33*) se traduce en el segmento  $ΒΑ$ , correspondiente al lado del pentágono, y “el trabajo del zapatero es respecto al trabajo del campesino” (*ibidem*) se traduce en el segmento  $ΓΕ$ , igual a las diagonales  $ΑΓ$  y  $ΒΕ$ .

Precisamente, en la demostración de la *proposición XIII 8*, se afirma:

Entonces, proporcionalmente como la [recta]  $ΕΒ$  está respecto a  $ΒΑ$ , así la [recta]  $ΑΒ$  respecto a la [recta]  $ΒΘ$ . Y la [recta]  $ΒΑ$  es igual a la [recta]  $ΕΘ$ ; entonces, como la [recta]  $ΒΕ$  [está] respecto a la [recta]  $ΕΘ$ , así la [recta]  $ΕΘ$  respecto a la [recta]  $ΘΒ$ . Entonces, también la [recta]  $ΕΘ$  es mayor que la [recta]  $ΘΒ$ . Entonces, la [recta]  $ΒΕ$  se ha dividido en extrema y media razón conforme al [punto]  $Θ$ , y el segmento mayor  $ΘΕ$  es igual al lado del pentágono. En efecto, de semejante modo se mostraría que la [recta]  $ΑΓ$  se ha dividido en extrema y media razón conforme al [punto]  $Θ$ , y la [recta]  $ΓΘ$  es su extremo mayor igual al lado del pentágono. Lo que precisamente era necesario hacer<sup>19</sup>.

Por lo tanto, el tipo de proporción denominado τὸ ἀντιπεπονθὸς ocurre en el cruce de diagonales  $Θ$ . La relación entre el campesino y el zapatero representa el término medio de la división del segmento en extrema y media razón. El segmento entero corresponde con la diagonal y con la relación entre el alimento y el zapato. En los términos específicos de este tipo de proporcionalidad, el término menor, es decir, el segmento trazado entre los extremos del zapatero y  $Θ$ , o del campesino y  $Θ$ , corresponde con la diferencia entre el segmento total (la diagonal) y el segmento medio (el lado del pentágono). La división en extrema y media razón corresponde exactamente con la conjunción en diagonal planteada por Aristóteles.

Al comienzo del capítulo, había advertido que “a algunos les parece que también τὸ ἀντιπεπονθὸς es simplemente justo, como los pitagóricos decían; pues, definían lo justo simplemente como lo recíproco a otro” (Δοκεῖ δέ τισι καὶ τὸ ἀντιπεπονθὸς εἶναι ἀπλῶς δίκαιον, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι ἔφασαν· ὠρίζοντο γὰρ ἀπλῶς τὸ δίκαιον τὸ ἀντιπεπονθὸς ἄλλω, *EN V 4, 1132b 21-23*). Por eso, Aristóteles

---

<sup>19</sup> ἀνάλογον ἄρα ἐστὶν ὡς ἡ  $ΕΒ$  πρὸς τὴν  $ΒΑ$ , οὕτως ἡ  $ΑΒ$  πρὸς τὴν  $ΒΘ$ . ἴση δὲ ἡ  $ΒΑ$  τῇ  $ΕΘ$ : ὡς ἄρα ἡ  $ΒΕ$  πρὸς τὴν  $ΕΘ$ , οὕτως ἡ  $ΕΘ$  πρὸς τὴν  $ΘΒ$ . μείζων δὲ ἡ  $ΒΕ$  τῆς  $ΕΘ$ : μείζων ἄρα καὶ ἡ  $ΕΘ$  τῆς  $ΘΒ$ . ἡ  $ΒΕ$  ἄρα ἄκρον καὶ μέσον λόγον τέμνεται κατὰ τὸ  $Θ$ , καὶ τὸ μείζον τμήμα τὸ  $ΘΕ$  ἴσον ἐστὶ τῇ τοῦ πενταγώνου πλευρᾷ. ὁμοίως δὲ δείξομεν, ὅτι καὶ ἡ  $ΑΓ$  ἄκρον καὶ μέσον λόγον τέμνεται κατὰ τὸ  $Θ$ , καὶ τὸ μείζον αὐτῆς τμήμα ἡ  $ΓΘ$  ἴσον ἐστὶ τῇ τοῦ πενταγώνου πλευρᾷ: ὅπερ ἔδει δεῖξαι, Eucl. *Elem.* XIII 8, 12-22.

advierte que la proporción para el intercambio se determina antes de que cada uno obtenga el producto del otro. Ahí surge τὸ ἀντιπεπονθός. Si se estableciera posteriormente, sería una simple equivalencia y ambas diagonales no estarían divididas en extrema y media razón. La simple igualdad establece una relación directamente proporcional: la simple igualdad a otro construye un esquema donde las diagonales representan la hipotenusa de un triángulo. Esta concepción matemática de la justicia, atribuida a los pitagóricos, presupone que las diagonales directamente proporcionales representan una relación entre dos personas iguales y dos trabajos iguales, o dos padecimientos iguales, etc. Considerados estos cuatro términos en relación, el esquema resultaría un cuadrilátero rectángulo con todos sus lados iguales y sus diagonales estarían en relación cuadrática con los lados. Así, el rectángulo se conformaría por dos triángulos rectángulos adyacentes y la relación se reduciría al teorema de Pitágoras.

### 7. Conclusiones

La lectura matemática permite identificar y definir una de las nociones clave del análisis aristotélico de las comunidades de intercambio. Este esfuerzo permite, asimismo, complementar las restantes lecturas del pasaje y resignificar los términos económicos, éticos y políticos involucrados. Aristóteles intenta explicar la unidad de la comunidad -por así decirlo- a pesar de los intercambios económicos. La noción de τὸ ἀντιπεπονθός representa el proceso de ajuste facilitado por la moneda para medir el exceso y el defecto de las cosas intercambiadas. Así, los intercambios deberían estar en la proporción denominada ἀντιπεπονθός para no desintegrar la comunidad de ciudadanos.

En los tipos de justicia previamente descritos, la homogeneidad funcionaba, de alguna manera, ya sea entre las personas, ya sea entre las cosas. Quienes se consideran iguales participan de una proporción aritmética reclamando para sí la restitución de una desigualdad, por ejemplo, de una defraudación, de un adulterio, de un golpe, etc. Quienes se consideran desiguales, participan en proporción geométrica de lo común, porque distribuyen en partes desiguales algo común y homogéneo, reproduciendo en las cosas la desigualdad entre las personas. Hasta aquí, en estas dos formas de justicia, la commensurabilidad refiere exclusivamente a dos de los cuatro términos. Ahora, en este tercer tipo de justicia, son desiguales, tanto las personas como las cosas, y, por lo tanto, la commensurabilidad no se puede establecer entre los cuatro términos sino en la relación cruzada entre ellos.

El estatus social de las personas resulta relevante en los dos modelos previos. En cambio, este tercer tipo de justicia descubre una esfera de interacciones estatutariamente indeterminada: «es sólo en el contexto de estas relaciones de igualdad basadas en la necesidad que el dinero puede funcionar como una representación de la necesidad. En todas las otras relaciones -amistades de utilidad desigual, amistades de placer, amistades de virtud- es, en última instancia, un error luchar por la equivalencia y utilizar el dinero como medida de valor»<sup>20</sup>.

Sin embargo, esta excepcionalidad de la esfera de los intercambios comerciales no implica autonomía. Su condición de posibilidad, la unidad social, se garantiza mediante la imposición de τὸ ἀντιπεπονηθός. Efectivamente, nada impide, en la naturaleza del intercambio, que se vuelvan crematísticos, como si el fin fuera obtener dinero indefinidamente (*Pol. I 10, 1258a 12-14*). En este sentido, el carácter sustitutivo del dinero respecto a la necesidad no se debe considerar exclusivamente en su carácter convencional sino también en su carácter de unidad de medida.

Desde el comienzo, Aristóteles establece que este tipo de intercambios implica necesidades desiguales. No se asocian dos médicos o dos agricultores sino dos personas diferentes, como un médico y un agricultor (*ENV 5, 1133a 16-18*). Se establece, de alguna manera, la inconmensurabilidad entre sí de las personas y de las cosas. Asimismo, afirma que “pues, nada impide que el trabajo de uno sea mayor que el del otro”<sup>21</sup>. Estas premisas complican la concreción del intercambio, ya que la relación requiere que todos los términos sean comparables de alguna manera.

Una síntesis de todas estas condiciones del intercambio se presenta, cuando Aristóteles afirma que

En efecto, es necesario con una sola medir todas, como precisamente se dijo antes. Y esto es en verdad la necesidad, que reúne todas; pues, si no carecieran o no [carecieran] por igual, no habría cambio o no [existiría] el mismo. Y la moneda ha venido a ser por convención como un sustituto de la necesidad<sup>22</sup>.

En su sentido etimológico, que la moneda exprese su origen convencional significa básicamente su fundamento no natural. Sin embargo, esta característica no invalida su naturaleza métrica. La moneda funciona específicamente como unidad de medida. Más allá del carácter convencional, la moneda es un término medio: “también resulta

---

<sup>20</sup> Van Berkel (2020), 457.

<sup>21</sup> οὐθὲν γὰρ κωλύει κρείττον εἶναι τὸ θατέρου ἔργον ἢ τὸ θατέρου, *ENV 5, 1133a 12-13*.

<sup>22</sup> δεῖ ἄρα ἐνὶ τινὶ πάντα μετρεῖσθαι, ὥσπερ ἐλέχθη πρότερον. τοῦτο δ' ἐστὶ τῇ μὲν ἀληθείᾳ ἢ χρεῖα, ἢ πάντα συνέχει· εἰ γὰρ μὴθὲν δέοιντο ἢ μὴ ὁμοίως, ἢ οὐκ ἔσται ἀλλαγὴ ἢ οὐχ ἡ αὐτή· οἷον δ' ὑπάλλαγμα τῆς χρεῖας τὸ νόμισμα γέγονε κατὰ συνθήκην, *ENV 5, 1133a 25-29*.

de algún modo intermedia; pues mide todas, en cuanto al exceso y a la deficiencia”<sup>23</sup>. Por lo tanto, la proporción establecida en la conjunción cruzada de las necesidades expresa el proceso de ajuste entre ambos extremos, la adecuación entre el exceso y el defecto de cada una de las necesidades mutuas. Solamente, a través de una constante irracional, como la proporción áurea (τὸ ἀντιπεπονθός), se pueden equalizar, en este ámbito de intercambios específicos, dos necesidades verdaderamente inconmensurables.

Una primera descripción de este proceso de ajuste se encuentra en la definición de las magnitudes involucradas en la determinación del hábito y la excelencia humana:

Efectivamente, en todo continuo y divisible es posible tomar lo mayor, lo menor y lo igual, y estas, o según la cosa misma, o respecto a nosotros. Y lo igual es algo medio de rebasamiento y deficiencia. Y llamo medio de la cosa a lo que dista igual de cada uno de los extremos, que precisamente es uno y el mismo para todos; y respecto a nosotros lo que ni supera ni es deficiente. Y esto no es uno, ni el mismo para todos<sup>24</sup>.

La definición del hábito (ἔξις) requiere definir la naturaleza de toda excelencia (ἀρετή). Por eso, Aristóteles necesita precisar el tipo de magnitudes involucradas. A la distinción entre magnitudes continuas y discretas, agrega la distinción entre relaciones intrínsecas y extrínsecas. El ejemplo de la comida, brindado a continuación por Aristóteles, podría ilustrar, sin mayores adaptaciones, el tipo de mediación de la necesidad en una situación de intercambio. Cuando se intenta establecer, para nosotros, la cantidad de comida, en el caso que nos resulte mucho la cantidad de diez y poco la de dos, no se establecerá como media una cantidad de seis. En este pasaje (*EN* II 6, 1106a 33-b 7), lamentablemente, Aristóteles no agrega mayores precisiones. Se puede suponer, sin forzar los términos, que la cantidad media se establecerá según nuestra necesidad, entendida como *χρεία*.

En el contexto de las comunidades de intercambio, la determinación de τὸ ἀντιπεπονθός se puede asimilar a ese proceso de deliberación determinado por el hábito y asociado a la excelencia: “pues el que delibera parece investigar y analizar el modo mencionado como figura geométrica”<sup>25</sup>. La estructura de los intercambios y su

<sup>23</sup> καὶ γίνεται πῶς μέσον· πάντα γὰρ μετρεῖ, ὥστε καὶ τὴν ὑπεροχὴν καὶ τὴν ἔλλειψιν, *ENV* 5, 1133a 20-21.

<sup>24</sup> ἐν παντὶ δὴ συνεχεῖ καὶ διαιρετῶ ἔστι λαβεῖν τὸ μὲν πλεῖον τὸ δ' ἕλαττον τὸ δ' ἴσον, καὶ ταῦτα ἢ κατ' αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ἢ πρὸς ἡμᾶς· τὸ δ' ἴσον μέσον τι ὑπερβολῆς καὶ ἐλλείψεως. λέγω δὲ τοῦ μὲν πράγματος μέσον τὸ ἴσον ἀπέχον ἀφ' ἑκατέρου τῶν ἄκρων, ὅπερ ἐστὶν ἐν καὶ τὸ αὐτὸ πᾶσιν, πρὸς ἡμᾶς δὲ ὁ μῆτε πλεονάζει μῆτε ἐλλείπει· τοῦτο δ' οὐχ ἓν, οὐδὲ ταῦτόν πᾶσιν, *EN* II 6, 1106a 26-32.

<sup>25</sup> ὁ γὰρ βουλευόμενος ἔοικε ζητεῖν καὶ ἀναλύειν τὸν εἰρημένον τρόπον ὥσπερ διάγραμμα, *EN* III 3, 1112b 20-21.

lógica práctica ya funcionaba en el trueque antes de la aparición del dinero. Por lo tanto, las cosas ya eran conmensurables: “En verdad es imposible que cosas tan diferentes resulten conmensurables, pero respecto a la necesidad resulta bastante aceptable”<sup>26</sup>. Aristóteles no establece un modelo de determinación del precio sino de la adecuación convencional a través de la moneda entre los precios de las mercancías intercambiadas y las necesidades mutuas de las personas asociadas. Este proceso de deliberación resultante podría caracterizarse como un cálculo práctico a través de esquemas geométricos<sup>27</sup>. De este modo, la moneda operaría la medición de las aproximaciones sucesivas entre las necesidades mutuas equiparando el precio de todas las cosas.

#### *Bibliografía*<sup>28</sup>

- Aristóteles, *Ética Nicomaquea* = Bywater, I. (ed.) (1894), Aristotelis *Ethica Nicomachea*, Oxford.
- Aristóteles, *Política* = Ross, W. (ed.) (1957), Aristotelis *Politica*, Oxford.
- Berkel, T.A. van (2020), *The economics of friendship: conceptions of reciprocity in classical Greece*, Boston-New York.
- Cattanei, E. (2009), «El imaginario geométrico del hombre de delibera. Esquemas de ejercicio de la φαντασία βουλευτική en Aristóteles», *ARETÉ. Revista de Filosofía XXI* 2, 259-289.
- Estobeo = Hense, O. (ed.) (1909), Ioannis Stobaei *Anthologii libri duo posteriores*, IV, Berolini.
- Euclides, *Elementos* = Heiberg, J. (ed.) (1883-1888), Euclidis *Elementa*, Leipzig.
- Finley, M.I. (1970), «Aristotle and Economic Analysis», *Past and Present* 47, 3-25.
- Finley, M.I. (1974), *La economía de la antigüedad*, México.
- Heath, T. (1908), *The thirteen Books of Euclid's Elements*. Traslated from text of Heiberg with Introduction and Commentary, II, Cambridge.
- Huffman, C. (2005), *Archytas of Tarentum: Pythagorean, Philosopher and Mathematician* «King, Cambridge.
- Lowry, S. (2010), «Pythagorean mathematical idealism and the framing of economic and political theory», *Advances in Mathematical Economics* 13, 177-199.

---

<sup>26</sup> τῆ μὲν οὖν ἀληθείᾳ ἀδύνατον τὰ τοσοῦτον διαφέροντα σύμμετρα γενέσθαι, πρὸς δὲ τὴν χρεῖαν ἐνδέχεται ἰκανῶς, *ENV* 5, 1133b 18-20.

<sup>27</sup> CATTANEI (2009) describe la imaginación deliberativa (φαντασία βουλευτική) aristotélica como procedimientos de medición y descomposición de magnitudes y cierra su análisis con una mención de las representaciones geométricas acuñadas en las primeras monedas griegas conservadas.

<sup>28</sup> Todas las traducciones al castellano pertenecen al autor del artículo. Cuando la argumentación sólo se sirve de la referencia, se consigna exclusivamente la traducción castellana. Cuando se analiza el texto, se consigna también la fuente en lengua original.

- Martín, C. (2014), «Aristóteles, autor de *El Capital*», en E. Bieda, C. Mársico (eds.), *Diálogos interepocales. La antigüedad griega en el pensamiento contemporáneo*, Buenos Aires, 11-21.
- Mugler, C. (1958), *Dictionnaire historique de la terminologie géométrique des grecs*, Paris.
- Nicomáco, *Introducción a la Aritmética* = Hoche, R. (ed.) (1866), *Nicomachi Geraseni Pythagorei Introductionis Arithmeticae Libri II*, Leipzig.
- Polanyi, K. (1994), *El Sustento del Hombre*, Barcelona (ed. or., New York 1977).
- Soudek, J. (1952), «Aristotle's Theory of Exchange», *Proceedings of the American Philosophical Society* 96, 1, 45-75.
- Vitrac, B. (ed.) (1994), *Euclide d'Alexandrie, Les Éléments. Livres V-IX, II*, Paris.
- Vitrac, B. (2010), «Égalité politique, égalité mathématique» (*online* <http://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00455257/fr/>).

# Preferences, Personality, and Rational Choice in Aristotle and Theophrastus

---

MICHAEL LEESE  
University of New Hampshire  
Michael.LeeSe@unh.edu

Recibido: 15/10/2023 - Aceptado: 22/01/2024  
DOI <https://doi.org/10.20318/fons.2023.8144>

## ***Abstract***

Aristotle outlines a clear theory of human rational choice in his discussions of *prohairesis*, which is tantalizingly similar to, and even includes, central aspects of economic rationality. He deviates from modern theory, however, when it gets to one of the major components of modern economically rational choice theory, which are the preferences that guide individuals' decisions. Un beholden to disciplinary boundaries of the nineteenth and twentieth centuries, he mentions economic rationality only to delve into the variety of personality types and mental programming of the people he observed around him. Desires, emotions, and cultural values influence rational choice of different stereotypes in the *Virtues and Vices*. Likewise, his student Theophrastus also found the diversity of ancient Greek preferences to be more interesting than the decision-making process itself, particularly how the rational and irrational parts of the brain interact. Aristotle and Theophrastus describe economic rationality but their account of rational choice focuses more on the different personality types, and how emotions and irrational desires intensify, warp, or bypass altogether the rational calculating processes of the brain for some individuals.

**Keywords:** Aristotle, Theophrastus, Rational choice theory, Economic rationality, Personality

## **Resumen**

En sus disquisiciones sobre la *prohairesis*, Aristóteles esboza una clara teoría sobre la elección racional humana que no sólo se asemeja, sino que además integra aspectos centrales de la racionalidad económica moderna. Sin embargo, su teoría se desvía de esta cuando llega a uno de los principales componentes de la teoría moderna de la elección económicamente racional, que son las preferencias que guían las decisiones de los individuos. Ajeno a los límites disciplinarios de los siglos XIX y XX, Aristóteles menciona la racionalidad económica sólo para ahondar en la variedad de los tipos de personalidad y de la programación mental de las personas. En *Sobre las virtudes y los vicios* los deseos, las emociones y los valores culturales influyen en la elección racional de los distintos estereotipos humanos. Asimismo, su alumno Teofrasto considera más interesante la diversidad de las preferencias y la manera en que interactúan las partes racional e irracional del cerebro que el proceso de la toma de decisiones en sí mismo. Aristóteles y Teofrasto describen la racionalidad económica, pero conceden mayor importancia a los diferentes tipos de personalidad y a la manera en que las emociones y los deseos irracionales intensifican, deforman o eluden por completo los procesos de cálculo racional del cerebro.

**Palabras clave:** Aristóteles, Teofrasto, Teoría de la elección racional, Racionalidad económica, Personalidad

### 1. *Introduction*<sup>1</sup>

Few depictions of humanity appear as stifflingly rigid and schematic as the processes of human behavior outlined in modern rational choice theory. Especially when they are formalized as the constituent elements expressed in economic rationality. It seems to imprison the soul, confine the variegated beauty, creativity, pathos, and complexity of human wants, desires, and behaviors. We seem to be programmed automata, simple variations of computer code that drive robotic machines towards specifically identified and demoralizingly few purposes. Some scholars have accordingly critiqued rational choice theory and specifically economic rationality. *Homo oeconomicus* who maximizes profit and wealth all the time is too narrowly focused on money, too much of an oversimplification, specifically designed to reduce the analytical lens of human behavior, and therefore by definition not an accurate depiction of our complexity<sup>2</sup>.

But Aristotle did not have to grapple with such schematic textbook paradigms. His thought swirls with the textured complexity of human experience. Unconstrained by modern disciplinary boundaries or the dogma of ‘economics’ as a discrete mode of thought, he had the freedom to discuss and analyze whatever he encountered. Nature, metaphysics, and human economic, intellectual, and social life. Imposing order on this boundless and formless chaos, he joined his fellow philosophers in creating the epistemological structure of Greek thought. So perhaps it is surprising to find that he and his fellow lovers of wisdom created rational choice theory that echoes modern economic rationality in startlingly unmistakable and substantive respects. *Prohairesis*, the process of carrying out choices by using the calculative, rational parts of the *psychē* to deliberate and act according to this logical decision-making, is central to Aristotle’s explanations of human behavior, his rational choice theory<sup>3</sup>.

*Prohairesis* is articulated with remarkably similar fundamental elements as rational choice theory in modern economics. These include precisely the same emphasis on deliberation as being exclusively about means rather than the ends of actions<sup>4</sup>, and the choice between a range of alternative options being based on one’s preset preferences. Though not identical, the ancient Greek and modern economic theories of rational choice bear enough resemblances that it is necessary to perform close analysis to determine the full extent of their differences and distinctiveness, since they were produced within different cultural, ecological, political, and technological contexts more than two millennia apart.

---

<sup>1</sup> Translations are my own unless indicated otherwise.

<sup>2</sup> For critiques of economic rationality, see the classic works by SIMON (1955, 1992), and SEN (1977, 1997). See full discussions by HARGREAVES-HEAP (1989), ERIKSSON (2005), and KIRCHGASSNER (2008).

<sup>3</sup> Aristotle’s theory of *prohairesis* has received an enormous amount of attention in scholarship. See e.g. CHAMBERLAIN (1984) and LIU (2016).

<sup>4</sup> See e.g. POLANYI (1957), 245-246; ERIKSSON (2005), 10-11; McCLOSKEY (1996), 143.



One area in which such a comparison becomes particularly insightful is when ancient Greek accounts of rational choice discuss personal preferences, which are a central consideration in modern economic theory. Textbook definitions of economic rationality include preferences as a matter of course:

According to [his] preferences, the individual assesses the various alternatives at his disposal, he weighs up the pros and cons, the costs and benefits of the alternatives against each other and finally chooses that (those) alternative(s) which come(s) closest to his preferences or which promise(s) to bring about the maximum net benefit (KIRCHGÄSSNER, 2008, 12).

[T]here is nothing in any kind of science which can decide the ultimate problem of preference. But, to be rational, we must know what it is we prefer. We must be aware of the objective implications of the alternatives of choice. For rationality in choice is nothing more and nothing less than choice with complete awareness of the alternatives rejected (ROBBINS 1932, 136).

These expression of preferences and economic rationality seem perfectly reasonable. Sensible and matter-of-fact. Some might object to the maximizing aspect, but generally this definition of rational choice, and the place of preferences within it, is largely unobjectionable.

But modern economic theory also sees preferences as being ranked in a specific hierarchy for modern individuals. These scales of preference appear as indispensable components of economic rationality. The most extremely formalistic expressions of this idea become more difficult to accept, for example when economists attempt to mathematically quantify or model human behavior, such as outlined in Game Theory:

Let us for the moment accept the picture of an individual whose system of preferences is all-embracing and complete, i.e. who, for any two objects or rather for any two imagined events, possesses a clear intuition of preference ... We expect the individual under consideration to possess a clear intuition whether he prefers the event A to the 50-50 combination of B or C, or conversely. It is clear that if he prefers A to B and also to C, then he will prefer it to the above combination as well; similarly, if he prefers B as well as C to A, then he will prefer the combination too. But if he should prefer A to, say B, but at the same time C to A, then any assertion about his preference of A against the combination contains fundamentally new information. Specifically: If he now prefers A to the 50-50 combination of B and C, this provides a plausible base for the numerical estimate that his preference of A over B is in excess of his preference of C over A (VON NEUMANN-MORGENSTERN 2004, 17-18).

As seen in this discussion, preferences are often argued to be transitive, meaning that the ranking of options is consistent and predictable. Rigidly ossifying of individual choice and preference, this aspect of modern economic theories was developed partly to enable the predictive modeling of individual behavior, in which a person's preferences in a given decision were consistent and always predictable. However, this approach seems incompatible with real life variations in choice, when

someone changes his/her mind, for example, or is flexible in certain situations<sup>5</sup>. From economic theory to philosophy, transitivity of preferences has engendered passionate debate, leaving many to question the value of rational choice altogether.

It would be strange indeed to find this aspect of rational choice theory in a thinker such as Aristotle or other Greek philosophers who predated and were unfettered by modern disciplinary demarcations. Within the discussions of *prohairesis*, however, it is possible to discern something analogous to preferences, specifically in Aristotle's (and other thinkers') focus on goods (*agatha*) and ends (*telē*). Ancient Greek philosophers had extensive debates about which preferences, goods or ends should be pursued, and ranked them in order of importance or desirability<sup>6</sup>. In ethical literature in particular, the link between preferences, ends, and rational choice are debated in depth, all with the ultimate goal of explaining how to achieve happiness. Buried in these discussions it becomes possible to discern that the Greeks did have a similar notion to modern rational choice theory's emphasis on transitivity of preferences, as seen in their theories of personality types and character stereotypes.

But here the Greeks provide much clearer insight than modern economic theory, with this rigid inflexibility being complemented by a sort of fluid malleability. Because the Greeks were not confined by the same disciplinary divides as modern scholars, they were able to combine emotions, irrationality, psychological and social factors within their overall theories that appear to anticipate modern notions of economic rationality supplemented by the observations of other disciplines as well. As Helmer argues, Plato's account of economic behavior is heavily shaped by his psychological theories<sup>7</sup>. Likewise, Aristotle and his student Theophrastus both combine a far broader range of variables than modern economic rationality in their theories of human behavior because they were interested in economic rationality in different and more complex terms. Therefore, ancient Greeks were observing the same phenomena as modern economic theorists describing rational choice, but they were also able to leap forward in their analyses to make systematic categories of different personality types based on their understanding of the interaction between the emotional (or

---

<sup>5</sup> The number of choices and options made (as well as the influence of other people) are also important factors, however. If someone chooses their last meal, transitive preferences seem to apply more understandably than if one is choosing dinner or drinks on a month-long vacation. Game theory likewise incorporates a complicating factor, since decisions are not made within a vacuum, with perfect information and infinite time available to make a choice, but rather are heavily shaped by the actions and choices of the people around us, who might even restrict our possible options during the actual time of deliberation. Behavioral economics too incorporates the broader social context, with mob mentality and emotions as being significant influences on the decision-making process as well.

<sup>6</sup> This is not to say Aristotle had a simple ranking of goods; this notion is complicated by his tediously elaborate critique of the Platonic Form of The Good in these discussions, for which he was exploring such fundamental issues as the priority and posteriority of qualities *kata physin* as well as other conceptual and categorical distinctions. See the in-depth discussion by SHIELDS (2018).

<sup>7</sup> HELMER (2016).

irrational) and rational parts of the brain<sup>8</sup>, in which different combinations resulted in the major stereotypes of individual behavior.

In this paper I will argue that Aristotle and Theophrastus developed an elaborate series of character sketches to systematize the seemingly chaotic variety of personality types they saw around them; this categorization was based on the preferred goals or goods at which people aimed overall, the means they employed to achieving these ends, the values that guided their choices, and the different combination of psychological factors that determined whether rational deliberation or emotional impulsivity would be more decisive in their actions. While economic rationality features prominently in the descriptive aspects of their overviews, the Greek philosophers' main interest was in explaining how the full range of motivations alongside wealth, including honor, reputation, and pleasure, interacted to create the wide range of seemingly unique individuals, and to make prescriptive statements about how one should properly use wealth and other motivations in the life that is properly lived well.

## *2. Happiness and Preferences in Ancient Rational Choice Theory*

Aristotle's *Eudemian Ethics* takes as a starting point the fact that happiness is commonly agreed to be the greatest and best of the goods *ὁμολογεῖται δὴ μέγιστον εἶναι καὶ ἄριστον τοῦτο τῶν ἀγαθῶν τῶν ἀνθρωπίνων* (*EEI* 7, 1217a 21-23). But it is not agreed what happiness is, which means that the greatest and best good, toward which all actions are directed, is itself a matter of dispute. Different people identify the highest good as different things, sometimes drastically divergent and diametrically opposed in every way. Therefore, not only the primary ends at which their actions aim, but also the means by which those ends could best be attained, would be diverse, perhaps incomprehensively so.

Aristotle goes on to discuss his own views (as did other philosophers), but amidst his prescriptive statements that express his attitudes, the descriptive details of the diversity of Greek opinions on happiness are also preserved. Moreover, though biased towards his own agenda, Aristotle's analytical structure is useful in conjunction with his descriptive summary of the variety of views current in his time to fill out a picture with impressive breadth, depth, and clarity. For example, while discussing the highest good contributing to happiness, he explicitly depicts different types of desired ends, using terms for choosing one thing in preference to another: *ἕτεροι δὲ τινες οὔτ' ἂν φρόνησιν οὐδεμίαν οὔτε τὰς σωματικὰς ἡδονὰς ἐλοιτο μᾶλλον ἢ τὰς πράξεις τὰς ἀπ' ἀρετῆς*, "and some others would not choose any contemplation or bodily pleasure rather than actions coming from excellence" (*EEI* 5, 1216a 19-21)<sup>9</sup>. This unambiguous expression of preferences for one end over another is seen as being

---

<sup>8</sup> In this paper I use the terms "brain" and "mind" to refer to the Greek term *psychē*, which is more usually translated as "soul," but which overlaps with modern notions of mental activity that we would typically categorize as cognitive, emotional, or psychological.

<sup>9</sup> For excellence in Aristotle, *aretē*, see SZAF (2006).

characteristic of (and unique to) specific individuals who are seen as having stable, fixed desiderata relative to each other.

Aristotle's own ranking and that of other people is also described in the process of deliberately choosing some ends or goods in preference to alternatives: πάντα δὴ τὰ ἀγαθὰ ἢ ἐκτὸς ἢ ἐν ψυχῇ, καὶ τούτων αἰρετώτερα τὰ ἐν τῇ ψυχῇ [...] φρόνησις γὰρ καὶ ἀρετὴ καὶ ἡδονὴ ἐν ψυχῇ, ὧν ἢ ἕνια ἢ πάντα τέλος εἶναι δοκεῖ πᾶσιν, "all goods are outside or within the soul, and of these the goods within the soul are the more preferable [...] for contemplation, excellence, and pleasure are within the soul, of which some or all seem to be an end to all people" (*EE* II 1, 1218b 32-36). Some goods therefore are "more preferable" (αἰρετώτερα) both to Aristotle and to all other people; though they might not agree on which specifically, they nonetheless are seen to be best and chosen in relation to other goods, here those external to the soul.

Further detail about his views on preferences appear within the process of deliberate, rational choice, *prohairesis*: ἡ γὰρ προαίρεσις αἴρεσις μὲν ἐστίν, οὐχ ἀπλῶς δέ, ἀλλ' ἐτέρου πρὸ ἐτέρου· τοῦτο δὲ οὐχ οἶόν τε ἄνευ σκέψεως καὶ βουλήσ, "deliberate choice is choosing, but not choosing simply, but of one thing in preference to another; and this is not possible without consideration and deliberation" (*EE* II 10, 1226b 6-8)<sup>10</sup>. He elsewhere elaborates that, ἅπαντα τὸν δυνάμενον ζῆν κατὰ τὴν αὐτοῦ προαίρεσιν θέσθαι τινὰ σκοπὸν τοῦ καλῶς ζῆν, ἧτοι τιμὴν ἢ δόξαν ἢ πλοῦτον ἢ παιδείαν, πρὸς ὃν ἀποβλέπων ποιήσεται πάσας τὰς πράξεις, "that everyone able to live according to their deliberate choice ought to set object some for living well, either honor or reputation or wealth or education, looking towards which they will perform all their actions" (*EE* I 2, 1214b 7-10). Aristotle was not alone either in defining *prohairesis* as the deliberate choice of one option over another using rational thought (the same relationship between this verb and its object of its choice is echoed also by Xenophon in the *Memorabilia* IV 5, 11-12)<sup>11</sup>. Therefore, rational choice involves the deliberate selection of one option in preference to another, and different individuals have their own unique preferences for what they believe contributes best to living well, and wealth is that end for only some.

Even within just the subheading of happiness, the variety of different ends and preferences that one could pursue can be illustrated by the contrast between *hoi polloi* on the one hand and philosophers on the other. Wealth (*chrēmata*) and greed (*pleonexia*, which may also simply mean the acquisition of ever more) are the goals of the way of life pursued by *hoi polloi* (*EE* I 5, 1216a 26-28). He elaborates in the *Nicomachean Ethics* that *hoi polloi* misidentify happiness as being pleasure, wealth, or honor (I 4, 1095a 21-25). Aristotle's disdain for such misguided priorities is palpable. His own definition of happiness as the highest good at which human action aims is much loftier: ἡ εὐδαιμονία ζωῆς τελείας ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν τελείαν, "happiness is the activity of the perfect life in accordance with perfect excellence" (*EE*

<sup>10</sup> Aristotle's most extensive discussion of *prohairesis* is at *EN* III 2-5, 1111b 4-1113b 6.

<sup>11</sup> See NIELSEN (2018), 206 and BJELDE (2021) for fuller discussions.

II 1, 1219a 37-38). There is a clear contrast between this ideal and the base, mundane activities of those who seek simply to maximize their gains and wealth.

The way of life practiced by those in the money-making arts and the *banaisic* trades is not approved by Aristotle because it is entirely directed at the acquisition of necessities, which are means to the good life, not ends themselves (*EEI* 4, 1215a 27-1215b 1; *ENI* 5, 1096a 6-11). Moreover, unlike Croesus, for example, who equates happiness with wealth, Solon famously rejects and subverts this aristocratic or monarchic value judgment with one based on the collective values of the polis citizenry. Anaxagoras, who asked a similar question, likewise responds contrary to popular opinion: μή μέγαν ὄντα καὶ καλὸν ἢ πλούσιον ταύτης τυγχάνειν τῆς προσηγορίας, αὐτὸς δ' ἴσως ᾤετο τὸν ζῶντα ἀλύπως καὶ καθαρῶς πρὸς τὸ δίκαιον ἢ τινος θεωρίας κοινωνοῦντα θείας, “not being great and beautiful or rich, but living a life without pain and purely dedicated to justice or partaking in some contemplation of the divine” (*EEI* 4, 1215b 11-13). Greatness, beauty, and wealth are commonly considered to be the premier components of happiness that such a philosopher would refute as is the type of pleasure sought by Smindyrides of Sybaris or Sardanapallus (*EEI* 5, 1216a 16-19)<sup>12</sup>. *Hoi sophoi*, therefore, did not subscribe to the view of the masses that beauty or wealth was enough to achieve happiness, and Aristotle believed that only the opinions of the wise should be considered since the masses speak with unfocused randomness (εἰκῆ) about happiness (*EEI* 3, 1215a 1-3)<sup>13</sup>. Aristotle preserves views of people who do see health and wealth as ends in and of themselves (*EEI* 7, 1217a 35-40), but to Aristotle they are only means to the higher end of happiness (*ENI* 7, 1097a 26-1097b 7), and therefore do not constitute the highest ends themselves<sup>14</sup>.

Furthermore, even within the ranks of the wise there were a range of ends and goods that engendered passionate and lengthy disputes. The Epicureans of course had elaborate calculations of balancing pain versus pleasure, with Democritus arguing not only that different people found different things pleasant, and therefore could not even agree on what constituted pleasure (DK 68B69, MCKIRAHAN 2010, 338, 16.62); he himself did not even believe pleasure was the highest good: τέλος δ' εἶναι τὴν εὐθυμίαν, οὐ τὴν αὐτὴν οὔσαν τῇ ἡδονῇ, ὡς ἔνιοι παρακούσαντες ἐξεδέξαντο, ἀλλὰ καθ' ἣν γαληνῶς καὶ εὐσταθῶς ἡ ψυχὴ διάγει, ὑπὸ μηδενὸς ταραττομένη φόβου ἢ δεισιδαιμονίας ἢ ἄλλου τινὸς πάθους. καλεῖ δ' αὐτὴν καὶ εὐεστῶ καὶ πολλοῖς ἄλλοις ὀνόμασι, “the goal of life is cheerfulness, which is not the same as pleasure [...] but the state in which the soul continues calmly and stably, disturbed by

---

<sup>12</sup> For the range of pleasures indulged by the Athenians and other Greeks, emotionally-fueled, out of control consumption which could lead to someone's financial ruin, see DAVIDSON (1998).

<sup>13</sup> This is ironic since the overall association of the masses with wealth as a desirable end is enough to exclude their views from his larger theory of the best end in his account of *prohairesis*.

<sup>14</sup> See also at the opening of *EE* (I 1, 1214a 1-9), where he also addresses earlier debates in religion and philosophy.

no fear or superstition or any emotion” (D.L. IX 45; DK 68A1)<sup>15</sup>. The end for Democritus was εὐθυμία, which was confused by some as ἡδονή, but rather was subtly distinct as more akin to *ataraxia*<sup>16</sup>. Others’ attitudes towards pain and pleasure might call for a more hedonistic lifestyle, justified by *physis* and *aretē* as by Antiphon and Callicles while others argued the opposite like Anonymous Iamblich (MCKIRAHAN 2010, 408-422). So even among those aiming at pleasure, each person may have had a distinct τέλος. Stoics might prefer virtue or some higher moral principle to pleasure<sup>17</sup>. Pseudo-Plato’s *Eryxias* is precisely the type of discourse on the highest good, where the relative merits of such goods as health, wealth, and virtue, are debated at length, and the belief that wealth brings happiness is qualified by the increased desires and difficulties that accompany (and sometimes more than offset) its benefits<sup>18</sup>. Such disagreements among philosophers indicate how subjective (and intractable) preferences could be even after extensive debate.

The almost infinite subjectivity of individual preferences was therefore a major problem for ancient philosophers trying to systematize and categorize human behavior within a single uniform and inclusive model of decision-making. Nevertheless, there were enough recurring patterns and shared characteristics that could help the wise in their attempts at simplifying the complexity of human thoughts and desires into a more manageable subset of common variables. Pleasure, honor, wealth, excellence, and justice, just to name a few, were universal enough as ends to be useful organizing criteria in sorting through this endless sea of preferences. Character traits and personality types emerged as extremely effective models to make sense of the wide range of preferences among the unique individuals in the ancient Greek world.

Plato’s *Republic* has a discussion in which people are classified into three types of individual: lovers of wealth, victory, and wisdom (581c). Each of these classes of person resulted from the different wiring of the *psychē* that distinguished different stereotypes from the other. Lovers of wealth were driven more by the ‘money-loving’ portion of the brain than lovers of victory or wisdom<sup>19</sup>. The theory of the mind that organized these different types of people provided a systematic explication of the reasons for such variation in personal preferences for different ends.

Aristotle likewise developed extensive theories to account for the diversity of human desires. *Virtues and Vices*, *The Eudemian* and *Nicomachean Ethics* include lengthy tracts exploring the variety of personality types, and goals they preferred, and

<sup>15</sup> Translation by MCKIRAHAN (2010), 337.

<sup>16</sup> For Epicurean pain vs pleasure calculations and the notions of pleasure as a moral end, see TSOUNA (2020), 145-164. See also KONSTAN (2006).

<sup>17</sup> For the Stoics’ mastery of the self and one’s passions, see NUSSBAUM (1994), 316-401; for Stoic choice among desires, see WHITE (2010).

<sup>18</sup> A recent, detailed exploration of this work has been carried out by DONATO (2022).

<sup>19</sup> See LEESE (2021), 52-55 and HELMER (2016), 202-207 for the mental wiring of the *psychē* in Plato’s description of these money-loving individuals.

the mental processes that were unique to each. He contrasts opposing stereotypes on binary spectra, with extreme deficiencies on one end and superfluities on the other, for example the prodigal and the illiberal. The σώφρων individual, for example disdains pleasure, the liberal disdains excessive wealth (or wealth as an end in itself), whereas the μεγαλόψυχος, on the other hand, privileges honor above all else (*EE* III 5, 1232b 3-10). Disdain, καταφρόνησις, appears elsewhere in Aristotle's thought as well in discussions of preferences, virtues, vices, and personality types (e.g. *Rhet.* II 3, 1380a 20-21), and as will be discussed below seems to be a uniquely Greek idea to express the preference and selection of some desired behaviors and ends as opposed to others. Pleasure, wealth, honor, and reputation are all major ends that direct behavior and choice, and different combinations of each end up with a multitude of different personality types. The process of rational choice is likewise integrated into the explanation of each stereotype with these variables in mind. The μεγαλόψυχος (specific type of *prohairesis*), for example, purely involves calculations regarding money (*EE* III 6, 1233a 31-40), because the expenditure of money is the means to achieving the higher end (in the mind of this individual) of honor. The other personality types likewise have different end goals and different means of achieving those goals with effects on the type of rational deliberation they engage in.

Even the process of *prohairesis* is different because certain personalities are more likely to be affected by emotions in their decision-making process than others. Aristotle even extends this degree of emotional influence on rational deliberation to all personality types, since he sees the extremes as being universally characterized by emotional reactivity and devoid of *logismos* and *prohairesis*, whereas the mean, middle, moderate individuals do act according to rational deliberation (*EE* III 7, 1234a 24-28). For economic matters, the character type who observes the mean with respect to wealth is given the label of ἐλευθέριος, "liberal" (*EN* IV 1, 1119b 22-28). The difference between the liberal and illiberal person, for example, is how they view the expenditure of money, but some people are neither liberal nor illiberal, so not everyone uses *prohairesis* with respect to wealth in the same ways or in even similar extent (*EE* III 6, 1233b 15). Some like the μεγαλόψυχος employ a great deal of rational deliberation to the way they employ money, intentionally choosing "beautiful and unprofitable things rather than profitable and beneficial things" (*EN* IV 3, 1125a 11-13), while others are far more motivated by emotions, whose attitude towards wealth would therefore better be described as irrational. Emotions, logic, and mental programming therefore were used by Greeks to explain the difference between those who used rational deliberation in their pursuit and management of wealth and those who did not. They organized their analysis of the diversity they observed in the Greeks around them in their discussions of virtues and vices, character traits, and different personality types.

### 3. *Character Types and Economic Behavior Variations*

Aside from Aristotle, the most extensive treatment of attitudes towards wealth according to personality type is provided of course by Theophrastus in *Characters*. The man labeled as *Areskos* (from the noun ἀρέσκεια), obsequious, seems directed at acquiring reputation predominantly and his expenditure is almost exclusively characterized by flashiness, with the most ostentatious luxury items purchased for foreign friends and for himself (5, 8-5, 9)<sup>20</sup>. His generosity, as Diggle puts it well, “is an excuse for self-advertisement”<sup>21</sup>. He therefore uses money as a means to the higher end of *doxa*. His behavior overlaps with that of three different personality types in Aristotle, the βάνουσος, χαῦνος (conceited), σαλάκων (pretentious), all of whom make tasteless and conspicuous displays of their wealth for the sake of popularity, bragging about their expenditures and using wealth for social purposes<sup>22</sup>. Aristotle contrasts the *areskos* with the *kolax* on a spectrum concerning *philia* and the pursuit of self-interest within that realm<sup>23</sup>.

The person characterized by *Aponoia* (loss of all sense), on the other hand, is drastically different in not caring for reputation at all. Their behavior with money is almost the opposite of the *areskos*, in that they will seek gain from sources that will result in moral outcry and social opprobrium such as inn-keeping, brothel-keeping, and tax collecting (6, 5). He is τῶ ἤθει ἀγοραῖός (6, 2), with the adjective *agoraios*, meaning “common or vulgar in his habit”, perhaps with the sense of public speaking<sup>24</sup>; but the term may also certainly have an element of marketplace-type transactional relations with other people, as certainly the description of the rest of their behavior implies. Theft, allowing one’s mother to starve, harassing theater-goers who have already paid for their ticket price all certainly could fall under this description. As could also the lending of money at exorbitant rates of interest and the forceful collection of that interest from small-time traders in the agora, behaviors associated with extreme profit-maximizing behavior that drew the social disdain of both philosophers and regular citizens alike<sup>25</sup>. This person, therefore seeks wealth at the expense of reputation.

Similar but not identical is the Shameless person, characterized by *anaischuntia*, which is described as καταφρόνησις δόξης αἰσχροῦ ἔνεκα κέρδους, “[showing] disdain for reputation for the sake of shameful gain” (9, 1). This description encapsulates the same idea as *aponoiā*, explicitly expressing the preference for

---

<sup>20</sup> Although the text states that he purchases nothing for himself (5, 8), JEBB (1969), 68 points out that this is part of the characterization as a *banauos*; this statement is contradicted by the exotic eastern pheasants, Sicilian pigeons, Thurian oil flasks, Spartan walking sticks, and Persian tapestries he keeps for himself (5, 9). For full accounts of these items, see DIGGLE (2004), 238-244.

<sup>21</sup> DIGGLE (2022), 95.

<sup>22</sup> DIGGLE (2022), 90.

<sup>23</sup> See JEBB (1960), 63; DIGGLE (2004), 222-223. For Aristotle on *areskeia*, see *EE* II 3, 1221a 8; 27-28.

<sup>24</sup> JEBB (1960), 73; DIGGLE (2004), 252.

<sup>25</sup> See the discussion of this type of individual by MILLETT (1991), 179-185; LEESE (2021), 18.



shameless gain over reputation. The disdain for reputation, *καταφρόνησις*, echoes the descriptions of the *σώφρων* and liberal person by Aristotle above. Therefore, disdain is a Greek expression of choice of one preference over another. *Aidos*, shame, is a decisive factor here in determining whether someone would prefer reputation over gain that could be considered *aischros* as well as in a wide variety of other Greek authors including Aristotle and Pindar<sup>26</sup>. Also unambiguously interested in shameless profit is the aptly-named *aischrokerdēs*, who is characterized by the desire (*epithymia*) for *κέρδους αίσχροῦ* (30, 1)<sup>27</sup>. The ‘Shabby Profiteer’ shares many characteristics with the Shameless person, including the preference of wealth over reputation and honor; this person’s traits are almost entirely oriented towards economic matters, with such Aristotelian vices as deficient expenditures for the benefit of one’s social communities, and excessive grasping and taking.

Other characters are likewise economically focused, such as the person described by *mikrologia* (*μικρολογία*), penny-pinching. Among the most outrageous of this person’s practices is the charging of compound interest, *τόκον τόκου* (10, 11)<sup>28</sup>. This well-known feature of modern finance existed in ancient Greece as well and was one of the more extreme (and sophisticated) methods of making money for the purpose of clearly self-interested maximization of profit. Such naked pursuit of self-interest, as well as excessive calculation, were decried by the wider citizen body and by philosophers such as Aristotle alike<sup>29</sup>. That fact that this person is described as being *δεινός δὲ καὶ ὑπερημερίαν πράξει*, “clever at taking action on a time limit default” is revealing. On the one hand, *praxis* and *hyperēmeria* clauses are normal features of contracts at Athens by the fourth century, so what Theophrastus is describing here is simply the type of behavior that was regularly practiced in Athenian marketplace transactions<sup>30</sup>. But the *δεινός* (clever) is illuminative, because it makes such behavior, the actionable seizure of property in case of a loan default, into an abnormal and unethical type of trickery. Cleverness here seems to be presented as a type of deception, simply in enforcing such contractually agreed obligations; it is an intrusion into a different set of ethical norms. What Theophrastus is doing, therefore, is using the moral values of collective reciprocity and cooperation among the citizen body against such impersonal individualistic behavior in the competitive market<sup>31</sup>. Therefore, the popular disdain of property seizure in the case of loan defaults is the

---

<sup>26</sup> See JEBB (1969), 97; DIGGLE (2004), 291-292.

<sup>27</sup> See HINSCH (2021), 205-206.

<sup>28</sup> For the popular moral outcry against such behavior, which is attested in Aristophanes’ *Clouds* and Antiphanes’ *The Chick*, see MILLETT (1991), 182-187. See JEBB (1969), 107-108, DIGGLE (2004), 309 and DIGGLE (2022), 126; LEESE (2021), 18-21 for further discussion of compound interest.

<sup>29</sup> See LEESE (2017) for Athenian popular outcry against such widespread and common profit-maximizing behavior in the marketplace, which resembled something like the moral economy of the peasants and the English Crowd (for which see THOMPSON, 1968). Aristotle’s views on excessive calculation as a vice can be seen at *VV1251b 24*.

<sup>30</sup> See references at DIGGLE (2022), 125-126.

<sup>31</sup> For maximization behavior turned against one’s friends, see HINSCH (2021), 206 n. 125.

value system according to which Theophrastus (and his audience) judges this person's behavior<sup>32</sup>. Moneylenders are frequently the target of moral outcry and social disdain, and to engage in such extreme practices as compound interest was unambiguously an example of favoring profit and wealth over reputation. Yet again we see a character type preferring gain to *doxa* or *timē*, clearly fitting extreme textbook definitions of modern economic rationality.

And yet there are others who are excessively oriented towards gaining *timē*, such as the person characterized by *mikrophilotimía*, μικροφιλοτιμία. Such a personality is the opposite of many of the wealth-pursuing types and is specially developed by Theophrastus by adding an extra element of pettiness to *philotimía* with the prefix mikro-<sup>33</sup>. *Philotimía* of course, which is often ambivalent depending on the context, described extensively in philosophical and other fourth-century Athenian literature, to the point that Theophrastus himself even authored a work called *On Philotimía*.<sup>34</sup> But *mikrophilotimía* is defined as ὄρεξις τιμῆς ἀνελεύθερος, “a mean grasping at honor”, and it is the ἀνελεύθερος, which adds an element of ‘meanness’ to this person's behavior<sup>35</sup>. The irrational emotional nature of this grasping can be seen in the term *orexis*, which is explicitly stated by Aristotle to be an emotional impulse rooted in the irrational portions of the *psychē* (*EE* II 7, 1223a 27-29). This person's grasping at honor is therefore not the product of deliberate rational decision-making, but rather is fueled by irrational impulses. Nevertheless, the use of money to attain honor, since this person spends excessive amounts (and therefore wrongly) on luxuries to accumulate *timē*, therefore fits definitions of economic rationality in the sense of simply applying the best means to achieving one's preferred ends.

This person's behavior includes discussion of wealth expenditure driven by *orexis aneleutheros*. The adjective here immediately elicits thoughts of a common character trait that is discussed widely in ancient literature, illiberality: ἀνελευθερία. This personality type and its features were discussed by Aristotle at length, but in a different sense, that of stinginess. Here Theophrastus' use of the adjectival form points to the subtle nuances operating in his mind about how to distinguish precisely between different character types. The use of *aneleutheros* to qualify the irrational longing or grasping implied by *orexis* shows how fine grained the particularities of the individuals they were discussing truly were. The fact that this person's pursuit of honor was seen as unreflective grasping, impelled by emotional reactivity rather than considered with rational deliberation, explains why the improper use of wealth for the

---

<sup>32</sup> For specific references to such outcry, see JEBB (1969), 107-108.

<sup>33</sup> DIGGLE (2004), 405.

<sup>34</sup> See references at JEBB (1969), 178-179 (who discusses its full semantic range); DIGGLE (2004), 405-406 and DIGGLE (2022), 170.

<sup>35</sup> DIGGLE (2022), 171. As it appears in Plato, this term usually denotes a type of “mesquinerie et [...] bassesse” (pettiness and baseness), as argued by HELMER (2016), 201, who emphasizes the characteristics of this person as being associated by the Greeks with issues that arise from lack of free status and poverty.

pursuit of honor was decried by philosophers just as much as the sabotaging of honor or reputation for the sake of gain. Conspicuous consumption for the self-interested accumulation of *timē* and *doxa*, i.e. using the economic sphere for social purposes is at odds with Aristotle's higher prescriptive notions of happiness in much the same way as aiming at pure economic gain.

Theophrastus' own character sketch of the 'Illiberal' man (ἀνελεύθερος) is likewise focused on the improper use of wealth: ἡ δὲ ἀνελευθερία ἐστὶν ἀπουσία τις [ἀπὸ] φιλοτιμίας δαπάνην ἐχούσης, "illiberality is a certain absence of lavishness involving expenditure" (22)<sup>36</sup>. Defined purely in economic terms, this person never spends enough on proper social and civic occasions, too focused on maximizing the wealth under their control to the detriment of their reputation. Aristotle also defined the illiberal person purely with respect to economic behaviors, since the ideal observance of the mean with respect to wealth is liberality. The illiberal is someone who is "more eager than is appropriate about wealth" (*EN* IV 1, 1119b 28-30). The term "eager" here, σπουδάζουσιν (*spoudazousin*), encapsulates the emotional desire for wealth rather than pursuit after deliberate reflection, which Aristotle above of course reserved only for the mean state of liberality. *Spoudazein* is a verb frequently applied to the immoderate yearning for wealth throughout Greek literature, which is often also associated with verbs of grasping, which of course are the root for the irrational emotional pleasure-seeking action of *orexis*<sup>37</sup>. The direct link between the illiberal person and this emotional grasping at wealth without regard for its source is explicitly made by Aristotle in *Virtues and Vices*: ἀνελευθεριότης - ὀρέγονται τοῦ πανταχόθεν κέρδους (2, 7, 1250a 26-27). Here Aristotle includes also the brothel-keeping and small-time lending at usurious rates of interest that Theophrastus had included under *aponoia* and *mikrologia*, and sums up the full range of the types of wealth-grasping occupations this person might pursue with the term 'Shameless Profit-seeking,' αἰσχροκερδία, *aischrokerdeia* (*EN* IV 1, 1122a 1-3). This emotionally-fueled pursuit of wealth does include calculation and economic rationality in the sense of choosing means leading to the ends of greater gain. But because it is part of an extreme vice and lacks the proper sort of giving that characterizes the liberal man, it is worthy of blame (*VV*1, 1249a 26-30).

Just as it was difficult for one thinker to come up with the precise terminology to express the complex behavioral and cognitive phenomena they were observing in human behavior (sometimes using the same word to refer to different things), philosophers could not agree with each other on the definitions of character traits, either. For the Braggart (*Alazon*), Aristotle believed that the primary ends motivating their behavior could be either *doxa* or *kerdos*, whereas Theophrastus could only see self-glorification at the heart of this person's actions<sup>38</sup>. So even the vast range of

---

<sup>36</sup> DIGGLE (2004), 419-420 and DIGGLE (2022), 176-177.

<sup>37</sup> See LEESE (2021), 191-192, 218-219.

<sup>38</sup> DIGGLE (2022), 182.

personalities and subjectivities regarding spending, saving, gain, honor, reputation, and pleasure in each thinker must be multiplied by the number of authors and opinions that could be held by each different observer. Such an infinite possible range of preferences, moreover would be even more manifold if people are allowed to change over time and static individual models are not assumed for each of these personalities.

The finely calculated balance between these behaviors and the role of economic expenditures within them point to extremely well defined and specifically demarcated, individually unique preferences. The significant overlap between personality types likewise demonstrates the subtle distinctions between different peoples' preference scales. As does the ambivalence of some philosophers alongside their elaborately detailed expressions of the precise nuances of the balance of wealth, honor, reputation, and pleasure that they believed to be proper for citizen behavior.

#### 4. *Personality Diversity, Mental Programming, and Rational Choice*

Personalities allowed the Greek philosophers to organize the preferences of such divergent individuals in a systematic or at least coherent way. From an economic perspective, the means-to-ends relationship that is emphasized in rational choice theory appears in the ancient Greek philosophical texts as an expression of ways to achieve preferred ends. These ends varied by individual, but seem to be largely fixed based on personality type. While some disdained wealth, like the liberal person, others preferred profit to reputation like the shameless; some like the *μεγαλόψυχος* used wealth as a means to other ends, i.e. reputation and honor, while the shameless profiteer valued wealth as the highest end to be sought. Therefore, the ancient Greek personality sketches offer a similar measure of predictability as is seen in modern economic rational choice theory. Depending on one's brain wiring, emotional reactivity, use of reason to control passions and indulgence of desires, one could predict how a given character type would behave in a variety of situations. Ancient Greek philosophers were not constrained by disciplinary boundaries, and so could integrate social and psychological behavior in ways that were discouraged in economic theory at least in the times of hyper-focused disciplinarity. Because economic rationality was presented as subordinate to (a means to) the pursuit of the happiness within philosophers' disagreements over the highest Good, Aristotle and Theophrastus include it in their account of rational choice and character types, but then move onto explanations of why people aim at different ends more broadly.

Disdain, *καταφρόνησις*, is a specifically Greek expression of preference for one end or good over another. Wealth, honor and reputation (*doxa*) are other aims sought after, and the particular mixture and interplay between these variables was how the Greeks systematically categorized the myriad types of behavior they observed in the people around them. Different personality types operated according to slightly different interrelationships between these preferences. *Aidos*, desire, shame and other Greek conceptual notions are central variables that determine how someone will

behave according to their unique makeup. The *Eudemian Ethics* (1220b-1222b) and *Virtues and Vices* have detailed lists of character traits which all differ with respect to their use or deficiency of rational deliberation as opposed to emotional impulse, with vices being described as deficiencies in logical control and excessive activity of the irrational, pleasure-oriented centers of the brain.

Plato's description of the most extreme wealth maximizing person is also a particular character type with a specific psychological makeup. His 'Oligarchic Man' inherits a type of intergenerational trauma from his parents, and is triggered by the contrast with his family's former situation to become fixated upon the act of accumulating wealth endlessly (Pl. *R.* VII 553a-e)<sup>39</sup>. Being stuck in such repetitive behavior is a psychological condition, which has social, economic, and political implications. The individual is behaving in ways that are targeting specific aspects of their current situation in life, and the consequences of this self-interested wealth accumulation reach beyond the bounds of that individual into the broader social context within that person lives. Other personality types for Plato also have different aims and goals.

Diversities in psychological wiring meant there was a spectrum along which Greeks fell, distinguished by the extent to which the rational parts of the *psychē* participated in the decision-making process that influenced behavior. To Aristotle, anger (*thymos*), desire, and *logos* interact in different ways: anger will respond to reason in ways that desire does not; therefore, it is less disgraceful to yield to anger than to desire because anger is somewhat governed by reason, so does involve some measure of rational choice (*EN* VII 6, 1149a 25-1149b 4). Different personality types are more susceptible to anger than to desire, so their particular mixture of these elements leads to unique responses in given situations; Aristotle feels greater compassion to those who commit disgraceful acts without deliberation because irrationally governed by anger, like the unrestrained man, than to the profligate, who commits shameful acts as a result of rational deliberation (*EN* VII 7, 1150a 25-31). Furthermore, among the unrestrained, there are those who use rational deliberation like the weak, who then cave to their passions after considering their actions, while those who act on impulse and do not stop to deliberate are the impetuous (*EN* VII 7, 1150b 19-28). For some then, the rational part of the *psychē* never fires at all, and so does not function as part of the decision-making process; emotion and desire are directly linked to action without reflection or deliberation.

Even when the rational part is firing, moreover, it does not mean that economic decisions are being made in the best way possible. The liberal man, for example, though exercising the rationality that is associated with his status as a character of the ideal mean, is prone to being wronged in economic deals because he does not place value on money (*EN* IV 1, 1121a 4-7). On the other hand, emotionally-fueled

---

<sup>39</sup> See HELMER (2016), 204-205 (and 209-213 on oligarchy more generally) and LEESE (2021), 31-36 for in-depth discussion.

addictive behaviors could run counter to rational deliberation (*EN* VII 7, 1150b 16-19), as can be seen in the “consuming passions” of drinking, lovesickness, and gluttony for luxurious food<sup>40</sup>. In such character sketches, preferences seem fixed and will direct the behavior and choices of these individuals in predictable ways based on their unique combinations of rationality and emotional impulsivity.

It does seem, however, that some Greeks were reflective of which ends they ought to pursue. Philosophers’ debates about the highest good seem to be precisely the type of deliberation about ends that modern economic rationality tends to underemphasize. Aristotle opens the *Nicomachean Ethics* with exactly this sort of deliberation about ends, goods, and preferences; he elsewhere insists that *prohairesis* is not directed at ends, but rather the best means of attaining the ends one desires. In this respect he is somewhat contradictory. On the one hand, he certainly sees personality types as being almost hardwired or preprogrammed to pursue specific ends without reflection. On the other, however, he and other philosophers were indeed deliberating about the relative goodness of different ends. Here, however, his definition of those who fall within the mean, midway on the spectrum between the extreme binary personality types he outlines in such detail, may provide some insight. For the self-controlled, ἐγκρατής (*enkratēs*) individual, education and persuasion can affect one’s preferences, which can be changed through rational deliberation, whereas for the uncontrolled, ἀκρατής (*akratēs*) these preferences cannot be influenced in the same way (*EE* II 8, 1224a 32-1224b 2). He defines ἐγκράτεια as the exercise of rational calculation vis-à-vis pleasures and pains: ἐγκρατείας δ’ ἐστὶ τὸ δύνασθαι κατασχεῖν τῷ λογισμῷ τὴν ἐπιθυμίαν ὁρμῶσαν ἐπὶ φαύλας ἀπολαύσεις καὶ ἡδονάς, καὶ τὸ καρτερεῖν, καὶ τὸ ὑπομονητικὸν εἶναι τῆς κατὰ φύσιν ἐνδείας καὶ λύπης, “it is the mark of self-control to be able to hold down desire by means of reason when it rushes at petty enjoyments and pleasures, and to be strong, and able to endure the needs and pains that arise naturally” (*VV* 5, 1250b 13-16). Therefore, because (as discussed above) those who fall within the mean of personality traits are able to act in accordance with rational deliberation, while those who are characterized by the extremes behave in response to emotion, for the *enkratēs* the preferences one follows were not fixed but malleable. This may be why Aristotle only wanted to consider what the wise thought about happiness, not *hoi polloi*.

### 5. Conclusions

Economic rationality existed in ancient Greece and was described as such. As seen in Theophrastus’ and Aristotle’s own character sketches, some do indeed seem to be directed at little more than the pursuit of profit and *pleonexia*. If these people were asked what the highest good was, their answer would be wealth, as Aristotle complained. They were not interested in debating what the highest good was or what precisely constituted true happiness. Rather, they were acting somewhat as

---

<sup>40</sup> See DAVIDSON (1998).

preprogrammed automata, acting out of impulse or habit without introspection. This depiction of predictable behaviors resulting from specific personality characteristics does indeed resemble in significant respects the formalized economic belief in the ability to model human behavior when people have fixed preferences and are believed to be acting according to their own self-interest. This rough correspondence between ancient Greek personality theories and the most formalistic aspects of modern economic theories of rational choice is substantive and meaningful. It allows for insights into the cultural specificity of ancient Greek thought, the full range of ancient Greek individuals who may have behaved on ways that fit modern notions of economic rationality, and demonstrates the theoretical capabilities of ancient Greek philosophy. The tools at their disposal thanks to their conceptual interdisciplinarity were different from those of modern scholars, but the observations they were able to make turn out to be remarkably similar. But Aristotle and Theophrastus were more interested in the diversity than the uniformity of human behavior and thought. Preferences, emotional impulses, and irrational *orexis* interacted with rational calculation in unique ways; the very richness of these accounts, so fascinating in their detail and penetrating insight, makes it *appear* as if ancient Greek behavior diverged more from economic rationality than it did in reality.

#### *Bibliography*

- Bjelde, J. (2021), «Xenophon's Socrates on Wisdom and Action», *The Classical Quarterly* 71, 2, 560-574.
- Chamberlain, Ch. (1984), «The Meaning of *Prohairesis* in Aristotle's Ethics», *Transactions of the American Philological Association* 114, 147-157.
- Davidson, J.N. (1998), *Courtesans & Fishcakes: The Consuming Passions of Classical Athens*, New York.
- Diggle, J. (ed.) (2022 [2004]), Theophrastus, *Characters*, Cambridge.
- Donato, M. (2022), *Il testo dell'Erissia: storia della tradizione*, Baden-Baden.
- Eriksson, L. (2005), *Economic Man: The Last Man Standing*, Göteborg.
- Hargreaves Heap, Sh. (1989), *Rationality in Economics*, New York.
- Helmer, É. (2016), «Platon et le désir de richesse: psychologie, économie et politique», in É. Helmer (dir.), *Richesse et pauvreté chez les philosophes de l'Antiquité*, Paris, 197-220.
- Hinsch, M. (2021), *Ökonomik und Hauswirtschaft im klassischen Griechenland* ("Historia Einzelschriften" 265), Stuttgart.
- Jebb, R.C. (1969), *The Characters of Theophrastus*, London.
- Kirchgässner, G. (2008), *Homo Oeconomicus: the Economic Model of Behavior and its Applications in Economics and Other Social Sciences*, New York.
- Konstan, D. (2006), «Epicurean 'Passions' and the Good Life», in B. Reis (ed.), *The Virtuous Life in Greek Ethics*, Cambridge, 194-205.
- Liu, W. (2016), «Aristotle on Prohairesis», *Labyrinth: an International Journal for Philosophy, Value Theory and Sociocultural Hermeneutics* 18, 2, 50-74.

- Leese, M. (2017), «*Kapēloi* and Economic Rationality in Fourth-Century BCE Athens», *Illinois Classical Studies* 42, 1, 41-59.
- Leese, M. (2021), *Making Money in Ancient Athens*, Ann Arbor.
- McCloskey, D.M. (1996), «The Economics of Choice: Neoclassical Supply and Demand», in Th.G. Rawski *et alii* (eds.), *Economics and the Historian*, Berkeley, 122-158.
- McKirahan, R.D. (2010<sup>2</sup>), *Philosophy Before Socrates*, Indianapolis.
- Millett, P. (1991), *Lending and Borrowing in Ancient Athens*, Cambridge.
- Nielsen, K.M. (2018), «Deliberation and Decision in the *Magna Moralia* and *Eudemian Ethics*», in D.O. Brink, S.S. Meyer, Ch.J. Shields (eds.), *Virtue, Happiness, Knowledge: Themes from the Work of Gail Fine and Terence Irwin*, Oxford, 2018, 197-215.
- Nussbaum, M. (1994), *The Therapy of Desire*, Princeton.
- Polanyi, K. (1957), «The Economy as Instituted Process», in K. Polanyi *et alii* (eds.), *Trade and Market in the Early Empires*, Chicago, 243-269.
- Rapp, Ch. (2006), «What is Aristotle's Doctrine of the Mean?» in B. Reis (ed.), *The Virtuous Life in Greek Ethics*, Cambridge, 99-126.
- Sen, A.K. (1977), «Rational Fools: a Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory», *Philosophy and Public Affairs* 6, 4, 317-344.
- Sen, A.K. (1997), «Maximization and the Act of Choice», *Econometrica* 65, 4, 745-779.
- Shields, Ch. (2018), «A Series of Goods», in D.O. Brink, S.S. Meyer, Ch.J. Shields (eds.), *Virtue, Happiness, Knowledge: Themes from the Work of Gail Fine and Terence Irwin*, Oxford, 129-148.
- Simon, H.A. (1955), «A Behavioral Model of Rational Choice», *Quarterly Journal of Economics* 69, 99-188.
- Simon, H.A. (1992), *Economics, Bounded Rationality and the Cognitive Revolution*, Brookfield.
- Striker, G. (2022), *From Aristotle to Cicero*, Oxford.
- Szaif, J. (2006), «Aristotle on the Benefits of Virtue», in B. Reis (ed.), *The Virtuous Life in Greek Ethics*, Cambridge, 167-193.
- Thompson, E.P. (1971), «The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century», *Past & Present* 50, 76-136.
- Tsouna, V. (2020), «Hedonism», in Ph. Mitsis (ed.), *Oxford Handbook of Epicurus and Epicureanism*, Oxford, 141-188.
- Ussher, R.G. (1960), *The Characters of Theophrastus*, London.
- Von Neumann, J., Morgenstern, O. (2004), *Theory of Games and Economic Behavior: 60th Anniversary Commemorative Edition*, Princeton.
- White, S. (2010), «Stoic Selection, Objects, Actions, and Agents», in A. Nightingale, D. Sedley (eds.), *Ancient Models of Mind*, Cambridge, 110-129.



# L'agriculture et les agriculteurs chez Aristote : entre intégration et exclusion politique<sup>1</sup>

## Agriculture and Farmers in Aristotle: Between Integration and Political Exclusion

---

ÉTIENNE HELMER  
Universidad de Puerto Rico  
etiennhelmer@hotmail.fr

Recibido: 11/10/2023 - Aceptado: 22/01/2024  
DOI <https://doi.org/10.20318/fons.2023.8139>

### Abstract

While Xenophon in the *Economics* and Plato in the *Laws* unreservedly advocate the political integration of agriculture and farmers, my claim is that Aristotle's case in the *Politics* is different. While he makes agriculture the main economic activity of any just city, for both empirical and metaphysical reasons, the question of who should carry it out remains problematic: if the ideal situation would be for slaves or foreign populations to take charge of it, so that free men could devote themselves exclusively to political affairs, the reality of the Greek world often leads free men to take part in agricultural tasks themselves, and to neglect political functions. In this sense, Aristotle's *Politics* testifies to the limited and problematic political integration of farmers, between inclusion and exclusion, and invites us to question the distribution and relationships of political and economic functions in the city.

**Keywords:** Agriculture, Aristotle, Farmers, Farming, *Politics*

### Resumen

Si Jenofonte en el *Económico* y Platón en las *Leyes* promueven sin reservas la integración política de la agricultura y de los agricultores, nuestra tesis es que el caso de Aristóteles, en la *Política*, es diferente. Por razones empíricas y metafísicas este considera que la agricultura es la actividad económica principal de las ciudades justas. Sin embargo, resulta problemático determinar quiénes ejercen esta actividad. Si a su juicio lo ideal sería que los esclavos o los extranjeros la ejercieran, y que de esta manera los hombres libres se ocuparan exclusivamente de los asuntos políticos, la realidad del mundo griego conduce las más de las veces a estos últimos a participar en las labores agrícolas y a descuidar las funciones políticas. En este sentido, la *Política* de Aristóteles propone una integración política problemática y limitada de los agricultores, que oscila entre inclusión y exclusión e invita al lector a interrogarse sobre la distribución y la relación de las funciones políticas y económicas en la *polis*.

**Palabras clave:** Agricultura, Agricultores, Aristóteles, *Política*

---

<sup>1</sup> Je remercie chaleureusement David Léystone et Charlotte Murgier pour leurs remarques qui ont permis d'améliorer une première version de ce texte.

### 1. Introduction

Dans le sillage des *Travaux et des Jours*, la plupart des philosophes antiques qui se penchent sur les questions économiques font de l'agriculture l'activité de subsistance principale. À l'exception des épicuriens qui, sans toutefois l'exclure, tendent à lui préférer d'autres sources de revenus<sup>2</sup>, et à l'exception également de quelques textes faisant valoir le fort pouvoir rémunérateur des activités marchandes, nombreux sont ceux qui, comme Platon, Aristote et Xénophon, réservent une place secondaire aux activités artisanales et commerciales et mettent l'agriculture au centre de leur réflexion concernant la vie bonne, tant individuelle que collective<sup>3</sup>. Comment justifient-ils cette prééminence de l'agriculture, et lui donnent-ils tous la même importance et le même sens ?

Pour Xénophon dans l'*Économique* et Platon dans les *Lois*, l'intégration politique de l'agriculture et des agriculteurs est totale et sans faille. Xénophon avance en faveur de l'agriculture des arguments explicites, comme sa facilité, sa justice, ainsi que son rôle propédeutique aux activités politiques et militaires<sup>4</sup>, au point d'en faire l'activité caractéristique de l'homme libre<sup>5</sup>, le personnage Ischomaque semblant en mesure de travailler lui-même la terre et pas seulement de remplir un rôle de supervision ou d'administration. Platon, pour sa part, ajoute à l'argument implicite du caractère indispensable des ressources que l'agriculture procure, celui selon lequel le succès agricole est le signe de l'engagement civique des citoyens dans la *polis* juste des *Lois*<sup>6</sup> : les esclaves travaillent la terre tandis que les citoyens ne se chargent que de l'administration pour pouvoir se consacrer aux charges politiques et à « l'excellence du corps et de l'âme » (*Lg.* VII 806d-807c). Le cas d'Aristote, c'est notre thèse, est différent : il souscrit à l'entrée de l'agriculture au sein de la cité, mais oscille entre intégration et exclusion politique des agriculteurs. Plus exactement, s'il fait de l'agriculture l'activité économique principale de toute cité juste pour des raisons à la fois empiriques et métaphysiques, la question de savoir qui doit l'exercer reste problématique : tandis que l'idéal serait à ses yeux que des esclaves ou des populations étrangères s'en chargent afin que les hommes libres se consacrent exclusivement aux affaires politiques, la réalité du monde grec conduit bien souvent les hommes libres à participer aux tâches agricoles et à délaisser les fonctions politiques. En ce sens, à la différence de Xénophon et de Platon, on peut parler à propos d'Aristote d'une intégration politique limitée et problématique de l'agriculture.

Les passages économiques des *Politiques* et, dans une moindre mesure, de l'*Économique*, ont été examinés le plus souvent à l'aune de leur apport global à

<sup>2</sup> Voir par exemple Philodème de Gadara, *Des Vices* IX xxiii 1-29.

<sup>3</sup> Le cas de Xénophon est plus complexe : auteur des *Poroi* et de l'*Économique*, il voit dans l'agriculture et dans le commerce deux secteurs économiques importants pour la cité. Hésiode, de même, recommande l'agriculture à Persès mais ne lui interdit pas le commerce.

<sup>4</sup> HELMER (2022).

<sup>5</sup> VANHAEGENDOREN (2007), 8-10.

<sup>6</sup> HELMER (2010), 228-235.

l'histoire de la pensée économique<sup>7</sup> et, plus rarement, pour exposer la pensée aristotélicienne de l'économie<sup>8</sup>. Si des points plus spécifiques ont certes retenu aussi l'attention des commentateurs, comme l'esclavage et le statut de la propriété<sup>9</sup>, l'agriculture, pour sa part, n'a fait l'objet que de remarques très ponctuelles<sup>10</sup>, sans que ne soit examinée la façon dont elle s'articule à la finalité éthique de l'édifice politique. C'est ce mouvement d'ensemble que je propose de restituer ici, en signalant les questions qu'il pose, les enjeux qu'il soulève, les tensions qu'il signale. Aristote, on le verra, distingue deux cas opposés, tous deux marqués par la tendance normative de sa réflexion<sup>11</sup> : d'un côté, il propose un certain nombre d'arguments en faveur de l'intégration politique de l'activité agricole et des agriculteurs dans le cadre des régimes existant, en prenant acte des réalités empiriques dans ce domaine ; de l'autre, dans le cadre du meilleur régime possible absolument, Aristote refuse leur intégration politique, et scinde nettement la dimension économique de la vie collective de sa dimension proprement politique réduite à l'exercice civique de la citoyenneté<sup>12</sup>.

Malgré les difficultés posées par le texte des *Politiques* dans son détail parfois opaque comme dans son architecture d'ensemble, on peut y discerner trois étapes principales quant au sujet qui nous occupe. Dans un premier temps, Aristote se penche sur le statut épistémologique de l'agriculture et son articulation avec l'administration domestique qu'est l'*oikonomike tekhnē* ou *oikonomia*. Si elle est liée à cette dernière en raison du fait qu'elle est un art d'obtenir de la richesse, cette condition nécessaire n'est toutefois pas suffisante pour la rendre légitime : Aristote va également montrer le caractère « naturel » – on verra en quel sens – de cet art d'obtenir de la richesse pour l'intégrer pleinement et légitimement à l'*oikonomia*. Dans un second temps, Aristote examine le statut social et politique des agriculteurs en se demandant, à l'occasion de l'examen critique des constitutions de Platon et d'Hippodamos de Milet et de sa réflexion sur la propriété – commune ou privée – de la terre, *qui* doit la cultiver. C'est là l'origine de la séparation qu'il opère entre ce qu'il convient de faire dans les régimes empiriques, et ce qu'il conviendrait de faire absolument dans le meilleur régime possible. Enfin, Aristote mêle considérations politiques pragmatiques et empiriques pour justifier, d'un côté, que les agriculteurs sont « le meilleur des peuples », et refuser, de l'autre, de les intégrer politiquement

---

<sup>7</sup> CRESPO (2014) ; GALLAGHER (2018) ; DINNEEN (2015).

<sup>8</sup> MEIKLE (1995).

<sup>9</sup> NIELSEN (2013) ; MAYHEW (1993).

<sup>10</sup> MARSHALL (1947).

<sup>11</sup> « Although Aristotle is the most realistic of the Greek writers, he constantly has in mind an ideal by which he measures all the institutions found in actual society », MARSHALL (1947), 350.

<sup>12</sup> En ce sens, Aristote semble se rapprocher du Platon de la *République*, qui sépare l'exercice des fonctions économiques de l'exercice du pouvoir politique. Mais ce rapprochement doit être nuancé dans la mesure où, à la différence d'Aristote, Platon propose de penser l'intégration politique ou civique des producteurs au moyen d'un système d'échange fonctionnel avec les gardiens qui gouvernent : voir R. V 463a-b et HELMER (2016).

dans la meilleure cité en les considérant, ainsi que la terre, comme appartenant à la cité sans en former une « partie » proprement dite.

## 2. *Le statut épistémologique de l'agriculture au sein de l'art de l'administration domestique*

### 2.1. *Agriculture et oikonomia*

La réflexion d'Aristote sur l'intégration politique de l'agriculture commence par l'inscription de cette dernière au sein de l'art de l'administration domestique ou art oikonomique. L'*oikos* désigne la communauté élémentaire ayant pour fin le « vivre », soit la satisfaction des besoins nécessaires, et préfigure la dimension éthique de la *polis* tournée vers le « bien vivre », dans la mesure où, selon Aristote, le partage de valeurs communes « est ce qui fait une famille et une cité » (*Pol.* I 2, 1253a 18)<sup>13</sup>. « Intégration politique » ne signifie pas qu'Aristote pense d'emblée l'agriculture comme une activité politique à part entière, comme le fait Xénophon dans l'*Économique*, mais qu'il pose ici les fondements d'une possible dimension politique ou pré-politique de cette activité en vue de l'examen du meilleur régime empirique et du « meilleur des peuples ». Après avoir posé que l'art d'obtenir de la richesse ou « chrématistique » et l'art de l'administration domestique diffèrent quant à leur fonction en ce que le premier fournit des biens tandis que le second s'en sert, Aristote s'interroge sur la nature épistémologique de cette relation instrumentale entre les deux arts. Dans le passage ci-dessous, il se demande si le premier est une partie du second ou s'il s'agit de deux arts spécifiquement différents. Pour ce faire, il propose d'examiner « d'abord » (πρῶτον) si l'agriculture est une partie de l'art de l'administration domestique ou si elle en diffère en genre :

Mais l'art d'acquérir des richesses (ἡ χρηματιστικὴ) est-il une partie de l'administration familiale (τῆς οἰκονομικῆς) ou sont-ils spécifiquement différents, il y a débat sur ce point. S'il appartient, en effet, à celui qui les acquiert de savoir d'où viennent les biens et la propriété, et que la propriété, tout comme la richesse, comprend de nombreuses parties, il faut alors se demander *d'abord* (πρῶτον) si l'agriculture est une partie *de l'administration domestique* (τῆς οἰκονομικῆς) [ou selon une autre leçon : *de l'art d'obtenir des richesses* (τῆς χρηματιστικῆς)] ou si elle en diffère génériquement, et d'une manière générale se poser la même question à propos du souci et de l'acquisition de la nourriture (ἡ περὶ τὴν τροφήν ἐπιμέλεια καὶ κτήσις, *Pol.* I 8, 1256a 14-19 ; trad. Pellegriin modifiée).

Pourquoi examiner la question générale des rapports entre l'art d'obtenir la richesse et l'*oikonomia* à la lumière d'un art ou d'une technique particulière, l'agriculture ? Et pourquoi « d'abord » l'agriculture et non une autre technique ? Pourquoi ce choix qui vient d'emblée donner à l'agriculture une sorte de privilège ou du moins de statut singulier parmi tous les arts relevant de la même espèce, c'est-à-

<sup>13</sup> Voir les analyses de Charlotte Murgier en ce sens dans ce volume.

dire les arts « du souci et de l'acquisition de la nourriture » ? Comme souvent, la question d'Aristote porte la marque rétrospective des développements qui vont suivre et qui expliqueront qu'elle est la technique la plus répandue dont les groupes humains tirent leur subsistance (τὸ δὲ πλεῖστον γένος τῶν ἀνθρώπων ἀπὸ τῆς γῆς ζῆ καὶ τῶν ἡμέρων καρπῶν, *Pol.* I 8, 1256a 39). Ce caractère empiriste de l'argumentation d'Aristote n'est toutefois jamais neutre : loin d'être une forme d'observation naïve du monde, il rend raison de « ce qui est » à travers le filtre des réflexions et des positions du philosophe, en particulier les deux suivantes : d'une part, le principe général que « la nature ne fait rien d'inachevé ni rien en vain » qui apparaîtra peu après (*Pol.* I 8, 1256b 22) – soit l'idée que les « faits » sont la manifestation de tendances naturelles porteuses de normes – ; et, d'autre part, le souci plus spécifique de poser ici les bases de la distinction entre deux espèces de chrématistique<sup>14</sup>, afin de garantir la légitimité de l'agriculture en tant qu'art économique contribuant à l'édification d'une cité autosuffisante, placée sous le signe de la limite ou de l'achèvement (ἢ δ' ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινῶνία τέλειος πόλις, ἤδη πάσης ἔχουσα πέρασ τῆς αὐταρκειᾶς ὡς ἔπος εἰπεῖν, *Pol.* I 2, 1252b 29). En somme, la question initiale d'Aristote relative à l'agriculture dans le passage cité en oriente ou en canalise l'examen, de façon à en faire le support économique d'un régime juste, dans le cadre d'une réflexion sur ce que serait la meilleure constitution, non pas absolument, mais dans les conditions historiques et empiriques qu'Aristote observe. C'est un premier pas vers l'intégration politique de cette activité.

Signalons ici une difficulté philologique peut-être indécidable mais qui n'en est pas moins intéressante pour ce qu'elle dit de la façon dont Aristote cherche à placer l'agriculture du côté de l'acquisition limitée, donc légitime, de richesses. Certains, comme Saunders et Jowett, adoptent la correction qui substitue τῆς οἰκονομικῆς à τῆς χρηματιστικῆς alors que Pellegrin, comme Santa Cruz/Crespo et García Valdés, suivent le texte de Newman et n'adoptent pas cette correction. L'argument de Saunders est qu'il est évident que l'art agricole est un art d'obtenir de la richesse, une *tekhnē khrematistike*. Aristote ne se demanderait donc pas si l'agriculture est « un art d'obtenir de la richesse », mais si l'agriculture fait partie de l'*oikonomikē tekhnē*, afin de résoudre, sur la base d'un cas particulier, la question générale de savoir si l'art d'obtenir des richesses dans son ensemble fait partie de l'*oikonomia*. La partie, en somme, doit répondre pour le tout<sup>15</sup>. À l'appui de son interprétation, Saunders renvoie à un passage qui fait rapidement suite au nôtre et dans lequel Aristote, sans doute en référence à l'agriculture et à d'autres arts, conclut qu'« une espèce de l'art d'acquérir [...] est naturellement une partie de l'administration familiale » (ἔν μὲν οὖν εἶδος κτητικῆς κατὰ φύσιν τῆς οἰκονομικῆς μέρος ἐστίν, *Pol.* I 8, 1256b 26)<sup>16</sup>. On peut

---

<sup>14</sup> Sur les deux chrématistiques, voir TABOSA (2016) et NATALI (1990).

<sup>15</sup> SAUNDERS (1995), 84.

<sup>16</sup> SAUNDERS (1995), 84 et 87.

toutefois se demander pourquoi, dans ce cas, Aristote n'emploie pas plutôt ici *χρηματιστικῆς* à la place de *κτητικῆς*.

L'autre leçon – celle de Newman adoptée par Pellegrin et d'autres – pourrait néanmoins se justifier de la façon suivante : la chrématistique ou art d'obtenir des richesses tendant à être identifiée à l'excès, à la démesure, à l'absence de limite – par Platon notamment<sup>17</sup> – Aristote se demanderait si l'agriculture, traditionnellement associée à l'idée d'effort et de subsistance plutôt qu'à celle de gain en excès comme c'est le cas du commerce (par exemple chez Hésiode), peut légitimement relever de la chrématistique. Pour ce faire, il montrerait que cette dernière est plus complexe qu'il n'y paraît : elle ne concerne pas seulement la quête de richesse illimitée mais aussi une forme de richesse limitée, c'est-à-dire de vraie richesse, dont l'agriculture fournirait le modèle. En ce sens, dans la conclusion de son raisonnement en *Pol. I 8, 1256b 26*, la substitution par Aristote du vocabulaire de l'acquisition (*κτητικῆς*) à celui, jusque-là employé, de l'obtention de richesse (*χρηματιστικῆς*) serait significatif de cette neutralisation éthique de l'acquisition de richesses, dont il existe une forme naturelle et bonne.

Il est difficile de trancher, mais dans un cas comme dans l'autre, ce questionnement sur le statut épistémologique de l'agriculture signale qu'il n'y a rien d'évident à ce qu'elle constitue la technique de subsistance principale d'une cité juste : il faut pour cela montrer qu'elle répond aux critères d'autosuffisance et de limite qui sont propres à la cité achevée. Il faut, en d'autres termes, montrer qu'elle est un art « naturel » d'acquisition.

## 2.2. *Naturaliser l'agriculture*

La naturalisation de l'agriculture s'effectue au moyen d'un décentrement anthropologique consistant à faire de l'être humain un animal parmi d'autres et à inscrire l'agriculture dans un vaste ensemble comprenant à la fois les moyens de se procurer de la nourriture, et les vies ou modes de vie (*βίοι*) qui leur sont associées (*Pol. I 8, 1256b 20-30*). Cette articulation du biologique et du social constitue l'un des éléments principaux du cadre théorique permettant de montrer que l'agriculture est l'art naturel d'acquisition le plus adapté à la cité achevée.

La diversité des vies ou modes de vie des animaux s'explique, selon Aristote, par le souci de la nature de leur faciliter l'accès à leur source d'alimentation et de répondre à leur inclination (*ὥστε πρὸς τὰς ῥαστώνας καὶ τὴν αἴρεσιν τὴν τοῦτων ἢ φύσις τοὺς βίους αὐτῶν διώρισεν, Pol. I 8, 1256a 26-27*), étant donné que « ce n'est pas la même chose qui plaît à tous naturellement » (*Pol. I 8, 1256a 27*). Il en va de même chez les hommes : Aristote se fait anthropologue en énumérant sommairement les pratiques – tout à la fois les techniques et les vies ou modes de vie – qui permettent d'acquérir de la nourriture, en se limitant néanmoins à celles qui constituent « une activité autonome » (*αὐτόφυτον ἔχουσι τὴν ἐργασίαν, Pol. I 8, 1256a 40*), c'est-à-

---

<sup>17</sup> HELMER (2016).

dire celles qui tirent d'elles-mêmes leur propre substance, sans recourir aux échanges. Ce critère est décisif : il naturalise l'agriculture en l'inscrivant dans le prolongement des pratiques animales qui viennent d'être évoquées. Il permet également à Aristote de se conformer le plus possible au critère de l'autarcie ou de l'autosuffisance qui définit la *polis*, même si l'autarcie de cette dernière est avant tout éthique<sup>18</sup>, et pas principalement économique comme c'est le cas dans ce passage où elle renvoie davantage à l'idée d'avoir ce qui suffit qu'à celle d'indépendance<sup>19</sup>.

Les trois vies ou modes de vie principaux que présente Aristote et qui respectent le critère de l'*autophuton* sont : les nomades, les chasseurs et les agriculteurs. Cette liste, qui sera étendue peu après par l'inclusion de divers types de chasseurs (les brigands et les pêcheurs) n'est pas innocente ou naïve : elle représente une étape supplémentaire dans l'intégration politique de l'agriculture. Car en indiquant que les nomades sont les plus « inactifs » (ou les plus « paresseux » ?) (ἀργότατοι, *Pol.* I 8, 1256a 31), ont le plus de loisir (σχολάζουσιν, *Pol.* I 8, 1256a 32) et que leur art du pâturage s'apparente à « une agriculture animale » (ὥσπερ γεωργίαν ζῶσαν γεωργοῦντες, *Pol.* I 8, 1256a 34-35), Aristote constitue indirectement les agriculteurs et l'agriculture en critères ou normes de la pratique acquisitive qui convient à la cité. D'une part, en effet, par son loisir et son haut degré d'« inactivité », la vie des nomades se rapproche de celle des citoyens tels que les conçoit Aristote et qui, eux, on le verra, jouissent d'une inactivité et d'un loisir complets en confiant à d'autres le soin de travailler la terre, du moins dans la constitution juste *absolument*<sup>20</sup>. Les nomades, eux, restent soumis à la nécessité (ἀναγκαίου, *Pol.* I 8, 1256a 34) que leur impose le déplacement des troupeaux. D'autre part, penser le pâturage comme une forme métaphorique d'agriculture est aussi une façon de faire de cette dernière le paradigme de l'art acquisitif autonome, sans le dire explicitement. Enfin, l'argument empirique selon lequel « la plus grande partie du genre humain vit de la terre et des fruits qu'on y cultive » (*Pol.* I 8, 1256a 39) donne aussi à l'agriculture un statut privilégié au sein des pratiques acquises naturelles, sans qu'Aristote ne dise jamais pour autant, il est vrai, qu'elle est la pratique « la plus naturelle », comme on aurait pu s'y attendre. Peut-être veut-il éviter de faire de l'agriculture une pratique isolée, un cas trop particulier qui fragiliserait l'argumentation générale qu'il déploie.

Ces façons d'acquérir de la nourriture, qui sont conformes au critère de l'*autophuton*, sont manifestement fournies à tous par la nature (ἡ μὲν οὖν τοιαύτη κτήσις ὑπ' αὐτῆς φαίνεται τῆς φύσεως διδομένη πᾶσιν, *Pol.* I 8, 1256b 8), que ce

---

<sup>18</sup> NEWMAN (1887), 172 n. 4.

<sup>19</sup> MEIKLE (1995), 45.

<sup>20</sup> « [...] l'une des choses les plus indispensables, c'est de veiller à ce que les meilleurs aient du loisir (σχολάζειν), c'est-à-dire qu'ils n'aient rien à faire qui soit indigne d'eux, non seulement quand ils exercent des magistratures, mais aussi dans leur vie privée » (*Pol.* II 11, 1273a 32-34) ; « [...] il faut que ce soit ceux qui sont capables de gouverner pour le mieux qui gouvernent ; mais le mieux c'est que, même s'il néglige le problème de l'aisance des gens de valeur, le législateur leur assure le loisir (τῆς σχολῆς) indispensable quand ils sont magistrats » (*Pol.* II 11, 1273b 5-8).

soit sous la forme de la nourriture donnée directement par les géniteurs à leurs petits ou de celle que les animaux et les hommes trouvent hors d'eux-mêmes dans les plantes et les autres animaux. L'agriculture, comme l'exploitation des autres animaux, sont donc bien des modes d'acquisition naturels.

La conclusion qu'en tire Aristote – « Une espèce par nature de l'art d'acquérir est donc une partie de l'art domestique » (ἐν μὲν οὖν εἶδος κτητικῆς κατὰ φύσιν τῆς οἰκονομικῆς μέρος ἐστίν, *Pol.* I 8, 1256b 26) – ne singularise donc pas encore l'agriculture, même si les étapes antérieures ont préparé le terrain en ce sens pour la suite. Elle consiste plutôt à confirmer le caractère « naturel » des pratiques évoquées, l'emploi de κτητικῆς plutôt que de χρηματιστικῆς, on l'a dit, venant sans doute dissocier ces pratiques de toute tendance vers l'illimité. C'est ce que confirmera un passage ultérieur : après avoir distingué les deux formes d'art d'obtenir des richesses ou deux « chrématistiques » – celle qui repose sur l'acquisition proprement dite au moyen de diverses techniques, dont l'agriculture, et celle qui repose sur l'échange et tend à l'illimité – Aristote évoque, entre autres techniques, l'agriculture (περὶ γεωργίας, *Pol.* I 11, 1258b 19) comme étant l'une « des parties premières de l'art d'obtenir des richesses *au sens le plus propre* » (τῆς μὲν οὖν οἰκειοτάτης χρηματιστικῆς ταῦτα μόρια καὶ πρῶτα, *Pol.* I 11, 1258b 21), c'est-à-dire au plus proche de l'acquisition limitée. On notera que « πρῶτα » répond peut-être ici au « πρῶτον » évoqué plus haut (*Pol.* I 8, 1256a 18), le pluriel venant intégrer l'agriculture dans le groupe des arts naturels (autonomes) d'acquisition<sup>21</sup>.

### 3. *Que faire des agriculteurs ?*

#### 3.1. *La place et le statut des agriculteurs à la lumière de la communauté des personnes dans la constitution de Platon*

Après l'agriculture, Aristote se penche sur les agriculteurs à l'occasion de son analyse critique des constitutions politiques (*politeiai*) de ses devanciers, en particulier Platon et Hippiodamos de Milet. Aristote les examine du point de vue de l'intégration politique de leurs membres : dans quelle mesure, se demande-t-il, ces constitutions garantissent-elles que la participation des membres de la cité se fasse à l'avantage

---

<sup>21</sup> Une difficulté soulevée par cette conclusion est de savoir à quoi s'y rapporte « *kata phusin* », NEWMAN (1887), II, 178-180. Aristote veut-il dire, comme on le propose, qu'une « espèce par nature de l'art d'acquérir », c'est-à-dire « une espèce – conforme à la nature, c'est-dire *autophuton* – de l'art d'acquérir », « est donc une partie de l'art de l'administration domestique » ? Ou veut-il dire qu'une « espèce de l'art d'acquérir est donc naturellement une partie de l'art de l'administration domestique » (Pellegrin, Saunders) ? Si l'on comprend que cette « espèce » renvoie à l'ensemble des techniques et des vies ou modes de vie qui sont « autonomes » et dont Aristote vient de dresser sommairement la liste, il est raisonnable de soutenir la première option, dans la mesure où Aristote, on l'a vu, a singularisé les modes d'acquisition qui sont naturels ou « par nature » sur la base de ce caractère de leur activité. En ce sens, « par nature » ou « naturel » ne désigne pas tant le lieu d'où provient la nourriture (*contra* SAUNDERS, 1995, 85) que cette modalité de leur pratique, ce qui permet notamment d'y inclure le brigandage dont on voit mal, sans cela, comment il pourrait relever de cette espèce.



d'une véritable communauté, s'il est vrai que « la vie en cité (ἡ γὰρ πολιτεία) est une certaine communauté » (*Pol.* II 1, 1260b 41) ? Cette question engage à la fois le statut de la propriété foncière et la question de la stabilité politique.

Le cœur conceptuel de la critique qu'Aristote adresse à la communauté des femmes et des enfants chez les gardiens dans la *République* de Platon, consiste à distinguer unité et communauté. Selon Aristote, il n'y aurait de véritable communauté civique – c'est-à-dire autarcique – qu'à la condition de ne pas unifier exagérément la *polis*. L'unité maximale, celle de l'individu, serait en effet incompatible avec l'autarcie qui caractérise la cité en tant que tout composé de différentes parties (*Pol.* II 2, 1261b 10-16)<sup>22</sup>. Après quoi, Aristote énonce un certain nombre d'objections d'ordre pratique contre la communauté des femmes et des enfants chez les gardiens de la cité platonicienne. Toutes pointent le risque accru de conflits et d'actes impies entre les individus dès l'instant que chacun ignore si un lien de parenté le lie aux autres : chacun risque, en somme, de traiter les autres comme s'il s'agissait d'étrangers, étrangers envers qui les actes violents ne sont pas impies (*Pol.* II 4, 1262a 25-33)<sup>23</sup>. En d'autres termes, la communauté platonicienne des femmes et des enfants conduit à dissoudre ou à atténuer la *philia* qu'Aristote estime être, comme Socrate « le plus grand des biens pour les cités car elle évite au maximum la discorde » (*Pol.* II 4, 1262b 8-9).

Pourtant, Aristote arrive à la conclusion suivante :

Il semble que ce soit plutôt chez les agriculteurs que chez les gardiens qu'il soit avantageux d'instituer la communauté des femmes et des enfants, car quand femmes et enfants leur seront communs il y aura moins d'amitié entre eux, et il faut qu'il en soit ainsi chez des gens qui sont gouvernés (τοὺς ἀρχομένους), pour qu'ils soient soumis au pouvoir et qu'ils ne cherchent pas à innover (πρὸς τὸ πειθαρχεῖν καὶ μὴ νεωτερίζειν, *Pol.* II 4, 1262a 41-b 3).

Ce passage est intéressant à plus d'un titre, en raison des questions qu'il soulève quant à la place des agriculteurs dans la communauté civique. En premier lieu, la remarque d'Aristote invitant à instaurer la communauté des femmes et des enfants plutôt chez les agriculteurs que chez les gardiens ne vise-t-elle que la cohérence interne de la *République* de Platon, sans qu'Aristote n'adhère à la proposition qu'il formule ? Ou bien Aristote fait-il de cette proposition un élément à intégrer dans « la communauté politique la plus valable de toutes » (*Pol.* II 1, 1260b 27-28) dont il ébauche les contours dans les *Politiques* ? La suite va montrer que si Aristote ne propose pas de mettre en place une telle communauté dans le groupe des agriculteurs de sa cité, il ne cherche pas moins à obtenir des résultats similaires à ceux qu'il présente ici dans la meilleure cité au sens absolu.

En second lieu, pourquoi Aristote parle-t-il seulement des agriculteurs – de même qu'il isolait en partie l'agriculture des autres arts d'acquisition de nourriture dans la

---

<sup>22</sup> Pour une analyse plus complète de la critique d'Aristote envers la *République* de Platon, voir MAYHEW (1997a).

<sup>23</sup> Sur ce passage, voir les commentaires de SAUNDERS (1995), 115-116.

section antérieure – alors que Socrate, dans la *République*, évoque le plus souvent l'ensemble des producteurs, ensemble qui regroupe tous les métiers destinés à pourvoir à nos besoins<sup>24</sup> ? Pourquoi, en d'autres termes, ce recentrage sur les seuls agriculteurs de la part d'Aristote ? Il y a certes un passage du Livre III de la *République* où Socrate n'évoque que les agriculteurs, comme s'ils représentaient à eux seuls, de façon métonymique, la fonction « nourricière » : au moment de conclure l'épisode du noble mensonge, Socrate prévient des dangers de la richesse, foncière notamment, chez les gardiens, en avertissant qu'ils risqueraient de devenir « administrateurs de leurs biens, agriculteurs au lieu d'être les gardiens de la cité » (οἰκονόμοι μὲν καὶ γεωργοὶ ἀντὶ φυλάκων ἔσονται, *R.* III 417e). Socrate, on le voit, n'évoque ici que les agriculteurs, sans faire référence aux autres artisans. Aristote ne songe-t-il donc qu'à cet unique passage – mais pour quelle raison ? – ou bien ne retient-il que les agriculteurs dans l'optique de sa réflexion sur leur intégration politique et celle de leur technique ? C'est ce que semble indiquer la suite du passage.

En troisième lieu, en effet, on peut s'étonner que le philosophe par excellence de la *philia* fasse ici une exception à sa règle en préconisant *moins de philia* chez les agriculteurs<sup>25</sup>. Comment comprendre que cette recommandation puisse être bénéfique à la communauté civique ? Aristote s'en explique par une sorte de sociologie politique et morale des agriculteurs : ces derniers ne doivent pas être en mesure de s'unir pour constituer une force politique d'opposition. En les présentant comme des gouvernés, Aristote semble vouloir exclure qu'ils soient des citoyens, s'il est vrai qu'« un citoyen au sens plein ne peut être mieux défini que par la participation à une fonction judiciaire et à une magistrature » (*Pol.* III 1, 1275a 23-24). Ou du moins l'idéal serait-il de dissocier l'exercice des fonctions civiques de celui des fonctions économiques – la question étant de savoir qui, de ceux qui travaillent sans posséder la terre, soit des esclaves, ou de ceux qui la possèdent sans la travailler, soit des citoyens dans une vision idéale de cette notion, doit recevoir légitimement le nom d'« agriculteur ». Un autre passage des *Politiques* (*Pol.* VII 10, 1330a 25-34) semble aller dans le sens de la première option en recommandant que les agriculteurs soient, autant que possible, des esclaves et/ou des étrangers :

Pour les agriculteurs, le mieux, si l'on doit décider selon nos vœux, est que ce soient des esclaves (τοὺς δὲ γεωργήσοντας μάλιστα μὲν, εἰ δεῖ κατ' εὐχὴν, δούλους εἶναι) qui

<sup>24</sup> C'est le cas au moment de la naissance de la cité en parole, où il est aussi question d'un architecte, d'un tisserand et éventuellement d'un cordonnier (*R.* II 369d-e) ; de même dans les étapes suivantes qui voient croître la cité par l'agrégation d'artisans supplémentaires (*R.* II 370c-371e) ; ou encore dans le « noble mensonge » qui évoque le groupe commun des « artisans et des cultivateurs » marqués d'une âme de bronze et de fer (τοῖς τε γεωργοῖς καὶ τοῖς ἄλλοις δημιουργοῖς, *R.* III 415a-c) ; et également au moment de décrire l'échange des grandes fonctions qui constituent la cité en évoquant, pour ce qui nous occupe, les « donneurs de salaire » ou « nourriciers » (μισθοδότας τε καὶ τροφείας, *R.* V 463b), qui ne se limitent pas aux seuls agriculteurs.

<sup>25</sup> La littérature sur ce sujet est abondante. On ne mentionnera que PANGLE (2003) ; STERN-GILLET (1995) ; LUDWIG (2020) ; COOPER (1999).

ne soient ni de même race ni portés à la colère (δούλους εἶναι, μήτε ὁμοφύλων πάντων μήτε θυμοειδῶν) : ainsi seront-ils utiles pour leur tâche et sûrs parce qu'ils n'innoveront en rien (τὸ μηδὲν νεωτερίζειν). Οὐ, second choix, des périèques barbares de nature semblable à celle qu'on vient de dire ; parmi eux, les uns, esclaves privés, feront partie du patrimoine des propriétaires privés, les autres, attachés à la terre collective, seront collectifs. De quelle manière il faut en user avec les esclaves et pourquoi il est meilleur de présenter à tous les esclaves la liberté comme récompense, nous le dirons plus tard (*Pol.* VII 10, 1330a 25-34).

L'expression « le mieux si l'on doit décider selon nos vœux » souligne, nous y reviendrons, l'écart séparant l'analyse du meilleur régime en termes absolus, de celle du meilleur régime dans un ancrage historique et empirique donné selon lequel, dans l'Attique de l'époque classique, le modèle dominant consistait en agriculteurs indépendants qui travaillaient eux-mêmes leur terre de façon intensive même s'ils étaient d'ordinaire assistés par des esclaves appartenant à leur maisonnée<sup>26</sup> : ils se trouvaient donc entravés dans l'exercice civique de la citoyenneté<sup>27</sup>.

Le motif du rejet de la *philia* entre les agriculteurs est donc, pourrait-on dire, d'ordre « sécuritaire » : Aristote est soucieux d'éviter tout motif de « nouveauté » ou de « révolution » – ce sont les deux sens du terme νεωτερίζειν employé dans ce passage et dans le précédent<sup>28</sup> – et de garantir ainsi la stabilité du régime politique, en raison d'une possible tendance à « introduire du nouveau » qui serait propre à « tous les gens habitant la campagne » (οἱ κατὰ τὴν χώραν) dès l'instant qu'ils vivent dans un régime injuste (*Pol.* VII 14, 1332b 28-35). Le choix préférentiel d'esclaves d'origines et de langues différentes pour assumer les tâches agricoles fait sans doute référence à un modèle analogue à celui de Sparte où une élite se consacre aux fonctions politiques en exploitant une main d'œuvre native et asservie, comme les hilotes, sommée d'assurer les travaux des champs selon un système de servage<sup>29</sup>. Il peut aussi s'agir, comme chez Platon (*Lg.* VI 777c-d), de prévenir toute tentative de révolte des esclaves en rendant difficile la communication entre eux. De même pour la propension à la colère : si elle est un puissant moteur d'action qui peut être propice au bien commun, par exemple en aidant les citoyens à se laisser conduire à la vertu par le législateur (διανοητικούς τε εἶναι καὶ θυμοειδεῖς τὴν φύσιν, *Pol.* VII 7, 1327b

<sup>26</sup> JAMESON (1992), 135 et 143 ; cf. AMOURETTI (1986), 208.

<sup>27</sup> Ce qui suppose qu'Aristote se réfère à des exploitations de petite taille tournées vers la « subsistance ». Sur l'usage de cette notion, voir JAMESON (1992), 143.

<sup>28</sup> Le terme νεωτερίζειν est toujours employé en mauvaise part dans les *Politiques* pour décrire l'instabilité qui précipite la chute d'une *politeia* particulière : en *Pol.* V 7, 1307b 17, Aristote évoque les « innovations » qui conduisent à la transformation des aristocraties ; en *Pol.* V 8, 1308b 21, « les innovations » concernant les modes de vie privée perturbent les régimes politiques ; en *Pol.* V 9, 1310a 26, Aristote indique que dans les oligarchies, les fils des gouvernants vivent dans la mollesse, alors que ceux des gens sans ressources deviennent entraînés et durs à la peine, si bien que c'est plutôt eux qui veulent et peuvent « innover », c'est-à-dire transformer le régime. Sur les dangers de « l'innovation » ou « révolution » dans différents domaines, voir aussi Platon, *Lg.* VII 798c et XII 953a ; *R.* IV 424b (à propos de l'éducation).

<sup>29</sup> JAMESON (1992), 136 ; AMOURETTI (1986), 209.

38), elle peut aussi servir un but opposé, notamment dans des situations de violence et d'injustice<sup>30</sup>.

La difficulté d'assurer l'intégration politique de l'agriculture exprimée dans les passages précédents pourrait être résumée de la façon suivante : il s'agit d'éviter la tendance à la révolte des populations rurales en faisant tout pour confier les tâches agricoles à des esclaves ou des étrangers – ce qui justifie qu'on attende d'eux des dispositions contraires à celles attendues des hommes libres (*philia* et propension à la colère) – tout en sachant que, comme Aristote semble le supposer implicitement, cette solution est difficile à mettre en place concrètement, sans doute parce que nombre de citoyens sont impliqués directement dans l'exploitation de leurs terres faute de pouvoir posséder beaucoup d'esclaves. Il faut dès lors trouver un moyen de contenir la *philia* entre les agriculteurs-citoyens, au nom de la stabilité des cités empiriques. Comment y parvenir ? L'examen par Aristote du statut de la propriété de la terre vient apporter quelques éléments de réponse.

### 3.2. *La question de la propriété de la terre à la lumière de la communauté des biens dans la constitution de Platon*

Faut-il que la propriété foncière soit commune ou non commune (κοινήν ἢ μὴ κοινήν εἶναι τὴν κτήσιν, *Pol.* II 5, 1262b 39-40) ? Aristote envisage trois cas possibles entre lesquels il s'agira d'arbitrer :

Voici les cas possibles : (1) ou le foncier (τὰ μὲν γήπεδα) est privé mais les produits sont mis et consommés en commun (c'est ce que font certaines peuplades) ; (2) ou, au contraire, la terre est commune et on la travaille en commun, mais les produits en seront partagés pour l'usage de chacun (on dit que certains peuples barbares pratiquent cette sorte de mise en commun (τὸν τρόπον κοινωνεῖν)) ; (3) ou le foncier et ses produits sont également communs (*Pol.* II 5, 1263a 4-9 ; trad. Pellegrin modifiée).

Immédiatement après, Aristote poursuit en ces termes :

Si ceux qui cultivent la terre sont autres [s.e. que ceux qui la possèdent], le problème sera différent et plus facile à résoudre, mais, quand ils travaillent pour leur propre compte, la question de la propriété soulèvera plus de difficultés (ἐτέρων μὲν οὖν ὄντων τῶν γεωργούντων ἄλλος ἂν εἴη τρόπος καὶ ῥάων, αὐτῶν δ' αὐτοῖς διαπονούντων τὰ περὶ τὰς κτήσεις πλείους ἂν παρέχοι δυσκολίας). Si, en effet, les profits et les peines ne sont pas répartis également mais le sont inégalement, il s'élèvera nécessairement des récriminations à l'encontre de ceux qui reçoivent beaucoup de profits au prix de peu de peine de la part de ceux qui reçoivent moins pour plus de peine. D'une manière générale, vivre ensemble et notamment mettre en commun tous les biens de ce monde, c'est difficile, surtout dans ce domaine (*Pol.* II 5, 1263a 9-17).

---

<sup>30</sup> Violence : « c'est surtout quand on est victime de l'outrage qu'on en arrive à suivre sa colère (τοῖς θυμοῖς) » (*Pol.* V 10, 1312b 29-30). Injustice : Aristote critique Socrate qui confie les magistratures toujours aux mêmes gens, ce qui risque de créer une sédition d'autant plus grande qu'il s'agit des gens de guerre et des gens portés à la colère (θυμοειδέσι, *Pol.* II 5, 1264b 10).

Selon Saunders<sup>31</sup>, Aristote comparerait ici le système où la propriété serait privée et le travail confié aux esclaves – ce qui serait « plus facile » – avec le système où la propriété serait commune et le travail remis aux citoyens. Bien que la finalité immédiate de ce passage semble bien être celle que perçoit Saunders – argumenter, en dernière instance, en faveur de la propriété privée de la terre – on peut toutefois le lire un peu différemment. En effet, Aristote semble critiquer ici les deux dernières options (2 et 3) qu'il a envisagées dans le premier de ces deux passages, options qui ont en commun d'impliquer une possible injustice en cas de décalage entre le travail fourni par les citoyens et les produits reçus<sup>32</sup>. La question de la propriété de la terre est donc subordonnée à cette autre, qui occupe Aristote dans le second passage : celle de savoir *qui* doit la travailler pour éviter autant que possible les récriminations et les litiges, c'est-à-dire les injustices qui sont un facteur de déstabilisation politique. Le raisonnement d'Aristote semble donc être le suivant. D'une part, le système fondé sur la communauté (solutions 2 et 3) serait viable si l'on pouvait confier le travail à « d'autres » – des esclaves ou des étrangers comme cela a été évoqué plus haut. À leur propos en effet, la question de savoir qui travaille plus ou moins n'a pas de sens, notamment en ce qui concerne les esclaves s'il est vrai qu'un esclave est « un bien possédé [c'est-à-dire] un instrument en vue de l'action et séparé [s.e. de son possesseur] » (*Pol.* I 4, 1254a 17). Mais, d'autre part, étant donné la difficulté de mettre en place ce système – probablement parce qu'il est rare que le citoyen ait suffisamment d'esclaves pour se dispenser de participer aux tâches agricoles – il est préférable d'opter pour la propriété privée de la terre, solution qui évite les litiges<sup>33</sup>, tout en la combinant avec l'usage commun des ressources pour préserver quelque chose du commun requis pour édifier une véritable cité.

Aristote préconise donc qu'« il faut qu'en un sens les propriétés soient communes, mais que fondamentalement elles soient privées. [...] Car chacun possédant personnellement son bien fait en sorte d'en rendre une partie utile à ses amis, et se sert d'une autre partie comme d'un bien commun. [...]. Il est donc manifeste que la meilleure solution, c'est que la propriété des biens soit privée et qu'ils soient rendus communs par leur usage » (*Pol.* II 5, 1263a 30-39)<sup>34</sup>.

En plus d'être une façon de stabiliser la cité en évitant les litiges, et ainsi de renforcer indirectement la communauté, on peut se demander si la propriété privée de la terre n'est pas aussi un moyen de limiter la *philia* entre les agriculteurs-citoyens,

---

<sup>31</sup> SAUNDERS (1995), 117.

<sup>32</sup> MAYHEW (1993), 806-807.

<sup>33</sup> MAYHEW (1993), 811. Si Mayhew a raison sur ce point, on ne peut le suivre lorsqu'il ajoute que la propriété privée de la terre « also improves the citizens' well-being by making them more productive » (MAYHEW, 1993, 811) : ce n'est peut-être pas faux en soi, mais Aristote ne dit rien de la sorte. L'argument de la productivité n'intervient pas dans sa réflexion sur la propriété de la terre.

<sup>34</sup> Même idée en *Pol.* VII 10, 1330a 10-11, où Aristote recommande de diviser le territoire entre une partie commune, et une partie destinée aux particuliers.

comme y invite Aristote dans le passage cité plus haut. Les deux arguments anthropologiques et éthiques qu'il invoque par la suite pour étayer l'idée de la propriété privée de la terre sont 1) que l'amour qu'on a pour sa propriété prolonge l'amour qu'on a pour soi-même et procure un plaisir bénéfique aussi longtemps qu'il ne dégénère pas en égoïsme ; et 2) qu'on ne peut faire preuve de libéralité et faire bénéficier les autres de ses biens qu'à la condition d'en posséder soi-même (*Pol. II 5, 1263a 41-b 5*)<sup>35</sup>. Ces deux arguments sont certes tendus vers l'horizon du commun et de la *philia* que la propriété privée doit rendre possibles, l'excès de mise en commun pouvant dissoudre la *philia*. Mais on peut peut-être y voir aussi une manière indirecte de poser une limite à ce commun et à cette *philia*, dans la mesure où cette propriété repose sur la séparation du tien et du mien.

En somme, tout se passe comme si la cité parfaite ou achevée dont Aristote élabore le concept n'avait pas les moyens de ses ambitions en raison des conditions empiriques dans lesquelles elle est amenée à voir le jour, et qu'il fallait donc trouver les moyens alternatifs de s'en approcher. On verra plus bas que cet entre-deux, au carrefour du travail conceptuel concernant la communauté civique et de l'observation empirique qui vient limiter ses possibilités d'actualisation, caractérise aussi la façon dont Aristote qualifiera politiquement le peuple des agriculteurs.

### 3.3. *Hippodamos de Milet et la question de l'intégration politique des agriculteurs*

Que la question de l'intégration politique des agriculteurs soit au cœur de la réflexion d'Aristote, c'est ce que montre également son analyse critique de la constitution d'Hippodamos de Milet. Le passage qu'Aristote lui consacre est l'une des rares sources dont nous disposons sur ce personnage<sup>36</sup>, qu'on aborde en général en dissociant son travail d'urbaniste – on lui attribue (à tort) l'invention du plan urbain en damier ou orthogonal – et sa réflexion de philosophe politique. En réalité, Aristote évoque ensemble ces deux versants du personnage parce qu'ils forment probablement deux aspects d'une seule et même théorie, dont les liens et la cohérence ont été bien étudiés, notamment par Roger Paden dans un article très convaincant<sup>37</sup>. C'est ici la présentation qu'Aristote fait du projet politique d'Hippodamos, plus que son contenu même, qui retient notre attention, pour ce qu'il signale de la préoccupation d'Aristote concernant la place à réserver aux agriculteurs dans la communauté civique :

[Hippodamos de Milet] concevait la cité comme composée de dix mille citoyens, et la divisait en trois parties : il en faisait une des ouvriers, une autre des paysans, la troisième étant la classe combattante qui détient les armes. Il divisait aussi le territoire en trois parties : la sacrée, la publique, la privée. Celle où l'on prendra ce qui traditionnellement revient aux dieux sera la partie sacrée, celle d'où les combattants tireront leur

<sup>35</sup> HELMER (2013), 105-107.

<sup>36</sup> Les rares fragments attribués à Hippodamos par Stobée sont reproduits par HOGAN (1959), 777-783.

<sup>37</sup> PADEN (2001). Voir aussi HOGAN (1959) et CURSARU (2010).

subsistance la partie commune, celle laissée aux paysans la partie privée (*Pol.* II 8, 1267b 31-37).

La division dont Hippodamos est l'initiateur est sociale avant d'être territoriale<sup>38</sup>. Les deux critiques qu'Aristote lui adresse portent en grande partie sur le rôle et la place politiques problématiques qu'y jouent les agriculteurs. Voici la première :

La première difficulté qu'on pourrait soulever concerne la division du corps des citoyens. Les ouvriers, les paysans et ceux qui détiennent les armes prennent en commun part au pouvoir politique ; mais les paysans n'ont pas d'armes et les ouvriers n'ont ni terre ni armes, ce qui en fera à peu de chose près des esclaves de ceux qui possèdent les armes. Il est donc impossible qu'ils aient part à tous les honneurs publics, car c'est nécessairement parmi ceux qui détiennent les armes que seront pris les stratèges, les gardes civiques, et, à vrai dire, les détenteurs des magistratures les plus importantes. Or comment des gens qui ne participent pas au pouvoir politique seront-ils susceptibles de sympathie pour la constitution en place ? Pourtant, il faut bien que ceux qui détiennent les armes soient plus forts que les deux autres parties prises ensemble (*Pol.* II 8, 1268a 16-29).

La critique d'Aristote signale l'incohérence consistant, d'un côté, à entraver la participation des agriculteurs et des artisans aux charges politiques les plus importantes en les privant d'armes, et, de l'autre, à ne pas voir qu'une telle relégation risque de déstabiliser le régime en le privant du soutien des deux tiers de sa population (les artisans et les agriculteurs). Aristote soulève ici la question de savoir comment l'agriculteur peut être véritablement citoyen, sans négliger sa fonction propre et sans négliger non plus sa fonction civique.

La seconde critique d'Aristote envers Hippodamos de Milet est la suivante :

De plus, en quoi les paysans sont-ils utiles à la cité (ἔτι οἱ γεωργοὶ τί χρήσιμοι τῇ πόλει) ? Des ouvriers, il est nécessaire qu'il y en ait, car toute cité a besoin d'ouvriers, et ils peuvent vivre de leur métier comme dans les autres cités. Mais les paysans, s'ils fournissaient la nourriture de ceux qui détiennent les armes, il serait raisonnable (εὐλόγως) qu'ils constituent une partie de la cité ; mais, en fait, dans la constitution d'Hippodamos, ils possèdent leur terre en propre et la cultivent pour leur propre compte. De plus, le domaine commun d'où les combattants tirent leur subsistance, si c'est eux-mêmes qui le cultivent, il n'y aura plus de différence entre fonctions militaire et agricole comme le voulait le législateur. Si au contraire ceux qui le cultivent sont différents à la fois de ceux qui cultivent leurs propres terres et des combattants, il y aura alors une quatrième partie de la cité ne participant en rien à la vie politique et y restant étrangère. Mais si l'on dispose que ce sont les mêmes qui cultivent leurs propriétés privées et le domaine public, la quantité de produits récoltés sera insuffisante pour que chacun tire de la terre de quoi entretenir deux familles, et, pour ce faire, pourquoi les paysans ne tireraient-ils pas directement des mêmes lots de terre et leur propre nourriture et celle qu'ils fourniraient aux militaires ? Tout cela est bien confus (*Pol.* II 8, 1268a 29-b4).

---

<sup>38</sup> CURSARU (2010), 4-7.

Aristote pointe ici la difficile insertion des agriculteurs comme groupe fonctionnel à part entière dans la constitution (*politeia*) d'Hippodamos. La question initiale sur « l'utilité » des agriculteurs pour la cité peut être prise en un sens étroit et en un sens général. Au sens étroit, Aristote se demande quelle part les agriculteurs prennent à l'édification de la communauté civique d'Hippodamos, soit quel rôle politique ils y jouent. Ils en joueraient un s'ils fournissaient leur nourriture aux militaires, comme c'est le cas dans la *République* de Platon (V 463b). Or ce n'est pas le cas chez Hippodamos, la propriété privée de la terre n'étant pas accompagnée d'un usage commun de ses produits, contrairement à ce qu'Aristote a recommandé, on l'a vu, à l'issue de sa réflexion sur la propriété foncière. À quoi s'ajoute toute une série d'arguments pragmatiques et d'incohérences qui plaident contre la possibilité de donner aux agriculteurs un rôle dans la cité d'Hippodamos. Mais prise en son sens général, la question d'Aristote dépasse le seul cas d'Hippodamos : les agriculteurs sont-ils utiles à la cité en général ? Certes, ils le sont matériellement, en tant que support économique, mais la cité n'étant pas en soi une association destinée à satisfaire les besoins de ses membres – c'est le rôle des *oikoi* (*Pol.* I 2, 1252b 14) – mais une communauté politique réalisant des fins communes de nature éthique, quelle fonction politique des agriculteurs pourraient-ils bien y remplir ? Cette tension repérée à propos d'Hippodamos semble innover toute la réflexion d'Aristote depuis le début des *Politiques*, réflexion qui oscille entre, d'un côté, l'idéal impossible d'une terre travaillée par les seuls esclaves pour mieux libérer les « agriculteurs » (au sens de propriétaires fonciers) pour les tâches politiques, et, de l'autre, la nécessité d'intégrer politiquement des agriculteurs nécessairement impliqués dans les travaux agricoles, afin d'assurer la stabilité et l'autarcie politique de la cité. La définition du « peuple des agriculteurs » va préciser cette idée.

#### 4. Le « peuple des agriculteurs » est-il le meilleur ?

Malgré sa défiance affichée contre « ceux de la campagne » et le risque « d'innovation » ou de bouleversement qu'il leur prête, Aristote n'en formule pas moins ce jugement : « Le peuple le meilleur, c'est celui des paysans » (βέλτιστος γὰρ δῆμος ὁ γεωργικός ἐστιν, *Pol.* VI 3, 1318b 10). Comment comprendre cette idée, et Aristote échappe-t-il à la contradiction ? C'est sans doute le cas si l'on part de l'hypothèse que sa réflexion distingue, d'un côté, ce qu'il y a de mieux à faire dans les limites du possible circonscrit par la réalité empirique des régimes existant, démocratiques notamment, et, de l'autre, ce qu'il serait souhaitable de faire dans l'absolu.

##### 4.1. Un peuple d'une espèce particulière

Le sens de *demos* dans les sources anciennes oscille entre le tout du corps civique, soit l'ensemble des citoyens par-delà leurs divisions sociologiques, et le seul groupe des



citoyens ordinaires par opposition aux citoyens appartenant aux élites<sup>39</sup>. Aristote tend à employer le terme en ce second sens, en en faisant un usage sociologique et, en partie, économique : *demōs* désigne chez lui la fraction des citoyens soumis à la nécessité du travail et devant se contenter de ressources faibles ou modérées. De manière générale, l'usage du terme peut être simplement descriptif, mais il peut aussi contenir un jugement de valeur dépréciatif quand il est employé par les élites. Sur le plan politique, le *demōs* est un agent collectif unitaire, par opposition aux termes désignant la multitude sans unité, comme *laos* chez Homère. C'est toutefois un agent partiel dans la mesure où d'autres agents venus des élites exercent eux aussi un rôle politique, par exemple en occupant des positions de leaders<sup>40</sup>. C'est dans ce contexte que l'on peut comprendre la liste qu'Aristote propose des « espèces de peuple » :

il y a plusieurs espèces de peuple comme de ceux qu'on appelle les notables (τῶν λεγομένων γνωρίμων). Des espèces de peuple, par exemple, l'une est celle des agriculteurs (οἱ γεωργοί), une autre celle des gens de métiers, une autre l'espèce commerçante qui passe son temps à acheter et vendre, une autre celle des gens de mer, et dans celle-ci on distingue ce qui concerne la marine de guerre, la marine marchande, le transport de passagers, la pêche [...]. Outre cela, il y a la classe des manœuvres, et ceux qui ont trop peu de biens pour pouvoir mener une vie de loisir (τὸ μικρὰν ἔχον οὐσίαν ὥστε μὴ δύνασθαι σχολάζειν), et aussi l'espèce des gens libres qui n'ont pas leurs deux parents citoyens, et, si elle existe, toute autre espèce de ce genre au sein de la masse (πλήθους). Quant aux notables, ils se distinguent par la richesse, la naissance, la vertu, l'éducation et les autres caractères relevant du même genre de distinction (*Pol.* IV 4, 1291b 18-29).

Comme d'autres catégories professionnelles, les agriculteurs sont clairement situés du côté du *demōs*, par opposition aux notables. Si Aristote précise que l'une des classes du peuple a trop peu de bien pour « mener une vie de loisir »<sup>41</sup>, on peut comprendre qu'elle en est incapable *absolument*, tandis que les premières espèces de peuple, parmi lesquelles les agriculteurs, en seraient capables un peu plus, sans toutefois jouir d'un loisir complet en raison de leurs activités économiques. Que les agriculteurs représentent une fraction pauvre de l'ensemble du corps civique – conformément au sens sociologique de *demōs* – est confirmé dans deux autres passages. Selon le premier, « quand [...] la partie agricole et celle qui possède une fortune mesurée sont souveraines selon la constitution (ὅταν μὲν οὖν τὸ γεωργικὸν καὶ τὸ κεκτημένον μετρίαν οὐσίαν κύριον ᾖ τῆς πολιτείας), le gouvernement se fait selon des lois. Ces gens-là en effet ont de quoi vivre mais ne peuvent pas mener une vie de loisir, de sorte qu'ayant établi la loi au-dessus de tout, ils ne tiennent que les assemblées indispensables (τὰς ἀναγκαίας ἐκκλησίας) » (*Pol.* IV 6, 1292b25-29). Les

---

<sup>39</sup> CAMMACK (2019), 42-43.

<sup>40</sup> CAMMACK (2019), 46-53.

<sup>41</sup> Pellegrin comprend καὶ comme un explétif et identifie cette catégorie à celle des manœuvres, qui la précède : « Outre cela, il y a la classe des manœuvres, *c'est-à-dire* ceux qui ont trop peu de biens pour pouvoir mener une vie de loisir ».

agriculteurs semblent donc posséder une fortune inférieure à une fortune « mesurée », leur permettant tout juste de vivre ; dire qu'ils ne mènent pas une vie de loisir signifie, là encore, qu'ils participent peu aux assemblées, non qu'ils n'y participent pas du tout. Le second passage signale plus clairement encore les faibles ressources des agriculteurs : « Là où la masse de gens pauvres (τὸ τῶν ἀπόρων πλῆθος)<sup>42</sup> dépasse la proportion que nous avons dite, dans ce cas il y a naturellement une démocratie, et chaque espèce de démocratie correspond à la prépondérance d'une espèce du peuple : si les paysans sont les plus nombreux, c'est la première sorte de démocratie, si ce sont les artisans et les salariés, c'est la dernière sorte (οἷον ἔαν μὲν τὸ τῶν γεωργῶν ὑπερτείνῃ πλῆθος, τὴν πρώτην δημοκρατίαν, ἔαν δὲ τὸ τῶν βαναύσων καὶ μισθαρνούντων, τὴν τελευταίαν), et il en est de même pour les autres formes intermédiaires » (*Pol.* IV 12, 1296b 25-31). Les agriculteurs, on le voit, sont l'un des groupes relevant des gens pauvres. Reste à comprendre ce que signifie que s'ils sont les plus nombreux se forme « la première sorte de démocratie ».

#### 4.2. *Le meilleur peuple*

Qu'ils forment une « démocratie » se comprend au sens où dans ce régime, le pouvoir est remis au *demos*, soit la masse pauvre de la majorité des citoyens. Qu'ils forment la « première sorte » de démocratie est à entendre en un sens hiérarchique de « la meilleure des démocraties », dont il existe plusieurs espèces. Selon Aristote en effet, « puisque nous affirmons qu'il y a plusieurs démocraties et plusieurs oligarchies, laquelle il faut placer en *premier*, laquelle en second et ainsi de suite *dans l'ordre de la meilleure à la pire*, une fois définie la meilleure, ce n'est pas difficile à voir » (*Pol.* IV 11, 1296b 4-7 ; je souligne). Le critère pour établir cette hiérarchie des démocraties est leur degré de proximité au régime « moyen », celui où les gouvernants sont « moyens » en termes sociaux et économiques, et où la classe moyenne est « plus forte que les deux autres ou au moins que l'une des deux », soit le *demos* (pauvre) et l'élite (riche) (*Pol.* IV 12, 1296b 35-40). Ou, comme l'a dit Aristote un peu auparavant, la démocratie qui est « la première » est celle qui tend le plus à l'égalité, soit le régime configuré de telle sorte que « rien ne mette les gens modestes ou les gens aisés les uns au-dessus des autres, qu'aucun de ces deux groupes ne soit souverain, mais que les deux soient égaux » (*Pol.* IV 4, 1291b 30 ; même idée en VI 2, 1318a 7-8).

La raison pour laquelle la démocratie où prime le *demos* des agriculteurs est la première des démocraties – donc sans être le meilleur régime absolument – tient au fait que « le peuple le meilleur est celui des paysans » (βέλτιστος γὰρ δῆμος ὁ γεωργικός ἐστίν, *Pol.* VI 4, 1318b 9-10) « de sorte que », poursuit-il, « il est même<sup>43</sup> possible d'instituer une démocratie là où la masse populaire a une vie agricole » (*Pol.* VI 4, 1318b 10-11). Aristote semble vouloir répondre ici à une objection sous-

<sup>42</sup> Et non, comme traduit Pellegrin, « des gens modestes ».

<sup>43</sup> C'est ainsi, et selon nous à juste titre, que Pellegrin rend καὶ dans la formule ὥστε καὶ ποιεῖν ἐνδέχεται δημοκρατίαν ὅπου ζῆ τὸ πλῆθος ἀπὸ γεωργίας (*Pol.* VI 4, 1318b 10-11).

entendue, qui porte là encore sur la problématique intégration politique des agriculteurs : comment des citoyens que la nécessité rive à leurs champs peuvent-ils bien exercer leur rôle de *demos* au sens politique, c'est-à-dire gouverner ? Comment, en somme, une démocratie peut-elle être « agricole » ? La réponse d'Aristote est à la fois politique et morale – d'une morale qui sert la politique. La supériorité du peuple des agriculteurs se mesure à la stabilité qu'ils apportent à leur cité : leur condition économique réduit au minimum leur participation aux assemblées en les obligeant à « passer leur temps au travail » (πρὸς τοῖς ἔργοις διατρίβουσι, *Pol.* VI 4, 1318b 14) parce qu'ils « préfèrent le gain aux honneurs » (οἱ γὰρ πολλοὶ μᾶλλον ὀρέγονται τοῦ κέρδους ἢ τῆς τιμῆς, *Pol.* VI 4, 1318b 16). Cette valeur accordée au travail et au gain matériel plutôt qu'aux honneurs est bénéfique sur le plan politique puisqu'elle freine la « convoitise pour le bien d'autrui » (τῶν ἀλλοτρίων οὐκ ἐπιθυμοῦσιν, *Pol.* VI 4, 1318b 14)<sup>44</sup>. Outre qu'elle évite ainsi une rivalité économique qui serait fatale à l'égalité dans la cité, la démocratie des agriculteurs offre par là même l'avantage de ne pas faire le jeu de « l'innovation » ou de la « révolution » évoquées plus haut.

Reste toutefois à se demander comment un *demos* qui ne se réunit en assemblée que lorsque c'est nécessaire peut gouverner efficacement. Il y parvient, explique Aristote, parce que les agriculteurs choisissent les responsables des magistratures les plus importantes parmi ceux qui sont capables de s'acquitter d'un cens (*Pol.* VI 4, 1318b 28-32), sans que ces derniers ne puissent néanmoins profiter de la situation pour s'enrichir, parce qu'ils dépendent du vote du *demos*. Il y a là comme une sorte de pouvoir oligarchique soumis au contrôle du pouvoir démocratique<sup>45</sup>. L'intégration politique des agriculteurs dans le cadre d'une certaine démocratie consiste donc à articuler les contraintes de leur activité économique avec les réquisits d'une cité stable parce qu'égalitaire. Mais la démocratie des agriculteurs est-elle la meilleure formule au sens absolu pour un tel régime ?

### 4.3. *Qu'en est-il des agriculteurs dans la politeia la meilleure ?*

Puisqu'il se trouve que nous examinons la meilleure constitution (τυγχάνομεν σκοποῦντες περὶ τῆς ἀρίστης πολιτείας), et que c'est celle sous laquelle la cité serait parfaitement heureuse, et comme nous avons dit plus haut que le bonheur est impossible sans vertu, il est manifeste d'après cela que dans la cité qui est gouvernée au mieux et qui possède des hommes justes absolument et non dans le cadre d'une constitution déterminée, les citoyens ne doivent mener la vie ni d'un artisan ni d'un marchand, car une telle vie est vile et contraire à la vertu ; et ceux qui sont destinés à devenir citoyens ne seront pas non plus agriculteurs (γεωργούς), car il faut du loisir tant pour développer la vertu que pour les activités politiques (*Pol.* VII 5, 1328b 34-1329a 2).

---

<sup>44</sup> Aristote n'explique pas comment l'intérêt porté plus au gain matériel qu'aux honneurs peut limiter la convoitise pour le bien d'autrui, et non pas l'encourager.

<sup>45</sup> ZIZZA (2022), 335-336.

Ce passage indique que la citoyenneté, sous sa forme la plus achevée ou parfaite, implique une vie de loisir incompatible avec l'exercice d'une fonction économique. Et si la vie des agriculteurs n'est pas « contraire à la vertu », elle n'est pas vertueuse pour autant mais seulement en mesure de l'être, ce qui requiert du temps dont précisément ils manquent. Aussi Aristote propose-t-il les solutions pratique et théorique suivantes pour déterminer le lieu politique des agriculteurs. La proposition pratique est claire : dans la cité la meilleure, la propriété de la terre revient à ceux qui délibèrent et à ceux qui combattent (*Pol.* VII 9, 1329a 18 et 1329a 25 ; idem en VII 10, 1329b 37-38), ce qui implique que « nécessairement les agriculteurs seront des esclaves, des barbares ou des périèques » (*Pol.* VII 9, 1329a 25-26) ; ou, pour reprendre une formule déjà évoquée, « pour les agriculteurs, le mieux, si l'on doit décider selon nos vœux, c'est que ce soient des esclaves [...] » (*Pol.* VII 10, 1330a 25). Autrement dit, contre la pratique courante, Aristote propose de dissocier la propriété de la terre de son travail, soit de dissocier la fonction politique de la fonction économique – en cela il est le fidèle héritier de Platon – pour le bien de la cité tout entière. Mais si cette séparation peut fonctionner sur le plan pratique, quelle valeur a-t-elle d'un point de vue théorique, dans la mesure où il ne saurait y avoir de cité sans terre ?

La réponse d'Aristote consiste à distinguer « appartenir à » et « être une partie de » la cité comme corps civique : si les agriculteurs sont indispensables à la cité la meilleure pour qu'elle se nourrisse et soit le plus autarcique possible, ils ne sauraient pour autant former un *demós* – soit un corps de citoyens – mais seulement une « masse » de nature servile (δεῖ ἄρα γεωργῶν τ' εἶναι πλῆθος, οἱ παρασκευάσουσι τὴν τροφήν, *Pol.* VII 8, 1328b 20). Ce groupe sans unité et sans capacité politique appartient à la cité mais n'en forme pas une partie, de même que « la classe artisanale *ne participe pas* à la cité, pas plus qu'aucun autre groupe qui n'est pas producteur de vertu » (τὸ γὰρ βάναισον οὐ μετέχει τῆς πόλεως, οὐδ' ἄλλο οὐθὲν γένος ὃ μὴ τῆς ἀρετῆς δημιουργόν ἐστιν, *Pol.* VII 9, 1329a 20-21 ; je souligne). Ce qu'Aristote confirme quelques lignes plus bas, en recourant à la distinction, fréquente chez lui<sup>46</sup>, entre condition nécessaire ou « ce sans quoi », et partie fonctionnelle :

On a donc dit ce sans quoi une cité ne peut être constituée et combien il y a de parties d'une cité. En effet, les agriculteurs, les ouvriers et toute la classe des hommes de peine appartiennent nécessairement aux cités (γεωργοὺς μὲν γὰρ καὶ τεχνίτας καὶ πᾶν τὸ θητικὸν ἀναγκαῖον ὑπάρχειν ταῖς πόλεσιν) ; d'autre part, sont parties de la cité la classe militaire et celle qui délibère (μέρη δὲ τῆς πόλεως τὸ τε ὀπλιτικὸν καὶ βουλευτικόν), et chacune est distincte des autres, soit toujours, soit temporairement (*Pol.* VII 9, 1329a 34-39).

---

<sup>46</sup> Par exemple *Pol.* VII 8, 1328a 22-23 ; *EEI* 2, 1214b 26. Je remercie Charlotte Murgier pour ces références.

Il en va de même des propriétés foncières, dont Aristote reconnaît la nécessité tout en leur déniait le statut de « parties de la cité » (*Pol.* VII 8, 1328b 5-24)<sup>47</sup>. L'intégration politique de l'agriculture, comme celle des agriculteurs, atteint ici sa limite : il s'agit plutôt, dans le cas de la cité la meilleure absolument, d'une exclusion que d'une intégration. L'agriculture et l'agriculteur conditionnent la possibilité de l'exercice et de la sphère politiques mais sont par eux-mêmes dépourvus de tout sens politique. Ces passages éclairent rétrospectivement les difficultés suscitées par leur intégration politique dans les régimes existant, difficultés qu'Aristote soumet toutefois à son examen parce que, de son aveu même, l'agriculture est l'activité de subsistance « naturelle » la plus répandue.

### 5. Conclusion

La tension qui est au cœur de la réflexion d'Aristote concernant la place des agriculteurs et de l'agriculture dans la cité, est révélatrice de la difficulté et des questionnements qui animent les philosophes classiques sur la place que l'économie peut occuper dans la cité, c'est-à-dire sur la signification politique qu'elle peut revêtir. À cet égard, Aristote oscille entre une vision stricte ou étroite de la communauté politique, réduite aux seuls citoyens disposant d'un complet loisir et centrée uniquement sur les activités civiques, et une vision plus large, fondée sur des motifs pragmatiques et empiriques, et consistant à intégrer les citoyens qui ne sont pas libérés de la charge du travail agricole. Dans ce second cas, les agriculteurs et l'agriculture franchissent le seuil de la cité, mais moins pour des motifs positifs qui tiendraient à ce qu'ils apporteraient de bénéfique à l'édifice politique, que pour des motifs négatifs tenant à ce qu'ils représentent la moins mauvaise option dans les cités démocratiques. Si de ce point de vue, il est vrai que l'agriculture représente pour Aristote un « compromis »<sup>48</sup>, ce n'est pas tant parce que c'est une activité qui respecte la nature que parce qu'elle est celle qui est la moins incompatible à la fois avec le loisir nécessaire pour se consacrer à la politique<sup>49</sup>, et avec la *possibilité* de la vertu attendue des citoyens.

Cette position est singulièrement différente de celle de Xénophon qui, en la personne d'Ischomaque dans *l'Économique*, signale les bénéfices positifs de l'agriculture pour la cité et les citoyens eux-mêmes en tant qu'elle leur inculque le savoir, les vertus et le corps requis pour l'exercice du pouvoir et des pratiques militaires. Au point qu'Ischomaque, tout homme de bien qu'il est, tend parfois à se confondre avec ses esclaves parce qu'il est à même d'exécuter tous les travaux des champs<sup>50</sup>, confusion des statuts impensable chez Aristote s'il est vrai qu'existent selon lui des esclaves « par nature ». Platon, dans la cité juste des *Lois* comme dans celle de

---

<sup>47</sup> MAYHEW (1997b) n'évoque pas ce passage dans son étude sur le sens de « partie » dans les *Politiques*.

<sup>48</sup> MARSHALL (1947), 355.

<sup>49</sup> MARSHALL (1947), 354.

<sup>50</sup> HELMER (2021), 109-112.

la *République*, propose un schéma encore différent : s'il distingue, d'un côté, les fonctions et les agents relevant de la direction de la cité, et, de l'autre, les agents et les fonctions d'ordre économique, il les intègre tous néanmoins dans un même ensemble au nom de leur complémentarité hiérarchique, si bien qu'il est légitime de parler à son égard d'une véritable intégration politique des activités économiques, et notamment de l'agriculture. La pensée économique antique, on le voit, est riche de diversité.

### Références

#### Éditions des Politiques

- Curnis, M. (éd.) (2011-2022), Aristotele, *La Politica*, 6 volumes, Roma.  
 García Valdés, M. (éd.) (1988), Aristóteles, *La Política*, Madrid.  
 Jowett, B. (éd.) (1885), Aristotle, *Politics*, in J. Barnes (éd.) (1984), *Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*, I, Princeton.  
 Lintott, A. (éd.) (2018), *Aristotle's Political Philosophy in its Historical Context. A New Translation and Commentary on Politics Books 5 and 6*, London.  
 Newman, W.L. (1887-1902), *The Politics of Aristotle*, I-IV, Oxford.  
 Pellegrin, P. (éd.) (2015), Aristote, *Les Politiques*, Paris.  
 Santa Cruz, M.I., Crespo, M.I. (éds.) (2005), Aristóteles, *La Política*, Buenos Aires.  
 Saunders, T. (éd.) (1995), Aristotle, *Politics. Books I and II*, Oxford.

#### Études

- Amouretti, M.-C. (1986), *Le pain et l'huile dans la Grèce antique. De l'aire au moulin*, Paris.  
 Cammack, D. (2019), « The dēmos in dēmokratia », *The Classical Quarterly* 69, 1, 42-61.  
 Cooper, J. (1999), *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton.  
 Crespo, R.F. (2014), *A Re-assessment of Aristotle's Economic Thought*, London.  
 Cursaru, G. (2006), « Hippodamos de Milet : évolution ou révolution des structures spatiales urbaines ? », *Studia Humaniora Tartuensia*, 12 pp. (online: <http://www.ut.ee/klassik/sht/2006/cursaru1.pdf>).  
 Dinneen, N. (2015), « Aristotle's Political Economy : Three Waves of Interpretation », *Polis* 32, 96-142.  
 Gallagher, R. (2018), *Aristotle's Critique of Political Economy with a Contemporary Application*, London.  
 Helmer, É. (2022), « Agriculture and Justice in Xenophon's *Economics* », *Diálogos* 53, 111, 423-447.  
 Helmer, É. (2021), *Oikonomia. Philosophie grecque de l'économie*, Paris.  
 Helmer, É. (2016), « D'une réciprocité à l'autre : la spécialisation métiers et des fonctions comme principe d'unité politique dans la *République* de Platon », *Archai* 16, 13-29.

- Helmer, É. (2013), « Platon et Aristote : deux anthropologies économiques, deux cités justes », *Revue de philosophie ancienne* XXXI 2, 99-117.
- Helmer, É. (2010), *La Part du bronze. Platon et l'économie*, Paris.
- Hogan, J.C. (1959), « Hippodamus on the Best Form of Government and Law », *The Western Political Quarterly* 12, 3, 763-783.
- Jameson M.H. (1992), « Agricultural Labor in Ancient Greece », in B. Wells (éd.), *Agriculture in ancient Greece*. International symposium (07 ; 1990), Athènes, 135-146.
- Ludwig, P.W. (2020), *Rediscovering political friendship: Aristotle's theory and modern identity, community, and equality*, Cambridge.
- Marshall, J.S. (1947), « Aristotle and the Agrarians », *The Review of Politics* 9, 3, 350-361.
- Mayhew, R. (1997a), *Aristotle's criticism of Plato's Republic*, Lanham.
- Mayhew, R. (1997b), « Part and Whole in Aristotle's Political Philosophy », *The Journal of Ethics* 1, 4, 325-340.
- Mayhew, R. (1993), « Aristotle on Property », *Review of Metaphysics* 46, 803-831.
- Meikle, S. (1995), *Aristotle's Economic thought*, New York.
- Natali, C. (1990), « Aristote et la chrématistique », in G. Patzig (dir.), *Aristoteles'Politik. Akten des XI Symposium Aristotelicum*, Göttingen, 296-324.
- Nielsen, K.M. (2013), « Economy and Private Property », in M. Deslauriers et P. Destrée (éds.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, Cambridge, 67-91.
- Paden, R. (2001), « The two professions of Hippodamus of Miletus », *Philosophy & Geography* 4, 1, 25-48.
- Pangle, L.S. (2003), *Aristotle and the philosophy of friendship*, Cambridge.
- Stern-Gillet, S. (1995), *Aristotle's Philosophy of Friendship*, Albany.
- Tabosa, A. (2016), « Les métamorphoses de la richesse : économie et chrématistique chez Aristote », in É. Helmer (éd.), *Richesse et pauvreté chez les philosophes de l'Antiquité*, Paris, 251-273.
- Vanhaegendoren, K. (2007), « Travail et loisir en Grèce ancienne : à propos de la complémentarité des activités du citoyen », *Ancient Society* 37, 1-35.
- Zizza, C. (2022), « Aristotle, the Agricultural Democracy, and the Aphytaians (*Pol.* 6, 1319a 14-19) », *Araucaria* 24, 49, 329-349.





# The Stoics and Economic Rationality

---

AISTĚ ČELKYTĚ

Leiden University

a.celkyte@hum.leidenuniv.nl

Recibido: 19/01/2024 - Aceptado: 26/03/2024

DOI <https://doi.org/10.20318/fons.2023.8346>

## Abstract

When it comes to the discussions of ancient economic thought, the Stoics rarely come to the forefront. By and large, the lack of focus on this Hellenistic philosophical school is understandable: there is no evidence of the Stoics writing treatises entitled *oikonomikos* or similar or, in fact, showing any substantial interest in the matters pertaining to wealth management or money acquisition. There is an extant fragment, however, depicting a debate between Diogenes of Babylon and Antipater of Tarsus in which the latter advocates for the moral permissibility of the behaviour that comes very close to exhibiting economic rationality. In this paper, I analyse this passage and, noting its complex transmission history, I argue that it reveals an engagement with various ideas pertaining to the *oikonomia* genre. Although some of them resemble the contemporary notion of economic rationality, ultimately, the Stoic argument is embedded in ethical debates with the Peripatetics and it concerns moral value rather than the *homo economicus* style of reasoning about maximizing gains.

**Keywords:** Stoics, Sale, Economic rationality, Diogenes of Babylon, Cicero, *Homo economicus*

## Resumen

Cuando se habla del pensamiento económico de la Antigüedad, los estoicos rara vez ocupan un lugar destacado. En general, la falta de atención a esta escuela filosófica helenística es comprensible: no hay pruebas de que los estoicos escribieran tratados denominados con el título *oikonomikos* u otro similar ni, de hecho, que mostraran un interés sustancial por las cuestiones relativas a la gestión de la riqueza o la adquisición de dinero. Sin embargo, existe un fragmento de un debate entre Diógenes de Babilonia y Antípato de Tarso en el que este último defiende la permisibilidad moral de un comportamiento que se acerca mucho a la racionalidad económica. En este artículo analizo este pasaje y, observando su compleja historia de transmisión, sostengo que revela un compromiso con diversas ideas pertenecientes al género de la literatura *oikonomika*. Aunque algunas de ellas se asemejan a la noción contemporánea de racionalidad económica, en última instancia, el argumento estoico se inserta en debates éticos con los peripatéticos y se refiere al valor moral más que al modo de razonar sobre el incremento de las ganancias típico del *homo economicus*.

**Palabras clave:** Estoicos, Venta, Racionalidad económica, Diógenes de Babilonia, Cicerón, *Homo economicus*

### 1. *Introduction*<sup>1</sup>

The Stoics, especially Roman ones, are often lauded for their practical approach to virtue and the cultivation of virtuous behaviour. There is one notable occasion, however, on which Diogenes of Babylon, one of the heads of the early Stoa, appeared to advocate for behaviour that seems outright immoral. In a debate with his pupil, Antipater, Diogenes put forth an argument that horrified the scholars. Max Pohlenz, for example, described it as exhibiting *egoismus* and *profitmoral*<sup>2</sup>. Their shock is not entirely surprising; in an argument that seems to be more fitting to a hawkish interlocutor in a business ethics discussion rather than a prominent ethicist, Diogenes appears to argue that a seller is allowed not to disclose certain information to the buyer and thus receive a higher price for the goods, because such behaviour is not against the law. His interlocutor Antipater, meanwhile, argues that such an act would not be fitting for a *vir bonus* and proposes that all information ought to be disclosed.

The shocking nature of Diogenes' claims could be somewhat mitigated by the historical context. Ancient maritime traders were no neoliberal scrooges: ancient literature describes them as people driven by poverty to earn their livelihood in a highly dangerous profession<sup>3</sup>. This kind of trade could lead to very high earnings, and such success means that the trader can become a moneylender and abandon the life-threatening profession<sup>4</sup>. Nonetheless, the most peculiar aspect of this debate is that Diogenes appears to be advocating for a genuine *homo economicus* stance<sup>5</sup>; one might even go as far as to suggest that he was theorising the ancient version of economic rationality as exhibited by maritime and other traders<sup>6</sup>. Given that the Stoics are known for placing extremely high importance on rationality, is it possible that they supposed that rationality in the cases of exchange manifests itself as what these days is called economic rationality?

There is much to unpick in this relatively short report on the debate between the two Stoics: the interpretation is difficult not only because it is far from clear how both stances ought to be interpreted, but also because the background of this debate and its transmission are obscure. I start this paper by looking at the debate as it is presented by Cicero. The passage has been studied by a variety of noted scholars who offered

---

<sup>1</sup> This paper has been written in the context of the research program «From *Homo Economicus* to Political Animal. Human self-understanding in ancient Greek economic reflection» (NWO VI.Vidi.191.205) funded by the Netherlands Organisation for Scientific Research (NWO).

<sup>2</sup> POHLENZ (1965), 313.

<sup>3</sup> See LEESE (2021), 136-137, who cites Hes. *Op.* 632; Pl. *Grg.* 467d and others to support this claim. At the same time, there are known cases of state honours for merchants, mostly to secure resources and lower transactions costs, see WOOLMER (2016), esp. 66-67.

<sup>4</sup> See LEESE (2021), 142-151 and D. 33, 4.

<sup>5</sup> For a brief history of the concept and its development, see NG-TSENG (2018); URBINA-RUIZ-VILLAVARDE (2019); the notion is widely criticised these days, see, for example, VAN STAVEREN (2001), chapter 1.

<sup>6</sup> See LEESE (2017) for the argument that extant evidence shows these traders are properly economically rational agents.

significant insights into reconstructing and interpreting the debate between the two early Stoics. I discuss two prominent recent interpretations. Then I propose reading the passage against the background of the *oikonomia* tradition, arguing that it provides revealing insights into the Stoic understanding of the properly rational approach to wealth. Ultimately, I argue that Diogenes makes an argument that seems to resemble the reasoning motivating the concept of *homo economicus*, but the focus and aim of the argument point towards an axiological preoccupation, offering a glimpse into how multifaceted ancient reflection on economic activity was.

## 2. *The case study*

The key passage can be found at the beginning of Book 3 of Cicero's *On Duties*. Cicero informs his readers that the main source for the first two books is Panaetius' work of the same title<sup>7</sup>. The sources for the third book are less clear; Hecato is used for some parts, and it is possible that the book might be compiled on the basis of different sources. The topic of this book is the relationship between the beneficial and the honourable, in other words, the useful thing to do and the right thing to do. About halfway through the book, the discussion turns to the cases in which the beneficial conflicts with the honourable, at least seemingly. These cases, according to Cicero, require examination of whether there is an actual conflict or if the disagreement is only apparent. This point is followed by the problem of the corn merchant and the two Stoic arguments about the proper action.

A good man (*vir bonus*) brings corn to Rhodes at the time of famine. He happens to know that more merchants are on their way to the island. The moral dilemma concerns the disclosure of this information: should he inform the locals that a bountiful supply is forthcoming or should he sell his corn at the highest price possible? Once the problem is set up, the report of the debate can be divided into three parts: first, the outline of the positions and then two successive critical exchanges.

In the initial outline of the positions, the reader is told that Antipater's response to the corn merchant problem is to state that there ought to be nothing concealed from the buyers at all, which would result in selling produce at a significantly lower price<sup>8</sup>. Diogenes, meanwhile, maintains that the merchant should not break any law and not engage in any trickery but ask for the higher price nonetheless. No one is treated unjustly, he argues, if the merchant transports the corn and offers it for sale at a higher price, while selling for it for little (perhaps less than others) in a scenario when the supply is not limited (*Off.* III 51).

In the next stage of the debate, Antipater responds by arguing that a good person's actions ought to be informed by societal fellowship; all humans are born under the law and ought to follow the principles of nature. Antipater's point concerns moral

---

<sup>7</sup> Cic. *Att.* XVI II 4.

<sup>8</sup> See LEESE (2021), 142 for the discussion of the evidence showing that, when taking advantage of the regional differences in price fluctuations, a single journey could provide enough earnings for a more prosperous life.

obligation, identified as the law and nature. The moral obligation makes personal benefit and communal benefit identical; he states this point explicitly, saying that personal benefit is communal and communal benefit also benefits an individual. In his retort, Diogenes makes a distinction between ‘to conceal’ (*celare*) and ‘to keep silent’ (*tacere*). The two terms have distinct meanings in Latin: the first one refers to hiding information intentionally, as an act of deception, the second one refers to choosing not to speak when one could speak, or not volunteering information when one could<sup>9</sup>. The corn merchant’s choice not to speak (*tacere*) is not inherently morally wrong. Diogenes adds that the knowledge of gods would be much more beneficial than knowing about cheaper grain, but not talking about them does not necessarily amount to an act of deception.

In the final stage of the debate, Antipater responds directly to Diogenes’ reply by claiming it would indeed be necessary to disclose such information, given that people are bound in fellowship by nature. Diogenes has a retort to this objection too. He answers by pointing out that Antipater is using the notion of fellowship in a way that is problematic: if fellowship by nature, as understood by Antipater, requires the absence of private property, then trading in itself is not morally permissible and everything should be given away. In other words, if natural social bonds dictate that one individual cannot acquire more money than the other one *qua* his private property, then sale is not possible. This exchange is followed by a brief intermission of Cicero explaining that no one in such an argument concedes that they would do the dishonourable thing because it is useful; instead, they argue that their action is useful in such a way as not to be dishonourable.

Then follows another similar case concerning the sale of the house, but the upshot is the same: Antipater argues that the seller ought to disclose any shortcomings of the building, whereas Diogenes argues that the seller is only under an obligation not to trick or deceive; there is no obligation to volunteer information in buyer’s favour (*Off.* III 54-55). Later in the treatise, Cicero also discusses other scenarios, including expired wine and counterfeit coins (III 91), always in reference to the same positions of Diogenes and Antipater.

### 3. *How do you solve a problem like Diogenes’?*

Scholars examining the passage often focus on Diogenes’ position in particular, either noting that it is quite shocking to find an orthodox and serious Stoic advocating profit-making or, in a couple of notable cases, trying to explain that Diogenes’ position is not what it seems at first sight<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> See DYCK (1997), 562 for the argument that possible Greek equivalents may have been *σιωπᾶν* and *σιγᾶν*.

<sup>10</sup> ANNAS (1989), 155 (see also n. 4) outlines shocked reactions in POHLENZ (1965) and other classical scholarship, but Diogenes’ argument continues on to elicit strong reactions; see, for example, also STRIKER (1996a), 265-266.

And, in fact, it is important to take in account that the debate as reported by Cicero might strike an ancient and a contemporary reader differently, even if both of them ultimately disapprove of Diogenes' argument. There are two important issues that the former would associate with maritime trade, while the latter might not be aware of. First, the already mentioned social status of the maritime traders. Given that it was widely and commonly understood to be relatively low and precarious, the corn merchant problem asks not whether it is permissible to expand one's substantial wealth, but whether it is permissible to make money the way people in precarious situations do: by means of trade that is highly dangerous, extremely uncertain but potentially rewarding. The fact that there is extant evidence showing that this way of money-making was abandoned as soon as a trader earned enough to make a living suggests it was a means to a more stable livelihood rather than a means of increasing already substantial wealth<sup>11</sup>. When Diogenes says that a *vir bonus* would make the sale in a manner typical to these traders, he is implicitly defending a practice. It is not morally wrong, his position implies, for these traders to make money if they find themselves in a favourable situation, because the practice typical to this profession is not morally wrong in principle.

Second, the passage as presented in Cicero does not describe the entire process of such trade. The trader, it seems, simply sells to the people in Rhodes. Given what is known about ancient trade, it is unlikely to have been the case. Lysias' speech 22 *Against the Grain-Dealers* offers important insights into how goods were distributed. The speech is highly rhetorical and, furthermore, it concerns Athenian and pre-Hellenistic context, but it does show that the maritime traders sold their goods to the local small traders<sup>12</sup>. It was the minor traders that sold the grain in local markets. The speech is made against them and it relies heavily on tropes and emotional appeals<sup>13</sup>, suggesting that it is these small local traders who cause the price increase, even by fabricating claims of shipwrecks<sup>14</sup>. There is a hint of this distribution model in Cicero's *On Duties* Book 1, where the ways of making a living ranked from the worst to the best as follows: small traders, traders carrying large quantities of goods, and agriculture (*Off.* I 151). Hellenistic philosophers discussing the hypothetical scenarios were presumably aware of how the goods were distributed, and this knowledge would also affect the corn merchant scenario: selling grain cheaply to the small-time traders, the middlemen, may or may not result in lower prices for the people on Rhodes.

Cicero presents the problem in a very clinical way, purely for philosophical consideration. And it is true that although these contextual details may have shaped Diogenes' argument, they do not solve the philosophical problem posed by the corn merchant scenario. The key preoccupation is the morality of the sale and the

---

<sup>11</sup> See n. 3.

<sup>12</sup> 'Small' because they could be forbidden to buy more than 50 baskets of grain, see MORENO (2017), chapter 5 for an extensive discussion of the many professions involved in grain distribution.

<sup>13</sup> See the analysis in MORENO (2007), 213-225.

<sup>14</sup> See Lys. 22, 14; 22, 22.

compatibility of profit-seeking and virtue. Even if we take into account that the trader is not a cartoonish profiteering villain, the question nonetheless remains: is it morally permissible to make a profit in a sale that involves information asymmetry benefiting the seller? In this respect, Diogenes' stance still requires further elaboration and motivation in order to be more palatable.

A common way to interpret Diogenes' arguments consistently with everything else we know about him is to recontextualise them. Scholarship going as far as at least Pohlenz notes that the examples used in this debate are the same ones as used by Carneades in his famous speech on justice delivered in Rome in 155 BC. Diogenes was also a member of the same embassy to Rome (together with Critolaus). Therefore, his claims can be read as defending the Stoic position against an Academic attack rather than proposing something quite outrageous.

There is, however, an alternative reading proposed by Julia Annas. She points out that the topic of Carneades' famous speech is justice, not legal/moral obligations and certainly not the ethics of sale<sup>15</sup>. Furthermore, Carneades engaged with Platonic and Aristotelian accounts of justice, while the Stoics were only said to quibble over terminology<sup>16</sup>. She also points out that good philosophical case studies, examples and thought experiments have a life of their own. Using examples from modern philosophy, she shows that different philosophers are known to adopt the very same scenario for conflicting purposes, that is, both to advocate and to refute some position<sup>17</sup>. Ultimately, Annas suggests that Diogenes and Antipater discuss different topics: the former focusing on the legal, while the latter on the moral aspect of the interaction. She proposes that Cicero (or another source that Cicero copied) patched up the conversation from different sources: the source for Diogenes was concerned with legal obligations, whereas the source for Antipater was concerned with moral duties. According to this reading, it is not only the case that Diogenes was not claiming anything very controversial, but the two Stoics are not in a genuine disagreement at all.

More recently, Annas' interpretation has been challenged in turn by Malcolm Schofield whose article is another important piece of scholarship on this text. He argues that Carneades' speech is, in fact, a relevant background to the Stoic debate, because the Stoics were 'naturalists' about justice, in the sense of making justice a natural property rather than a matter of social contract. Thus, everything said against Plato and Aristotle applies to them too<sup>18</sup>. More importantly, the key concern in Carneades' speech is to show that there is an unsolvable conflict between utility and honour; this is the key preoccupation in Cicero's *On Duties* Book 3 too. Cicero presents the debate between the two Stoics in the same philosophical context as

---

<sup>15</sup> ANNAS (1989), 157.

<sup>16</sup> ANNAS (1989), 157, see also Cic. *Resp.* III 12.

<sup>17</sup> See ANNAS (1989), 157 for an example of the sheriff's dilemma, often used against the utilitarian position but originally proposed by a utilitarian philosopher.

<sup>18</sup> SCHOFIELD (2006), 187-188.

Carneades' speech in Rome. According to Schofield, the upshot of Diogenes' argument is to show that it is, in fact, possible for a good person to pursue self-interested activities, in other words, that utility and honour are compatible, and therefore, it was a response to Carneades' challenge<sup>19</sup>.

Schofield also offers an alternative way of approaching Diogenes' view: as a response to Antipater. This is, as he himself says, a study of the later developments of the Stoic thought on justice. Ultimately, these developments amount to the view that the common interests translate into private interest too or, in Schofield's words, that «common property and its sale is part of the glue which holds 'human society' together»<sup>20</sup>. He also compares this to the views of Adam Smith and other modern theorists, highlighting the verisimilitude of the economic rationality tradition and Diogenes' stance reported by Cicero<sup>21</sup>.

#### 4. *The Stoics and oikonomia*

Given the striking similarity between the modern understanding of *Homo economicus* type of thinking and Diogenes' stance, it seems worthwhile to investigate further whether Diogenes' position is an example of ancient economic rationality. The question is interesting not only in the context of Stoic scholarship but also in the context of studying ancient economic thought. The 20<sup>th</sup> century scholarship was known for arguing that ancient Greeks lacked the notion of market or economic rationality<sup>22</sup>, but this point has been convincingly challenged in recent years. For example, Michael Leese, commenting on X. *Oec.* 20, 27-28<sup>23</sup>, has argued that maritime traders represent a genuine example of what could reasonably be called economic rationality, noting that «the behaviour described by Xenophon, which he attributed to all grain merchants, bears a striking relation to the maximising assumptions of modern economic rationality»<sup>24</sup>. He made a similar argument about the *kapeloi* whose behaviour Aristotle describes as an example of exceeding natural limits of accumulation<sup>25</sup>. As Leese shows, Aristotle is not unique in criticising the *kapeloi*: they were condemned quite widely throughout Greek literature for their profit-seeking behaviour. More specifically, when the discourse of *oikonomia* emerges with Xenophon's *Oikonomikos* and other non-extant treatises, these criticisms are cemented into the discourse. The examples of historic economically rational

---

<sup>19</sup> SCHOFIELD (2006), 190-191.

<sup>20</sup> SCHOFIELD (2006), 193.

<sup>21</sup> SCHOFIELD (2006), 194.

<sup>22</sup> The seminal work in this respect is certainly Finley's *The Ancient Economy* (1973); on the rejection of economic rationality by Finley more generally, see, for example, OBER (2022), 330; LEESE (2021), 4-6.

<sup>23</sup> I cite and discuss the passage in detail below.

<sup>24</sup> LEESE (2001), 141.

<sup>25</sup> Arist. *Pol.* I 9, 1257b 2-5; see LEESE (2017), 52; see also MEIKLE (1996), 138-151.

behaviour, cast in both positive and negative light, thus became reference points for the *oikonomic* discourses.

The Stoics, it would seem, acted as theoretical proponents of economic rationality. In Diogenes' argument in particular, we find evidence of the Stoics offering a normative discourse in support of the traders vilified for their economically rational practices, in opposition to *oikonomia* tradition. Although the Stoics are not known for their interest in this genre, there is some evidence corroborating their engagement with it, and there is good reason to suppose that the *oikonomia* discourses form an important background to understanding Diogenes' controversial arguments too.

By the time even the early Stoics were active, the *oikonomia* genre must have been reasonably solidified, with Xenophon's *Oikonomikos* proving to be an important text. When the Epicurean Philodemus writes on household management in the 1<sup>st</sup> century BC, he refers to Xenophon and Ps. Theophrastus as representing well-known and rivalling styles of *oikonomia*<sup>26</sup>. The Neopythagorean tradition, emerging at a similar period, also shows surprising interest in the *oikonomia*, as several sets of fragments are dedicated to this genre<sup>27</sup>. The Stoics themselves did not write any *oikonomikoi*, however, they made claims about marriage and childbearing as well as appropriate means of livelihood and other topics that are fairly standard to the genre<sup>28</sup>. It seems quite improbable that the Stoics made these claims in isolation; rather, the *oikonomic* discourses must be playing an important background role here too.

Even more pertinently for current purposes, the key motifs in the corn merchant problem reported by Cicero are familiar from the *oikonomic* tradition, as maritime trade is already problematised in Xenophon's *Oikonomikos*. While Ischomachus presents his father's agrarian activities as morally laudable, Socrates responds with a snarky analogy of merchants sailing around looking for a high price as follows:

[Socrates] You are telling me, Ischomachus, I said, that your father naturally loved farming as much as merchants love grain? For because of their great love of grain, merchants sail whether they hear there is an abundance of it, so as to get it, across the Aegean, the Euxine, and the Sicilian Sea. And when they have taken as much as they can on board, they carry it across the sea, even storing it in the same ship in which they themselves sail. And when they need money, they don't unload the grain anywhere they happen to be, but rather they take it and sell it whether they hear that grain sells

---

<sup>26</sup> Phld. *Oec.* I 1-XII 2; the 'Theophrastean' work is, in fact, the first book of Ps. Aristotle's *Oeconomica*, see TSOUNA (2013), xii.

<sup>27</sup> The dates of these treatises, even their rough estimates, differ drastically, but some scholars do date them as Hellenistic, including THESLEFF (1961), 8.

<sup>28</sup> That the sage would get married, see Cic. *Fin.* III 62 = *SVF* III 68 = LS 57F; see also Stob. IV 22, 25, for excerpts from Antipater's *On Marriage*, arguing in favour; for the best ways of earning one's livelihood, see Stob. II 7, 11<sup>m</sup> (II, 109, 10-110, 4) = *SVF* III 686 = LS 67W. For the staple themes of the *oikonomia* genre, see HELMER (2021), especially 73-93 (for the marriage motif) and 119-142 (for the wealth acquisition).



for the highest price and where men place the highest value on it. And your father appears to have loved farming in much the same way<sup>29</sup>.

The passage cleverly problematises the tension between virtue and profit in order to emphasize the dissonant nature of Ischomachus' attempt to present his father's endeavours in the light of virtue<sup>30</sup>. Michael Leese has pointed out that the passage serves as one of the pieces of evidence for establishing the existence of economically rational behaviour<sup>31</sup>. The corn merchant scenario may have been utilised successfully by Carneades in his lectures on justice, but this Academic Sceptic clearly did not come up with it: it was already employed in the Classical period as a staple example for problematising profit-seeking and exploring the tension between virtue and financial gain, which arise from the economically rational behaviour of maritime traders<sup>32</sup>.

The corn merchant scenario can be contextualised further in the *oikonomia* discourse. It is an example of knowledge asymmetry (one person knows something others do not), and knowledge asymmetry is the foundation of Aristotle's description of a monopoly in *Pol.* I 11 (see also *EN* V 5). He uses the example of Thales buying up olive presses and renting them out at high prices in order to prove that philosophers can make money if they want to by means their knowledge of astronomy and weather conditions, but they have no interest in profit-seeking as such. Aristotle describes monopoly as useful (*χρήσιμος*), but if we go with the classical Schumpeter's reading, he is critical of monopolies<sup>33</sup>, so the good and the useful are implicitly contrasted in this case too.

When the Stoic Diogenes argues that a maritime trader does not compromise his virtue by engaging in standard market practises, he is positioning himself against the extensive tradition that condemns economic rationality in favour of the more elite agricultural practices<sup>34</sup>. Diogenes might have argued against Carneades, but his position in general, attributable to other mainstream Stoics too (see the argument

---

<sup>29</sup> X. *Oec.* 20, 27-29, tr. Pomeroy.

<sup>30</sup> Although see HELMER (2024) for the argument that Xenophon's stance does not necessarily rule out trade entirely; Xenophon portrays it as an acceptable way of wealth acquisition when approached properly.

<sup>31</sup> LEESE (2021), 140-143.

<sup>32</sup> One might argue that despite the fact that the problem precedes Carneades, the Stoics were interested in it because Carneades' speech on justice made it relevant to their interests. As I show below, however, Diogenes' position is also not unique, it appears to be a reiteration of views attributed to Chrysippus and others. Ultimately, Carneades might be a relevant factor in as much as his speech brought attention to the problem and polarised it, but the entire discussion, including the formulation of the problem and the Stoic response to it, cannot possibly be explained in reference to Carneades' speech alone.

<sup>33</sup> SCHUMPETER (1954), 61.

<sup>34</sup> On Xenophon's defence of aristocratic household management, see JOHNSTONE (1994); see also MAYER (2020) for the Roman perspectives and the argument that rhetorical distinction between low-brow and high-brow economic undertakings did not necessarily reflect the realities. See also Cic. *Off.* I 151.

below), also confronts certain motifs of the *oikonomic* discourses from the Classical period. Aristotle is an especially important figure in this case.

When it comes to ethics, the Stoic position is polemically opposed to the Peripatetic one. Aristotle and his followers maintained that virtue alone is not sufficient for *eudaimonia*. Certain external goods, such as some wealth and social standing, are also necessary<sup>35</sup>. The Stoics responded to this point, more or less explicitly, by arguing that virtue is the only good, that is, virtue is necessary and sufficient for happy life<sup>36</sup>. The external goods are indifferent; some of them may be preferred and some dis-preferred, but they are ultimately irrelevant to the attainment of *eudaimonia*<sup>37</sup>. This context is surely relevant to Diogenes' argument recorded in Cicero, for it is completely consistent with the general Stoic commitments to argue that gaining profit in principle does not compromise one's virtue, with the crucial caveat that the person is not mistaken in the belief that this profit will result in *eudaimonia*.

However, Cicero does not present Diogenes arguing a Peripatetic; the disagreement concerns two Stoics: Diogenes himself and his pupil Antipater. Arguably, the motifs that shape *oikonomic* discourses help to explain the nature and the stakes of this debate too, just as it is reported by Cicero.

##### 5. *Diogenes and Antipater against the background of oikonomia*

The genre of *oikonomia*, arguably more than other areas of philosophy, is preoccupied with human nature and exchange. In *Politics*, there is the famous Aristotelian ('anthropological') account of how humans developed trade. In this passage, he describes trading between households as natural, since it supplements their self-sufficiency<sup>38</sup>. Later in the text, he goes on to develop an account of 'unnatural' trade practices, guided by profit acquisition. Nature continued to play an important role in the genre later. For example, in the Neopythagorean Bryson's *Oikonomikos*, written in the late Hellenistic or early Roman imperial period, the good management of property is extensively compared to a healthy regime for the human bodies<sup>39</sup>. When

<sup>35</sup> Arist. *ENI* 8, 1099a 31-b 6.

<sup>36</sup> See ANNAS (1993), 388-394; see also the discussion in BRENNAN (2005), 142-145.

<sup>37</sup> On the difference between the Stoic and the Platonic treatment of wealth, see BRENNAN (2005), 120-122. The doxographical sources tell us that indifferents are a matter of selection (ἐκλογή, *selectio*), not choice (like virtue), see, for example, Stob. II 7 7<sup>f</sup> = SVFIII 124 = LS 58D. Whereas virtue is always chosen, preferred indifferents are not; they are only either selected or deselected. The selection process is determined by what is in accordance with nature (see chapter 9 in BRENNAN, 2005). The scholarship on selection mostly focuses on the question of what kind of activity it is; namely, whether the selection is an impulse or, as WHITE (2010) more recently argued, an evaluation of bodily objects and states that plays an important role in deliberation. For current purposes, the more pertinent is the fact that our sources attributed the theory of selection to Diogenes and Antipater together, as committed to the same view. In Cicero's report on the debate between the two Stoics, it is precisely the handling of indifferents, that is, profit, that they disagree on.

<sup>38</sup> Arist. *Pol.* I 9, 1257a 19-35; for a more detailed discussion of the problem of the autarky of cities and trade, see BRESSON-HARRIS (2016), 43-45.

<sup>39</sup> See the argument in ČELKYŤĚ (2023).

talking about the norms that govern economic interactions, ancients lean into the question of what kind of nature humans have. I would argue that the two Stoics do the same in regard to the corn merchant scenario too: they look for an understanding of human nature in the pre-existing tradition of their school. Both Diogenes' and Antipater's stances invoke well-known, even notorious, ideas and presuppositions of the earlier Stoics.

The position that Diogenes advocates in this debate closely reflects what could be called the mainstream Stoic attitudes towards wealth acquisition. Chrysippus (Diogenes' teacher) is cited by Cicero as saying that, in a stadium, a man ought to compete with others as it is customary, without engaging in malicious behaviours (tripping or pushing his competitors)<sup>40</sup>. Cicero presents this as one of the neat citations of Chrysippus that helps to illustrate that it is not unfair to seek what is useful, although it is unjust to cause harm, such as theft. Similarly, Hecaton argues that a sage would act in accordance with standard social practices and acquire wealth too, adding that personal wealth serves a communal purpose<sup>41</sup>.

However, a Stoic does not aim at changing any external factors of the world; instead, she incorporates herself in the existing society and its common practices. It does not follow, however, that the sage would emulate just any aspect of the popular behaviour. In fact, in one of Plutarch's passages, Chrysippus is reported as claiming that the sage would most likely live a quiet life, not genuinely appreciated by many people<sup>42</sup>. In other words, a sage will not go out of his way to achieve political renown or take actions that would affect supply and demand chains which he can benefit from.

Diogenes, like Chrysippus, maintains that in order to act consistently with his beliefs, a good Stoic must neither go out of his way to pursue wealth, nor act in such a way as to avoid it. Hence, a Stoic 'goes with the flow', and acts in accordance to what is customary in any given situation. It is perfectly possible that Diogenes used this argument against Carneades, but he did not come up with it in response to this Academic Sceptic. He reiterated an existing Stoic stance shared by many Stoics, including his teacher. This point is important for understanding what is at stake in this debate: Carneades' might be relevant, but the argument itself is concerned with more than a sceptic attack<sup>43</sup>.

---

<sup>40</sup> Cic. *Off.* III 42. This formulation of the ethics governing social relationships must have become quite influential, it is reiterated in Iambl. *VP*49, in association with Pythagoreanism. The formulation is strikingly similar: people who seek honour will not go wrong if they copy those who win races: their aim is not to injure their opponents, but to achieve victory. People engaged in politics should help their supporters, not obstruct their opponents. See also BRENNAN (2005), 146-151 for a thorough discussion of the Stoics modelling their approach to indifferents on games.

<sup>41</sup> Cic. *Off.* III 63.

<sup>42</sup> Plu. *Stoic. repug.* 1043a-b.

<sup>43</sup> See STRIKER (1996b) for Antipater's arguments with Carneades which seem to have been quite extensive. INWOOD (2022), chapter 1 collects the pertinent passages.

Diogenes' student Antipater also appears to be referencing a Stoic position, although it is one that is associated with a controversial thesis in the Zenonian tradition. Zeno's *Republic*, built on Cynic heritage<sup>44</sup>, famously expounded a radical view of communal living:

The much admired *Republic* of Zeno, who laid down the doctrine of the Stoics, urges on this main point, that our household arrangements should not be based on city-states or demes, each one marked out by its own legal system, but we should regard all men as members of the same deme and fellow-citizens, and there should be one way of life and order, like that of a herd grazing together and nurtured in a common pasture<sup>45</sup>.

Human nature, according to Zeno, is communal and cosmopolitan. Properly speaking, we should not divide people into traditional city-states and demes but treat everyone as fellow citizens. Thus, there seems to be a dichotomy in Stoicism: on the one hand, there is a set of passages, going back at least as far as Chrysippus that state that a sage would act in accordance with broad customary conventions, not acting in an idiosyncratic way. On the other hand, there is also Zeno's *Republic* that paints a picture of nearly utopian community, clearly noting that one ought to prioritise a common cosmopolitan nature over conventional identities, such as citizenship or deme-membership. One Stoic position suggests following the convention, while the other states the conventional societal relationships ought to be disregarded.

However, these positions, the latter represented by Zeno and the former by Chrysippus and Diogenes, are not necessarily in conflict. They discuss different topics: Zeno talks about the idealised state of affairs and how the state of affairs ought to be. Meanwhile, the claims of Chrysippus, Diogenes and others that concern following the convention address the question of how one ought to approach particular situations. In other words, it concerns practical considerations of how to act in the world as it is, not a consideration about how the world ought to be<sup>46</sup>.

Although Zeno and Chrysippus are not in conflict, Antipater and Diogenes are. Arguably, this disagreement arises from applying different moral principles to specific scenarios one may encounter in everyday life. More precisely, Antipater suggests applying the Zenonian idealised standard to practical circumstances, and Diogenes argues against it. Presumably, the key motivation behind this resistance is the two-edged sword of indifferent: the indifferents like wealth cannot be pursued as the good, but they also cannot be avoided as the bad. If the trader in this scenario were to go out of his way not to make a profit as it is customary (it is important to remember that the scenario states the trader chanced upon the favourable situation rather than sought it out), he would be acting out of unreasonable concern against making profit, which is, after all, merely indifferent.

---

<sup>44</sup> See SELLARS (2007); GOULET-CAZÉ (2003).

<sup>45</sup> Plu. *Fort. Alex.* 329a-b = *SVFI* 262 = LS 67A, tr. after Long and Sedley.

<sup>46</sup> For more on interpreting Zeno's *Republic* in particular, see SCHOFIELD (2002); ROWE (2002).

Ultimately, Antipater's position is not Stoic enough or at least not orthodox Stoic. It allows for external goods to have more value than indifferents do; by allowing external goods to have an effect on one's happiness at all, he is crediting them with too much importance, and it does not matter whether he thinks they contribute to or detract from a person's chance of *eudaimonia*. In the Stoic ethical framework, just as virtue is the only good, so vice is the only bad, in the sense of the only thing to be genuinely avoided. By avoiding a mere indifferent as if it can have a genuine effect on one's *eudaimonia*, the trader would assign it a value that is far too significant! Ultimately, Diogenes' point is not that profit-seeking is good, but that it is not bad in principle, not a genuine evil in and of itself.

### 6. *Reconstruction*

If the points made in this reading so far are granted, then the debate between Diogenes and Antipater can be reconstructed as follows. Once the positions of both are laid out in the first section, Antipater argues that the trader should reveal information about more grain-carrying ships coming to the people in Rhodes, and Diogenes responds that the trader is not breaking any law by not revealing this information, having transported the grain and selling it for little when grain is not scarce. Diogenes' response often invokes shock, but it is primarily radical in claiming that making money outside elite practices, i.e. by maritime trading, is not immoral in and of itself. Common cultural conventions permitted by the law, including those of money-making, are not an obstacle for virtue as such, and aristocratic agricultural pursuits are not the only way to make a living for a good person.

In his response, Antipater focuses on Diogenes' mention of the legality of the trade practices. He appears to respond to this point when he notes that human nature is social: we should act in each other's interest and therefore it is not morally permissible to conceal something that benefits them. Antipater, thus, challenges the legal duty claim by suggesting that conventional law is inferior to the obligation by nature, a different kind of law. Diogenes responds with a distinction between concealing and keeping silent. He also offers a counterexample, stating that the knowledge of the gods would be even more beneficial, but by not talking about it, Diogenes is not concealing anything. The counterexample is quite clever: just like Antipater made a 'higher-ground' move by noting the superiority of the natural societal bonds over the conventional ones, so Diogenes now makes the same kind of move pointing out that the knowledge of the natural order of the world is far superior to the knowledge of cheap grain. Diogenes' point shows that Antipater's notion of obligation is not fine-grained enough. There is no obligation to act in another person's interest unconditionally, hence silence does not amount to acting with an intention to deceive. An obligation to act in other people's interest is context-sensitive.

In the third section of the debate, Antipater responds in turn by pointing out that there is a pertinent context here: the bonds of society! Diogenes retorts that in such case no person would be allowed any private property and trade itself would be

impossible. The argument wraps up with a kind of *reductio ad absurdum*. According to his teacher, Antipater's threshold for what he perceives as just interaction is so high that it destroys the practice it is supposed to govern. Diogenes' claims here do not necessarily imply the denial of the natural obligation or the advocacy of conventions<sup>47</sup>. They only add up to the claim that maritime trading, which includes possible profiting from regional grain price fluctuation, is not morally wrong. Diogenes makes a case that the rules governing social interactions are context-sensitive: certain circumstances, e.g. trade, presuppose *some* self-interest, and this kind of profit seeking is not incompatible with virtue. This is the nature of trade, and traders are not doing anything wrong in profiting in some circumstances, as long as they have not gone out of their way to trick anyone.

Diogenes' implication that the collapse of trade would be undesirable presumably ought to be read against the background of the distinctive 'anthropological' account of the origin of trade that is familiar to all the readers of *oikonomic* texts. The most famous version is arguably the one found in Arist. *Pol.* I 9, 1257a 19-35, but Bryson presents the same type of stories of the origins of monetary exchange: the upshot is that households need to exchange because not everyone can produce everything, and money makes this exchange possible between different *poleis* and peoples<sup>48</sup>. The trade is grounded in natural needs and natural limitations in fulfilling those needs. Undermining this kind of collaboration through the exchange of goods is not really beneficial for anyone and therefore it is a self-defeating claim for someone like Antipater, who is attempting to argue for the significance of societal bonds.

It is hard to determine who 'wins' in this debate, not least because Cicero's clinical interest in the disagreement itself leaves us with no further context, apart from Cicero's own evaluation of the argument<sup>49</sup>. If Antipater is read as arguing that profit should not be pursued because it is in some way detrimental to one's happiness (e.g. harming one's communal relations, etc.), then his position is not compatible with the mainstream Stoic position, and Diogenes' criticisms are apt. However, if he is read as arguing that profit is not in one's interest, and the communal good would be preferable to monetary profit (*qua* preferred indifferents)<sup>50</sup>, Antipater's position would be stronger. He might even refer to Chrysippus' authority in support of this point<sup>51</sup>, although it is not so clear why Diogenes would disagree with such ranking of indifferents<sup>52</sup>.

---

<sup>47</sup> See also ANNAS (1989), 168 for a suggestion that the account of justice in Book 1 of *On Duties*, based on the view of Stoic Panaetius, might be distinguishing between justice proper, concerned with mere laws and legality and benevolence.

<sup>48</sup> See also BRESSON-HARRIS (2016).

<sup>49</sup> See *Off.* III 57.

<sup>50</sup> I am grateful to Rachana Kamtekar for pointing this possibility out.

<sup>51</sup> *Plu. Stoic. repug.* 1043a-b.

<sup>52</sup> Antipater would be facing the problem of inadvertently abolishing the motivation of trade, especially the more dangerous maritime trade. Whether Diogenes would wish to argue for the practice

I would argue that, given the state of our evidence, it is more productive to question what we learn from this debate rather than to try to evaluate the arguments without proper context. The facts that Antipater is known for expounding a very mainstream Stoic approach to preferred indifferents, including wealth<sup>53</sup>, and that doxographical sources often cite Antipater and Diogenes as committed to the same views show that there was a lot these Stoics ultimately agreed on, including the value theory. According to my reconstruction, Diogenes and Antipater do disagree, but it is not a contrarian debate. It is, in a way, a very productive debate that shows a range of Stoic approaches to thinking about communal relations and the limitations of social obligations. They are spelling out and negotiating on what acting in accordance with human nature means in economic contexts, drawing from the tradition of the Stoa, which even at this point is diverse enough to warrant different interpretations.

### *7. Conclusion*

While it is true that with his arguments that garnered many shocked reactions, Diogenes is effectively defending maritime traders and their distinctive kind of economic rationality, he is doing so in an odd way. The scenario as presented in Cicero is carefully formulated: the merchant *finds* himself in a profit-favourable situation; the implication is that it was luck, not a premeditated attempt to capitalise on regional fluctuation in grain prices. This is not, properly speaking, a fully economically rational action, the merchant is not acting with a view of maximising wealth, he is merely profiting in the circumstances that allow for it. A *homo economicus* would hardly wait around for a lucky break: a *homo economicus* calculates and acts so as to maximise profit. Had the merchant acted with the goal of maximising wealth, Diogenes' position would be different: seeking out wealth as if it was the good is a misjudgement of value, not a course of action a *vir bonus* would adopt. In short, inasmuch as Diogenes argues that it is permissible for the maritime trader to make a profit in a way that their trade allows for (naturally occurring fluctuation of grain prices), he is defending an ancient manifestation of economic rationality. However, this defence is based on the argument about moral values and especially the Stoic rejection of wealth as the genuine good. The position advocated by Diogenes has to be contextualised within the Stoic polemics with Aristotelian ethics as well as broader *oikonomic* discourses that present aristocratic means of wealth acquisition as virtuous and the laymen means as lacking in virtue or propriety. This is not to say that the Stoics were preoccupied with social justice: Diogenes' approach is entirely consistent with the central Stoic tenet that external circumstances are irrelevant to happiness as virtue is accessible to every human equally. In the merchant scenario, thus, the discussion remains fully entrenched in the territory of value theory. And although the

---

of the trade (as opposed to whether it is permissible to engage in the existent practice), however, is not at all clear and, in fact, does not seem very likely.

<sup>53</sup> In Stob. II 7, 7<sup>f</sup> = SVFIII 124 = LS 58D, wealth is described as an indifferent to be preferred over poverty.

similarity between the Stoics and the *homo economicus* reasoning is, ultimately, fairly incidental, their own polemical entanglement and the opposition to the standard norms of *oikonomic* discourses did mean that they may have been among the first, if not the first, to theorise and advocate for the ancient manifestations of economic rationality.

### *Bibliography*

- Annas, J. (1989), «Cicero on Stoic Moral Philosophy and Private Property», in M. Griffin, J. Barnes (eds.), *Philosophia Togata I*, Oxford, 151-173.
- Annas, J. (1993), *The Morality of Happiness*, Oxford.
- Barney, R. (2003), «A Puzzle in Stoic Ethics», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 24, 303-340.
- Brennan, T. (2005), *The Stoic Life: Emotions, Duties, and Fate*, Oxford.
- Bresson, A., Harris, E. (2016), «Aristotle and Foreign Trade», in E. Harris, D. Lewis, M. Woolmer (eds.), *The Ancient Greek Economy: Markets, Households and City-States*, Cambridge, 41-65.
- Čelkytė, A. (2023), «The Medico-Oikonomic Model of Human Nature in Bryson's *Oikonomikos*», *Phronesis* 68, 2, 206-235.
- Dyck, A. (1996), *A Commentary on Cicero, De Officiis*, Ann Arbor.
- Finley, M. I. (1973), *The Ancient Economy*, Berkely.
- Gill, C. (2023), *Learning to Live Naturally: Stoic Ethics and Its Modern Significance*, Oxford.
- Goulet-Cazé, M.-O. (2003), *Les Kynika du stoïcisme*, Stuttgart.
- Helmer, É. (2024), «Debating the Legitimacy of Trade in Xenophon's *Oeconomicus* 20, 22-29», forthcoming.
- Helmer, É. (2021), *Oikonomia: Philosophie grecque de l'économie*, Paris.
- Inwood, B. (2022), *Later Stoicism 155 BC to AD 200: An Introduction and Collection of Sources in Translation*, Cambridge.
- Johnstone, S. (1994), «Virtuous Toil, Vicious Work: Xenophon on Aristocratic Style», *Classical Philology* 89, 3, 219-240.
- Leese, M. (2017), «*Kapēloi* and Economic Rationality in Fourth-Century B.C.E. Athens», *Illinois Classical Studies* 42, 1, 41-59.
- Leese, M. (2021), *Making money in ancient Athens*, Ann Arbor.
- Mayer, E. (2020), «Money Making, "Avarice", and Elite Strategies of Distinction in the Roman World», in E. Stewart, E. Harris, D. Lewis (eds.), *Skilled Labour and Professionalism in Ancient Greece and Rome*, Cambridge, 94-126.
- Meikle, S. (1995), *Aristotle's Economic Thought*, New York-Oxford.
- Moreno, A. (2007), *Feeding the Democracy the Athenian Grain Supply in the Fifth and Fourth Centuries B.C.*, Oxford.
- Ng, I. L., Tseng, L.-M. (2008), «Learning to be Sociable: The Evolution of *Homo Economicus*», *The American Journal of Economics and Sociology* 67, 2, 265-286.
- Ober, J. (2022), *Greeks and the Rational: The Discovery of Practical Reason*, Berkeley.



- Pohlenz, M. (1965), «Cicero, *de officiis* III», in *Kleine Schriften*, I, Hildesheim, 253-291; originally in *Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philologische-historische Klasse* I 1 (1934), 1-40.
- Rowe, C. (2002), «The *Politeiai* of Zeno and Plato», in T. Scaltsas, A.S. Mason (eds.), *The Philosophy of Zeno*, Cyprus, 291-308.
- Schofield, M. (2002), «“Impossible Hypotheses”: Was Zeno’s Republic Utopian?», in T. Scaltsas, A.S. Mason (eds.), *The Philosophy of Zeno*, Cyprus, 309-324.
- Schofield, M. (2006), «Morality and the Law: The Case of Diogenes of Babylon», *Philosophical Inquiry* 28, 1-2, 179-202.
- Schumpeter, J.A. (1954), *History of Economic Analysis*, London.
- Sellars, J. (2007), «Stoic Cosmopolitanism and Zeno’s *Republic*», *History of Political Thought* 28, 1, 1-29.
- Staveren, I. van. (2001), *The values of economics: an Aristotelian perspective*, London.
- Striker, G. (1996a), «Following Nature: A study in Stoic Ethics», in *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, 221-280.
- Striker, G. (1996b), «Antipater, or the Art of Living», in *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, 298-315.
- Thesleff, H. (1961), *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*, Åbo.
- Tsouna, V. (2013), *Philodemus “On Property Management”*, Williston.
- Urbina, D.A., Ruiz-Villaverde, A. (2019), «A Critical Review of *Homo Economicus* from Five Approaches: A Critical Review of *Homo Economicus*», *American Journal of Economics and Sociology* 78, 1, 63-93.
- White, S. (2010), «Stoic selection: Objects, Actions, and Agents», in A. Nightingale, D. Sedley (eds.), *Ancient Models of Mind: Studies in Human and Divine Rationality*, Cambridge, 110-129.
- Woolmer, M. (2016), «Forging Links between Regions: Trade Policy in Classical Athens», in E. Harris, D. Lewis, M. Woolmer (eds.), *The Ancient Greek Economy: Markets, Households and City-States*, Cambridge, 66-89.



THOMAS ALEXANDER SZLEZÁK, *Aufsätze zur griechischen Literatur und Philosophie* (“International Plato Studies” 39), Academia, Baden Baden 2019, pp. 777, ISBN 978-3-89665-745-9.

Thomas Alexander Szlezák es uno de los representantes más brillantes de la filología clásica contemporánea. En el volumen objeto de esta reseña, Szlezák recoge 34 artículos publicados entre 1981 y 2015. Sus trabajos se han centrado en la interpretación de los textos filosóficos antiguos, especialmente los relacionados con la historia del platonismo. Es, asimismo, un destacado defensor de la corriente que basa la interpretación del filósofo ateniense en un profundo conocimiento no sólo de los escritos transmitidos, sino también de la así llamada tradición indirecta y la doctrina no escrita del fundador de la Academia. En este volumen, Szlezák reúne contribuciones que van desde los orígenes de la literatura occidental hasta la filosofía contemporánea. Los trabajos se publican en un orden temático-cronológico. Es imposible reseñar en detalle en esta sede un volumen que reúne los importantes resultados de la dedicación de una vida a la investigación del pensamiento griego. No sólo es imposible por el número de las contribuciones, sino también porque las perspectivas son tan innovadoras y tan atinadas que para un lector atento abren preguntas fundamentales de la ciencia filológica, la humana y la ciencia en general.

En el trabajo que abre el volumen ofrece un análisis comparativo de la *Iliada* con el poema de Gilgamesh (*Ilias und Gilgamesh Epos*, 13-36). Mientras la *Iliada* se caracteriza, a pesar de las innumerables digresiones, por una absoluta y coherente unidad que no es tanto la ira, cuanto las consecuencias desastrosas de las pasiones y la necesidad de unidad de acción (todo eso se indica en sus primeros versos), la épica de Gilgamesh, por lo que se puede observar sin conocer las lenguas en las que ha sido vertida, aparentemente no tiene tan formidable unidad. El análisis pone en evidencia importantes diferencias literarias entre ambos poemas en las que se manifiestan las circunstancias culturales en las que se originan. Ahora bien, ¿puede proyectarse la genialidad de Homero a toda la épica griega relacionada con el ciclo troyano? No poseemos los testimonios necesarios para ello, pero ya Aristóteles ponía el acento en la unidad poema como característica distintiva frente a las otras versiones del ciclo. La misma *Odisea* muestra ya otra relación con la concentración y la unidad. Todo parece indicar que lo que muestra la obra es que es producto de un genial poeta y no de tradiciones aleatorias que se reúnen casualmente.

Los cuatro trabajos siguientes (37-141) están dedicados a la tragedia, tres a Sófocles y uno a Eurípides. En un análisis de la *Electra* de Sófocles (*Sophokle's Elektra und das Problem des ironischen Dramas*, 37-61) S. defiende la autenticidad de la parte final de la tragedia y la interpretación clásica de la ‘ironía trágica’ frente a las interpretaciones que se han propuesto fundamentalmente entre los investigadores anglosajones. El análisis pone de manifiesto la necesidad de comprender las obras a

partir del contexto religioso griego<sup>1</sup>. El análisis del *Edipo en Colona* (*Der angeklagte Ödipus. Zum Charakter des Titelhelden im Oedipus Coloneus*, 62-83) resalta precisamente esa perspectiva y la complementariedad con el *Edipo rey*. Algo poco entendido por la crítica contemporánea o las reescrituras de la tragedia es la significación de la maldición que afectaba la estirpe de los labdácidas. Las interpretaciones que buscan la culpa individual confunden la idea de polución con la noción cristiana del pecado y no entienden cuál es la función de Edipo. El héroe se caracteriza por ‘aceptar’ una mancha que le ha sido transmitida y de la que no es culpable por su acción. Por el contrario, en el *Edipo en Colona* su aceptación se ve recompensada con el cumplimiento del oráculo sobre su muerte. No obstante, su sacrificio no implica que la mancha se haya borrado de su estirpe, los dioses lo reciben individualmente, pero no lavan, probablemente no pueden, la mancha. Interpretar la versión de Sófocles en términos de infracción y perdón no se corresponde con la realidad espiritual de la Grecia clásica. En *Sófocles o la libertad de un clásico* (*Sophokles oder die Freiheit eines Klassikers*, 84-122) S. resalta el carácter político de la obra y la independencia del trágico frente al discurso democrático, su simpatía con el héroe valiente que sabe enfrentarse desde el poder o desde el llano a la presión de la masa. Con razón, destaca el carácter aristocrático de Sófocles y su libertad frente al consenso del ambiente público. La última contribución de esta parte dedicada a los poetas trágicos se interna en dos nociones presentes en la obra de Eurípides, el frenesí y el pudor respetuoso (*Mania und Aidos. Bemerkungen zur Ethik und Anthropologie des Euripides*, 123-141). Mientras el primero es enviado por los dioses, el segundo es un fenómeno propiamente humano y en el que los dioses no intervienen para ayudar a los hombres. En esta noción ve S. una contribución del poeta al progreso ético y a la superación de la moral de amigo/enemigo. A continuación, se presenta una contribución sobre la visión de la democracia ateniense de tres pensadores (*Polis-Arche-Adikia. Deutungen Athens bei Sophokles, Thukydides und Platon*, 142-156). En los tres autores subraya S. el compromiso con Atenas, aunque tengan fuertes reticencias con la degeneración de la democracia que se produce durante la etapa imperialista y la guerra del Peloponeso.

En el séptimo trabajo, S. analiza la teoría y la praxis de la traducción documental (*dokumentarisches Übersetzen*) del gran filólogo W. Schadewaldt (*Wolfgang Schadewaldt als Übersetzer*, 157-181), en especial las dificultades entre la lengua de partida y la de llegada. La aspiración luterana a mantener la literalidad de la lengua de partida extiende hasta los límites de la ruptura con el espíritu de la lengua de llegada, un problema estético especialmente en la traducción de poesía y la posibilidad de mantener entre las dos lenguas la unidad entre contenido y forma.

---

<sup>1</sup> La designación ‘religión griega’ y sus derivados las utilizo aquí por razones prácticas, aunque implica una cierta equiparación con fenómenos de relación con lo sagrado posteriores y de características muy diferentes.

Las contribuciones siguientes están dedicadas al pensamiento filosóficos. Encabezan cuatro trabajos dedicados a Aristóteles y a su relación con la filosofía de los principios de Platón. En el primero (*Alpha Elatton: Einheit und Einordnung in die Metaphysik*, 182-220), S. considera que el libro no representa una parte de la obra, sino que son simplemente restos de los trabajos que acompañaron la creación del tratado y que, probablemente, se encontraran al final del rollo con el texto del primer libro, pero que no tienen relación directa con él (220). La crítica aristotélica a la derivación académica de la realidad en los libros M y N de la *Metafísica* (*Die Lückenhaftigkeit der akademischen Prinzipientheorien nach Aristoteles Darstellung in Metaphysik M und N*, 221-246) es considerada por S. como poco fundamentada por no reconocer los planteamientos y los modelos de pensamiento de los académicos, así como la coherencia de éstos en el ascenso de las Ideas a los principios (245). La dependencia intelectual de Aristóteles de la filosofía de su maestro se analiza en el capítulo siguiente (*La prosecuzione di spunti platonici nella Metafisica di Aristotele*, 247-264). S. encuentra estos puntos de coincidencia en la noción de ciencia primera, en el método aporético, en el análisis del estado de la cuestión y en la noción de la filosofía como ciencia universal y como la que tiene un mayor grado de veracidad. Por último, queda el aspecto ético del conocimiento y su relación con la felicidad.

Un trabajo sobre el origen académico de una palabra clave también para el Liceo (*Von der τιμή der Götter zur τιμότης des Prinzips. Aristoteles und Platon über den Rang des Wissens und seiner Objekte*, 265-285) abre el conjunto de contribuciones en las que expone su teoría sobre la relación de la forma dialógica con la doctrina no escrita. La idea de que hay un conocimiento más valioso por encima de lo escrito es una pieza fundamental para la hipótesis de S. de la existencia de una filosofía de los principios no escrita. En una comparación entre las diferentes posiciones respecto del esoterismo filosófico en Platón y en cinco filósofos alemanes (*Sechs Philosophen über philosophische Esoterik*, 285-305), concluye que mientras que en éstos hay aspectos de la filosofía que son incommunicables, para Platón los principios no pueden comunicarse antes de tiempo, pero sí es posible la comunicación. El grupo de nueve trabajos que siguen está dedicado a diversos aspectos de su hipótesis, en especial a análisis de los pasajes fundamentales del *Fedro* y a una defensa de la autenticidad de la Epístola VII (*Dialogform und Esoterik: Zur Deutung des platonischen Dialogs Phaidros*, 306-322; *Wer braucht den Siebten Brief? Methodische Überlegungen zur Diskussion um die mündliche Philosophie Platons*, 325-342; *Are There Deliberately Left Gaps in Plato's Dialogues?*, 343-357; *Struttura e finalità dei dialoghi platonici. Che cosa significa "venire in soccorso al discorso"?*, 358-380; *Mündliche Dialektik und schriftliches „Spiel“: Phaidros*, 381-397; *Gilt Platons Schriftkritik auch für die eigenen Dialoge? Zu einer neuen Deutung von Phaidros 278b8-e4*, 398-408; *On the Meaning of Key concepts in Plato's Criticism of Writing. A Philological Approach to Phaedrus 274b-278e*, 409-418; *Abschied von einem „Klassiker“: 50 Jahre nach Vlastos' Rezension von Krämers „Arete bei Platon und Aristoteles“*, 419-431). En estos trabajos de carácter polémico fundamentalmente contra interpretaciones anti

esotéricas, S. defiende la existencia de importantes alusiones a la doctrina no escrita en los diálogos. Los dos artículos siguientes tratan aspectos literarios del diálogo platónico, en el primero, realiza un análisis pormenorizado de la segunda parte del libro V de la *República* y determina el horizonte de expectativa a través de la diferenciación entre filósofos auténticos y pseudo filósofos o charlatanes (οὔς μόνους ἄν τις ὀρθῶς προσείποι φιλοσόφους. *Zu Platons Gebrauch des Namens φιλόσοφος*, 432-441). En el segundo considera que el diálogo es una imagen escrita de un diálogo oral, pero que Platón deja claro que existe un abismo entre las dos formas de comunicación (*Abbild der lebendigen Rede. Was ist und was will ein platonischer Dialog?*, 442-463). Para S. es evidente que se trata de una conversación ficticia y que no es el protocolo de una conversación real. Esta interpretación no parecería corresponderse totalmente con el pasaje del *Fedro* que sirve de base para toda su interpretación de la forma dialógica. Esta sección dedicada a la relación formal entre la obra escrita y la doctrina no escrita se cierra con dos artículos sobre la hermenéutica de Schleiermacher. En el primero realiza una comparación con las posiciones de sus antecesores Dieterich Tiedemann y Wilhelm Gottlieb Tennemann, con quienes el traductor de Platón polemiza. Estos estudiosos sostenían la existencia de una doctrina no escrita, mientras que el teólogo se aferra a la postura de la *sola scriptura* (*Schleiermachers „Einleitung“ zur Platon-Übersetzung von 1804: Ein Vergleich mit Tiedemann und Tennemann*, 464-487). S. defiende lógicamente la posición de Tiedemann y Tennemann sobre la doctrina esotérica e intenta desarmar los argumentos del traductor de la obra Platón al alemán. En el trabajo ordenado a continuación (*Friedrich Schleiermacher und das Platonbild des 19. und 20. Jahrhunderts*, 488-508), S. somete a un análisis esclarecedor la metodología utilizada por Schleiermacher para interpretar los escritos de Platón y la influencia que ha tenido a lo largo de los más de dos siglos, especialmente su expansión por medio de los especialistas anglosajones que fueron influidos por la emigración alemana durante la dictadura del socialismo nacional en Alemania. Es especialmente brillante la refutación que lleva a cabo S. de los intentos de Steiner, Tigerstedt y Dorothea Frede por quitar importancia a la evidente influencia de Schleiermacher en los platonistas anglosajones. El tema de la relación entre los diálogos y la doctrina no escrita cierra con un análisis de la estructura del *Eutidemo* (*Sokrates' Spott über Geheimhaltung. Zum Bild des φιλόσοφος in Platons Euthydemus*, 528-546) con el que S. intenta demostrar cómo ya en el supuesto período temprano Platón aludía a la existencia de una sabiduría esotérica superior. Con este núcleo hermenéutico están relacionados otros trabajos al final del libro. El problema de las razones de Platón para no exponer de forma completa su filosofía (*Platons Gründe für philosophische Zurückhaltung in der Schrift*, 639-648), en el que intenta exponer las razones por las que las objeciones habituales a la doctrina no escritas parte de una consideración a-histórica de los textos clásicos. En un trabajo polémico contra los negadores de la enseñanza oral de Platón sobre los principios, S. refuta todas las alegaciones contra la escuela de Tubinga. Especialmente atinado es su análisis del giro τὰ λεγόμενα ἄγραφα δόγματα (Arist.

*Phys.* 209b 14-15), aunque realiza demasiadas concesiones al sentido del giro griego ya que el participio de ninguna manera significa “así llamadas” e, incluso, la gramática Kühner/Gerth está en este aspecto equivocada. El giro no tiene nunca un sentido despectivo. Esto sólo puede afirmarse cuando el fundamento de la interpretación es una mala traducción. La selección de trabajos cierra con el último dedicado a este tema (*Hermeneutische Grundprobleme der Platon Deutung*, 685-704), en el que ofrece un panorama de la discusión del tema y demuestra la importancia de la recepción filosófica de la doctrina no escrita de Platón.

En la selección S. también investiga la noción de ‘alma’ para Platón (*Der Begriff “Seele” als Mitte der Philosophie Platons*, 509-527). Según S. Platón es el descubridor de la noción de ‘alma’ como substancia emparentada con las Ideas y como vínculo del mundo material con el ideal. El alma no es una mera capacidad del cuerpo, sino una sustancia que tiene un parentesco con el mundo trascendente y, por ello, es inmortal. Es fundamental la analogía que Sócrates establece en la *República* entre el alma y el estado. No toma en cuenta aquí la diferencia entre las tres almas. Tal como expone Platón en el *Timeo* las dos almas inferiores son sustancias mortales. La inmortalidad se aplica sólo al alma divina en el cuerpo mortal. En su tratamiento de la alegoría de la caverna (*Das Höhlengleichnis [Buch VII, 514a-521b und 539d-541b]*, 547-568) ofrece un detallado análisis en el que defiende acertadamente que Sócrates, como representación del dialéctico, defiende el conocimiento del Bien, pero que este conocimiento no es un simple conocimiento discursivo (διανοητικὴ γνῶσις), sino un conocimiento noético producto de un contacto directo del sujeto con el objeto y que el Bien no se encuentra más allá del Ser como sostenía Krämer. Es interesante destacar que en el plano político defiende que Calípolis es para Platón realizable (568-569). Vuelve a defender la cognoscibilidad de la Idea del Bien en otro trabajo dedicado a analizar su función como *principium principiorum* en la *República* (*Die Idee des Guten als arche in Platons Politeia*, 569-590) en la que insiste en que el conocimiento del Bien no es discursivo y que es trascendente a las Ideas, e. d. que se encuentra en un estadio superior a éstas, pero que no es trascendente al Ser y, por tanto, incognoscible tal como van a sostener más tarde los neoplatónicos. En su exposición sobre el tratamiento de los principios en el *Timeo* (*Über die Art und Weise der Erörterung der Prinzipien in Timaios*, 591-600) estudia nuevamente la técnica platónica de ir ampliando las referencias a los principios en un camino en espiral en el que en cada estadio hay una aparente corrección de lo afirmado en el anterior, pero que es en realidad una superación en el camino hacia los principios primeros que quedan fuera de la exposición escrita (cf. sobre todo p. 599). Un estudio sobre el discutido pasaje de Sexto Empírico en su *Contra los Matemáticos X 248-283* (*The Indefinite Dyad in Sextus Empiricus’s Report* (Adversus Mathematicos 10.248-283) and Plato’s Parmenides, 601-614) afirma que la relación entre la doxografía de Sexto y la teoría no escrita platónica no sólo puede demostrarse por la designación del segundo principio como díada indefinida (ἄοριστος δυάς), sino también por la estrecha relación que muestra con la segunda opción discutida en el *Parménides* que

se corresponde con que el Ser no es. Esa complementariedad refleja, según S., la complementariedad existente entre la obra escrita y la teoría de los principios no escrita. En una brillante interpretación de la dialéctica platónica, S. rompe con una tradición pseudo racionalista y rescata el sentido religioso y ético de la práctica de la filosofía para Platón (*Platonische Dialektik: der Weg und das Ziel*, 615-638). A pesar de que estamos limitados por el conocimiento fragmentario a través de la tradición indirecta de la doctrina no escrita, S. se interna en una detallada reconstrucción de los puntos que pueden ser certeramente comprobados. En lo fundamental, la dialéctica es sólo el camino que conduce a la meta de la *unio mystica* con las Ideas y el Bien. Ésta última consiste en un salto cualitativo que supera la dialéctica misma y que sólo es posible al alma ordenada. También es una importante contribución el trabajo sobre la relación de Platón con los pitagóricos según el testimonio de Aristóteles (*Platon und die Pythagoreer: Das Zeugnis des Aristoteles*, 667-684). En él S. cuestiona la imagen de un Platón heredero exclusivo de su maestro Sócrates y rescata al filósofo como culminación de una tradición filosófica que reelabora y supera toda la tradición anterior.

Los trabajos de S. muestran una selección de su impresionante producción en la que la contribución fundamental es el análisis literario de la relación entre la comunicación escrita y la oral. Toda la larga polémica sobre este tema estuvo y está en parte agudizada por la toma de posiciones extremas dependientes más de la situación política existente después de la victoria aliada en la segunda guerra mundial y en las que se implantó un prejuicio proveniente más de la posición de las corrientes existentes en los países occidentales victoriosos que en la realidad científica, e. d. en el análisis objetivo de los textos. La idea de que podía haber una doctrina ‘secreta’ en el pensador más importante parecía implicar una cierta complicidad con una ideología totalitaria. Era necesario salvar a un Platón “democrático”, más que entender realmente el pensamiento del filósofo<sup>2</sup>. No es aquí el lugar de hacer un análisis detallado de ese movimiento, me limito a señalar un error que comparte, a mi entender la gran mayoría de los intérpretes: la falta de una visión sobre lo que significaban los fenómenos de la escritura, la lectura y la interpretación en la larga tradición desde la Antigüedad hasta nuestros días, en especial en el momento en el que vivía Platón y en el siglo XIX. La mayor contribución de S. y de la escuela tuinguesa en general es haber abierto una puerta hacia un conocimiento objetivo del importante legado de Platón.

Francisco L. Lisi  
(Instituto de Estudios Clásicos “Lucio Anneo Séneca”, UC3M)

---

<sup>2</sup> Estas afirmaciones son, sin duda, generalizaciones que no pretenden incluir a todos los estudiosos, sino sólo a una mayoría bastante amplia.



THOMAS ALEXANDER SZLEZÁK, *Platon. Meisterdenker der Antike*, C.H. Beck, Munich 2021, pp. 779, ISBN 978-3-40676-526-1.

Szlezák presenta en esta obra una visión global de Platón en la que busca integrar los resultados generales de su larga dedicación a la interpretación del autor y que, como él mismo señala en el prefacio, se han referido a tres aspectos fundamentales: a) la hermenéutica de los diálogos, b) su concepción metafísica y c) la forma específica en la que se produce la comunicación filosófica en Platón. Los resultados de sus investigaciones se han visto reflejados hasta ahora, básicamente en los dos volúmenes de su *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie (PSP I y II)*, en particular respecto de c) y, entre otros, en la colección de sus *Aufsätze zur griechischen Literatur und Philosophie*. A esto se añade su planteamiento a un público más amplio que el exclusivamente especializado. Como indica el autor, el libro quiere resultar interesante también para el lector versado en general en filosofía, sin que ello presuponga su acceso al texto original en griego (p. 11). A este último objetivo se brinda especial atención, de modo que puede decirse, por un lado, que la lectura acuciosa del original griego se trasluce en varios momentos de la obra, sin que, efectivamente, sea necesario confrontar los puntos de vista con citas extensas del original. Por otro lado, cabe resaltar el estilo amable con el lector, que permite plantear los resultados de trabajos anteriores en una suerte de imagen sintética y coherente. Szlezák consigue, pues, brindar un *Platonbild*, una imagen de Platón que resulta atractiva, sugerente y completa. Se inscribe así en una ya larga tradición de presentaciones omnicomprensivas de este autor clásico, tradición a la que alude en varias ocasiones para someterla a una revisión crítica que tiene dos claros ejes: tener siempre en la mira las concepciones de la Antigüedad como marco de referencia ineludible en la interpretación de todos los temas y, como eje central, corregir la interpretación de la filosofía platónica como una teoría de los dos mundos, para lo cual remite, con ayuda de los testimonios antiguos, a la teoría de los principios como elemento esencial para comprender el sentido último de la filosofía platónica (p. 12).

El libro está dividido en tres partes, referidas respectivamente a la vida, la obra y el pensamiento de Platón. Culmina la obra con dos anexos, referidos a la *Carta VII* y a la ironía platónica.

La primera parte, dedicada al contexto histórico y la vida de Platón, comienza con un distanciamiento respecto del *Platonbild* (o más bien los *Platonbilder*) que suelen plantearse en una tradición que se remonta al siglo XIX. La acusación principal que

reciben es intentar adaptar el pensamiento de Platón de manera sesgada a las circunstancias contemporáneas, de ahí que se refiera al consenso de la tradición contemporánea como “la investigación liberal-burguesa de los siglos XIX y XX” (p. 43). Que Szlezák busca oponerse a esta unilateralidad puede considerarse no solamente el propósito expreso de esta obra (p. 16), sino uno de los motivos centrales de sus estudios platónicos en general. En esta primera parte, sin embargo, la imagen de Platón desarrollada por Szlezák se plantea de manera más o menos independiente de la confrontación mencionada, que se mantiene en un segundo plano. Tras una breve exposición, sintética pero a la vez concreta, del ambiente cultural de la Atenas clásica, realiza un balance diferenciado de su democracia y del tradicionalismo de la familia de Platón, cuyas convicciones políticas se encuentran fuera de la dicotomía de su época, como puede observarse en la *República* (pp. 16-33). Respecto de la vida de Platón, resalta el uso cuidadoso de la *Carta VII* como fuente de información primaria y la interpretación de la relación de Platón con Dion de Siracusa (tratada en detalle en las pp. 84-88), que adquiere una dimensión pocas veces planteada en los trabajos contemporáneos referidos a este tema y que resulta un ejemplo paradigmático de su propuesta de revisión de la imagen de Platón. También resulta relevante la mirada crítica que se echa sobre nuestra concepción de Sócrates (pp. 42 ss.), en la que, de la mano de las afirmaciones de Alcibiades en el *Banquete* y la representación de Sócrates en las *Nubes* de Aristófanes, se defiende la tesis de la existencia de una enseñanza no pública, de carácter religioso, impartida por Sócrates y no sometida al *elenchos* (p. 45, con referencia a la obra de J.-L. Perillié, *Mystères socratiques et traditions orales de l'eudémonisme dans les Dialogues de Platon*, 2015<sup>2</sup>). En cuanto a la biografía intelectual de Platón y la Academia, se establecen tesis coherentes con la interpretación general de los diálogos propuesta por Szlezák (en la segunda parte): nacimiento de la teoría de las ideas en la juventud del pensador (pp. 49-50); surgimiento de la convicción platónica de la necesidad del filósofo gobernante, concepción central de su pensamiento político, luego de la muerte de Sócrates; finalmente, una versión compacta de la actividad filosófica de Platón en la Academia en armonía con la tesis, ampliamente desarrollada por Szlezák y por otros autores que toman en cuenta la tradición indirecta de los textos, del esoterismo (es decir, el carácter no público) de los puntos de vista fundamentales de Platón como eje de la comprensión tanto de su actividad pedagógica como literaria (pp. 61 ss., sobre esoterismo, p. 68). Finalmente, destaca la evaluación de la enorme influencia que tuvo la Academia en el pensamiento y la sociedad griegas, manteniendo la hipótesis de que se trataba de una especie de comunidad abierta de estudio, cuya única condición era la búsqueda desinteresada

de la verdad (pp. 61-73). La parte final de la sección biográfica es complementada con varios reportes de la Antigüedad que Szlezák considera probables a causa de su carácter detallado y cotidiano. Al margen de su autenticidad, permiten completar esta primera imagen de Platón, la biográfica.

La segunda parte del libro está dedicada a una aproximación general a la obra platónica, dividida en seis capítulos, los tres primeros centrados en cuestiones generales acerca de la autenticidad de las obras y el estilo de Platón, mientras que los últimos desarrollan los problemas hermenéuticos de fondo referidos, principalmente, al problema de qué pretende ser un diálogo platónico. En cuanto a la autenticidad de las obras transmitidas, resalta la discusión de los espurios (pp. 103-112, especialmente la discusión del *Hippias Mayor*, pp. 110 ss.), y la consideración del *Critias* como una obra dejada inconclusa por Platón (p. 102). Luego de adelantar los puntos centrales de su defensa de la *Carta VII* (pp. 114-116), Szlezák se detiene en la importancia de las “doctrinas no escritas” o *agrapha dogmata*, para las que defiende utilizar otra denominación (opiniones o puntos de vista no escritos, «ungeschriebene Ansichten», p. 117): no deben ser tratados como fragmentos, sino como transmisión indirecta que permite comprender mejor lo que los diálogos no expresan con claridad (p. 118). Los textos son clasificados según la presencia parcial o total de momentos dialogados, y estos últimos según representen o no un intercambio entre los interlocutores más allá de la mera afirmación o negación (pp. 120-122). La vastedad de temas planteados en los diálogos, que Szlezák caracteriza como “arraigo mundano” (*Welthaftigkeit*) de la obra, son muestra del afán por alcanzar una visión filosófica integral de la realidad, cuya piedra de toque consiste en la Idea del Bien como principio fundamental que otorga unidad a la totalidad del proyecto, pero cuya exacta relevancia no es suficientemente examinada en los textos (pp. 122-124). En cuanto al estilo, discute los diversos intentos que se han realizado por identificar un estilo literario propiamente platónico, a pesar de la mezcla de voces, temas y registros literarios que se combinan en los diálogos. Su clasificación en cinco estilos básicos (pp. 134-136) funciona de manera clara en la mayoría de los casos (por ejemplo, la diferencia entre el estilo argumentativo y el instructivo), aunque presenta problemas en el último estilo, que consiste en dejar hablar a un personaje ausente (las leyes en el *Critón*, Diotima en el *Banquete*). Szlezák reconoce que este estilo carece de unidad (p. 136), y ello se debe presumiblemente a que se trata más bien de un recurso pragmático, motivado por las circunstancias de la discusión y que carece de rasgos estilísticos propios en el sentido más tradicional del término. Cierra Szlezák el tratamiento del estilo platónico con una cuidada revisión de los juicios al respecto planteados por

autores de la Antigüedad y con su propia evaluación de Platón, cuyo intento de superar a Homero a través del *Critias* debe considerarse un fracaso (p. 140. También en la p. 154 compara Szlezák a ambos autores por algo que podría parecer una coincidencia: ninguno de ellos es el creador del género literario que cultiva; sin embargo, sus obras representan las fuentes que han sobrevivido a sus predecesores y perviven en la tradición posterior). Pero no debemos dejarnos engeñecer por este juicio final, que coloca a Homero como la cumbre de la literatura antigua, pues cualquier otro juicio hubiese sido tan desmedido como las pretensiones del *Critias*. Platón es considerado por Szlezák como el más grande autor en prosa griega (p. 140).

El tercer capítulo de la segunda parte, que cierra la discusión estilística, inicia en realidad una larga y detallada crítica a la interpretación de Platón que se ha realizado en los últimos dos siglos. A partir de aquí y hasta el final de esta segunda parte, Szlezák se remite principalmente a los resultados alcanzados en sus obras *PSP I* y *II*. No nos detendremos, pues, en el desarrollo de las tesis tantas veces discutidas. Baste aquí plantear algunas referencias básicas. En primer lugar, Szlezák resalta la inexistencia de resultados concluyentes desde el punto de vista del análisis estilométrico, más allá de la inicial delimitación de los diálogos tardíos, ocurrida ya en el siglo XIX (pp. 144-145). En cuanto a las fronteras entre los hoy denominados diálogos aporéticos e intermedios, así como la continuidad entre estos últimos y los tardíos, identifica como problema principal la imposibilidad en Platón de determinar la dimensión exacta de los argumentos, tesis y refutaciones que quien dirige el diálogo está dejando de lado en cada caso (p. 143). Si, además, tenemos en cuenta las remisiones más o menos claras entre algunas obras, que impiden establecer una correspondencia entre una posición filosófica y una obra en particular, la investigación cronológica de los diálogos pierde sentido (p. 149). En este punto, la obra cambia el tono constructivo que se había planteado en la primera parte y se concentra en una crítica de la interpretación usual de Platón. Al parecer, el *Platonbild* de Szlezák no puede comprenderse adecuadamente sin plantear esa confrontación, por motivos que pueden considerarse históricos. A la polémica histórica, esta suerte de “historia de un error” en la interpretación de la obra platónica de los siglos XIX y XX y que sigue vigente, a pesar de las críticas, en la actualidad, dedica Szlezák el capítulo 5 de esta sección. Nosotros la dejamos de lado para enfocarnos en el capítulo 4, en dos puntos particularmente logrados de su interpretación y que recorren esta parte de la obra.

En primer lugar, resulta interesante la relación que establece entre la crítica de la escritura en el *Fedro* y la crítica del discurso en general en la *Carta VII*, distinguiendo con precisión aquellos aspectos que se aplican a la escritura y el lenguaje en general

de aquellos que conciernen en particular a la transmisión de los contenidos filosóficos más fundamentales. En segundo lugar, el hecho de que el discurso no solamente debe adecuarse al interlocutor, sino que debe guardar el debido respeto a lo divino, lo cual brinda a la interpretación del término griego *timiōtera* (“lo que tiene mayor valor”) una dimensión no solamente estilística, sino religiosa. Cierra el capítulo Szlezák resumiendo los resultados principales: el surgimiento de la luz del conocimiento es un proceso no susceptible de verbalización, pero hay caminos argumentativos que deben preceder a este momento; sin embargo, el *nous* ha prevenido a Platón de intentar ponerlos por escrito (pp. 192-193). La debilidad de los *logoi* no apunta a una incomunicabilidad absoluta, más bien, prohíbe una exposición dogmática de la teoría, a la que podría recurrirse con la célebre fórmula *autos epha* de los pitagóricos (“él mismo, el maestro, lo dijo”). Szlezák distingue los caminos argumentativos, que bien podrían considerarse sólidos (*Gorgias* 509a 1), de las formulaciones lingüísticas, que siempre están sometidas a discusión, en tanto el lenguaje es inexacto (p. 193). Las confusiones que provoca la interpretación de la *Carta VII* se deben entonces a nuestro prejuicio de la absoluta publicidad de los contenidos de pensamiento (p. 194). El capítulo seis, último de esta sección, resume los resultados de la interpretación de Szlezák respecto del sentido y alcance de un diálogo platónico. Si bien Szlezák indica que su intención es plantear *e contrario* una interpretación básica de la obra platónica (p. 218), se ve obligado a repetir varios elementos presentados en los dos capítulos anteriores. Rechaza las interpretaciones que entienden la reserva propia de los escritos como enigma por descifrar para quien sea capaz de hacerlo, o como escritos intraacadémicos, o como obras opacas en las que se mantiene la anonimidad del autor. El concepto clave de esta parte es el de *homología* (alcanzar una opinión común entre las partes), ya que ellas indican una intención en la discusión (y, con ello, descartan la anonimidad del autor) y deben entenderse de manera protréptica (pp. 241 ss.). A ello se suma el establecimiento de los pasajes de omisión, elementos interpretativos centrales para comprender de qué manera un diálogo platónico imita el discurso oral del dialéctico (pp. 244-245).

En la tercera parte, como en la primera, las polémicas dejan de ocupar el lugar central. Constituye la parte más interesante, principalmente porque, a diferencia de los temas anteriores, no hemos tenido una obra que recoja de manera continua y sintética la visión que tiene Szlezák de la doctrina platónica en su conjunto. Comienza Szlezák con una revisión de las influencias en el pensamiento de Platón de la que aquí destacamos tres aspectos: la delimitación precisa de la influencia de Parménides y Zenón, como el monismo al que responde la dialéctica platónica, basada en el

dualismo de los principios (p. 255); la limitación de la influencia socrática a los parámetros teóricos planteados por Aristóteles como representativos de este filósofo, a la valoración de sus virtudes morales y, con un fuerte grado de presunción, a la forma en que debe dirigirse una discusión filosófica (pp. 257-259); finalmente, al reconocimiento de la enorme influencia del Pitagorismo, en el que se encontrarían, a juicio del propio Platón (*Filebo* 16c 5-17a 5), las raíces de su propia concepción de la dialéctica (pp. 260-263). A partir de lo que Gerson denominó “Ur-Platonism” (L.P. Gerson, *From Plato to Platonism*, 2013, 9-19), desarrolla Szlezák una descripción de la imagen del mundo (*Weltbild*) de Platón, en la que destacan la marcada concepción jerárquica de la realidad en todos sus ámbitos y la impronta religiosa, en la que no puede haber otra medida para la realidad que la divinidad misma (pp. 266-269). Los últimos aspectos que Szlezák desarrolla en su apretada síntesis de este *Weltbild* coinciden con la interpretación del sentido de la obra platónica (p. 270), lo que nos permite volver a preguntarnos si gran parte de la exposición crítica de la segunda parte no podría haberse integrado en un cuadro más bien constructivo, como el que se ha ofrecido al inicio de la tercera.

A partir del segundo capítulo y hasta el final de la obra, Szlezák plantea una revisión sintética de los principales tópicos del pensamiento de Platón, dedicando un capítulo completo a cada uno: concepto de filosofía, concepción del alma y la ética, concepción política, cosmología, teoría de las ideas, teoría de los principios y, finalmente, concepción de lo divino. Destacamos aquí algunos momentos particularmente interesantes. En su tratamiento del concepto de filosofía destaca su defensa de la posibilidad de adquirir y mantener el conocimiento, particularmente a través de la interpretación del sentido de *poros* en el *Banquete* y remitiendo a varios pasajes del *corpus* que apuntan en esa dirección (pp. 275-278). Respecto de las características generales de la dialéctica, resulta llamativa la especificación de cuatro ámbitos de investigación: alma, idea, principios y comprensión sinóptica y ontológica de las matemáticas (p. 284). Particularmente interesante es el tratamiento del *nous*, que Szlezák presenta como un componente intrínseco al ámbito eidético y expresión, por ello, de la vida y pensamiento de las ideas (pp. 288-290). El punto central del argumento resulta de vincular la referencia a la existencia de una ciencia de la divinidad en la aporía más grande de la primera parte del *Parménides* con la descripción del lugar supraceleste en la palinodia del *Fedro* (pp. 473 ss.). Más adelante, el *nous* cumplirá, en el ámbito del conocimiento, el rol correspondiente al principio de unidad (p. 521); desde el punto de vista metafísico, empero, *nous* y *noēta* se identifican con el ámbito eidético en tanto causa de la realidad sensible (p. 453) y

su principio, la Idea del Bien, debe reconocerse, en tanto principio de las ideas, en el demiurgo del *Timeo* (p. 454). La inclusión del *nous* como un aspecto esencial del ámbito eidético y el hecho de que la Idea del Bien sea, justamente, una idea, rechazando una trascendencia de corte plotiniano, plantea el problema de la relación entre el primer principio y el pensamiento como una tensión al interior del pensamiento de Platón (que Szlezák resolverá al final de la obra), de sus sucesores en la Academia y expresa una línea de continuidad con Aristóteles. La excesiva aproximación al pensamiento de Plotino debe ser rechazada, toda vez que la filosofía platónica plantea un dualismo de los principios que no puede resolverse en un monismo (pp. 540-544). Todo intento de reducción del dualismo de los principios a una única fuente de toda realidad, por más plausibilidad argumentativa que posea, no guarda correspondencia con lo manifestado en los diálogos ni con los testimonios indirectos de los *agrapha dogmata* (pp. 544-555).

Finalmente, el último capítulo plantea el problema de la relación entre filosofía y religión en el pensamiento de Platón. Luego de establecer que el mito depende de un núcleo filosófico, es decir, de un contenido verdadero expresado en un *logos* argumentativo (pp 565-566), Szlezák entiende la filosofía platónica como religión («Platonische Philosophie ist Religion», p. 568). Pero debido a que la fundamentación de lo divino se plantea en la teoría de los principios, este aspecto esencial del pensamiento platónico no ha sido tenido adecuadamente en cuenta en la imagen imperante de Platón en los últimos dos siglos (pp. 569-570). El tratamiento de la relación entre religión y filosofía es uno de los capítulos que con mayor solidez expresan en qué sentido Szlezák se opone a la “tradicción liberal-burguesa” en la interpretación de Platón: no solamente porque funda la reforma de la religión en la concepción platónica de la comunicabilidad de contenidos filosóficos (los cuales producen un vínculo seguro entre el hombre y la divinidad), sino también porque dejan espacio a creencias personales de Platón, como el atestiguado culto a las Musas que se practicó en la Academia (p. 169); además, la figura del *daimon* socrático insinúa la posibilidad de una influencia de lo divino en un individuo (p. 577). Esto divino, sin embargo, no debe entenderse como la aceptación de un dios personal (pp. 600-601); se trata más bien del conocimiento de las ideas, que es en primera instancia conocimiento intrínseco al ámbito eidético mismo, del cual derivan todas las otras formas de divinidad, incluida la aproximación humana a lo divino (p. 602). Sin embargo, la delimitación de la Idea del Bien como medida de todas las cosas requiere considerarla como fundamento de lo divino (las ideas) y, por tanto, como algo que está más allá del *nous* mismo (p. 605).

Esta reseña ha resaltado algunos aspectos que nos han parecido de particular interés. No podemos terminarla sin indicar que el *Handbuch* aborda muchos otros aspectos y que en todo momento apela a la bibliografía pertinente, tanto respecto de la selección de bibliografía secundaria a la que recurre como a la referencia a pasajes esenciales de la obra platónica en cada caso. En términos generales, puede decirse que Szlezák ha cumplido con creces la tarea propuesta: presentar un *Platonbild* integral y centrado en una imagen acorde con la distancia histórica que nos separa de Platón. Al hacerlo, termina planteando una imagen sugerente y rica en direcciones de investigación del autor más influyente de la historia de la filosofía.

Gabriel Arturo García Carrera  
(Pontificia Universidad Católica de Perú)

*Nota.* Esta reseña ha sido elaborada antes de la partida del profesor Szlezák, que ha convertido el *Handbuch* en su última obra publicada sobre Platón y, con ello, en el testimonio más acabado de sus reflexiones sobre un tema crucial de su actividad académica. En su memoria cabe recordar las veces en que, consultado acerca de sus investigaciones en curso y la posibilidad de publicarlas, T. A. Szlezák respondía, con una sonrisa, “*ars longa, vita brevis*”. GAGC



ELISABETTA BERARDI, MARIA PAOLA CASTIGLIONI, MARIE-LAURENCE DESCLOS, PAOLA DOLCETTI (eds.), *Aristotele citatore o la riappropriazione da parte della filosofia dei discorsi di sapere anteriori / Aristote citeur ou la réappropriation par la philosophie des discours de savoir antérieurs*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2020, pp. 561, ISBN 978-88-36-13096-2.

En el ámbito de los estudios clásicos, donde abundan las publicaciones colectivas derivadas de simposios o congresos, esta colección de trabajos destaca tanto por su considerable amplitud como por el rigor intelectual que anima, de un modo u otro, cada uno de los textos que la integran. *Aristotele citatore / Aristote citeur* recoge, como explica E. Berardi en el breve exordio que sirve de presentación al volumen, las actas de un coloquio celebrado en 2019 en Turín que, a su vez, eran el último resultado de un largo y ambicioso proyecto de investigación concebido por el grupo PARSA (“Polo Alpino di Ricerca sulle Società Antiche”) sobre la dimensión sapiencial de los discursos pre-filosóficos de la tradición griega y su recepción en la filosofía clásica y helenística. *La poésie archaïque comme discours de savoir* (2014), *La poésie dramatique comme discours de savoir* (2015), *Platon citeur : un exemple de réappropriation par la philosophie des discours de savoir antérieurs* (2017) son los títulos de otros resultados de este proyecto aparecidos en el transcurso de poco más de una década, y dan una buena medida de la naturaleza y el alcance de su objeto de investigación.

El objeto que se fija el volumen que nos ocupa se circunscribe al *corpus aristotelicum* y a la operación de la cita, entendida en su sentido más amplio, que incluye no solo la reproducción de una fuente externa, sino también la alusión, la referencia y la paráfrasis, entre otros procedimientos más o menos indirectos de remisión intertextual. Se trata, en definitiva, de dar cuenta de «las relaciones del saber filosófico aristotélico con los discursos sapienciales anteriores»; esto es, con una serie de textos que dan expresión a la *paideia* griega y proceden, ya sea de géneros poéticos (épica homérica y hesiódica, elegía, tragedia y comedia) y de prosa no filosófica (historiografía, oratoria), ya de la tradición filosófica (Platón, «presocráticos», sofistas) y de la literatura científica (medicina, biología, zoología) o antropológica (me refiero a las *technai* relativas a la legislación, la economía, la retórica o la política).

La complejidad que entraña el cruce de dos series tan amplias y variadas (por una parte, el vasto conjunto de fuentes textuales; por la otra, el propio *Corpus Aristotelicum*) puede explicar que resulte difícil colegir un criterio unitario de organización de los trabajos, y que estos parezcan disponerse de acuerdo con bloques temáticos a veces relativos al contenido de las citas (en un arco que va de Homero a los poetas y rétores del siglo IV) y a veces a los tratados aristotélicos (de la *Poética* a los tratados biológicos, pasando por la *Política* y la *Retórica*). A este hecho también responde el que no aparezcan en el libro marcas que hagan visible *partitio* alguna del contenido, como es usual en volúmenes de esta extensión (veinticinco capítulos y poco menos de seiscientas páginas). Una lectura atenta del conjunto de los trabajos puede hacer visible otra forma de agrupamiento más sutil, como intentaré poner de manifiesto en las líneas que siguen.

Desde el umbral de este libro, dos exergos de autores modernos -Dantzig y, sobre todo, Compagnon, el gran teórico postestructuralista del *travail de la citation*- insisten en destacar la violencia hermenéutica inherente al acto de citar. Esto pone sobre aviso al lector: el espíritu que predomina en los trabajos que siguen queda más cerca de la suspicacia de las teorías de la intertextualidad que del énfasis en la armonía y continuidad de la tradición; más cerca, en suma, de la noción de cita como traición y re-escritura (Compagnon) que del símil de la plácida conversación con los difuntos que designa en Petrarca y Quevedo la lectura los clásicos.

No es accidental, entonces, que *Aristotele Citatore* abra con un trabajo de C. Darbo-Peschanski, editora y prologuista de un volumen anterior del grupo PARSA (*La citation dans l'antiquité*, 2004), precedente reconocido de este, que abordaba la cuestión de la cita en la práctica discursiva de la Antigüedad grecolatina desde el prisma de las teorías textuales del siglo XX. En «Autour du *Thymos*. Aristote citeur d'Homère», la autora demuestra cómo la entidad textual de los versos homéricos que Aristóteles cita en ciertos pasajes de sus análisis de las pasiones -en las *Éticas* y la *Retórica*- se debe a la deliberada distorsión literal y semántica a que son sometidos y no a los azares de la transmisión, según la explicación tradicional; se trataría, pues, de un caso de *misreading* en toda regla, ya que, al citar, Aristóteles «traduce el *thymós* homérico en su propio registro de las pasiones». Estas distorsiones tributan a la divergencia fundamental que se da entre la ambigua concepción aristotélica del *thymós* (a medio camino entre el *páthos* y la *héxis*, entre la pasión y la

razón, pero en cualquier caso entendido desde presupuestos subjetivos o racionales) y la psicología materialista de Homero, en la que el *thymós*, en última instancia «irreductible a la razón» (y a la pasión), opera «d'impulsion mécanique d'un élément vapoureux» en el interior de esa entidad no menos material y gaseosa que es para Homero la *psyché*.

M. Polito («*Il. 9, 63* in Arist. *Pol. 1253a 1-19*») y Ch. Flament («Solon cité par Aristote») prolongan esta insistencia en la desfiguración deliberada de la forma o el sentido del texto original que supone el acto de la cita, sea en la traducción a términos *políticos* a que Aristóteles somete aquellas realidades que en Homero aparecen formuladas «en el idioma» de los vínculos arcaicos de las relaciones de parentesco y la obediencia a un orden sagrado (Polito), sea en la interpretación interesada que el autor de la *Constitución de los atenienses* hace de las elegías de Solón con el fin de convertirlas en confirmación histórica de la pertinencia metodológica de un concepto tan caro al Liceo como el del *mesótês*.

Las siguientes colaboraciones desplazan el foco, de un modo o de otro, hacia las fuentes citadas, y es así que M. Ornaghi («Le citazioni della *Poetica* e il canone teatrale aristotelico») parte de un análisis del catálogo de las referencias literarias en la *Poética* para llegar a interesantes consideraciones acerca de las resonancias en la teoría aristotélica sobre la tragedia del estatuto social y artístico del género en la Atenas del siglo IV, mientras que C. Rowett («Aristotle Reading and Citing Agathon») deduce de las citas de la obra trágica de Agatón en la *Poética* la dimensión sapiencial de esa escritura, en tanto que D. Micalella profundiza en las implicaciones estéticas de una crítica a Eurípides contenida en el desaparecido diálogo aristotélico *De Poetis*, que reconstruye a partir de las citas de Macrobio, y A. Capra («Arifrade e Aristofane: la paratragedia secondo Aristotele») explica la mala fortuna de Aristófanes en la *Poética* por la incompatibilidad entre la obra aristofánica y la teoría aristotélica, con su insistencia en la centralidad del argumento y en la dimensión universal de la ficción.

Por su parte, el lúcido examen de S. Gastaldi («Le citazioni dei tragici nella *Retorica* aristotelica») sobre la función argumentativa que cumplen las citas trágicas del siglo IV en la *Retórica* termina iluminando los contornos temáticos y estilísticos de un *corpus* del que han sobrevivido tan solo exigüos testimonios textuales, en particular en lo que respecta a la relevancia que en ella parece haber alcanzado el tratamiento retórico de cuestiones legales. También V.

Melis («Aristotele, Aristofane e il pensiero critico sulla tragedia euripidea») se ocupa de arrojar luz sobre un *corpus* perdido, en su caso el del «animado debate» que suscitó la revolución dramática de Eurípides en la segunda mitad del siglo V; Melis localiza ecos de ese debate -que toca cuestiones léxicas, de caracterización y de representación- en la parodia cómica de Aristófanes y en el material crítico de que se nutren las teorías estéticas de Aristóteles.

El trabajo de M. Zarantonello es el único del volumen que orienta su atención hacia la recepción de Aristóteles en otra tradición cultural. «La mediazione di Aristotele nella ricezione araba della poesia greca. Il caso dell' *Etica Nicomachea*» persigue los canales de la transmisión indirecta de la poesía griega en la literatura árabe de época abasí; luego de una explicación de las razones que parecen haber determinado la ausencia de transmisión directa para toda poesía no directamente didáctica (además de una serie de factores culturales y religiosos que obstaculizaban la recepción de textos poéticos compuestos en una lengua extranjera, se apunta a la cuestión teórica de la intraducibilidad de la poesía, tratada profusamente por los fundadores de la filología árabe en el siglo IX), la autora estudia las estrategias con que diversos traductores y exégetas de la *Ética a Nicómaco* enfrentaron los fragmentos poéticos contenidos en el tratado, en un interesante caso de contacto intercultural signado por «la sostanziale straneità dei lettori arabi al patrimonio poetico greco antico».

Los textos de E. Caire y de M. Année participan de una perspectiva bifronte, que atiende tanto a la fuente de la cita como a su sentido en el interior del texto de acogida. En «Aristote citeateur dans la *Politique*», Caire comienza distinguiendo dos funciones fundamentales que cumplen las citas poéticas en la *Política*: una meramente ilustrativa del contenido del tratado, separable de la argumentación y que solo busca volver el texto más atractivo a su potencial lector u oyente, y otra de carácter argumentativo, que Caire asimila a las pruebas analógicas del discurso retórico; en ambos casos, se destaca el recurso a referencias literarias de un acervo cultural socialmente compartido como medio didáctico y de *captatio benevolentiae*. Las divergencias textuales que se verifican entre citas y fuentes citadas llevan a Caire a conjeturar un método de acuerdo con el cual Aristóteles se habría apoyado al componer la *Política* en «síntesis documentales» (notas de lectura, resúmenes) como fuente indirecta de sus citas.

Année, en «L'art de citer par citations interposées? Événos entre Platon et Aristote - Aristote entre Philosophie et Poésie», se vale del tratamiento antitético que hacen Platón y Aristóteles de la figura de Eveno de Paros (si el primero escamotea su dimensión de poeta elegíaco -composiciones de Eveno parecen haberse integrado al *Corpus Theognideum*, del que sería uno de los presuntos compiladores-, el segundo pasa por alto su condición de sofista, pero cita sus versos en varios tratados) para postular la hipotética construcción agonal de dos tradiciones filosóficas, ambas con Sócrates como principio genealógico común. En el caso de Platón, de una que desconoce la validez de la poesía como género autónomo pero asimila su factor mitopoiético al discurso filosófico, y en el de Aristóteles de otra que afirma las funciones heurísticas y políticas de poesía y filosofía práctica, pero delimita las unas de las otras.

Los dos siguientes trabajos coinciden en iluminar, desde la relación textual con la tradición historiográfica, la posición ancilar, subordinada a la teoría, que desempeña en el *Corpus Aristotelicum* la historia -ese discurso que un célebre pasaje de la *Poética* considera una mera relación de accidentes. Mientras que G. Vanotti («*Athenaion Politeia* ed Erodoto: divergenze e convergenze nel racconto della storia politica ateniese da Damasia a Temistocle») estudia la recepción de la fuente herodotea en la *Constitución de los atenienses* y propone una nueva apreciación sobre la dialéctica entre filosofía de la historia y estructura narrativa que articula el discurso de esta obra, C. Zizza y E. Biondi («Scilace di Carianda e gli *Indoi* nel *corpus aristotelicum*. Aristotele, la storia e le tradizioni sui popoli anellenici della *Politica*») demuestran la dependencia con la etnografía y la geografía arcaicas que exhiben las noticias aristotélicas sobre la India -de evidente tinte exótico y legendario- por encima de registros posteriores y más confiables como los que podría haber generado la expedición asiática de Alejandro; el trabajo apunta, de hecho, a que el material historiográfico de asunto no helénico suele aparecer en Aristóteles como mero argumento de alteridad, y por ende es deformado «por la continua comparación con el mundo griego y la *interpretatio graeca*».

Gastaldi destacaba la frecuencia con que la *Retórica* recurre a las citas de otros textos; desde algunos trabajos se explica el sentido de las citas en términos retóricos, como prueba analógica o inductiva, y otros recordarán que este tratado contiene uno de los pocos acercamientos teóricos que la Antigüedad nos haya dejado acerca de este procedimiento textual. No sorprende, entonces,

que la *Retórica* sea la obra singular a la que más espacio concede *Aristotele citatore*.

En «Les citations de ῥήτορες dans la *Rhétorique* d'Aristote», P. Chiron explica la notable diferencia que se verifica en el recurso a las citas entre la *Retórica* aristotélica y la *Retórica a Alejandro*. Según Chiron, la abundancia de citas en el tratado aristotélico responde en primer lugar a su deuda con un modelo dialéctico y socrático que «despersonaliza las tesis» y las desliga de aquellos que las enuncian, al mismo tiempo que a la relevancia que Aristóteles asigna a los *éndoxa* como fuente de material técnico; al contrario, el que la abrumadora mayoría de los ejemplos que aparecen en la *Retórica a Alejandro* sean deliberadamente elaborados por su anónimo autor se debe a la adscripción de este tratado a un modelo isocrático cuyos dos pilares pedagógicos son el ejercicio técnico y la imitación de la personalidad del maestro. Asimismo, la -aparentemente paradójica- opacidad que manifiestan las citas de la *Retórica* aristotélica con relación a la escena política contemporánea es explicada por Chiron por virtud al «proyecto» filosófico-político que se encuentra en la premisa del tratado, y que concibe una «división de funciones» entre el filósofo, por un lado, y el legislador y el magistrado, por el otro.

También «Poétique et pragmatique de la citation dans la *Rhétorique* d'Aristote», de P. Balmond, parte de la constatación de la abundancia de citas en la *Retórica*, en su caso para poner de manifiesto la función singular que estas desempeñan en este tratado, donde la tradición literaria griega no comparece en calidad de tesis -en sentido dialéctico- sino, en tanto vía de acceso a los *éndoxa*, como fuente de la materia prima que la *téchne* se ocupa de convertir en pruebas retóricas. De hecho, Balmond hace de la cita un resorte técnico fundamental dentro de la teoría retórica aristotélica, ese que ha de articular el vínculo entre «une parole exogène, l'intervention d'une référence externe, et une cause particulière»; esto es, ni más ni menos, la garantía de la eficacia persuasiva del discurso retórico, que inscribe la especificidad de la causa particular en la universalidad de un horizonte de sentido socialmente sancionado. De ahí que Balmond preste particular atención a la recurrente presencia, en la *Retórica*, de la «parole publique», ese conjunto colectivo de voces procedente de la tradición poética, política y gnómica que circula por el texto del tratado aristotélico como -es lícito presumirlo- lo habrá hecho en asambleas y tribunales atenienses del siglo IV. A esta circulación debe la

*Retórica* aristotélica su textura polifónica, de acuerdo con Balmond, justo en la misma medida en que la cualidad monódica de la *Retórica a Alejandro* deriva del modelo de autoridad isocrático al que -según ya defendiera Chiron en su trabajo- responde esta obra.

«L'Ificrate di Aristotele», de M. Curnis, igualmente se ocupa de calibrar la incidencia textual en la *Retórica* de la circulación social de los discursos, en particular de la tradición gnómica generada por la vida y la oratoria del general ateniense Ificrates, de la que Aristóteles se hace eco en numerosos pasajes del tratado. Curnis persigue «el camino de las palabras» -una metáfora ificratea citada en el libro III que es objeto de un enjundioso análisis en este trabajo-, en un itinerario de doble sentido que reconstruye los canales de transmisión, tanto los que van de Ificrates a la *Retórica* -mediante un examen de las marcas verbales que permiten dilucidar los modos de acceso, de fidelidad y de referencia de las citas- como los que llevan de esta a una larga cadena de resonancias textuales que no se cierra hasta la Modernidad.

Esta serie de trabajos, que incluye un sugerente estudio sobre la estirpe poética de una de las partes más postergadas de la *téchne* retórica («*Actio / ὑπόκρισις* e uso delle citazioni nel primo capitolo del terzo libro della *Retórica*», de A. Balbo), son una elocuente demostración de cómo la opacidad semántica, la complejidad textual y la sinuosidad referencial que comporta el acto de la cita no son patrimonio exclusivo de la conciencia discursiva de las teorías hermenéuticas modernas y «posmodernas».

La siguiente serie de trabajos, dedicada a asuntos fisiológicos, cosmológicos o biológicos, sorprende positivamente por la relevancia acordada por los editores de este volumen a una materia -aproximadamente equivalente a nuestra noción de ciencia- que suele resultar de más ardua inteligencia que las zonas antropológica o «propia» filosófica del *Corpus Aristotelicum*. Además de interesantes aproximaciones a la recepción en diversos tratados aristotélicos de teorías científicas anteriores o contemporáneas («Aristotele 'citatore' e traduttore degli atomisti: *Metafisica* 1, 4, 985b, de L. Miletto e «Il rosso e il bianco. Una rivisitazione aristotelica di teorie embriologiche», de L. Torrente), así como al recurso a la cita homérica como prueba de autoridad en los tratados zoológicos («Usi del testo omerico nel *corpus* zoologico di Aristotele», de M. Vespa), destaca en esta serie, por su sistematicidad y alcance, el trabajo de T. Ottobrini, «Aristotele citatore: il caso singolare delle opere scientifiche».

Este texto ofrece un exhaustivo panorama de las referencias y citas comprendidas en la obra biológica de Aristóteles, razonado desde el carácter metodológica y epistemológicamente pionero de estos tratados; así, por ejemplo, la llamativa escasez de referencias a Platón se deberían, según Ottobriani, a la superación por Aristóteles del método dicotómico de linaje platónico en favor de un «nuovo paradigma comparato di anatomo-fisiologia», más apropiado para dar cuenta de la dinámica que rige realidad biológica, y lo mismo en lo que se refiere al resto de las fuentes filosóficas o científicas, que son convocadas -con la excepción de Empédocles, la única autoridad que podría reclamar hasta cierto punto la condición de precursor- solo como objeto de refutación. El tratamiento de estas fuentes contrasta, por cierto, con el respeto que le merecen a Aristóteles los testimonios de saberes o prácticas humildes como la de los pescadores, pero también con la relevancia alcanzada por Homero, un caso excepcional entre las fuentes no filosóficas por el hecho de que comparece en apoyo de las tesis científicas planteadas en los tratados.

Los dos siguientes trabajos se ocupan de descubrir algunas transferencias de sentido que adquieren en la obra aristotélica sendos principios cosmológicos de procedencia poética y origen arcaico. En «Aristotele ed Esiodo: ἔργως come principio metafisico», A. Santoro descubre las deudas que la noción de motor inmóvil mantiene con el eros hesiódico, mientras que A. Provenza (*Philia, eros e la dinamica della generazione. Euripide, fr. 898 Kannicht nel libro ottavo dell'Etica Nicomachea di Aristotele (1155b 2-4)*) demuestra los desarrollos éticos y políticos del coito cosmogónico del Cielo y la Tierra.

Por último, É. Helmer, en «Les deux corps de l'économie dans les *Politiques* d'Aristote», deduce, de las referencias a los tratados biológicos en la *Política*, el modo en que Aristóteles concibe el sentido de los cuerpos de los diversos integrantes del *oikos* según las diversas funciones que desempeñan en la economía doméstica.

La afortunada armonía entre rigor analítico, ímpetu teórico y amplitud temática a la que contribuye el conjunto de los textos reunidos en *Aristotele citatore o la riappropriazione da parte della filosofia dei discorsi di sapere anteriori/Aristotele citateur ou la réappropriation par la philosophie des discours de savoir antérieurs*, y que el anterior resumen ha intentado comunicar, consigue que resalte con mayor vigor del que sería justo reprocharle la laguna que representa el que no se trate ninguna obra lógico-



dialéctica del *Corpus Aristotelicum*, o que no incluya un texto que trace una síntesis de la difícilmente abarcable diversidad de asuntos estudiados en este libro, y que hacen de él un material de consulta ineludible en los ámbitos de los estudios aristotélicos y la historia del pensamiento griego en general.

Juan Manuel Tabío  
(Instituto de Estudios Clásicos “Lucio Anneo Séneca”, UC3M)



FAUSTO PAGNOTTA, *Cicerone e la societas hominum. Contesto e funzioni di un concetto politico*, Presentazioni di E. Malaspina e di G. Giorgini, Mimesis, Sesto San Giovanni (MI) 2022, pp. 252, ISBN 978-88-5758-797-4.

Tal y como señala Pagnotta en la introducción, este ensayo nace con el objetivo de estudiar el concepto de *societas hominum* en el contexto del pensamiento filosófico-político ciceroniano. Ya en las dos presentaciones con las que cuenta el libro, a cargo de Ermanno Malaspina y Giovanni Giorgini, se señala lo novedoso del enfoque adoptado por Pagnotta, centrado en el estudio terminológico y en la atención a la perspectiva histórica como remedio para la crisis identitaria que vive la sociedad actual. Así, Malaspina destaca que el ensayo de Pagnotta tiene su origen en el interés por las palabras que exhibe este autor. Por su parte, Giorgini presenta a los lectores la pretensión latente en la obra que nos ocupa, radicada en la reintroducción de las ideas ciceronianas en el debate político.

Todos estos componentes se hallan también en la introducción, donde además Pagnotta enlaza el concepto ciceroniano de *societas hominum* con el proceso de globalización al que se sujeta nuestra época. Por otra parte, el autor se sirve de esta introducción para delinear el esquema básico sobre el que desarrolla su estudio, explicando que el ensayo se divide en dos partes. Mientras que en la primera, tal y como expone Pagnotta, se atiende a la realidad política que sirvió como escenario para el desempeño vital de Cicerón, con el objetivo de comprender la gestación del concepto filosófico analizado, en la segunda parte se estudia el significado denso en contenido con el que Cicerón dotó a la *societas hominum*.

Siguiendo este esquema argumentativo, el capítulo inicial de la primera parte sitúa el desarrollo de la *societas hominum* ciceroniana en el proceso de globalización experimentado por la República romana a partir del siglo III a.C. Pagnotta acierta a ver el impacto de las tensiones políticas, económicas y sociales provocadas por la expansión de Roma en el pensamiento político de Cicerón, quien se vio obligado a diseñar un nuevo proyecto educativo cuyas bases, aunque fundadas sobre el *mos maiorum*, debían superar la tradición romana arcaica, muy limitada a la hora de favorecer la concordia social en un contexto marcado por el imperialismo. Tal y como afirma el propio Pagnotta, Cicerón «cercò di promuovere e di perseguire un programma politico teso a rinnovare le forze interne della classe dirigente romana» (45).

En esta línea, el segundo capítulo de esta parte inicial explora la resignificación llevada a cabo por Cicerón de algunos términos relacionados con el *mos maiorum*, como la *libertas* o la *concordia*. Pagnotta argumenta que para la ampliación del campo semántico de estos términos Cicerón se valió principalmente de la filosofía griega, disciplina que constituía en la mente del arpinate la base del proyecto educativo de renovación cultural que pretendía llevar a cabo.

El autor destina el tercer capítulo de la primera parte a ahondar en esta renovación del sistema de valores propugnada por Cicerón. Para Pagnotta, Cicerón llegó a proponer una auténtica *paideia*, cuyo objetivo último radicaba en que los jóvenes de las clases dirigentes republicanas amaran más la virtud que el dinero y el poder: «E come la *virtus*, la *scientia* e la *veritas*, sono da apprezzare e da ricercare per la loro stessa *dignitas* e non per ricavarne un qualche profitto immediato, *emolumentum*» (90). Es en el diseño de esta *paideia* donde se puede apreciar más claramente la renovación de los conceptos ligados al *mos maiorum* a partir de la filosofía griega. Por citar solo un ejemplo, Cicerón replanteó la idea tradicional de *dignitas* asociándola más a la ética que a la sangre noble y dando preferencia en su desempeño al individuo antes que al grupo familiar. Aquí entra en juego otra de las ideas recaladas en este tercer capítulo: la importancia de las clases medias de las ciudades itálicas en el proyecto republicano de Cicerón. Al ligar la *dignitas* con la virtud, el arpinate trató de aupar a las altas magistraturas a hombres nuevos como él, ampliando así las bases sociales de la República.

Una vez trazadas las líneas maestras por las que discurre el pensamiento político de Cicerón, el capítulo inicial de la segunda parte se vertebra en torno a la configuración de la idea ciceroniana de *societas hominum*. Y es que, mediante la confluencia entre la filosofía griega y la tradición romana, Cicerón no solo pretendía renovar el *mos maiorum* sino que también deseaba insertar a la élite republicana en el contexto global de su época, en el que Roma se había visto inmersa a causa de sus políticas imperialistas. Para todo ello se sirvió de la elocuencia, a la que el orador romano posicionó en conexión con la lógica y con la ética. Es en este contexto de renovación cultural donde surge precisamente la teoría de la *societas hominum*. De acuerdo con el autor, la esencia de la *societas hominum* ciceroniana reposaba en la ley natural común a todos los hombres en cuanto a que todos gozamos de razón, lenguaje y ciertos valores éticos. En palabras de Pagnotta:

l'Arpinate afferma, citando lo stoico Crisippo di Soli, che proprio la natura dell'essere umano, *ea natura [...] hominis*, è tale che fra ogni singolo uomo e l'intero genere umano, *genus humanum*, intercorra, *intercederet*, un rapporto per così dire di diritto

civile, *quasi civile ius*, tanto che sarà giusto, *iustus*, colui che lo osserverà custodendolo, *conservaret*, mentre sarà ingiusto, *iniustus*, colui che da esso si allontanerà, *migraret* (109).

Se puede advertir cómo el concepto universalista de *societas hominum*, delineado a la perfección por Pagnotta, gozaba de un mayor potencial ideológico que la tradición romana local en la sociedad mediterránea del siglo I a.C., caracterizada por la dominación de la República. Y es que Cicerón se sirvió de la ley natural como elemento nuclear de la *societas hominum* para justificar la dominación romana sobre los pueblos más débiles, recogiendo así una teoría de Aristóteles. Con todo, Cicerón no se detuvo allí, sino que, utilizando una triple analogía, extendió dos sistemas muy arraigados en Roma como la *patria potestas* y el patronato al sistema de gobierno de las provincias. Y es en este punto donde brilla con todo su esplendor la sagaz intuición de Pagnotta, desarrollada en la parte primera del ensayo. Al fin y al cabo, esta triple analogía combina las tradiciones romanas y la filosofía griega con el objetivo de procurar una renovación política de la República, confirmándose así la teoría del autor.

Al comparar al Senado romano con un padre de familia y con un patrón, Cicerón intentaba convencer a los habitantes de las provincias de que se sujetaran al “benévolo” poder de Roma, de acuerdo con el segundo capítulo de la segunda parte. En estas relaciones de poder jugaba un papel fundamental la *fides*, antigua idea romana con la que se proporcionó un contenido a la *societas hominum*.

En cualquier caso, tal y como Pagnotta destaca en el tercer capítulo de esta segunda parte, el universalismo de la *societas hominum* encontró varios límites señalados por la ideología imperante de las élites romanas, entre los que destaca la propiedad privada. En este capítulo también se analiza la concreción de la *societas hominum* ciceroniana en múltiples relaciones sociales complejas. Para conservar íntegras estas relaciones sociales se necesitan, de acuerdo con Cicerón, gobernantes virtuosos y elocuentes, lo que conecta con el análisis realizado en la primera parte del libro en torno al proyecto de renovación cultural ideado por el arpinate.

Nos encontramos ante un ensayo sólido en el que Pagnotta consigue identificar con éxito los múltiples nexos existentes entre la *societas hominum*, las ideas filosófico-políticas de Cicerón y las circunstancias externas que influyeron sobre el orador. En definitiva, con esta obra Pagnotta contribuye a desentrañar el confuso sistema de pensamiento desplegado por Cicerón a lo largo de su obra, desvelando así la coherencia interna de dicho sistema. Quizá se echa en falta un análisis más profundo del papel que desempeña en la filosofía de Cicerón la ley natural, teniendo en cuenta

la importancia que esta tiene para el desarrollo de la *societas hominum*. Pero resulta una falta mínima y excusable, que queda difuminada ante la solvencia con la que Pagnotta se desenvuelve al lidiar con cuestiones tan complejas como las que asoman por su libro. Se puede hallar una prueba de esta solvencia en las varias y elogiosas reseñas de las que el libro ha sido objeto, como la de Antonello Orlando<sup>1</sup>, la de Simone Mollea<sup>2</sup> y la de Antonio Del Vecchio<sup>3</sup>.

Julio Romano Cabello  
(Instituto de Estudios Clásicos “Lucio Anneo Séneca”, UC3M)

---

<sup>1</sup> ORLANDO, A. (2022), reseña de F. Pagnotta, *Cicerone e la societas hominum. Contesto e funzioni di un concetto politico*, *Ciceroniana on line* 6, 2, 297-302.

<sup>2</sup> MOLLEA, S. (2022), reseña de F. Pagnotta, *Cicerone e la societas hominum. Contesto e funzioni di un concetto politico*, *Bollettino di Studi Latini* 52, 2, 759-761.

<sup>3</sup> DEL VECCHIO, A. (2023), reseña de F. Pagnotta, *Cicerone e la societas hominum. Contesto e funzioni di un concetto politico*, *Il Mulino* 522 (4/23), 367-368.

LORENZO GAGLIARDI, “*Romam commigrare*”. *I romani, i latini e l’immigrazione* (“Università di Milano, Pubblicazioni del Dipartimento di Diritto Privato e Storia del Diritto, Sezione de Diritto Romano e Diritti dell’Antichità” 40), Giuffrè, Milano 2023, pp. XVI + 279, ISBN 978-88-288-5987-1

La monografía publicada en 2023 por Lorenzo Gagliardi se encuadraría en la línea de diversos estudios publicados por la romanística, desde principios del s. XXI, en los que se aborda una necesaria revisión de los postulados tradicionales sobre la pretendida existencia del denominado *ius migrandi*, como derecho a adquirir la ciudadanía romana o la ciudadanía de una determinada ciudad latina por el mero hecho de trasladar la residencia. En esta corriente de revisión, y sin pretender ser exhaustivos, encontraríamos a autores como Capogrossi Colognesi<sup>1</sup>, encargado de prologar el presente trabajo.

Este estudio entronca, a su vez, con la fecunda labor de investigación que ha desarrollado Gagliardi a lo largo de su carrera, desde que publicara, en el año 2006, *Mobilità e integrazione delle persone nei centri cittadini romani. Aspetti giuridici, I. La classificazione degli “incolae”*.

La principal tesis defendida por el autor sostiene que las fuentes no permitirían afirmar la existencia, durante la época de la monarquía y gran parte de la época republicana, de un derecho recíproco entre ciudadanos y latinos que permitiera la adquisición automática de la ciudadanía de una concreta comunidad a través de la inmigración (*ius migrandi*). Sólo en el s. II a.C., habría estado vigente una ley, mencionada expresamente por Liv. XLI 8, 9-11, que, durante un breve periodo de tiempo, habría permitido a los latinos la adquisición de la ciudadanía romana *per migrationem et censum*, con la condición de que se hubiese dejado descendencia en la ciudad de origen.

De este modo, sería posible afirmar que, aun cuando Roma se habría mostrado siempre como una ciudad “abierta” a la inmigración y a acoger a nuevos habitantes, se habría mantenido, sin embargo, ciertamente recelosa en cuanto a la concesión de la ciudadanía romana a los que hasta ella inmigraban. Según Gagliardi y a pesar de la idea de Mommsen de vincular el *nomen Latium* con nación, cada *civitas* de Italia

---

<sup>1</sup> CAPOGROSSI COLOGNESI, L. (2022), *Come si diventa romani. L’espansione del potere romano in Italia, strumenti istituzionali e logiche politiche*, Napoli.

constituía lo que actualmente denominaríamos un estado soberano y, como tal, no compartía con ajenos aquello que le resultaba propio, como sería la ciudadanía, a menos que así lo decidieran sus ciudadanos.

Pese a que, como veremos a continuación, el estudio se divide formalmente en cuatro capítulos, no pasa desapercibida al lector la existencia de dos grandes partes en este trabajo. En la primera parte, que comprendería los capítulos I a III, el autor va desentrañando, a partir de una revisión especialmente de los trabajos de Niebuhr y Mommsen, cómo se habría gestado progresivamente la idea de que, en época monárquica y republicana, habría existido un derecho a adquirir la ciudadanía mediante la inmigración, y cómo esta concepción, con claros matices, se dio por aceptada en la mayor parte de la doctrina posterior, pese a no contar con una sólida base en las fuentes. Esta primera parte va a servirle al autor para construir un segundo apartado, integrado por el capítulo IV, mucho más extenso y analítico, en el que se ofrece una nueva lectura de las principales fuentes disponibles, especialmente de Tito Livio, que permite claramente dudar de que el denominado *ius migrandi* hubiese existido, al menos hasta el primer cuarto del s. II a.C., momento en el que una ley, mencionada por Liv. XLI 8, 9-11, sí hubiera hecho posible, ni que fuera durante un breve período, la adquisición de la ciudadanía romana *per migrationem et censum*.

Atendiendo ya a la estructura formal, la monografía se inicia con un primer capítulo en el que el autor ilustra cómo la idea de la existencia de un posible derecho a adquirir la ciudadanía mediante la inmigración aparece, por vez primera, a inicios del s. XIX, pues resulta llamativo que no se encuentren referencias a un derecho semejante en estudios anteriores en el tiempo. La existencia de tal derecho parecería mencionada incipientemente en la primera edición de la *Römische Geschichte* de Niebuhr (1811-1812), aunque se desarrollaría con mayor amplitud en la reedición de esta obra en años posteriores.

Para Niebuhr, los latinos y habitantes de los municipios itálicos gozarían de un derecho de *isopoliteía* que habría sido introducido por el *foedus Cassianum* en el 493 a.C., conclusiones que derivarían de Dionisio de Halicarnaso y sus *Antiquitates Romanae*-pese a que, curiosamente, el término *isopoliteía* no apareciera mencionado en el concreto fragmento de esta obra (VI 95, 2) donde parece transcribirse el contenido del tratado. De este modo, Niebuhr afirmaba que los latinos y los habitantes de los municipios itálicos podían adquirir la ciudadanía romana por el simple hecho de trasladar su domicilio a Roma y manifestando la voluntad de obtener dicha ciudadanía, todo ello sin necesidad de ulterior confirmación por parte de un magistrado romano.



La *isopoliteia* que derivaba del *foedus Cassianum*, no obstante, presentaba ciertas diferencias respecto a su versión en el mundo griego y helenístico, siempre siguiendo la interpretación de Niebuhr. Mientras en el mundo griego el *isopolites* que cambiaba de domicilio, además de adquirir una nueva ciudadanía, conservaba la de origen, en Roma, como consecuencia del principio *nemo duarum civitatum civis esse iure civili potest* (Cic. *Balb.* 11, 28), se perdía la ciudadanía de origen y sólo se disponía de la de nueva adquisición. Los *isopolitai*, en Roma, se habrían inscrito en una específica categoría de ciudadanos, los *aerarii*.

La teoría de Niebuhr habría pasado más bien desapercibida hasta que Mommsen la recuperó en la segunda edición de *Römische Rechtsgeschichte* (1856) y en *Staatsrecht* (1887), seguramente por influencia de Huschke y su *Gaius. Beiträge zur Kritik und zum Verständniss seiner Institutionen* (1855), obra en la que, curiosamente, se sitúa la aparición de este derecho de *isopoliteia* con anterioridad al *foedus Cassianum*. Sería Bonfante<sup>2</sup> el primero en acuñar la denominación de *ius migrandi* para referirse al derecho recíproco de los ciudadanos romanos y latinos de modificar su ciudadanía con el cambio de domicilio, posiblemente, según hipótesis de Gagliardi, a raíz de la traducción del *Disegno* de Mommsen (1893).

Gagliardi abordaría una crítica a las ideas de Niebuhr a partir del segundo capítulo. Para ello, el autor se pregunta a qué se refería Dionisio de Halicarnaso al mencionar la *isopoliteia* en varios pasajes de las *Antiquitates Romanae*, pasajes de los que partía Niebuhr para elaborar su teoría sobre la existencia de un derecho de *isopoliteia*.

El autor distingue entre lo que denomina la *ispoliteia* "interciudadana o de corte ciudadano" -que se establecería mediante un tratado concluido entre dos *poleis* o una *polis* y un ciudadano, éste sería el tipo de *isopoliteia* que, según Niebuhr, recogería el *foedus Cassianum*- y la *isopoliteia* "federal o de corte federal" -que se establecería dentro de dos *koina* o dentro de un *koinon*, también denominada *sympoliteia*. Partiendo de un estudio bastante pormenorizado de textos e inscripciones que recogen tratados entre *poleis* griegas y de Asia Menor, Gagliardi se cuestiona si es posible encajar la realidad romana posterior al *foedus Cassianum* en alguna de las dos categorías de *isopoliteia* anteriormente mencionadas. El autor excluye que el *foedus Cassianum* hubiera podido desplegar una *isopoliteia* de corte ciudadano. Más bien, este tratado habría creado, siguiendo a Gagliardi, una liga conformada por ciudades que compartirían derechos de ciudadanía tales como el *commercium*, el *conubium* y

---

<sup>2</sup> BONFANTE, P. (1900), *Diritto romano*, Firenze, 51.

normas de acceso a los procedimientos judiciales en cada una de ellas. En este sentido, Gagliardi observa mayores analogías con la *isopoliteia* de corte federal -la que presumiblemente habría tenido en mente Dionisio de Halicarnaso al hablar de *isopoliteia* en las *Antiquitates Romanae*-, en la que las comunidades integrantes de los *koina* compartían normas comunes de derecho privado internacional y derechos tales como la *enktesis* y la *epigamia* -si bien alerta, muy acertadamente, de la existencia de grandes diferencias entre los tratados griegos y helenísticos que configuraban este tipo de *isopoliteia* y el *foedus Cassianum*.

En el tercer capítulo, Gagliardi destaca cómo las teorías de Niebuhr fueron recogidas y reavivadas por Mommsen. El gran estudioso, en palabras de Gagliardi, «non espresse mai un disaccordo, ma si innamorò di quella 'idea', che calzava perfettamente con il concetto di nazione che egli applicava al *nomen Latium*» (179). Sin embargo, Mommsen habría sido consciente de la debilidad de los argumentos de Niebuhr, por lo que, sin desechar totalmente la teoría de éste, habría buscado en las fuentes sus propios argumentos que pudieran sostener la existencia del *ius migrandi*.

Mommsen sustentaría la existencia de un *ius migrandi* relacionándolo con el exilio, como argumento principal, y partiendo del texto de Plb. VI 14, 7-8. A partir de este fragmento del historiador griego, Mommsen concluye que, dentro del marco de la liga romano-latina surgida del *foedus Cassianum*, los ciudadanos podían refugiarse en exilio en una de las ciudades confederadas y adquirir, de este modo, la ciudadanía de dicha comunidad. Cabe resaltar, como bien hace Gagliardi, que esta regla también resultaría de aplicación para el caso de otras ciudades con las que Roma tuviera un tratado bilateral a tal efecto, por lo que el *ius migrandi* acabaría teniendo un ámbito de aplicación que excedería el de las comunidades confederadas del *Latium*, hecho que hace tambalear la teoría de Mommsen. La adquisición de la ciudadanía, en este caso, sería una necesidad legal -para asegurar la protección de la propia persona y del patrimonio del exiliado- y tendría lugar, a *priori*, automáticamente, en virtud del tratado correspondiente, aunque debería ir seguida de la *professio censualis*. Sin embargo, siguiendo lo que Gagliardi considera «un quadro espositivo così frastagliato», Mommsen afirma, en otras ocasiones, que el cambio de ciudadanía tendría lugar no por el simple cambio de domicilio, sino por la voluntad del que había pasado a residir en Roma, o quizás por la declaración realizada ante el censor.

El estudioso alemán relacionó, además, su argumentación con el *ius applicationis*, a través del texto de Cic. *de orat.* I 39, 177. Gagliardi, a partir de una sugerente reinterpretación del texto de Cicerón, en conexión con otros pasajes del mismo autor, descarta que la *applicatio* pudiera tener algún tipo de relación con la existencia de un

supuesto *ius migrandi* y mucho menos que se tratara de una institución que se hubiese aplicado con anterioridad a los s. III-II a.C.

El autor concluye que los argumentos de Mommsen para acreditar la existencia de un *ius migrandi* derivado del *foedus Cassianum* no parecen apoyarse en una base tan sólida como podría parecer a simple vista. Además, el autor critica que Mommsen apoyara sus argumentos en fuentes que se refieren a una realidad posterior al s. III a.C., intentando retrotraerlas a épocas anteriores sin que esto parezca estar justificado.

La monografía se cierra con un prolijo cuarto capítulo, cuya extensión posiblemente hubiera justificado su división en dos capítulos diferentes, de modo que se mostrara cierto equilibrio con el resto de capítulos de la obra. Entendemos, sin embargo, que, en pro de mantener la unidad de la línea argumental de este apartado, se haya optado por no dividirlo. Este aspecto, en cualquier caso, no desmerece en absoluto el contenido del capítulo, que puede considerarse el núcleo duro de este nuevo estudio presentado por Gagliardi.

El autor se centra, en este apartado, en analizar una de las principales fuentes en las que se ha pretendido encontrar una confirmación de la existencia del *ius migrandi* desde antiguo: el texto de Liv. XLI 8, 9-11. En el año 177 a.C., una embajada de aliados latinos expone, ante el Senado, su queja de que muchos de los habitantes de sus ciudades habían emigrado a Roma, donde se habían censado. Estos ciudadanos habrían trasladado su domicilio al amparo de una ley que permitía a los latinos convertirse en ciudadanos romanos si dejaban descendencia en sus ciudades de origen. Sin embargo, en este caso, la queja radicaría en que los latinos implicados se habrían inscrito como ciudadanos romanos irregularmente, pues habrían cometido fraude de ley al no respetar esa obligación de dejar descendencia en origen.

A raíz de esta alusión a una ley, la doctrina ha creído ver, en algunas ocasiones, una suerte de confirmación o ratificación legal de la existencia, desde el *foedus Cassianum* o incluso antes, del denominado *ius migrandi*. En otras ocasiones, la doctrina ha interpretado la aparición de esta ley como un claro intento, por parte de Roma, de establecer restricciones a un ilimitado *ius migrandi*, tal y como habría surgido de los más antiguos tratados. Los intentos por datar la aparición de esta ley se muestran también variados y, con carácter general, suelen remontarse especialmente a los siglos IV-III a.C.

Para formular su teoría sobre la datación de la ley, Gagliardi continua con un concienzudo y novedoso estudio de las expulsiones de inmigrantes de los años 187 y 177 a.C. En el año 187 (Liv. XXXVIII 3, 4-6), delegaciones de latinos de ciudades y colonias del Lacio exponen ante el Senado que muchos de sus habitantes han

emigrado a Roma y se han censado. Como resultado, serían expulsadas de Roma un total de doce mil personas. La cuestión que Gagliardi se plantea es cómo sería posible que estos latinos hubieran sido expulsados si hubiese existido un *ius migrandi* y, por tanto, hubiesen adquirido la ciudadanía romana. En la reconstrucción de los hechos, el autor realiza una minuciosa exposición de por qué considera que estos inmigrantes, en realidad, habrían usurpado la ciudadanía romana -en el mismo capítulo, el autor ilustra profusamente cómo los casos de *usurpatio civitatis* habrían sido muy habituales- y, en consecuencia, no habrían adquirido, en ningún caso, la ciudadanía mediante la inmigración e inscripción en el censo -teniendo en cuenta, además, que la inscripción de una persona en el censo, salvo excepciones como podría ser el caso de la *manumissio censu*, no tenía efectos constitutivos, sino meramente declarativos de la ciudadanía (Cic. *Arch.* 5, 11).

Para Gagliardi, la ley que permitía adquirir la ciudadanía romana per *migrationem et censum* no se habría aprobado aún en el año 187 a.C., porque Tito Livio sólo menciona su existencia en relación con las expulsiones del año 177. Además, que la ley fuera posterior al año 187 justificaría que el procedimiento usado ese año, para determinar qué individuos debía ser expulsados, fuera distinto al empleado en 177. En el año 187, la expulsión afectó a todos los latinos que se habían censado en un determinado arco temporal, porque todos ellos habían usurpado la ciudadanía romana, ya que no podían adquirir la ciudadanía *per migrationem et censum*. Así, para determinar las personas que debían ser expulsadas, según indica el autor, bastó con cruzar datos censales entre Roma y las ciudades latinas implicadas, en busca de datos coincidentes dentro de un determinado espacio temporal. En el caso de las expulsiones del año 177, como se ha expresado anteriormente, los individuos expulsados no fueron todos los latinos inscritos, sino sólo aquellos que habían cometido fraude de ley, al no haber dejado descendencia en origen. Dicho de otro modo, en los hechos del año 177 y a diferencia de los del año 187, al estar ya vigente la ley, sí habría latinos que habrían adquirido regularmente la ciudadanía romana, pues habrían cumplido con los requisitos legales y, por eso, no debían ser expulsados. Así, en este caso, el simple cruce de datos no hubiera permitido identificar qué habitantes censados se habían inscrito cometiendo el expresado fraude, de ahí que no fuera éste el procedimiento empleado nuevamente, precisamente por el cambio que supondría la vigencia de esta ley con posterioridad al año 187.

A partir de su análisis, el autor data la aparición de la ley en los años inmediatamente posteriores al 187, en concreto, presume como posible año de aprobación el 185 (antes del censo del año 184), ya que, entre la fecha de aprobación

y los hechos acontecidos en el año 177, debió existir un primer tiempo, en el que la ley fuera respetada y, con posterioridad, ya habrían empezado a generarse prácticas de defraudación que justificarían las quejas de los legados latinos del año 177. La ley habría surgido, siguiendo a Gagliardi, para facilitar que ciudadanos que habrían partido hacia las colonias -muchas veces en contra de su voluntad-, con el tiempo, pudieran regresar a Roma. A su vez, para evitar que las colonias sufrieran la despoblación -un problema que, como el autor subraya, habría sido bastante grave y habitual-, se habría obligado a estos latinos a dejar un descendiente biológico varón en sus ciudades de origen.

Si siguiendo con la exposición de Gagliardi, la ley no habría estado en vigor por mucho tiempo tras los hechos del año 177, pues no aparece mencionada en fuentes relativas a épocas posteriores. Especialmente, Tito Livio no vuelve a mencionar la ley cuando se hace eco de las consecuencias que, en los años subsiguientes, derivaron de las expulsiones en el 177. El autor no se aventura a establecer una posible fecha de abrogación.

La monografía se cierra con un apartado de conclusiones en el que, expresando el sincero reconocimiento a la obra de Mommsen («non si può affrontare il diritto pubblico romano senza leggere e amare il Mommsen», 177), se vuelve a hacer hincapié en las dificultades para encontrar indicios en las fuentes que nos permitan afirmar la existencia, en época monárquica y republicana, de un derecho que permitiera adquirir la ciudadanía a través de la sola inmigración, más allá del que se habría reconocido a los latinos, brevemente, a través de una ley mencionada por Tito Livio y posterior al año 187.

Las concesiones de ciudadanía se habrían producido sólo en casos puntuales, cuando se consideraba necesario para Roma. Defender que hubiese existido una suerte de *ius migrandi* desde antiguo, concluye el autor, no permitiría entender que, en el 340-338 a.C., los latinos se rebelaran contra Roma, ante la negativa de la creación de una república unitaria en la que todos fueran ciudadanos romanos, ni que, en el 91 a.C., se viviera una situación similar con la guerra social. A través de estos conflictos, entiende el autor, Roma acabaría por aceptar que, en cuanto a los derechos de ciudadanía, se hacía necesario proceder con gradualidad.

Resulta especialmente destacable el esfuerzo de Gagliardi por realizar una revisión crítica de las fuentes sobre las que se ha pretendido defender la existencia del *ius migrandi*. El autor maneja, asimismo, una riquísima bibliografía, en la que se apoya para acompañar al lector, a lo largo de su exposición, y entender los diferentes estratos en la gestación de la idea del *ius migrandi* y por qué ésta debe ser puesta en duda.

Ante la riqueza de datos que presenta el trabajo, la claridad expositiva y la facilidad de lectura de la obra son también de agradecer.

Sin duda alguna, esta monografía invita al lector a realizar una seria reflexión y revisión de los postulados que tradicionalmente se han defendido en torno a la existencia del *ius migrandi*, especialmente a partir de la enorme influencia que los trabajos de Mommsen han ejercido en esta materia. La monografía de Gagliardi está llamada a ser una obra de obligada referencia en estudios sobre ciudadanía romana en años venideros y bien justifica, como señala el autor, la revisión de muchos manuales en cuanto al tema estudiado.

Rosa M. Carreño Sánchez  
(Instituto de Estudios Clásicos “Lucio Anneo Séneca”, UC3M)

RAFAEL FERNÁNDEZ MUÑOZ, ISRAEL MUÑOZ GALLARTE, JULIÁN SOLANA PUJALTE (eds.), *De Bizancio a Córdoba. Los libros griegos del s. XVI en las bibliotecas cordobesas*, UCO Press, Córdoba 2023, pp. 345, ISBN 978-8-49927-754-7.

Este volumen se presenta expresamente como el resultado de una exhibición sobre libros griegos del siglo XVI conservados en los fondos de las bibliotecas históricas de la ciudad de Córdoba que tuvo lugar entre finales de 2022 y principios de 2023. Sin embargo, como intentaré poner de manifiesto en las líneas que siguen, *De Bizancio a Córdoba* desborda el horizonte de expectativas que suele definir al catálogo o resumen de una exposición bibliográfica.

El libro comprende tres secciones bien delimitadas. La primera, sin título consignado, reúne tres textos que cumplen, cada uno en un sentido distinto, una función introductoria: a una breve *Presentación* de carácter institucional a cargo de Santiago Cabello Muñoz, alcalde de la localidad cordobesa de Pozoblanco (cuna del humanista renacentista Juan Ginés de Sepúlveda) sigue un *Prólogo* de Juan Signes Codoñer que bosqueja, en sintético pero muy informado panorama, los marcos histórico (caída de Constantinopla, Reforma, Contrarreforma), intelectual (lectura, enseñanza, traducción) y tecnológico (invención de la imprenta) de la transmisión de la tradición textual helénica en el humanismo europeo, y en su trasunto hispánico, en los siglos XV y XVI; cierra esta sección un *Preámbulo* de los tres editores del volumen que se encarga de resumir sus antecedentes fundamentales (además de la exposición ya mencionada, el trabajo de investigación doctoral de Fernández Muñoz, dirigido por Solana Pujalte y Muñoz Gallarte, sobre los ejemplares griegos de las bibliotecas cordobesas del siglo XVI) y exponer el plan en que se han dispuesto los contenidos.

La segunda sección, ubicada bajo la rúbrica no del todo afortunada de «Estudios introductorios», recoge un conjunto de trece trabajos académicos -entre cuyos autores figuran importantes estudiosos de la tradición textual y cultural clásica en España- que tratan una serie de cuestiones histórico-culturales, filológicas, editoriales y bibliográficas relativas al helenismo renacentista hispánico, siempre en relación con la Córdoba del siglo XVI y -casi siempre- con los libros griegos conservados en sus bibliotecas históricas.

Si no me parece adecuado la denominación que agrupa a los textos de esta sección es porque creo que la mayor novedad que supone este libro en el panorama de los estudios bibliográficos sobre la imprenta humanista es, justamente, que propone un

acercamiento a un *corpus* delimitado a través de dos formatos heurísticos paralelos y complementarios: una colección de estudios y un catálogo; sin embargo, calificar a los primeros de “introdutorios” implica considerarlos como subordinados respecto al segundo de un modo que no hace justicia a la relación de complementariedad -pero no de subordinación- que se da entre ambas secciones centrales de *De Bizancio a Córdoba*.

En lo que sigue, comentaré brevemente el contenido de estos trabajos en el mismo orden en que figuran en el volumen.

«Panorama del helenismo del s. XVI en Córdoba», de Rafael Fernández Muñoz, aborda, en un primer momento, las condiciones en que se produce en los ambientes intelectuales y educativos de la Córdoba del siglo XVI -pero sin perder de vista el contexto mayor del helenismo hispánico contemporáneo- la enseñanza de la lengua y las letras griegas, la traducción de textos griegos y el estudio y comentario de esos textos. Y aquí se perfilan por primera vez dos motivos que se revelarán de los más interesantes que trata *De Bizancio a Córdoba*: el primero, la primacía intelectual de Juan Ginés de Sepúlveda en el horizonte de la erudición cordobesa de esta época; el segundo, el hecho de que los libros griegos devienen testimonio de primer orden para comprender cómo ellos mismos son leídos y entendidos.

Esto último alcanza una mayor nitidez en la segunda parte del texto, en que un análisis de ocho bibliotecas históricas cordobesas demuestra no solo el modo en que la conformación de dichas bibliotecas son un reflejo de los avatares históricos transitados por España (por ejemplo, la expulsión de la Compañía de Jesús en el siglo XVIII o la desamortización de Mendizábal en el XIX), o que la propia composición de sus fondos puede ser entendida como un índice diacrónico de las mutaciones de hábitos de lectura, *curricula* escolares y políticas editoriales en el transcurso de los siglos, sino también cómo las marcas materiales -comentarios marginales, subrayados, correcciones...- registradas en un ejemplar determinado tienen mucho que decir sobre la dimensión intelectual de las lecturas que suscitaron (sobre todo cuando se trata de lectores de la talla de Sepúlveda o el Pinciano). Sobre tal premisa se apoyan los trabajos reunidos en esta sección.

«“Para provecho de los hombres estudiosos”: nuevos ejemplares de la biblioteca de Juan Ginés de Sepúlveda legados a la catedral de Córdoba», de J. Solana Pujalte, identifica, en los fondos de la Biblioteca de la Catedral de Córdoba, los libros griegos que proceden de la biblioteca personal del humanista pozoalbense, y describe los índices textuales que autorizan a postular esa procedencia. Se trata de una veintena de impresos de los siglos XV y XVI entre los que predominan los títulos filosóficos e



historiográficos, así como las ediciones aldinas, algunos de los cuales serán el objeto de atención de los trabajos siguientes.

«BCC 520. La edición aldina de Aristóteles y las notas críticas de Juan Ginés de Sepúlveda», de Michele Curnis, Ignacio García Pinilla y J. Solana Pujalte, examina las anotaciones de la mano de Sepúlveda a los ejemplares aldinos de la *Política* y la *Ética Nicomáquea* como evidencias del rigor crítico (de la que los autores destacan su «notable modernidad») con que el humanista colaciona los testimonios -manuscritos o impresos- a su alcance para fijar el texto de ambas obras aristotélicas como paso previo a su traducción al latín. «Heródoto en la biblioteca de Juan Ginés de Sepúlveda», de Carmen Sánchez-Mañas, deduce, a partir de las llaves y subrayados registrados en el ejemplar aldino de Heródoto, la orientación del interés lector de Sepúlveda hacia detalles etnográficos y biográficos presentes en la historia herodotea. «BCC 1092. La edición aldina de las *Vidas Paralelas* de Plutarco», de Luisa Lesage Gárriga, también reconstruye el sentido de la lectura a partir de sus rastros materiales en el caso de un ejemplar de Plutarco conservado en la Biblioteca de la Catedral de Córdoba, salvo que en esta ocasión su atribución a un poseedor determinado - Sepúlveda u otro- no ha sido concluyente.

«Descripción y análisis de la edición basilense de las *Vidas paralelas* de 1533, con especial atención al ejemplar depositado en la Biblioteca de la Catedral de Córdoba (BCC 919)», de Aurelio Pérez-Jiménez, estudia la aparición de esta edición de Plutarco en el pujante contexto de la impresión renana del primer tercio del siglo XVI, llama la atención sobre las diferencias textuales que comporta frente a la edición aldina de esta obra (a la que, como demuestra el autor, sigue en lo fundamental, sin mejorarla sustancialmente) y, por último, dirige su atención al ejemplar que perteneciera a Sepúlveda, y que exhibe marcas de corrección de su mano.

«*Novum Testamentum Graece* (1521). Breve historia de un texto», de Dámaris Romero-González, es una introducción a las circunstancias editoriales, de impresión y de composición de la segunda edición del *Nuevo Testamento* erasmiano, una obra de la que también se ocupa el siguiente trabajo, «A propósito del vol. 1172 del Archivo Capitular de la Mezquita-Catedral de Córdoba: Lecturas de Ginés de Sepúlveda del ms. Vat. gr. 1209 y su enfrentamiento con Erasmo de Róterdam», de Israel Muñoz Gallarte, esta vez a partir del análisis de las correcciones manuscritas registradas por Sepúlveda en su ejemplar de esta obra, y que se revelan como el fundamento de la polémica sostenida entre el humanista hispano y el propio Erasmo; una vez más, este trabajo, que presenta a un Sepúlveda inserto en los más prestigiosos circuitos intelectuales del helenismo europeo de su tiempo, demuestra la modernidad y la

precisión metodológicas que sostienen el quehacer crítico-textual del humanista pozoalbense (por cierto que en curioso contraste con un Erasmo que prefiere sustentar sus lecciones en la *auctoritas* de la tradición eclesiástica antes que en el método filológico).

Los siguientes dos trabajos incluidos en esta sección, «Córdoba en los siglos XVI y XVII. Un ensayo de historia social», de Enrique Soria Mesa, y «Panorama Cultural de la Córdoba Moderna», de María Soledad Gómez Navarro, suponen un cambio de perspectiva notable. Si tanto con los anteriores como con los posteriores se enfocan predominantemente en el nivel particular de lecturas individuales y ejemplares concretos, estos amplían el espectro hacia la sociología (el primero se concentra en las instituciones políticas, religiosas y culturales, así como en la composición social y étnica de la población cordobesa; el segundo, en los marcos culturales y educativos, comprendidos entre estas las bibliotecas y las imprentas, que definen la vida intelectual de esa sociedad).

El hilo de los ejemplares concretos y las lecturas individuales es retomado a partir del siguiente trabajo, «El Pinciano, lector de *Halieutica*: a propósito de la aldina de Opiano conservada en la Biblioteca Diocesana de Córdoba (BDC 16-71)», de Inmaculada Pérez Martín y J. Solana Pujalte, que analiza las notas inscritas aparentemente por la mano del Pinciano -junto con Sepúlveda, el otro ilustre helenista del humanismo hispánico de cuya lectura las bibliotecas históricas cordobesas guardan testimonio- en los márgenes de un ejemplar aldino de un poema didáctico griego de época imperial; este análisis da cuenta de una «intensa lectura» del texto griego en la que convergen la exégesis erudita, la referencia a otras fuentes clásicas y la crítica textual. «BSEN 2-I-14. La antología “del divino Platón” editada por Niccolò Liburnio», de M. Curnis, se acerca a la labor filológica y editorial del humanista italiano Liburnio, y en particular -a partir de un ejemplar de esta obra conservado en la biblioteca del Instituto Séneca de Córdoba- a su «gnomología» platónica. La concepción de esta colección de sentencias, según demuestra el trabajo, descansa sobre el descubrimiento producido en el renacimiento del género de la antología filosófica (vía Estobeo) y de la noción retórica del *locus communis*, y aquí encontramos otro modo de lectura que transita por *De Bizancio a Córdoba*: la re-interpretación creativa que, incluso cuando hace violencia al sentido clásico original, deviene culturalmente fructífera.

Concluye esta sección «La *Biblia políglota complutense* y la cuestión de sus fuentes, especialmente griegas», de Felipe G. Hernández Muñoz, una introducción al magno acontecimiento editorial del humanismo hispánico del siglo XVI que pasa

revista a detalles relativos a su estructura, tipografía, contenido, composición y fuentes textuales griegas; respecto a esta última cuestión, el autor afirma que «se mantiene todavía abierta», debido entre otras cosas al estropicio sufrido por uno de los manuscritos conservados en la Universidad Complutense de Madrid durante la batalla de la Ciudad Universitaria, en la Guerra Civil. Y está bien que se nos recuerde que la impronta material que puede afectar a los libros no necesariamente ayuda a incrementar su inteligibilidad -como se había puesto de manifiesto en los anteriores trabajos- sino que también pueden adoptar la forma de traumas históricos que atentan contra ella.

La tercera y última sección del libro está ocupada por un catálogo de sesenta y cinco volúmenes griegos (o en formato bilingüe griego-latín, o multilingüe) de tema filosófico, histórico, teológico y -en mucha menor medida- poético, que aparecen divididos según las bibliotecas históricas de Córdoba (las de la Catedral, Diocesana, Instituto Séneca y Pública Provincial) en cuyos fondos se conservan. Concebido en el formato de título abreviado que viene siendo usual para el caso de incunables e impresos del siglo XVI, este catálogo combina -como también viene siendo usual para los libros salidos de la imprenta temprana- una (muy somera) descripción morfológica y editorial con el registro de detalles específicos del ejemplar, con especial énfasis -en ocasiones en la forma de extensas consideraciones- en las marcas que indican procedencia y lectura; pero añade también, para cada uno de los ejemplares, una ilustración (ya de la portada, el colofón o una página), y, ocasionalmente, comentarios sobre la edición, el contenido y la autoría del volumen. Estos comentarios contribuyen a asentar un valor didáctico, más que meramente descriptivo, para el catálogo, si bien el hecho de que se no incluyan de modo sistemático en todas las entradas resta coherencia al conjunto. No obstante, es preciso reconocer que ellos recogen una serie de detalles preciosos sobre la vida de los libros que son capaces de comunicar, con la inmediatez que suele aportar el relato intrahistórico, no solo cómo fueron leídos o usados sino también cómo fueron censurados (en el caso de aquellos ejemplares objeto de expurgación inquisitorial).

Pero esta es, en sentido general, una de las mayores virtudes de este libro, también presente en la sección de los estudios: la manera en que la recepción del texto griego es abordada a menudo a través del detalle particular, e iluminada por la marca material que es su huella.

Juan Manuel Tabío  
(Instituto de Estudios Clásicos “Lucio Anneo Séneca”, UC3M)



# ΠΗΓΗ / FONS

## Revisores del n. 6 (2021)

Alberto BERNABÉ	- Universidad Complutense de Madrid
Marcelo BOERI	- Pontificia Universidad Católica de Chile
Michele CURNIS	- Universidad Carlos III de Madrid
Francesco FRONTEROTTA	- Università di Roma La Sapienza
Giovanni GIORGINI	- Università di Bologna
Raúl GUTIÉRREZ	- Pontificia Universidad Católica de Perú
Manuel KNOLL	- Ludwig-Maximilians-Universität München
Jakub JINEK	- University of Pardubice
Francisco L. LISI	- Universidad Carlos III de Madrid
Josep MONTSERRAT MOLAS	- Universitat de Barcelona
Charlotte MURGIER	- Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
Álvaro VALLEJO CAMPOS	- Universidad de Granada