

## CONCEPCIONS DE LA POBRESA EN EL PENSAMENT GREC ENTRE DEMÒCRIT I PLATÓ

ORIOI PONSATÍ-MURLÀ

Universitat de Girona - SCF

### Pobresa, Enginy i Eros en Plató

Tots tenim present el diàleg entre Sòcrates i Diotima de Mantinea, relatat a la part final d'*El banquet* (203b–204a) de Plató, i com Sòcrates explica que Diotima li havia explicat (de fet, com Plató ens explica que Apol·lodor havia explicat a uns coneguts allò mateix que Apol·lodor havia explicat uns dies abans a Glaucó, que Aristodem havia explicat a Apol·lodor, que Sòcrates havia explicat als comensals del banquet, que Diotima li havia explicat a ell; aquesta estructura narrativa, perfectament envitricollada, no és, naturalment atzarosa ni casual; forma part essencial d'allò que Plató ens vol explicar a *El banquet* perquè el *com* i el *què*, en Plató, no són mai dues coses diferents) la història de l'engendrament d'Eros, durant la festa del naixement d' Afrodita. Recordem-ho breument: Enginy (Πόρος), embriagat de nèctar, s'estira en el jardí de Zeus per fer-se passar la borratxera i Pobresa (Πενία) aprofita la seva embriaguesa per violar-lo i fer-se'n fer un fill, que serà Eros. La història sembla completament inventada per Plató; no ens ha arribat per cap altra font ni concorda amb cap altre dels relats que la tradició ens ha transmès sobre el naixe-

ment d'Eros. Hem traduït Πόρος per *Enginy*, que és una de les propostes de traducció que, en nota a peu de pàgina, ens brinda la versió catalana del diàleg signada per Joan Leita (Plató, 1997, p. 134); ell mateix també indica la possibilitat de traduir aquesta personificació per *Recurs* o *Expedient*. L'altra traducció catalana, a càrrec d'Eulàlia Presas (Plató, 1983, p. 76), ens recorda que el terme grec significa, literalment, *passatge*, i s'inclina per traduir-lo per *Recurs*. Efectivament, πόρος significa un pas estret (especialment marítim) i, de manera més general, qualsevol via o camí que ens permeti salvar un obstacle, transitar d'un lloc a un altre i, encara de manera més general, qualsevol recurs que ens permeti aconseguir alguna cosa, escapar d'un mal, o obtenir diners. És el contrari, doncs, d'ἀπορία, tant si fem servir aquest terme en el sentit tècnic que, per exemple, pren en Zenó d'Èlea (literalment, un argument que constitueix un camí sense sortida, un cul-de-sac), com si l'utilitzem en un sentit ordinari: la dificultat de transitar per un camí ple d'obstacles o infranquejable, d'afrontar una situació determinada o, fins i tot, de fer-se amb algú de tracte difícil. Plató converteix Πόρος en fill de la deessa Metis, la primera esposa de Zeus i mare, també, d'Atena. Aquesta filiació ens acaba de donar pistes sobre el caràcter que hem d'assignar a Πόρος: si Metis és la personificació del consell, la prudència i la saviesa, el seu fill serà necessàriament savi, prudent, espavilat, llest, resolutiu, sabrà sortir-se'n. Πενία, en canvi, és tot el contrari. Li manquen els recursos, no només, hem d'entendre, materials, sinó de tota mena: la bellesa, l'enginy, la delicadesa, la capacitat de decisió i d'acció. En la mesura que és fill de Pobresa, doncs, hem d'imaginar-nos Eros com un déu que és «rude, brut, va descalç i no té casa» (203c). Perquè és fill de Recurs, en canvi, «està a l'aguait d'allò que és bell i d'allò que és bo, perquè és viril, decidit, vehement, i un caçador temible que sempre està tramant alguna intriga; apassionat per la saviesa i ple d'enginy, tota la

seva vida va perseguint la filosofia i és un gran xerraire, un entabanador i un sofista» (203d; seguim la traducció d'Eu-làlia Presas: *Plató*, 1983). Eros no és, doncs, ni ric ni pobre, ni llest ni ruc. Perquè és una mica –però només una mica– de cada cosa. Això permet a Plató explicar que tingui desig de tenir allò que no té del tot, perquè si ho tingués del tot ja no tindria necessitat de buscar-ho, i, si no ho tingués en absolut, no tindria cap interès ni capacitat per encaminar-se a obtenir-ho. El discurs mític de Plató acaba equiparant riquesa amb coneixement i pobresa amb ignorància:

A més [Eros] està al bell mig de la saviesa i la ignorància. El que passa és això: cap déu no es dedica a filosofar ni desitja esdevenir savi, perquè ja ho és; i si hi ha algú altre que sigui savi, tampoc no vol filosofar; ni tampoc filosofen ni desitgen esdevenir savis els ignorants, car, el mal de la ignorància és, precisament, aquest, creure's posseir bellesa, bondat i saviesa a bastament quan, de fet, se n'està mancat, i qui no creu estar mancat d'una cosa no desitja pas allò que creu que no li manca (204a).

Sembla clar, arribats a aquest punt, que el mite del naixement d'Eros no tenia altra intenció que descriure la naturalesa del φιλόσοφος per oposició, d'una banda, al (presumpte) σοφός i, de l'altra, a l'ἄμαθής ('ignorant'). Una oposició, això no obstant, que, un cop traslladada a l'àmbit del coneixement, convé llegir bé. La saviesa plena, d'entrada, és un atribut diví, no pas humà. La frase «οὐδ' εἶ τις ἄλλος σοφός οὐ φιλοσοφεῖ» ('si algú altre [que no sigui un déu, és a dir, una persona humana] és savi, tampoc no filosofa') només la podem entendre en clau irònica. El qui se sap savi té, probablement, un tracte amb les coses diferent de l'ignorant. A diferència d'aquest últim, no tracta la realitat (que ja és una mala manera de dir-ho; més aviat hauríem de dir *el món*, *la φύσις*, o, simplement, *les coses*) d'una manera banal i superficial, com si el fet que hi hagi coses i que les coses siguin com són, en lloc de ser d'una altra

manera o, simplement, no ser, no plantegés cap mena de misteri, repte, o pregunta. El savi no només sap que el món és un doll inacabable de preguntes, sinó que creu tenir-ne, també, les respostes. L'ignorant està igualment convençut d'estar en possessió de totes les respostes sense ni tan sols necessitat d'haver-se formulat cap pregunta. Un i altre, doncs, tenen actituds radicalment diferents en relació amb les preguntes, però, en canvi, una idèntica actitud en relació amb les respostes. I, en aquest sentit, podríem afirmar que són igualment ignorants tant l'un com l'altre. L'assimilació entre el filòsof i un Eros fill de Pobresa i Recurs sembla que ens vol recordar, precisament, la necessitat d'adoptar una via intermèdia que, malgrat la seva fragilitat i precarietat, és l'única possible al filòsof. Allò, en definitiva, que Martínez Marzoa (1994) anomenava «encontrarse arrancado a la tranquila consistencia que es la presencia cotidiana de las cosas» (p. 114) o que Plató (2009) mateix exemplifica de manera ben reveladora a la *Carta VII* (342a-344d), amb els quatre passos que necessàriament cal transitar per (no) poder acabar d'arribar mai al coneixement de la naturalesa mateixa de la cosa, o de la cosa mateixa de la naturalesa (pel que fa al cas, al cercle de la naturalesa —«ὁ κύκλος τῆς φύσεως»—, és a dir al cercle real, intel·ligible, diferent de qualsevol aproximació lingüística, gràfica, discursiva o epistemològica que puguem portar a terme, però que necessàriament hem de portar a terme si ens volem acostar, d'alguna manera, al coneixement del cercle en si).

Fixem-nos que no seria pas impossible fer una lectura del mite platònic en clau política. Aquest és un dels múltiples avantatges que proporciona l'expressió mitjançant mites, al·legories, imatges o paràboles. La preocupació per evitar els extrems tant de la riquesa com de la pobresa a l'hora d'establir els fonaments d'una societat ben ordenada és absolutament manifesta tant en la *República* com en les *Lleis*. En la primera d'aquestes dues obres ocupa de manera

majoritària els llibres VIII i IX,<sup>1</sup> mentre que, en la segona, el tractament és menys extens però igualment contundent i, tant al llibre V com al VIII, hi podem trobar afirmacions en relació amb la necessitat d'evitar qualsevol mena de disputa motivada per diferències de poder adquisitiu com aquesta: «Aquest és el principi més important per a la conservació de la ciutat, i sobre aquest principi, com si fos un fonament segur, pot recolzar-s'hi qualsevol que després vulgui edificar un ordre polític adequat a unes circumstàncies com aquestes» (*Lleis*, 736d). Totes les formes de govern inadequades (timocràcia, oligarquia, tirania i democràcia) tenen en el seu origen i pateixen, poc o molt, el mateix problema: les tensions entre els qui tenen més i els qui tenen menys, que susciten l'aparició de faccions i enfrontaments en el si de la polis tan greus que no permeten parlar, pròpiament, d'un cos polític. Recordem com l'obsessió per distribuir de manera igualitària les terres en una ciutat de nova creació arriben, en les *Lleis* (737e), a l'extrem de recórrer a una parcel·lació amb base 5040, un nombre que té fins a 59 divisors diferents i que, per tant, permet modular, en funció de la població i les circumstàncies, la distribució de terres sense que deixi de ser en tot moment igualitària. Si els béns i les propietats han de ser distribuïdes de manera equitativa entre la població econòmicament productiva per evitar l'aparició de diferències econòmiques substancials, la classe dels guardians s'ha de mantenir en un comunitarisme estricte que l'allunyi completament de qualsevol interès econòmic. Novament, aquelles ciutats que no respectin aquest principi i, per tant, permetin que els governants desenvolupin cap mena de desig crematístic o bé la població productiva tingui cap ànsia de poder polític, cauran invariablement en la cor-

1. Per una visió de conjunt del tractament que Plató fa del problema de la riquesa i la pobresa a la *República*, vegeu l'estudi, ja clàssic, d'Alexander Fuks (1977).

rupció. En aquest sentit, la violació d'Enginy (recordem-ho, embriac) per part de Pobresa (pobra, però lúcida) pot perfectament ser llegida com una denúncia de la corrupció en la qual havia caigut la classe dirigent d'Atenes les primeres dècades del segle IV aC i que la situava en una posició d'indefensió extrema fins i tot davant qui menys recursos tenia. Mentre hi hagi pobresa –ens vindria, per tant, a dir Plató–, i a més a més la classe dirigent es permeti dormir despreocupadament la mona en lloc d'ocupar-se del regiment lúcid de la cosa pública, la violació (que representa en tots els casos una transgressió però que, en el cas del mite platònic és, a més, una violació femenina i, per tant, doblement subversiva) està assegurada. El mite faria una funció similar, doncs, a la d'una altra de les historietes que trobem a la *República* (488b): la del patró d'un vaixell que és mig sord, curt de vista i els coneixements de nàutica del qual allarguen, si fa o no fa, tant com la seva vista però que, malgrat tot, és el més alt i corpulent de la tripulació i per això porta el timó. La resta de tripulants, que de navegar encara en saben menys que ell i que, a més, estan convençuts que ni cal saber-ne ni se'n pot aprendre, l'acaben foragitant del seu lloc (sí, naturalment, també després de reduir-lo amb drogues com la mandràgora o embriagant-lo) i aconsegueixen el control de la nau, que va completament a la deriva. Novament, els mateixos dos pols oposats: el qui es pensa que en sap, però no en sap; i el qui no en sap, però no li fa cap falta saber-ne perquè qui hauria de saber-ne bada fins a tal punt que no es preocupa ni tan sols de vetllar per evitar ser drogat, embriagat, destronat o violat. El filòsof no és cap ésser de llum que pugui situar-se al marge d'aquesta dialèctica de pulsions elementals. La seva única virtut –eròtica, en els termes amb què apareix a *El banquet*– és la de no caure ni en l'arrogància del savi, que finalment no és sinó ignorància, ni en l'atreviment de l'ignorant, que pot acabar procurant-li una situació d'avantatge i falsa saviesa.

No és aquest el lloc d'estendre'ns amb la fecunditat que aquesta història tindrà en mans patristiques i neoplatòniques. Deixem només constància que Orígenes, a *Contra Cels* (iv, 39), interpretarà aquest κήπος de Zeus com el jardí de l'Edèn i convertirà Poros en Adam, i Penia... no, en Eva no, en la serp! (Koetschau, 1899). El passatge tampoc no passarà per alt a Plotí (2005),<sup>2</sup> que, a les *Ennèades* (iii, 5, 2), afirmarà que «Ἐκ Πόρου οὖν καὶ Πενίας λέγεται εἶναι, ἧ ἢ ἔλλειψις καὶ ἢ ἔφεσις καὶ τῶν λόγων ἢ μνήμη ὁμοῦ συνελθόντα ἐν ψυχῇ ἐγέννησε τὴν ἐνέργειαν τὴν πρὸς τὸ ἀγαθόν, ἔρωτα τοῦτον ὄντα» ('Es diu que [Eros] és fill de Poros i Penia, és a dir, que la mancança, el desig i la reminiscència dels raonaments, reunides en l'ànima, hi han engendrat la inclinació cap al bé que constitueix l'amor'). Resultaria igualment ben interessant la lectura paral·lela que podríem fer de l'episodi de la violació de Poros amb determinats passatges veterotestamentaris com ara el de la violació de Lot per part de les seves filles (Gn 19, 30-36) i, fins i tot, de la visió de la nuesa de Noè per part del seu fill Cam (Gn 9, 18-27). Això, però, ara ens allunyaria del nostre objectiu. Basti constatar que la funció que fa la pobresa en Plató, tant si s'entén com la imatge d'un dels dos extrems que el filòsof ha d'evitar com si és entesa en clau política, és la d'un defecte del qual convé allunyar-se prou sense caure en l'excés que li fa d'antagonista. Sense plantejar-ho en els termes que utilitzarà més endavant el seu deixeble en l'*Ètica nicomaquea*, el plantejament és molt similar al de la tríada dels dos defectes i el seu corresponent terme mitjà.

2. Referenciem l'única edició, en forma d'antologia, de què disposem en català, tot i que el fragment expressament citat no forma part del recull editat per Josep Montserrat Torrents.

## Aristòfanes: pobresa i indigència

Reculem una mica. *El banquet* és un diàleg escrit cap a l'any 380 aC. En una de les seves darreres comèdies, estrenada pocs anys abans, el 388 aC (que podria, però, haver tingut una primera versió estrenada vint anys abans, vers el 408 aC), *Plutus* (*Πλοῦτος*), Aristòfanes distingeix entre la indigència (*πτωχία*), que caracteritza el pobre de solemnitat, el qui viu d'almoïna, el captaire (*πτωχός*), i la pobresa (*πενία*) entesa més aviat com a necessitat, que és un recurs indispensable, paradoxalment, per garantir que ningú caigui en la indigència. La comèdia d'Aristòfanes pren la forma d'una distopia en què l'aboliment de la pobresa (mitjançant la metàfora d'un déu del benestar, Plutos, que tot d'una recupera la vista i pot beneficiar indiscriminadament la humanitat) desemboca en la misèria general. Una societat en què tothom fos ric, lluny d'abolir les necessitats, provocaria que no poguessin ser satisfetes (qui treballaria, sense tenir-ne necessitat?) i, en conseqüència, aquells que tot ho tinguessin acabarien no tenint res de res. Salvant totes les distàncies, el plantejament fa pensar en el que proposarà Bernard Mandeville, molt segles després, a *La faula de les abelles* (1714), defensant la necessitat de vicis individuals com l'única manera de produir beneficis públics.

Entre Plató i Aristòfanes hi ha una diferència de nomenclatura. Però no pas, en darrer terme, de concepció. Aristòfanes anomena *πτωχία* allò que Plató anomena *πενία*, la mancança entesa com a extrem, la indigència. I el que per a Aristòfanes és *πενία*, és el dàimon Ἔρωξ en Plató, la necessitat relativa, que empeny cap a l'acompliment d'allò que no es té, precisament, perquè es té en part però no de manera completa. La pobresa d'Aristòfanes, degudament discernida de la indigència, la pobresa extrema, estancada i improductiva, és també una pobresa estimulante, que empeny aquell que necessita a deixar de necessitar. Només en un món de gent necessitada, algú fa alguna cosa per satisfer



les necessitats tant pròpies com dels altres. El somni de la societat socialista seria, doncs, més aviat un malson, tant si pren forma marxista com si es tradueix d'una manera similar a com Aristòfanes la va imaginar en una altra coneguda comèdia de pocs anys abans (392 aC): *Les assembleistes* (*Ἐκκλησιάζουσαι*).

Aquesta concepció de la pobresa, tant la de Plató com la d'Aristòfanes, entesa com a mancança extrema i perjudicial, tant si s'entén en termes estrictament econòmics i polítics com epistemològics, és, a grans trets, la versió de la pobresa que, des d'un punt de vista filosòfic, serà rebuda per l'autovia del neoplatonisme i acabarà desembocant en Agustí, que coneix perfectament les lectures que Plotí i Porfiri havien fet del relat platònic i per això, a l'*Epistola* 3, 2 (CSEL, 34, 1, 6), afirma: «Et ideo fortasse merito philosophi in rebus intellegibilibus divitias ponunt, in sensibilibus egestatem» ('I potser és per això, em sembla, que els filòsofs situen les riqueses en les coses intel·ligibles, i la pobresa, en les sensibles'). Es dona el cas, però, que de manera pràcticament simultània a aquesta concepció de la pobresa, n'apareix una altra que hem conservat de manera molt més fragmentària, gairebé indiciària, que és la de Demòcrit, aquest impossible presocràtic que va néixer i morir després de Sòcrates, però que la historiografia moderna ha condemnat a la marginalitat presocràtica senzillament perquè situar-lo on pròpiament li correspondria alteraria la centralitat de Sòcrates, de la imatge que ens hem creat de Sòcrates i, sobretot, el mite del pensament platònic com a extensió o continuació gairebé natural del pensament socràtic. Els textos de Demòcrit als quals ens referirem, en puritat, no sabem quan van ser escrits, però si tenim en compte que Demòcrit va néixer vers el 460 aC, ben bé una dotzena d'anys abans que Aristòfanes, i trenta anys llargs abans que Plató, sembla que podrien perfectament ser previs a les obres esmentades fins ara i, per tant, representarien una prototeoria

de la pobresa, plantejada, com veurem, en uns termes ben diferents dels que utilitzen Plató i Aristòfanes.

### **Una prototeoria de la pobresa en els fragments democritians**

El terme *pobresa* (πενία) apareix, concretament, en set fragments democritians, gairebé tots transmesos per aquesta font doxogràfica inexhaurible que és el *Florilegium* de Joan Estobeu (DK 24, 101, 219, 251, 283, 284 i 291), gairebé en tots els casos vinculat al problema de la moderació del desig (a voltes, ὄρεξις, a voltes, ἐπιθυμία) i de l'alliberament individual (ἐλευθερία), anticipant una línia de reflexió que adquirirà tota la seva força ja en alguna d'aquestes escoles que hem anomenat socràtiques menors, com la cirenaica, i, de manera plena, en corrents que es desenvoluparan en època hel·lenística, com el cinisme. Algun d'aquests fragments democritians és massa breu i incomplet per permetre'ns-en cap anàlisi fructífera: «Εὐμειος (...) μητέρα αὐτοῦ (...) Πενίαν» ('mare d'Eumeu... Pobresa') (DK-24). Un fragment (DK-101) transmès per les γνῶμαι χρυσαῖ de Demòcrates, que Diels-Kranz donen per fet que pertanyen a Demòcrit, fa: «ἐκτρέπονται πολλοὶ τοὺς φίλους, ἐπὴν ἐξ εὐπορίας εἰς πενήν μεταπέσωσιν» ('molts esquiven els amics quan, de la benanança, cauen en la pobresa').<sup>3</sup> Pot tractar-se d'una mera constatació, però podem endevinar-hi, també, un matís moral: la vergonya provocada per la sobtada pobresa fa que alguns s'oblidin que l'amistat està –o hauria d'estar– per sobre de les vicissituds materials i s'allunyen dels amics. En el primer fragment transmès per Estobeu (DK-219) hi llegim: «χρημάτων ὄρεξις, ἦν μὴ ὀρίζεται κόρωι, πενήνης ἐσχάτης πολλὸν χαλεπωτέρη·

3. Seguim la traducció de Joan Ferrer Gràcia (2011).

μέζονες γὰρ ὀρέξεις μέζονας ἐνδείας ποιεῦσιν» ('El desig de béns, si no s'acaba amb tip, és molt més dur que l'extrema pobresa. Perquè desitjos més grans, més grans fretures generen'). El desplaçament de sentit que el terme πενία ha sofert aquí, respecte a la concepció que observàvem en Plató i Aristòfanes, és rotund. La pobresa ja no és, en absolut, el contrari de la riquesa ni es pot entendre des de coordenades estrictament econòmiques o materials. Allò que determina la pobresa (i, de retruc, la riquesa) és l'horitzó d'expectatives que hom es crea i, per tant, el límit (κόρος) que és capaç d'imposar a un desig (ὄρεξις) que és, per definició, insaciable. De manera encara més explícita, el fragment DK-283 fa: «πενίη πλοῦτος ὀνόματα ἐνδείης καὶ κόρου οὔτε οὖν πλούσιος <ὄ> ἐνδέων οὔτε πένης ὁ μὴ ἐνδέων» ('Pobresa, riquesa: noms per a falta i tip: o sigui que ni ric el qui té falta, ni pobre el qui no en té'). No és, per tant, ni la possessió ni la mancança allò que determina ni la pobresa ni la riquesa, sinó la necessitat. En la sentència hi ressona aquella mateixa actitud que Diògenes Laerci atribueix a Sòcrates, passejant-se pel mercat d'Atenes i exclamant, davant de tot el que s'hi arribava a vendre: «Si n'hi ha, de coses que no necessito!» (*Vides*, II, 25). En la mateixa línia, el fragment DK-284: «ἦν μὴ πολλῶν ἐπιθυμείης, τὰ ὀλίγα τοι πολλὰ δόξει· σμικρὰ γὰρ ὄρεξις πενίην ἰσοσθενέα πλούτῳ ποιέει» ('Si no tens anhels de molt, el poc et semblarà molt. Perquè el desig contingut fa la pobresa tan poderosa com la riquesa'). És per això que el fragment DK 291 vincula el seny (σωφροσύνη) i la capacitat per suportar la pobresa: «πενίην ἐπιεικέως φέρειν σωφρονέοντος» ('Portar bé la pobresa, d'home de seny'). I, encara, no saber-se accontentar amb allò que es té no només no permet incrementar els béns, sinó que fa perdre allò que es tenia (DK-224): «ἢ τοῦ πλέονος ἐπιθυμῆ τὸ παρεὸν ἀπόλλυσι τῆι Αἰσωπειῆι κυνὶ ἰκέλη γινομένη» ('El desig de més acaba amb el que es té, com li passa al gos d'Isop'). Fixem-nos com Demòcrit situa

reiteradament de costat desig (ὄρεξις / ἐπιθυμία) i pobresa (πενία) i converteix, d'aquesta manera, la pobresa molt més en una disposició gairebé moral que no pas en una situació material. Dit d'una altra manera, no és pas un determinat estatus econòmic el que determina la pobresa, sinó la manera com nosaltres hi reaccionem. Tant és així que, qui és materialment ric de manera objectiva pot perfectament ser pobre de solemnitat en la mesura que no tingui capacitat per refrenar el seu anhel de tenir més i més encara. Darrere d'un plantejament com aquest, és clar, allò que en darrer terme està en joc és la llibertat individual. Algú sotmès al seu propi desig no és ni ric (per més que tingui) ni, sobretot, lliure. Demòcrit introdueix explícitament el terme *llibertat* (ἐλευθερία) en un símil entre llibertat i pobresa, d'una banda, i riquesa i esclavitud, de l'altra, en el fragment DK-251: «ἢ ἐν δημοκρατίῃ πενίη τῆς παρὰ τοῖς δυνάστησι καλομένης εὐδαιμονίης τοσοῦτόν ἐστι αἰρετωτέρη, ὀκόσον ἐλευθερίῃ δουλείης» ('És tan preferible la pobresa en democràcia a l'anomenada prosperitat a cals poderosos com la llibertat a l'esclavitud'). Hem mantingut l'excel·lent traducció de Ferrer Gràcia, però «l'anomenada prosperitat» («καλομένης εὐδαιμονίης») podria no necessàriament tenir un sentit crematístic i traduir-se com «l'anomenada (o *presumpta* o, fins i tot *falsa*) benança (o *felicitat*)». La qual cosa ens perme- tria tancar una estructura conceptual triangular formada per pobresa, llibertat i felicitat.

Com veiem, el principal interès de l'aproximació democritiana rau en el fet de no tractar la pobresa, en cap cas, des d'una perspectiva material, sinó moral, és a dir, no pas com un *factum* donat, ni tan sols com quelcom que sigui definible en termes absoluts, sinó més aviat com el resultat d'una determinada (encertada o desencertada) ponderació de les necessitats i els desitjos, és a dir, com un concepte relatiu i, fins i tot, relacional: ser pobre implica relacionar-se d'una determinada manera amb els béns i amb la riquesa i,

d'aquesta relació, en sorgeix, també, una determinada manera de ser, o no, lliure.<sup>4</sup>

Més amunt, ja hem avançat que aquesta concepció de la pobresa vinculada al desig i la llibertat coneixeria ramifications múltiples entre alguns dels desenvolupaments filosòfics d'arrel socràtica com els de les escoles cirenaica o cínica. En el seu *Symposion*, Xenofont (1931) posa en boca del primer cínic, Antístenes, una defensa de la pobresa sorprenentment similar als fragments democritians que acabem de veure. Quan Sòcrates demana a Antístenes que justifiqui el motiu pel qual, sense tenir res, s'enorgulleix de la seva pobresa, el cínic respon: «ὅτι νομίζω, ὃ ἄνδρες, τοὺς ἀνθρώπους οὐκ ἐν τῷ οἴκῳ τὸν πλοῦτον καὶ τὴν πενίαν ἔχειν ἀλλ' ἐν ταῖς ψυχαῖς» ('perquè crec, amics, que els homes no tenen la riquesa o la pobresa a casa, sinó dins l'ànima') (iv, 34). Segueix aquesta sentència una llarga justificació (iv, 34-44) en què fan aparició les mateixes paraules clau que trobàvem en Demòcrit: la moderació del desig com a condició indispensable per adquirir aquella mena de llibertat que no depèn dels béns materials i que nosaltres anomenàriem *llibertat d'esperit*. Antístenes (sempre per boca de Xenofont, no ho oblidem, però l'historiador grec acostuma a ser un doxògraf prou fidel) hi afegeix, encara, que la despreocupació pels béns materials proporciona el lleure (σχολή) necessari per fer filosofia.

4. L'anàlisi completa de la perspectiva democritiana sobre la riquesa i la pobresa podria completar-se amb fragments afins com DK 224, 227 i 228, en què Demòcrit porta a terme la crítica dels avars (*οἱ φειδωλοί*). No ens hi entrem ara per no allargar-nos excessivament i perquè hem abordat aquesta qüestió en un altre nostre assaig sobre l'avarícia (Ponsatí-Murlà, 2009).

## Conclusió

Com podem comprovar, la concepció de la pobresa en el pensament grec antic oscil·la entre dos pols difícilment conciliables. Un (el que hem exemplificat amb les figures de Plató i Aristòfanes) concep positivament la pobresa només en la mesura que no ho és del tot, s'emmarca en unes coordenades fonamentalment econòmiques i deixa completament al marge qualsevol consideració sobre la mena de relació que cada individu pot establir amb les seves condicions materials. L'altre (que hem exemplificat amb les figures de Demòcrit i l'Antístenes de Xenofont) afegeix a les consideracions estrictament econòmiques tots aquells factors (desig, felicitat, llibertat) que no només relativitzen la pobresa material, sinó que la redefeixen fins arribar a fer-la no només desitjable, sinó la condició necessària per portar una vida autènticament filosòfica. Una vegada més, els grecs ens marquen el camp de joc. Entre aquests dos pols podríem situar-hi tots els debats teòrics que s'han desenvolupat durant els últims 2.500 anys al voltant de l'etern problema de tenir o no tenir, tenir(-ne) o no tenir(-ne).

## Bibliografia

- CSEL 34 = *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. xxxiv. *S. Aureli Augustini Operum Sectio II. S. Augustini Epistulae. Recensuit et commentario critico instruxit A. Goldbacher*. Viena: Bibliopola Academiae Litterarum Caesareae Vindobonensis, 1895.
- FERRER GRÀCIA, Joan (2011) *El pensament presocràtic. Fragments i testimonis*. Girona: Edicions de la Ela Geminada.
- FUKS, Alexander (1977) «Plato and the Social Question: The Problem of Poverty and Riches in the Republic». *Ancient Society*, vol. 8, p. 49-83.

- KOETSCHAU, Paul (1899) *Origenes Werke. Erster Band. Die Schrift vom Martyrium. Buch I-IV Gegen Celsus*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe (1994) *Historia de la Filosofía - I*. Madrid: Akal.
- PLATÓ (1983) *Diàlegs. El convit*. Text revisat i traducció d'Eulàlia Presas. Barcelona: Fundació Bernat Metge.
- PLATÓ (1997) *El banquet. Fedre*. Traducció de Joan Leita. Barcelona: Edicions 62.
- PLATÓ (2009) *Cartes*. Introducció, text revisat i traducció de Raül Garrigasait Colomé. Barcelona: Fundació Bernat Metge.
- PLOTÍ (2005) *Ennèades (Antologia)*. Traducció de Carles Garriga. Edició a cura de Josep Montserrat Torrents. Barcelona: Edicions 62.
- PONSATÍ-MURLÀ, Oriol (2009) *L'avarícia*. Barcelona: Fragmenta.
- XENOFONT (1931) *Obres socràtiques menors. Economia, Convit, Defensa de Sòcrates*. Text revisat i traducció de Carles Riba. Barcelona: Fundació Bernat Metge.