

GÉNESIS DEL PENSAMIENTO ECONÓMICO: DOS VISIONES EN PUGNA¹

GERMÁN ROBERTO SCALZO MOLINA
Universidad Panamericana

RESUMEN

A finales del siglo XVIII, tras la publicación de *La Riqueza de las Naciones* (Smith, 1776), se consolida un cambio de paradigma en el modo de concebir la economía, caracterizado por una progresiva “naturalización” o “despersonalización”, que es comúnmente aceptado como la génesis de la ciencia económica. Desde esta perspectiva, la economía se considera un proceso necesario que responde a leyes tan objetivas como las de la física; “descubrirlas” sería la tarea propia del economista. El presente trabajo cuestiona esta visión apodíctica a través de una aproximación a la concepción de la actividad económica en los mismos orígenes del pensamiento filosófico –puntualmente, en las posturas platónica y aristotélica, dos propuestas originales que conforman la génesis del pensamiento económico– con el objeto de mostrar que existe una estrecha relación entre una noción de economía y la concepción antropológica subyacente.

Palabras clave: Aristóteles, Platón, economía, ética, antropología.

ABSTRACT

In the late eighteenth century, following the publication of *The Wealth of Nations* (Smith, 1776), a paradigm shift emerged in the concept of the economy, characterized

1 Este trabajo es resultado del Proyecto de Investigación: “Bases antropológicas de ‘dominio, ‘uso’ y ‘propiedad’. Proyecciones de la Escuela Salmantina de los siglos XVI-XVII”, Programa Estatal de I+D, Fomento de la investigación científica y técnica de excelencia, Subprograma de generación del conocimiento (FFI2013-45191-P), años 2014-16.

by a progressive “naturalization” or “depersonalization”, which is commonly accepted as the genesis of economics. From this perspective, the economy is considered a necessary process that responds to laws that are as objective as physical laws and “discovering them” becomes the economist’s proper task. This article challenges this apodictic view through an approach to the conception of economic activity in the very origins of philosophical thought – specifically in Plato and Aristotle, who both offered original proposals that structure the origin of the economic thought. This article thus aims to show that there is a close relationship between the notion of economy and the underlying anthropological conception.

Keywords: Aristotle, Plato, economics, ethics, anthropology.

“No se ha de buscar el mismo rigor en todos los razonamientos [...] porque es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada materia en la medida en que lo admite la naturaleza del asunto”; *Aristóteles*²

I. INTRODUCCIÓN

“Puesto que vemos que toda ciudad es una cierta comunidad y que toda comunidad está constituida con miras a algún bien (porque en vista de lo que les parece bueno todos obran en todos sus actos), es evidente que todas tienden a un cierto bien, pero sobre todo tiende al supremo la soberana entre todas y que incluye a todas las demás. Ésta es la llamada ciudad y comunidad cívica”³.

De esta manera comienza Aristóteles su *Política*, obra que representa la “síntesis de las reflexiones de toda una vida”⁴, y que podríamos considerar por tanto la expresión más acabada de su pensamiento.

En *Ética a Nicómaco* afirma: “las facultades más estimadas le están subordinadas [a la política], como [...] la economía”⁵. La relación entre la ética y la economía es un asunto crucial, muy debatido en nuestros días. Hay quienes objetan la relación de subordinación que propone Aristóteles, defendiendo la independencia –según el ilusorio principio de *neutralidad valorativa*– de

2 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, traducción: Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1988, 1094b, 131.

3 ARISTÓTELES, *Política*, traducción: Manuela García Valdés, Madrid, Gredos, 1988, 1252a, 45.

4 M. GARCÍA VALDÉS, “Introducción” a ARISTÓTELES, *Política*, 8.

5 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1094b, 130.

la ciencia económica. Esta posición ha ido ganando terreno desde que Adam Smith publicara *La riqueza de las naciones*, en 1776⁶, y se ha consolidado con la obra de Max Weber⁷, presente, explícita o implícitamente, en las distintas corrientes de pensamiento económico contemporáneo.

La esencia del fenómeno económico interesa más desde un punto de vista práctico que teórico, o lo que es lo mismo, desde una visión ético-política más que técnica⁸. Este presupuesto ético-político supone una cierta concepción de la vida y una jerarquía entre las actividades humanas, cuyo carácter esencial es de naturaleza social. En este sentido, Alvira habla de categorías sociales, como “aquellos conceptos que se refieren a distintas formas de la vida social que no aparecen *inmediatamente* en toda acción social, pero que no pueden faltar en la vida social –aunque sea del modo más primitivo o incipiente”⁹. Las categorías externas son: el habitar, la economía, el derecho y la política, mientras que las internas son la ética y la religión. “Las primeras son siempre *condición* de las siguientes, las últimas son *instancias conductoras* de las anteriores. Según la *forma de aparición* y el *tiempo* vienen antes las primeras; según el *modo de realidad* y el *ser*, en cambio, las últimas”¹⁰.

Al explicar el cambio de la sociedad tradicional a la sociedad comercial o industrial, Weber resalta que estas categorías –a las cuales llama *esferas de valor*– se han vuelto autónomas, y buscan erigirse en interpretación global de la realidad y criterio de actuación. De esta manera entran en conflicto irresoluble entre sí y se vuelven incapaces de dar un sentido teórico y práctico unitario a las acciones¹¹. En este contexto, la esfera económica, al ir perdiendo toda referen-

6 Finley muestra cómo F. Hutcheson, profesor de Filosofía de A. Smith en Glasgow, en *Short Introduction to Moral Philosophy* (1742) sigue la tradición de considerar la economía como una parte de la Filosofía Moral, y que no hay continuidad entre su *Oeconomics* y *La riqueza de las naciones* de Adam Smith, considerada la piedra fundamental de la Economía moderna. Cfr. M. FINLEY, *The Ancient Economy*, London, Chatto & Windus, 1973, 17-20.

7 Véase M. WEBER, *Economía y Sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1922; 1969; *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973; 1982; *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1985; y especialmente *El político y el científico*, contiene: *La ciencia como vocación* (1917), y *La política como vocación*, Madrid, Alianza, 1919, 1967.

8 “Si uno desea llegar a ser un artista o un contemplativo, parece que no menos ha de ir a lo general y conocerlo en la medida de lo posible, pues, como se ha dicho, las ciencias se refieren a lo universal”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 8, 1180b, 406. Tomamos este sentido de la comparación entre lo teórico y lo técnico.

9 R. ALVIRA, “Intento de clasificar la pluralidad de subsistemas sociales, con especial atención al derecho”, *Derecho y persona*, n. 33 (1995), 44.

10 R. ALVIRA, “Intento de clasificar la pluralidad”, *o. c.*, 45.

11 Véase M. WEBER, *La ciencia como vocación*.

cia de sentido –regulación moral–, acaba imponiéndose de modo especial sobre las otras¹².

Desde finales del siglo XIX, la Teoría Económica ha prestado especial importancia al Mundo Antiguo¹³. Al momento de analizar la naturaleza social de la antigüedad se destacan dos posiciones: *modernistas* y *primitivistas*, diferenciadas por la valoración o no de la utilidad de la teoría económica moderna para comprender la antigüedad. Según la visión modernista, la economía antigua debe entenderse como una versión temprana y restringida de la economía de nuestros días. Por el contrario, los primitivistas –entre los que destacan Finley y Polanyi– sostienen que la actividad de la economía antigua es de una clase diferente a la economía de mercado, y que la aplicación de las categorías actuales no hace más que alejarnos de su comprensión.

Los modernistas encuentran difícil de creer que los griegos no hayan mostrado interés en la economía. La pregunta sobre si existe algo en el pensamiento griego que pueda ser llamado estrictamente económico es antigua, y ha provocado esfuerzos por encontrar vestigios no sólo en la obra de filósofos de la talla de Platón y Aristóteles, sino también en otros pensadores y poetas como Jenofonte, Hesíodo, Aristófanes y Sófocles. Aristóteles parece ser el primero en abordarlo de manera analítica¹⁴ –puntualmente en el capítulo cinco del libro quinto de la *Ética a Nicómaco*, y en el libro primero de la *Política*, especialmente en los capítulos ocho a diez–¹⁵, razón por la cual, y a pesar de la dificultad para encontrar unidad teórica en estos apartados¹⁶, es válido reconocer a Aristóteles como un precursor de la ciencia económica¹⁷.

12 Esta idea fue enfatizada con alerta por el prestigioso jurista A. D'ORS, "Premisas morales para un nuevo planteamiento de la Economía", *Revista Chilena de Derecho*, XVII, 1990, 44: "la Economía ha invadido todo el campo del pensamiento y de la actuación humanos: no hay más que Economía [...] todo en el mundo de hoy, todo se está convirtiendo en fenómeno de Economía".

13 Véase M. AUSTIN, P. VIDAL-NAQUET, *Economía y Sociedad en la Antigua Grecia*, Barcelona, Paidós, 1977 (1986); A. PIETRE, *Les trois âges de l'économie*, Paris, Les Editions Ouvrières, 1955.

14 Sobre "lo económico" en Aristóteles, véase R. CRESPO, "La concepción aristotélica de la economía", *Philosophia*, Mendoza, (1993), 9-83; y F. BASAÑEZ, "Entre la teoría económica y la economía política: Estudio sobre *Ética a Nicómaco* V.5 y *Política* I.8-10, de Aristóteles", *Thémata*, n. 13 (1995), 37-72.

15 ARISTÓTELES, *Política*, I, 8-10; *Ética a Nicómaco*, V. 5. *Oeconomica* o *Los económicos* es una obra que suele considerarse apócrifa, aunque hay intérpretes que atribuyen algunos capítulos a Aristóteles, en especial el I. De todos modos, es innegable la influencia de su pensamiento en la obra, que pudo ser recopilada por discípulos suyos.

16 Véase S. MEIKLE, *Aristotle's Economic Thought*, Oxford, Oxford University Press, 1995. La falta de cohesión es compartida tanto por Finley, que sostiene que no hay pensamiento económico en Aristóteles, como por Barker, quien afirma que la economía en Aristóteles, aunque primitiva, concuerda con la neoclásica.

17 El alcance de este papel es, no obstante, discutido. Por un lado, Roll lo considera el "padre de la economía": "Si Platón fue el primero de una larga lista de reformadores, su pupilo, Aristóteles,

Sin embargo, más allá del análisis estrictamente *económico* que, con las limitaciones del caso, pudieron haber realizado Aristóteles o Platón, existe un motivo más alentador para estudiarlos; y es que para comprender la realidad, además de un análisis histórico o técnico, es necesario calar en el fundamento radical de una teoría filosófico-teológica del hombre¹⁸. Mostrar esto es el objeto del presente trabajo. Evidentemente la situación actual es distinta de la Grecia del siglo IV a.C., y hay cuestiones culturales que nos pueden resultar de difícil comprensión (por ejemplo, la esclavitud); sin embargo, las claves que ofrece Aristóteles para comprender el orden social, dentro del cual ocupa un lugar especial la economía, no han perdido vigencia.

Según Berthoud, “no podemos hablar de Aristóteles sin hablar al mismo tiempo de Platón y del pensamiento moderno [...] la economía doméstica de Aristóteles es una reacción abierta a la economía de Platón y se opone al avance de la ciencia económica nacida en el siglo XVIII [...] En el punto de partida se encuentra una concepción del hombre, como animal político, que no se encuentra, de esta forma, ni en el pensamiento de Platón, ni en la filosofía moderna”¹⁹. Metodológicamente, podemos decir *grosso modo* que, a diferencia de su maestro Platón, Aristóteles eligió un camino ascendente para mostrar cómo, partiendo de las realidades más próximas, se puede alcanzar la estabilidad de la *polis* y la felicidad humana (*eudaimonía*).

fue el primer economista analítico [...] Fue él quien sentó los fundamentos de la ciencia y el primero en formular los problemas económicos que abordarían todos los pensadores posteriores”, E. ROLL, *A History of Economic Thought*, London, Faber and Faber Ltd, 1950, 33. Por otra parte, Schumpeter participa de esta opinión, aunque con matices, ya que para él, en lugar de análisis económico, Aristóteles ofrece una visión pedestre, mediocre y de sentido común, J. SCHUMPETER, *History of Economic Analysis*, New York, Oxford University Press, 1954, 57: “En su obra [...] encontramos (si tal cosa puede decirse sin ofender a tan grandiosa figura) un decoroso, pedestre, ligeramente mediocre y mas que ligeramente pomposo sentido común”.

18 Véase J. PIEPER, *El ocio y la vida intelectual*, (1962), Madrid, Rialp, 2003, 14.

19 A. BERTHOUD, *Essais de Philosophie Économique. Platon, Aristote, Hobbes, A. Smith, Marx*, Arras-Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2002, 48.

II. EL HOMBRE, LA CIUDAD Y LA ECONOMÍA²⁰

El hombre es un ser que habita²¹ el mundo, se sitúa en el espacio y en el tiempo y desde allí se pregunta por su origen y su destino, en definitiva, por su identidad. El hombre, a diferencia de otros seres, es un “animal incompleto”, no se encuentra perfectamente encajado en su entorno, necesita explicarse. La explicación mítica aparece como el primer intento por dar significado a esta realidad. Los mitos, imágenes lingüísticas del mundo y del hombre que no remiten a una explicación racional sino al pasado, a la tradición (“lo que siempre ha sido así”), en definitiva, a los muertos, como representación del *arché* o principio. La religión se apoya en el mito²² como forma de conocimiento y la única realidad evidente que desencadena el hecho religioso es la muerte²³.

El mito se basa en el ante-pasado –en el tiempo hacia atrás– algo medular en el mundo antiguo, como muestra el hecho de que la divinidad más importante de Roma sea *Minerva*, que tiene que ver con la memoria, la conservación del pasado. “La narración mítica nos habla de un tiempo prestigioso y lejano, el tiempo de los comienzos, el de los dioses, o el de los héroes que aún tenían tratos con los dioses, un tiempo que es el de los orígenes de las cosas”²⁴. El

20 Analizaremos dos enfoques diferentes: el de Platón y el de Aristóteles, por su tratamiento eminentemente político, es decir, del hombre en relación a la ciudad –*polis*–. No obstante, hay que destacar dos reacciones particulares que surgieron como consecuencia de la crisis de la polis a mediados del siglo IV a.C.: los estoicos –*la ciudad es el cosmos*– y los epicúreos –*la ciudad es uno mismo*–. A pesar de que ambos son muy importantes para la comprensión de la economía moderna, esencialmente apolítica, y que han alcanzado un amplio interés académico durante los últimos años (en especial por la postura neo-estoica de Smith), su tratamiento excede el alcance de este trabajo. Véase, por ejemplo, J. LÓPEZ-PELÁEZ CASELLAS, “The Neo-Stoic Revival in English Literature of the Sixteenth and Seventeenth Centuries: An Approach”, *Sederi*, 14 (2004), 93-115.

21 Proviene del término latino *habitare* (vivir en una casa), es un frecuentativo de *habere* (tener) y se refiere a la intensificación del tener, que se da primariamente en el ámbito familiar. Resalta el aspecto relacional del hombre, ya que sin alteridad no existe ningún tener. Véase R. ALVIRA, “Intento de clasificar la pluralidad”, *o. c.*

22 Véase E. CASSIRER, *El mito del Estado*, Fondo de Cultura Económica, 1968, caps. 1-4; y C. GARCÍA GUAL, *Introducción a la mitología griega*, Madrid, Alianza, 1999. La religión confiere a un pueblo una identidad propia, apoyándose en el culto, el rito y las costumbres. El rito tiene que ver con la celebración del origen común que fundamenta una comunidad, a través de la repetición de unas reglas inalterables, llenas de sentido para sus miembros, que religan los acontecimientos de la vida ordinaria –nacimientos, casamientos, cosechas, muertes, etc.– con ese fundamento original que pone de manifiesto la pertenencia a una cierta tradición. Las tradiciones tienen un fuerte sentido de identidad, se van transmitiendo entre generaciones, permitiendo al hombre desbordar la inmediatez de lo presente y conservar la unidad con todos los hombres –vivos y difuntos– a través del lenguaje y la memoria.

23 Véase D. FUSTEL DE COULANGES, *La ciudad antigua. Estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma*, México, Porrúa, 1996, 7-23.

24 C. GARCÍA GUAL, *o. c.* 23. Sobre el mito véase también G. S. KIRK, *El mito: su significado y funciones en la antigüedad y otras culturas*, Madrid, Paidós, 1990 y J. BERMEJO BARRERA, *Introducción a la sociología del mito griego*, Madrid, Akal, 1979.

mito hace presente una autoridad remota y sagrada, pero se dirige a lo práctico e inmediato, por ejemplo, la propiedad se justifica por la ligazón a los antepasados²⁵. Así, al ocultar la profundidad misteriosa de la realidad, permite prestar atención a lo cotidiano. El mito “se fabrica un comienzo” con ritos, costumbres y tradiciones que dan identidad a un pueblo. Con el descubrimiento del *logos*, el mito ha sido despreciado, como si se tratase de una forma de ignorancia más que de conocimiento; lo cierto es que durante mucho tiempo ha servido para dar explicaciones ante el misterio.

El núcleo del mundo humano es lo religioso, que proviene de “re-ligare” y, como su nombre indica, une a los hombres entre sí y con esa realidad misteriosa que se oculta tras las cosas. Hay dos grandes religiones en el mundo antiguo: la doméstica, que versa sobre el hombre, y la cósmica, sobre la naturaleza. La más antigua es la doméstica –familiar– y guarda una estrecha relación con la economía²⁶. Economía proviene de *oikos* (lugar del hogar donde está el fuego²⁷) y *nomos* (reglas, administración). Es “la administración del hogar”, en primer lugar, y de la ciudad por extensión. El hogar es la expresión de la familia y uno de sus principales altares; el otro son las tumbas. En el mundo antiguo, la familia no debía dejar que se apagara el fuego del hogar, símbolo de transmisión de vida, porque entonces ella misma desaparecería²⁸. El uso utilitario del fuego es secundario respecto de su carácter simbólico. En la familia se aprende a ser hombre, se recibe una cultura y un lenguaje, se comparten los bienes y se aprende a usarlos, se reciben las palabras y sus contextos, los relatos que forman una imagen del mundo. A diferencia de los animales, que se adaptan pasivamente a la naturaleza; el hombre, a través de la crianza, se inserta culturalmente en la realidad, a la que ordena para dar sentido a su propia vida.

Como las familias rinden culto a sus propios muertos, la religión de los antepasados es excluyente. Cada familia tiene su propio altar y sacerdote, el *pater familias*, responsable de llevar adelante el culto, de mantener la tradición. Por este motivo, las religiones de familia son muy cohesivas pero enfrentan a los otros, porque las familias están unidas a sus dioses y éstos se excluyen mutuamente. No obstante, el hombre para humanizarse necesita de otros hom-

25 D. FUSTEL DE COULANGES, *La ciudad antigua. Estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma o.c.*, 77.

26 Véase D. FUSTEL DE COULANGES, *La ciudad antigua. Estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma o.c.*, libro 2, y M. AUSTIN, P. VIDAL-NAQUET, *Economía y Sociedad, o. c.*, cap. 1.

27 Véase D. FUSTEL DE COULANGES, *La ciudad antigua. Estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma, o.c.*, 24-36.

28 “Era obligación sagrada para el jefe de la casa conservar el fuego día y noche [...] El fuego no cesaba de brillar en el altar hasta que la familia perecía totalmente”. D. FUSTEL DE COULANGES, *La ciudad antigua. Estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma, o.c.*, 24.

bres y acude a dioses cósmicos, que son de todos (sol, luna, viento, etc.)²⁹. Rodeado de la naturaleza el hombre experimenta el asombro ante la belleza y el terror. Detrás de la naturaleza hay fuerzas, que fueron divinizadas de manera antropomórfica. Esta religión tiene un aspecto muy importante, que permite crear la ciudad.

La familia y la ciudad comparten una base radicalmente religiosa. Este fundamento no es utilitarista ni biológico. Por ejemplo en la familia la vinculación es puramente religiosa, son los dioses (antepasados) los que mantienen a las familias unidas. Originariamente la ciudad aparece mediante un acto religioso. Normalmente las ciudades son grupos de familias que mantienen sus propios dioses pero, sin dejar de ser politeístas, invocan a un antepasado común remoto y a uno o varios dioses cósmicos o fuerzas de la naturaleza, y eso es lo que garantiza la unidad. Mientras que las familias tenían sus propios altares, las ciudades contaban con templos, que expresaban la unidad religiosa y garantizaban los vínculos de los habitantes de dicha ciudad. La unión social también es siempre religiosa.

En el mundo antiguo³⁰, lo religioso –la tradición, la costumbre, el mito/rito– es la matriz de todo orden y explicación de la realidad. Incluso la moral es determinada por la tradición, que, a través de relatos y poemas, transmite lo que se espera de cada uno. Las vidas de los antepasados ejemplares para la comunidad, se transmiten oralmente entre generaciones. Es por tanto la belleza, y no la razón, lo que predomina en la pedagogía antigua. El derecho también se constituía en la autoridad, en una práctica más que en una teoría, que remitía a las raíces míticas de cada comunidad. Esta religiosidad extrema, en última instancia hace que el poder se imponga sobre la verdad. El hombre acaba por perder su libertad, aterrado por la acción misteriosa y fatídica de las divinidades tiránicas a las cuales debe someterse.

Mientras que la religión se apoya en la tradición (mito, costumbre) en una explicación cronológica, la filosofía lo hace en la verdad (*logos*); ofrece una explicación racional, en presente³¹. Esto es así porque la teoría se fundamenta

29 D. FUSTEL DE COULANGES, *La ciudad antigua. Estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma, o.c.*, 204-238.

30 Si bien hay notas antropológicas comunes a todas las culturas, nos hemos centrado en el mundo griego. Encuéntrese un análisis detallado de la cultura griega antigua en W. JAEGER, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996. Sobre una introducción a otras explicaciones míticas (oriental, germánica, celta, etc.) véase F. MARCO SIMÓN, *Illud Tempus, Mito y cosmogonía en el mundo antiguo*, Zaragoza, Secretariado de Prensas Universitarias, 1988.

31 Según Kerényi, hay previamente un paso del mito a una teología, imbuida de desmitificación. F. MARCO SIMÓN, *o.c.*, 11. En este proceso, ocupa un rol fundamental la escritura, el paso de tradiciones orales a escritas. “Sólo cuando ha revestido forma escrita el relato –señala Vernant– despojado de su misterio y al mismo tiempo de su fuerza de sugestión, pierde su poder de imposición a otro por la

en acto (*theorein=ver*), no hay que hacer reminiscencias al pasado, es visión inmediata. Interroga qué hay de verdad en el mito a la luz de la razón. La religión es esencial para la vida, pero sin filosofía, embrutece y esclaviza. La filosofía es entender la realidad con sus limitaciones, aunque no es una actividad comunal imprescindible para la vida, sino, en principio, individual y no necesaria. Requiere una comunidad desarrollada que permita situarse por encima de las necesidades, a través del ocio contemplativo.

A diferencia de la religión, que pasó de la familia al cosmos, la filosofía sigue un camino diferente: la primera filosofía fue la de la naturaleza y luego vendría la filosofía política o de la ciudad. La filosofía de la naturaleza va a dispensar la explicación mítica de la naturaleza. Aunque necesita del mito, declarará una lucha clara contra éste y de alguna manera contra la unidad, ya que, así como la religión une, el pensamiento aísla. La base del fenómeno asociativo es lo religioso, no lo racional. La síntesis del cristianismo llevará a cabo la unión.

La filosofía, que comenzó con Tales de Mileto y los llamados filósofos presocráticos buscando los primeros principios –el *arché*– de la naturaleza –*physis*–, la fuente que da orden y unidad a todas las cosas; abandonó finalmente la búsqueda de lo sensible para llegar al ser. Es mérito de los presocráticos el paso del mito al *logos*, al sustituir el azar divino por la necesidad de la naturaleza. Surgía así la visión de *kosmos*, visión unitaria de la realidad, expresión de belleza –*kalon*– y bondad –*agathon*–, que abarca a todos los seres, incluidos los dioses. El *kosmos*, arquetipo de todo lo real, incluye la *physis* y la *polis*. Esta metafísica del ser en su grado máximo es la teología, distinta de la idea de la religión. El dios de los filósofos paganos está alejado, es el absoluto, lo completamente independiente.

En el mismo inicio de la filosofía –s. V a.C.– aparecen los *sofistas*, escépticos “comerciantes del conocimiento” que si bien no se interesan por la verdad, dan inicio a lo que podría llamarse la filosofía humanista, la reflexión sobre la ética, la política, la retórica, la educación, en definitiva, la cultura. Sin embargo, el orden de los sofistas no era racional –propio de los hombres– sino una analogía del mundo de la *physis*, donde el más fuerte se impone al más débil.

Frente a los sofistas, Sócrates (469-399 a.C.) aparece como el primer filósofo comprometido –hasta la vida misma– con la búsqueda de la verdad a

fuerza, ilusoria pero irreprochable, de la *mimesis*. Con ello el discurso cambia de estado; deviene cosa común en el sentido que los griegos daban a este término en su vocabulario político: ya no es privilegio exclusivo de quien posee el don de la palabra; pertenece igualmente a todos los miembros de la comunidad [...] ya no se trata de vencer al adversario embrujándole o fascinándole con el poder superior de la palabra; se trata de convencerle de la verdad llevando poco a poco su propio discurso interior, siguiendo su propia lógica y según sus propios criterios, a coincidir con el orden de razones del texto que se le somete”. F. MARCO SIMÓN, *Illud Tempus, Mito y cosmogonía en el mundo antiguo, o. c.*, 14.

través del diálogo –la *mayéutica*–, primer esbozo de inducción científica. Parte de situaciones concretas y cotidianas para llegar a conclusiones en el plano de la ética, ya que, a diferencia de sus predecesores, que se interesaban por la naturaleza, a Sócrates le interesan la acción y conciencia humanas, la vida buena al servicio de la justicia y el bien común. El concepto de justicia para Sócrates se deduce de la idea del *kosmos*, donde cada ser tiende al fin que le corresponde, y en el caso de los hombres, existe una tendencia natural hacia la vida buena y lograda. Sin embargo, su enfoque intelectualista no parecía tener cabida en un mundo desordenado y gobernado por la Fortuna más que por la armonía. La influencia de Sócrates es evidente en toda la filosofía, pero especialmente en Platón, su discípulo por excelencia y maestro de Aristóteles.

Platón (427-347 a.C.) y Aristóteles (384-323 a.C.) intentarán hacer filosofía de la ciudad, es decir, fundamentar la ciudad sobre el *logos*, organizarla racionalmente. Sin embargo, siguen dos caminos diferentes: Platón parte de la idea pura y va hacia lo menos perfecto; en tanto que Aristóteles emprende el camino inverso, parte de la realidad sensible, alegando que la perfección está incoada en las cosas concretas. Existe una tensión entre lo que una cosa es y lo que sería su deber ser o perfección. El problema clave de la ciudad es la justicia, “la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo”. En la voluntad está la clave, la manera de crecer de una persona es una comunidad, y cuanto más alta sea ésta, mejor. La comunidad es una comunidad de práctica, es decir, tiene una intencionalidad. A diferencia de Sócrates, quien parece no haber dejado ningún escrito, la obra de Platón consta de varios diálogos, que aunque muestran una cierta evolución en su pensamiento, no se ordenan en un sistema filosófico completo acabado. Por su parte, Aristóteles, aunque no tiene la brillantez literaria de Platón, presenta un sistema más robusto. A los fines de este trabajo, nos centraremos en un somero repaso de la antropología de estos autores y su influencia en las denominadas cuestiones prácticas (ética, política, economía).

III. PLATÓN Y LA CIUDAD PERFECTA: LA ECONOMÍA COMO RESTRICCIÓN

Antes de abordar la cuestión antropológica, conviene destacar la originalidad del planteamiento platónico, que realiza un esfuerzo de síntesis entre las dos cuestiones que se encuentran en la base misma de la reflexión filosófica: lo que fluye –Heráclito– y lo que permanece –Parménides–. Ya Sócrates había destacado la necesidad de un concepto estable que posibilite el entendimiento entre los hombres, y Platón, consciente de la evidencia de ambas posiciones,

opta por afirmar que existe una doble realidad. Por un lado están las ideas (*eidos*-formas) o conceptos estables y permanentes; y por el otro, las realidades sensibles y cambiantes³². Las ideas, puras y eternas, existen con independencia de las cosas concretas que percibimos con nuestros sentidos, las cuales participan de aquellas. Es decir, las cosas que consideramos buenas, bellas o justas, en realidad lo son por participación de los arquetipos o ideas universales de Bien, Belleza o Justicia. Platón es considerado un realista extremo porque para él las ideas no son meros conceptos mentales, sino que son extramentales, inmateriales y subsistentes, y por tanto, más reales incluso que la realidad sensible. En definitiva, las ideas son las causas metafísicas del mundo físico, una realidad suprasensible que causa todo cuanto existe.

Existe también una relación y jerarquía entre las ideas, en cuya cumbre se encuentra la Idea del Bien³³ –la Idea de las Ideas–, la idea suprema por excelencia, causa del ser y de la inteligibilidad de todas las demás, es decir, de la que dependen todas las demás y de donde proviene la luz que permite ver y comprender la realidad, razón por la cual la compara Platón con el sol³⁴.

Así como existen dos tipos de realidades, “dos mundos”: inteligible y sensible, existen también dos modos de conocimiento. El mundo sensible, lo concreto y particular, se conoce por los sentidos, y ese tipo de conocimiento se llama opinión (*doxa*) y admite la creencia o evidencia sensible y la imaginación. El mundo de las ideas es accesible por la razón, es por tanto un tipo de conocimiento reservado para el alma, al que llama ciencia (*episteme*) y que admite también dos grados: el razonamiento, un conocimiento discursivo, reflexivo (p. ej., la matemática); y la dialéctica, un conocimiento intuitivo, inmediato. Entre ambos media un abismo (*jorismós*) insondable. Uno podría preguntarse entonces cómo conoce el hombre las ideas si no puede –por la influencia del cuerpo– acceder al mundo inteligible. La respuesta de Platón es

32 Por debajo de sus características particulares, los seres materiales presentan una configuración específica –forma– que hace que sean eso y no otra cosa. Independientemente de todas las manifestaciones concretas que puedan existir de algo en el mundo –por ejemplo, los perros de todas las razas posibles–, la idea o causa formal, que es como un molde que imprime a esas cosas las características esenciales que los hacen ser eso –perro– y no otra cosa, es inmutable y eterna –la idea de perro–.

33 En la *República* afirma Platón que el Bien no sólo es el fundamento que convierte a las ideas en cognoscibles, sino también la causa de su misma existencia.

34 En la alegoría de la caverna, en el libro VII de la *República*, Platón describe de manera simbólica los grados de realidad y conocimiento. Para salir del “mundo de las sombras”, en el que se encuentra el hombre originariamente, y llegar a la contemplación del sol es necesario liberarse de las “cadenas del cuerpo”. Esa es la tarea propia del filósofo, a quien toca lidiar con la incomprensión de sus pares, que confunden las sombras con la verdadera realidad. Aquí podemos notar cómo el paso del “mito al logos” no es una tarea comunal sino individual. No obstante, se funde con la ética en el momento en que quien escapa de la oscuridad, debe volver a liberar a los otros del error y el prejuicio.

por recuerdo –*anámnesis*–³⁵ de las ideas que el alma contempló en ese mundo antes de encarnarse. El mundo sensible le recuerda al hombre esas ideas, que *a priori* ya estaban en él.

El rasgo más distintivo de la antropología platónica es el dualismo alma (*psiké*)-cuerpo (*sóma*)³⁶. El hombre es un alma inmortal que, de manera accidental y temporal, arrastra un cuerpo mortal e impuro, que actúa en este mundo como “cárcel del alma”³⁷. El alma es simple³⁸ y por lo tanto incorruptible e inmortal, ya que sólo se corrompe y muere lo que contiene partes. El alma ha sido condenada a vivir en un cuerpo por culpas pasadas, y la misión del hombre es liberarse de él para volver al mundo de las ideas. Así, la vida es un ejercicio de purificación y preparación para la muerte. Platón posee un profundo sentido de la realidad de lo espiritual, y lo corporal es la fuente de todo mal. En la medida en que el hombre responde de manera racional evidencia algo divino, y eso es lo propio del alma. De hecho, esta es la primera y principal parte del alma, lo racional. Sin embargo, existen dos apetencias en el alma: irascible, que son aquellas tendencias nobles como la valentía, la ambición y el esfuerzo; y concupiscible, o tendencia al placer sensible. De manera alegórica describe en el “mito del carro alado” la lucha de la razón –auriga moderador– por dominar sus apetitos: el concupiscible o placer –corcel negro– y el irascible o deber –corcel blanco–. El alma ha sido castigada originariamente por enfrentarse a los dioses y arrojada al mundo de la materia³⁹, condenada a reencarnarse hasta lograr el dominio racional de las pasiones, y poder volver a la contemplación pura de las ideas. El conocimiento verdadero –la ciencia– tiene para Platón un valor de purificación moral, libera al alma de las ataduras materiales, la eleva y prepara para la contemplación del Bien Supremo.

La ética de Platón es *eudemonista*, pues, según él, “todos los hombres aspiran a la felicidad”⁴⁰. Para los griegos, la sabiduría da lugar a la virtud y a la felicidad. El concepto de virtud (*areté*), previo a la época socrática y vinculado siempre a la aristocracia, representa la excelencia y la vida buena. Los sofistas corrompen esta idea al perseguir el poder político antes que la sabiduría. Sin

35 La teoría de la reminiscencia o *anámnesis* aparece en *Fedro*, *Timeo*, *Fedón* y *Menón*.

36 Las tesis principales sobre el hombre aparecen principalmente en uno de sus diálogos: el *Fedón*.

37 PLATÓN, *Apología de Sócrates. Diálogos*, Buenos Aires, El Ateneo, 1955, 250d (*Fedro*).

38 PLATÓN, *La República*, Madrid, Alianza, 1997, 608-611.

39 En *El Banquete* explica la historia del hombre y su caída. PLATÓN, *Apología de Sócrates. Diálogos, o.c.*

40 PLATÓN, *Eutidemo*, 278e, 282d. En *Filebo* admitirá que la vida buena y virtuosa es una vida mixta en la que hay que aceptar el placer con moderación. PLATÓN, *Eutidemo*, Santa Fe, El Cid Editor, 2004.

embargo, para Sócrates la virtud es lo que permite al alma vivir en justicia consigo misma, ser fiel a su naturaleza, el ideal por el que sacrificó su propia vida.

La felicidad consiste en alcanzar el bien supremo, que para el hombre es el desarrollo auténtico de su personalidad como ser racional y moral. Ese desarrollo supone el recto cultivo de su alma y el bienestar armonioso de su vida. Ello requiere un doble esfuerzo: superar la corporalidad de la propia conducta e integrar los fines individuales en un proyecto común. El primer aspecto se deriva del análisis de las partes del alma humana, expresadas en el “mito del carro alado”. Así, al alma concupiscible le corresponde el desarrollo de la templanza (*sofrosyne*), o moderación, para no confundir el bien con el placer; al alma irascible, de la fortaleza (*andria*) o firmeza para alcanzar el bien; y al alma racional, la inteligencia práctica, o prudencia (*frónesis*) para determinar rectamente el bien en cada caso concreto. En cuanto al segundo, el aspecto social, aparece una virtud que se deriva de la suma de las anteriores, la justicia (*dikaiosyne*), que expresa la perfecta armonía del alma para realizar el bien en sociedad. El esquema básico de virtudes platónicas ha sido tan acertado que éstas se conocen como “cardinales”, porque resumen lo esencial de la vida moral.

La ética platónica está condicionada por su dualismo antropológico y metafísico. El camino de la virtud es necesario para purificar al alma y liberarla de la esclavitud del cuerpo. Sólo el sabio puede ser virtuoso, y la sabiduría es la redención del castigo divino⁴¹. Por lo tanto, el alma se purifica y se hace más virtuosa a medida que se eleva en el conocimiento. Platón, al igual que su maestro Sócrates, fue intelectualista en este aspecto: el único elemento volitivo es el amor intuitivo hacia la Belleza, la Sabiduría y el Bien. Precisamente de esta tendencia se deriva el *eros* platónico, un amor puro e idealizado⁴². El ideal ético de Platón es también un ideal religioso: la vida contemplativa, la aspiración mística de una divinidad trascendente.

Para los griegos, ética y política no son dos realidades separadas sino que están estrechamente ligadas. El hombre no es un individuo sino un ciudadano de una *polis* preexistente, en la que adquiere y desarrolla las virtudes éticas. Asimismo, allí satisface sus necesidades en un primer momento, y en especial, sus deseos. De hecho, el primer deseo del hombre son los otros, sin los cuales no puede vivir, y es precisamente lo que los lleva a vivir en comunidad. Satisfacer los deseos hace imprescindible la división del trabajo, la especialización

41 En *Fedón* dice: “...y contemplar tan sólo con el alma las cosas en sí mismas. Entonces, según parece, tendremos aquello que deseamos y de lo que nos declaramos enamorados, la sabiduría; tan sólo entonces, una vez muertos, según indica el razonamiento, y no en vida” (66c). PLATÓN, *Apología de Sócrates. Diálogos, o.c.*

42 En *El Banquete* Platón aborda el tema del amor. PLATÓN, *Apología de Sócrates. Diálogos, o.c.*

de tareas, aumentando la cantidad de intercambios y por lo tanto el uso de la moneda. La tendencia endógena de la ciudad a crecer la convierte en un problema cada vez más complejo, y el desorden que provoca la intensificación del deseo, atentando contra el equilibrio y la armonía de la ciudad, hace necesario contar con un ejército y magistrados. Platón llega a esta conclusión comparando a la ciudad con las apetencias del alma humana.

Así, la división del trabajo, que brota naturalmente, se corresponde con las tres partes constitutivas del alma, haciendo necesario que existan en la ciudad actividades productivas (alma concupiscible), de defensa (alma irascible), y de gobierno (alma racional). Así se determinan tres clases sociales: la de los artesanos o productores cuyo objetivo es satisfacer las necesidades básicas a través de bienes y servicios; la de los guardianes o guerreros, que defiende a la ciudad y asegura el orden, y que ofrece además sus mejores hombres para el gobierno; y la de los gobernantes, formada por los sabios que se ocupan de la vida política. Las virtudes propias de cada clase son laboriosidad, valentía e inteligencia, respectivamente. Existe evidentemente un orden jerárquico: Platón llega incluso a decir que en la composición de los gobernantes hay oro, plata en la de los guardianes y bronce en quienes realizan actividades productivas. Es una cuestión ética porque para garantizar el bien común corresponde a cada clase practicar las virtudes que les pertenecen por justicia, siendo buen ciudadano aquel que considera su propio interés subordinado al de la ciudad. Esta visión es, claramente, una concepción estática de la sociedad.

Platón, aristócrata de fino linaje⁴³, siempre se sintió inclinado hacia la política⁴⁴, aunque no se dedicó a ella, probablemente por la injusta muerte de su maestro bajo la dictadura de los Treinta Tiranos. Con su determinación de las clases sociales hace coincidir el saber con el poder político, concluyendo que deberían gobernar los filósofos⁴⁵. En su intento por diseñar un orden social perfecto acaba en una utopía con tinte espiritualista.

43 Entre sus antepasados figuran el Rey Codro, descendiente del Dios Neptuno (por parte de padre), y el legislador Solón, descendiente de Neleo y Neptuno (por parte de madre). La descendencia mítica de los dioses aseguraba la superioridad natural de los aristócratas. El esposo en segundas nupcias de su madre era un hombre de inmensa riqueza, y Platón siempre estuvo en la cúspide de los regímenes aristocráticos.

44 Expone sus ideas políticas en la *República* y *Las Leyes*. Aunque excede los límites de este trabajo, cabe mencionar que Platón identifica como formas de gobierno: aristocracia (de *aristós*=mejores, *crateo*=mandar, gobierno de los mejores) y sus deformaciones timocracia (*timé*=honor, gobierno de los más ambiciosos) y oligarquía (*oligós*=pocos, gobierno de los ricos); democracia (*demos*=pueblo, gobierno del pueblo) y su deformación la demagogia; la monarquía (gobierno de uno, en el mejor caso de un rey-filósofo) y lo que considera la degradación de la política: la tiranía (gobierno de un tirano). Para Platón la democracia es una perversión del orden que necesariamente deriva en tiranía.

45 Dice en su *Carta VII*: “Cuanto más conocía yo a los políticos y estudiaba las leyes y las costumbres, más difícil me parecía administrar bien los asuntos del Estado. El derecho y la moral se

Para Platón, la ciudad ideal debe construirse a imagen del hombre y realizar en la medida de lo posible la Idea de hombre, es decir, trascender la realidad concreta en una aspiración ideal del deber ser. Existe una relación análoga entre la psicología humana, las virtudes éticas de la justicia y los estamentos o clases sociales de la ciudad. En todos los casos el método es descendente: partir de una idea preexistente para configurar las realidades concretas. La felicidad en absoluto, el bien supremo –*summum bonum*–, es una actividad que en rigor de verdad resulta incompatible con la política, con la necesidad de hacer frente a los cambios de la vida normal. Es una actividad sobrehumana, no alcanzable para la gran mayoría. Sin embargo, constituye el principal objetivo de Platón: la constitución de la ciudad ideal.

Dicha ciudad es la del orden inalterable, con vistas a posibilitar la vida teórica o contemplativa, el ejercicio de la razón pura, donde todo es visible y comprensible en acto, y está muy por encima del tumulto de la vida cotidiana. La ciudad para Platón es un todo orgánico, una especie de gran animal, cuya corporalidad está al servicio de la perfección de su alma, que es la esencia de la política. La organicidad, por tanto, supone una adecuación de las partes al todo. Para ello es necesaria una técnica capaz de dominar las contingencias de la fortuna, que libere al hombre de lo procesal, de las inagotables necesidades.

La ciudad ideal de Platón entiende la economía como un problema que es consecuencia de la dimensión material del hombre, de su animalidad. Sin embargo, a diferencia de los animales, que están insertos en la naturaleza y cuyas necesidades son limitadas, el hombre es un ser continuamente insatisfecho, tiene deseos ilimitados de riqueza. Asumir que la economía es un problema para el orden de la ciudad supone desarrollar un mecanismo que garantice la justicia, un freno a los deseos desordenados, tarea que Platón encontró imposible sin la ayuda de los dioses.

La economía del mundo antiguo es propia de una comunidad pequeña, basada en la tradición y la confianza, donde los ciudadanos se conocen y no pretenden su propio interés sino el de la comunidad. La riqueza solamente proviene de la naturaleza, de lo que tiene vida, lo fértil. En esas economías, llamadas de subsistencia, la tecnología es compartida, la propiedad es comunal. Es una economía muy frágil, muy terminada. Los llamados bienes de lujo representan un capricho. Lo superfluo se considera no natural y, por lo tanto,

hallaban corrompidos, y aquella situación donde todo iba a la deriva me producía vértigo. Entonces me sentí irresistiblemente movido a cultivar la verdadera filosofía y a proclamar que sólo su luz puede mostrar dónde está la justicia en la vida pública y en la privada, convencido de que no acabarán las desgracias humanas hasta que filósofos de verdad ocupen los cargos públicos, o hasta que, por una gracia divina, los políticos se conviertan en auténticos filósofos”.

no es estrictamente necesario para la *eudaimonia*. Hay un comercio entre ellos pero doméstico, está controlado y goza de estabilidad. La economía es visible para todos y los comerciantes que van de pueblo en pueblo ofreciendo bienes de lujo, los llamados *buhoneros*, son mal vistos, en cuanto extraños a la comunidad.

Los griegos sabían que con el paso del sistema comunitario al comercial aparecerían muchos problemas. Y, efectivamente, el oro y la plata introdujeron la posibilidad de vivir mejor, lo cual en sí no es malo pero provocaba inconvenientes, pues no reconoce el límite natural sino que procura también lo superfluo, la máxima es “siempre más es mejor”. La aparición de la ciudad produce un cambio radical porque introduce la artesanía y el comercio, que traerán problemas difíciles. En la agricultura está la naturaleza, causante de la riqueza (el excedente es natural); es la economía de la repetición. La artesanía es una combinación extraña de la naturaleza con la imaginación humana, es una novedad. El artesano somete a la naturaleza con lo inesperado, entra en lo procesal y comienza a fabricar para vender, pero en esa transformación no hay un excedente sino una pérdida. Surge el problema del valor, la materia pasa a un segundo plano.

Con el comercio entre ciudades, los comerciantes compraban bienes en lugares lejanos y los vendían en sus ciudades a un precio mayor. Los antiguos fracasan en explicar esta ganancia. El oro es inerte, no puede parir, no puede engendrar más dinero. El hombre se hace con una ganancia que no tiene que ver con la naturaleza, no es estar en verdad. Además, al no tener término es una actividad desordenada. Platón es consciente de que el hombre es un animal que aspira al lujo, que tiene deseos ilimitados y, de hecho no es su intención que la sociedad se limite a la satisfacción de las necesidades humanas básicas –a la que llama “ciudad de cerdos”–, pues por su origen aristocrático sabe muy bien que el ocio contemplativo requiere una cierta elevación de lo inmediato. La riqueza misma es la multiplicación sin término de nuevas posibilidades de lo humano.

Más aún, Platón estaba interesado en la conservación de los mejores para que puedan contemplar y, por lo tanto, ordenar la ciudad. Había que establecer entonces un reparto de bienes que permitiera salvaguardar ese fin. Ese reparto no podría ser el resultado de luchas de opiniones e intereses, como sostenían los sofistas, pues la justicia está por encima de lo inmediato y cambiante, se atiene a lo permanente. Puesto que el deseo del hombre es ilimitado, ¿existe un tamaño óptimo de riquezas de las que debe disponer la ciudad, de manera tal que evite la corrupción y el conflicto? Si esta pregunta se aborda como un problema cuantitativo, de volumen y reparto, tiene una solución técnica que es inadmisibles para Platón: la tiranía. Si, en cambio, se la enfoca desde un punto

de vista cualitativo, buscando una solución práctica, la única posible es la educación de los ciudadanos. La pedagogía platónica es un anexo de su teoría ética, educar a cada uno para que sea capaz de practicar la virtud propia de su clase, algo que no erradica de modo alguno la posibilidad del desorden, y que deja por tanto intranquilo a Platón.

Por eso, Platón cree necesario poner límites, mediante las instituciones, a la propiedad privada, limitar el deseo. Respecto a las clases superiores –los guerreros y gobernantes– Platón propugna formarlos en una especie de comunismo en los bienes, e incluso de las mujeres. Platón se ve obligado a suprimir la familia porque, como unidad funcional de consumo y generación, es muy proclive a moverse por las pasiones de codicia y lujuria, es decir, por las apertencias más bajas. El sereno ejercicio del ocio contemplativo es constantemente interrumpido por el tumulto de las actividades productivas y la urgencia incesante de las necesidades materiales.

Por su marcado dualismo no puede evitar caer en la condena a la economía, a la que ve como un impedimento para la construcción de su ciudad ideal. Asimismo, su metafísica crea un abismo insondable entre la ciudad ideal y toda posibilidad de concreción mundana, ya que, cual arquetipo ideal, la ciudad platónica preexiste de manera abstracta a todo proyecto de ciudad que pueda alcanzar la inteligencia humana, y más aún, que pueda construir su voluntad. Queda manifiesto que para Platón el mal reside en la existencia misma de la economía; así como el cuerpo del hombre es un estorbo para la contemplación del alma, la economía –aspecto concupiscible de la ciudad– lo es para el buen gobierno de la misma –aspecto racional–.

Finalmente, el problema de los deseos humanos, la materialidad, no tiene para Platón solución técnica ni moral, de manera que condena al hombre a un destino trágico. La ciudad ideal es imposible a menos que sea un regalo de los dioses, que son los únicos que pueden liberar al hombre de la procesalidad eterna a la que lo encadenan sus pasiones.

IV. ARISTÓTELES Y LA CIUDAD REAL: LA ECONOMÍA COMO POSIBILIDAD

Aristóteles, discípulo y amigo de Platón, representa la plenitud de la filosofía griega. Su filosofía será un esfuerzo por lograr la unidad –entre lo sensible y lo inteligible– ya que considera innecesario el dualismo platónico para comprender la realidad. Además, observa que la mera existencia del mundo inteligible no explica la génesis de las cosas. Al contrario de lo que afirmaba su

maestro, es el pensamiento quien se adecua a la realidad, al captar las esencias por medio de la abstracción.

La ciencia –universal y necesaria– es un conocimiento por causas, que se distingue de la opinión, y que responde a ciertos principios que constituyen la base del realismo, la certeza de que las cosas “son, y son lo que son”. Estos principios son: de no contradicción (algo no puede ser y no ser al mismo tiempo y en el mismo sentido), de identidad (una cosa es igual a sí misma), de exclusión del término medio (entre el ser y el no ser no hay término medio), de razón suficiente (debe existir una causa proporcionada para que algo suceda) y de causalidad (todo cuanto existe es causado). Sobre el fundamento de estos primeros principios se puede partir de la experiencia para avanzar, gracias a la lógica –a la que llama *analítica*–, mediante silogismos hacia el conocimiento cierto. El silogismo, junto con la inducción, sustituye metódicamente a la dialéctica platónica.

Divide las ciencias en especulativas (matemáticas, física, metafísica); prácticas (ética, política, economía) y técnicas (arte, técnica, gramática, medicina, arquitectura, etc.). El conocimiento intelectual es posible gracias al *concepto*, que capta la esencia de una cosa pero no es suprasensible, como la idea platónica, sino que está en la mente humana, porque se ha abstraído de la realidad sensible. El conocimiento es posesión intencional de la forma del objeto conocido, que no tiene una realidad ontológica separada, sino simplemente una realidad lógica en nuestro pensamiento.

La realidad ontológica la constituyen las cosas individuales –terrestres, celestes y divinas–, que admiten asimismo diversos modos de ser, a los que llama categorías, y que son las sustancias y los accidentes. La sustancia es el ser que existe en sí y no en otro, mientras que el accidente es el ser que existe en otro y por otro, es decir, en y por la sustancia, determinándola intrínsecamente (cantidad y cualidad) o extrínsecamente (relación, dónde, cuándo, situación, posesión, acción, pasión).

El objeto de la física es el movimiento, algo intrínseco a las cosas naturales (*physis*), que siempre tiene lugar en el seno del ser. Existen movimientos sustanciales, que suponen la generación o la corrupción de una sustancia; y accidentales, que pueden ser de lugar, de cualidad o de cantidad. No obstante en ambos hay algo que cambia: la forma (*morfê*) y algo que permanece: la materia (*hylê*). De ahí que la teoría aristotélica que explica la realidad física por la composición necesaria de dos principios intrínsecos –materia y forma– se llame “hilemorfismo”⁴⁶. La materia es pura indeterminación, es un sustrato simple

46 Con esta solución Aristóteles supera tanto el monismo materialista como el dualismo sustancialista.

permanente a todas las cosas, cuya determinación esencial para convertirse en algo recibe de la forma sustancial. Es importante destacar que materia y forma son dos co-principios sustanciales que no pueden existir por separado, están intrínsecamente unidos en la realidad.

Asimismo el movimiento requiere composición de *potencia* y *acto*. Potencia es la capacidad real de hacer o recibir algo y acto es la determinación de la potencia. El paso de uno a otro es precisamente el movimiento, una actualización de una potencia. La materia es potencia respecto de la forma, y ésta tiene prioridad sobre aquella. Gracias a la diferenciación potencia-acto el movimiento se realiza en el seno del ser, ya que no supone un paso del no ser al ser sino de la potencia al acto.

Sin embargo, para que el movimiento sea posible es necesaria la intervención de una causa exterior a la potencia –que se conoce como *causa eficiente*–, y que otorga forma –*causa formal*– a la materia –*causa material*– con un fin determinado –*causa final*–. Las causas material y formal son intrínsecas al efecto causado, en tanto que las causas eficiente y final son extrínsecas, es decir, pueden desaparecer una vez producido el efecto. Todo lo que se mueve es movido por otro, aunque no se puede proceder hasta el infinito; existe un primer principio del movimiento, acto puro que es Dios, primer motor inmóvil y eterno⁴⁷. El Dios de Aristóteles no es creador –no existe esa idea en el pensamiento griego– pero es inteligencia pura, tiene vida en perfección, y su función es pensarse y contemplarse a sí mismo eternamente.

El ser, para Aristóteles, “se dice de muchas maneras”; no se predica de manera unívoca ni equívoca, sino análoga, es decir, por semejanza. Estas maneras son: sustancia o accidente; verdadero o falso; acto o potencia; y el ser *per se* (esencia) o *per accidens*.

El estudio de los seres vivos lo realiza básicamente en *De Anima*, y allí dice que la causa de la vida es la forma sustancial. El alma es principio de vida, aquello en virtud de lo cual el ser vivo realiza sus operaciones propias. Alma y cuerpo son co-principios sustanciales incompletos, que se reclaman mutuamente para formar la sustancia. Aristóteles, a diferencia de Platón, no admite la transmigración de las almas ni su inmortalidad. Distingue entre alma vegetativa, sensitiva e intelectual, en concordancia con las que considera las tres funciones principales de la vida: vegetativa (reproducción, nutrición, crecimiento), sensitivo-motora (sensaciones y movimiento), e intelectual o racional (conocimiento, deliberación, elección). No admite las tres almas de Platón sino una sola, la intelectual, que asume varias funciones. Para Aristóteles el trata-

47 Véase Libro VIII de la *Física* (Madrid, Gredos, 1995) y XII de la *Metafísica* (edición trilingüe por Valentín García Yebra, segunda edición revisada, Madrid, Gredos, 1998).

miento filosófico del alma debe ser biológico más que humano, es decir, debe considerar el fenómeno de la vida en toda su amplitud y variedad, no sólo el caso del hombre, como había hecho Platón.

Aristóteles no admite las ideas innatas ni la reminiscencia platónica, según la cual el alma conoce por recuerdo, sino que por el contrario, el intelecto es para él una *tabula rasa* en la que escribe la experiencia. Así, el conocimiento sensible –de la experiencia, la sensación– es el punto de partida para un conocer superior o intelectual. Como inicialmente el intelecto está en potencia (tabla rasa) se conoce como *paciente* o *posible*, actualizándose al inteligir gracias al *intelecto agente*, inmortal y eterno. Puesto que el conocimiento intelectual es la posesión de la forma del objeto conocido, gracias a él, “el alma es, en cierto modo, todas las cosas”. La actividad suprema del hombre es el conocimiento; el hombre es un ser racional, un “animal que piensa”, que vive de acuerdo a la razón. El alma es la realidad sustancial (*ousía*) de un cuerpo vivo, que desaparece con la muerte, es decir es “aquella determinación formal y, más precisamente, aquel tipo de actualidad (*entelécheia*) que corresponde a un cuerpo natural, en la medida en que éste tiene la potencialidad de la vida”⁴⁸. Respecto del origen del alma, Aristóteles no lo trata explícitamente, lo que hace suponer que procede por simple generación⁴⁹, como en el resto de los seres animados.

La ética aristotélica –recogida en las obras *Ética a Nicómaco*, *Ética a Eudemo* y *La Gran Moral*– se corresponde con sus ideas del mundo físico (noción análoga del ser, teoría de potencia-acto, teoría hilemórfica, etc.). Es también una ética de la virtud. Sin embargo, a diferencia de la virtud platónica, cuyo ideal estaba en otro mundo, la virtud aristotélica estará dirigida a esta vida. La virtud es el modo de poseer más intrínseco; es un hábito operativo bueno, puesto que posee el fin proporcionado a la naturaleza humana. Las virtudes se adquieren en comunidad, en la *polis*, y el modo a través del cual se establecen los fines humanos comunes es por medio de la *ley*, en concordancia con la virtud. Participar en la vida política es para los griegos condición necesaria para la vida buena. De ahí que el destierro sea el peor castigo.

La *Ética a Nicómaco* comienza afirmando que toda acción humana busca siempre algún bien. En efecto, el bien es causa final, aquello hacia lo que todas las cosas tienden; si el bien supremo, al cual se subordinan todos los fines de las actividades humanas, es la felicidad o *eudaimonia*, que no se encuentra en las riquezas, los placeres o el honor, sino en la virtud. El hombre virtuoso es una síntesis de la perfección en las tres formas de vida –biológica, social e intelec-

48 A. VIGO, *Aristóteles. Una introducción*, Santiago de Chile, Instituto de estudios de la sociedad, 2007, p. 96.

49 El intelecto agente “viene de fuera”, de la realidad física.

tual–, que se corresponden con las notas esenciales del hombre –animal, racional, social–. La felicidad aristotélica, sin ser un hedonismo, admite el placer y los bienes materiales, reconoce la corporalidad como un aspecto esencial de la vida. La amistad, plenitud de la vida social, es también un aspecto fundamental. Por último, la vida conforme a la razón es el culmen de la felicidad, ya que la contemplación de la verdad permite llegar a la verdad más alta: la divinidad.

Aristóteles distingue entre tres virtudes *éticas*, que perfeccionan la parte apetitiva del alma (templanza, fortaleza, justicia); y cinco *dianoéticas*, la parte racional (ciencia, inteligencia, sabiduría, arte y prudencia). Las virtudes son elecciones libres, siempre guiadas por la razón, que encuentran la perfección en el “término medio” (*in medio virtus*), ya que por exceso o por defecto derivan en vicios. El término medio no puede determinarse *a priori* sino que depende de cada caso concreto. De ahí que la virtud de la prudencia sea tan importante. La virtud no es un conocimiento teórico sino una práctica. Se adquiere por repetición de actos que se van cristalizando en disposiciones cada vez más estables, al punto de llegar a ser una especie de “segunda naturaleza”.

Para el Estagirita las principales virtudes morales son las virtudes cardinales platónicas: la templanza, la fortaleza, la justicia y la prudencia. Respecto de la justicia, llama justo a quien cumple las leyes, que persiguen el bien común, y distingue entre conmutativa –relaciones de los ciudadanos entre sí–, legal –de los ciudadanos hacia el bien común– y distributiva –del bien común hacia los ciudadanos–⁵⁰. Respecto a la justicia en el intercambio, la define como una forma de proporcionalidad⁵¹, y es un aspecto fundamental porque, como señala Ritchie, provee una forma de *philia*⁵² para una actividad (el comercio) que podría atentar contra la unidad de la *polis*. Aristóteles, a diferencia de su maestro Platón, era consciente de la importancia que tenía el intercambio privado para la unidad y el desenvolvimiento de la comunidad⁵³. Por tal motivo, antes de analizar la proporcionalidad hace mención al *espíritu de las gracias*: “es por ello por lo que los hombres conceden un prominente lugar al santuario de las Gracias, para que haya retribución, porque esto es propio de la gratitud:

50 Esta distinción aparece en el libro V de la *Ética a Nicómaco*.

51 “En las asociaciones por cambio, es esta clase de justicia la que mantiene la comunidad, o sea, la reciprocidad basada en la proporción y no en la igualdad”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1132b. En este punto, Aristóteles se enfrenta con el problema de la comensurabilidad (*summetria*), o cómo determinar qué cantidad de un bien cambiar por otro según justicia.

52 Véase, D. RITCHIE, “Aristotle’s Subdivisions of Particular Justice”, *Classical Review*, 7 (1984), 185 y ss.

53 Se evita utilizar el término *progreso* para no generar confusión con el uso que de este término hace la modernidad. El pensamiento griego concibe la idea de *progreso* de la *polis* de manera teleológica, como su natural desenvolvimiento hacia la perfección que le es propia.

devolver un servicio al que nos ha favorecido, y, a su vez, tomar la iniciativa para favorecerle”⁵⁴.

Tanto en *Política* como en *Ética*⁵⁵ Aristóteles es consciente de que las cosas son susceptibles de un doble uso: uno como consecuencia de sus propiedades naturales, y el otro por la posibilidad de ser intercambiadas. El intercambio requiere que las cosas sean expresadas en términos de moneda, ya que “con la moneda, todo se mide”⁵⁶. La moneda es la representación convencional de la necesidad (*chreia*)⁵⁷, “que todo lo mantiene unido; porque si los hombres no necesitaran nada o no lo necesitaran por igual, no habría cambio o no tal cambio”⁵⁸. Así, “la moneda (*nomisma*) ha venido a ser como una especie de sustituto de la necesidad en virtud de la convención, y por eso se llama así, porque no es por naturaleza sino por ley (*nômos*)”⁵⁹.

El intercambio no se produce en abstracto, sino en el seno de la *polis*. Así, y tal como asevera Finley, “la *koinonia* [comunidad] es tan integral al análisis como el acto de intercambiar”⁶⁰. La *polis*, forma más alta de comunidad política, se sirve del intercambio para alcanzar el bien común, siempre y cuando se respeten ciertos requisitos de racionalidad y moralidad, los propios de una comunidad genuina: “(1) los miembros deben ser hombres libres; (2) deben tener un propósito común, mayor o menor, temporal o de larga duración; (3) deben tener algo en común, compartir algo, como un lugar, bienes, culto, comidas, el deseo de una vida buena, cargas, sufrimientos; (4) debe haber *philia* (convencional pero inadecuadamente traducida como “amistad”) mutualidad en otras palabras, y *to dikaion*, que por simplicidad podemos reducir a “justicia” en las relaciones mutuas”⁶¹.

Estrictamente la política es el gobierno de la *polis* o ciudad. La ciudad aristotélica es una entidad natural; surge de la misma naturaleza humana, que es un “animal político” (*politikón zôion*). El hombre no se basta a sí mismo (en ese

54 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1133a.

55 “Cada objeto de propiedad tiene un doble uso. Ambos usos son del mismo objeto, pero no de la misma manera; uno es el propio del objeto, y el otro no. Por ejemplo, el uso de un zapato: como calzado y como objeto de cambio. Y ambos son utilizaciones del zapato. De hecho, el que cambia un zapato al que lo necesita por dinero o por alimento utiliza el zapato en cuanto zapato, pero no según su propio uso, pues no se ha hecho para el cambio”. ARISTÓTELES, *Política*, 1257a.

56 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1133b.

57 La palabra *chreia* suele ser traducida por demanda, lo que llevó a muchos a afirmar que la teoría subjetiva de la utilidad, o teoría neoclásica del valor, podría atribuirse a Aristóteles. Véase M. BLAUG, *Aristotle (384-322 BC)*, Aldershot, Edward Elgar Publishing Ltd, 1991.

58 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1133b.

59 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1133b.

60 M. FINLEY, “Aristotle and Economic Analysis”, *Past and Present*, (Oxford University Press on behalf of The Past and Present Society, Oxford), 47 (1970), 8.

61 M. FINLEY, “Aristotle and Economic Analysis”.

caso sería un dios o una bestia), sólo puede alcanzar su perfección en la ciudad. Sin embargo, desdramatiza el planteamiento de su maestro: no busca la ciudad perfecta sino mejorar las ciudades existentes. No es necesario un conocimiento absoluto *a priori* para gobernar la ciudad, sino la virtud de la prudencia, que, aplicada rectamente, irá mostrando en las situaciones concretas cómo proceder.

No obstante, antes que político, el hombre es “animal de la casa” (*oikonomikon zôion*)⁶². La observación de la realidad muestra que el hombre, por naturaleza, pertenece al menos a tres tipos de comunidades: la familia, la aldea y la ciudad. La familia es la comunidad en la que se asegura la supervivencia. Las necesidades no cotidianas, que exceden la mera subsistencia, se resuelven en el ámbito de la aldea (*kôme*), que representa la primera comunidad suprafamiliar pero no es aún el aspecto último de la vida, por no ser autosuficiente. La comunidad autosuficiente y autárquica es la ciudad, la *polis*⁶³. “Ella [la polis] concentra en sí los mejores bienes humanos, pues se dirige al *bien común*, el cual es mejor y más alto que el bien de cada uno”⁶⁴. Generalmente suele obviarse la comunidad intermedia para hablar de familia y *polis*. La familia es cronológicamente anterior a la *polis*, pero por naturaleza, posterior, “pues, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte”⁶⁵.

La ciudad necesita la provisión de los bienes materiales, y eso es responsabilidad de las familias, unidad natural de producción. La familia se ocupa de la producción de lo necesario para la satisfacción de sus necesidades vitales, de manera tal que se abastece de “lo suficiente”⁶⁶. La autarquía o autosuficiencia no pretende la independencia de la familia (de hecho la necesidad es lo que la vuelca a la comunidad), sino que se trata de que tenga satisfechas las necesidades básicas para que sus jefes puedan dedicarse a la política. Esto queda de manifiesto cuando dice: “parece que también ocurre lo mismo [compara con la felicidad] con la autarquía, pues el bien perfecto parece ser suficiente. Decimos suficiente no en relación con uno mismo, con el ser que vive una vida

62 R. CRESPO, “La concepción aristotélica de la economía”, 24. Véase ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo*, *Eudemian Ethics*, traducción: Michael Woods, Oxford, Clarendon Press, 1982, VII, 10, 1242 a 22–3. El sustantivo *zôion* quiere decir “ser viviente, animal”. Véase *Política*, nota a pie en página 50.

63 “La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene ya, por así decirlo, el nivel más alto de autosuficiencia, que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien”. ARISTÓTELES, *Política*, I, 1252b.

64 J. CRUZ CRUZ, *Sentido del curso histórico. Lecciones de Filosofía de la Historia*, Pamplona, Departamento de Historia de la Filosofía, Universidad de Navarra, 1988, 40.

65 ARISTÓTELES, *Política*, 1253a.

66 La expresión que utiliza es “autarkês einai”, y la traducción habitual de autarkês es “autosuficiente” (en relación al intercambio: “supliendo lo que le falta a su modo de vida para ser suficiente”). ARISTÓTELES, *Política*, I, 1256b, 66; en relación a la *polis*: “la ciudad ha de ser autosuficiente”. ARISTÓTELES, *Política*, VII, 1326b, 412.

solitaria, sino también en relación con los padres, hijos y mujer, y, en general, con los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza un ser social”⁶⁷. Está claro entonces que la noción de economía doméstica no implica autarquía, porque las familias no pueden ser autosuficientes sino que necesitan adquirir otras cosas a través del intercambio con otras familias. Sólo la *polis* es autosuficiente, y Aristóteles “presenta el desarrollo del intercambio como parte del proceso de *llegar a ser* de la *polis* misma, que emerge desde la familia y la aldea”⁶⁸.

En *Política I* Aristóteles analiza la génesis del intercambio y distingue diferentes formas: el trueque, o intercambio sin intermediación de moneda; el uso de la moneda como medio para adquirir algo que se necesita; la compra y venta con el fin de ganar dinero y el préstamo de dinero a interés, lo que se conoce como usura⁶⁹. Aristóteles examina la evolución de las relaciones de intercambio a través del tiempo a la vez que indaga en la naturaleza del intercambio y sus efectos en el comportamiento humano. En relación a los respectivos fines (*teloi*) de estas formas de intercambio, concluye que son de dos tipos diferentes: uno, natural a la vida buena del hombre en la comunidad, y el otro, contrario.

La clave para entender la diferencia está en relación a la moneda y a la distinción entre los bienes, presentada en *Ética*. La crematística⁷⁰ natural persigue cosas útiles, en función del uso que les son propias; en cambio, la crematística no natural –que incluye el comercio (*kapêlikê*)– se guía por el deseo de riquezas. En función del consumo, el fin es limitado, porque llega un momento en que “el almacenamiento de aquellas cosas necesarias para la vida y útiles para la comunidad de una ciudad o una casa”⁷¹, es suficiente para la vida buena. “Y parece que la verdadera riqueza proviene de éstos, pues la provisión de esa clase de bienes para vivir bien no es ilimitada”⁷². En cambio, la mala crematís-

67 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1097b.

68 S. MEIKLE, *Aristotle's Economic Thought*, Oxford, Oxford University Press, 1995, 61. Esta visión de la polis como un organismo natural –substancia– se opone a la posición hobbesiana y liberal de la sociedad como un conjunto de individuos. Véase S. MEIKLE, “The Metaphysics of Substance in Marx”, en T. CARVER (ed.), *The Cambridge Companion to Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

69 En la actualidad, la usura se utiliza para referirse al préstamo de dinero a tasas de interés abusivas; Aristóteles no admite diferencias de grado, todo interés es usura porque su fin es el “deseo en abstracto”, una falta contra la justicia que no admite punto medio. Asimismo, el préstamo de dinero no interesa especialmente a Aristóteles, sino las relaciones entre los hombres.

70 Crematística es una parte de la economía que se ocupa de la adquisición de los bienes necesarios para la vida buena, es decir, su objeto es la provisión, a diferencia de la economía, que apunta al consumo o uso.

71 ARISTÓTELES, *Política*, 1256b.

72 ARISTÓTELES, *Política*, 1256b.

tica “parece tener por objeto el dinero, ya que el dinero es el elemento básico y el término del cambio. Esta riqueza sí que no tiene límite, la derivada de esta crematística”⁷³. La mala crematística se diferencia de la crematística como arte adquisitivo de “lo suficiente” principalmente en sus fines, ya que “uno (el fin) es por naturaleza y el otro no, sino que resulta más bien de una cierta experiencia y técnica”⁷⁴, y lo denomina “no natural” porque “ningún instrumento de arte alguna es ilimitado ni en cantidad ni en magnitud”⁷⁵.

El intercambio tiene “su origen, en un principio, en un hecho natural: en que los hombres tienen unos más y otros menos de lo necesario”⁷⁶. “En la primera comunidad (es decir, en la casa) es evidente que no tiene ninguna función, pero sí cuando la comunidad es ya mayor. Pues los unos tenían en común todas las cosas, pero los otros, al estar separados, tenían muchas pero diferentes, de las cuales es necesario que hagan cambios según sus necesidades [...] al trueque. Cambian unos productos útiles por otros, pero nada más”⁷⁷. De esta manera presenta Aristóteles la necesidad del intercambio y la primera forma que adquiere: el trueque, es decir, el intercambio de bienes sin intermediación de moneda, representado por C-C’ (*commodities*)⁷⁸. Agrega inmediatamente que “este tipo de cambio ni es contra naturaleza ni tampoco una forma de la crematística”⁷⁹, pues era para completar la autosuficiencia natural. Sin embargo, de éste surgió lógicamente el otro”⁸⁰.

Este otro tipo del que habla es una evolución del primero, como consecuencia de la mediación de la moneda. “Al hacerse más grande la ayuda exterior para importar lo que hacía falta y exportar lo que abundaba, se introdujo por necesidad el empleo de la moneda”⁸¹. Un bien es vendido (C-M) y con ese dinero otro es comprado (M-C’). Esta forma se representa C-M-C’, y mientras se venda para comprar, la moneda es un medio para la obtención del bien que se quiere consumir⁸².

73 ARISTÓTELES, *Política*, 1257b. Aunque no lo explicita, Aristóteles claramente se refiere a la crematística mala.

74 ARISTÓTELES, *Política*, 1256b.

75 ARISTÓTELES, *Política*, 1256b.

76 ARISTÓTELES, *Política*, 1257a.

77 ARISTÓTELES, *Política*, 1257a.

78 Fue Marx quien utilizó las letras C y M (*commodities* y *money*) para representar los circuitos que describe Aristóteles para las diferentes formas de intercambio. Véase K. MARX, *El capital* (1867), Barcelona, Antalbe, 1988, I, 3 y II, 4.

79 Aunque no lo dice explícitamente en el texto, Aristóteles claramente se refiere a la mala crematística.

80 ARISTÓTELES, *Política*, 1257a.

81 ARISTÓTELES, *Política*, 1257a.

82 Según Roll, con la introducción de la moneda Aristóteles es el primero en hablar de su función como depósito de valor. Véase E. ROLL, *A History of Economic Thought*, 37.

Ahora bien, la crematística “tiene dos formas: una, la del comercio de compra y venta, y otra, la de la administración doméstica. Esta es necesaria y alabada, la otra, la del cambio, justamente censurada (pues no es conforme a la naturaleza, sino a expensas de otros)”⁸³. Aristóteles es indulgente con la forma C-M-C'⁸⁴ porque su fin es el consumo; en cambio, cuando se compra (M-C) para vender a una cantidad mayor (C-M'), es decir, cuando se genera el circuito M-C-M' entonces se persigue la moneda por sí misma, y la ganancia de alguien representa la pérdida de otro, lo cual constituye un atentado contra la justicia.

El problema es que en la realidad, ambos tipos (C-M-C' y M-C-M') se solapan, porque “sus empleos, siendo con el mismo medio se entrecruzan, pues ambas utilizan la propiedad; pero no de la misma manera, sino que ésta [crematística natural] atiende a otro fin, y el de aquella [crematística no natural] es el incremento”⁸⁵. Aunque “parecen ser dos maneras diferentes de hacer lo mismo, son en realidad similares maneras de hacer cosas diferentes”⁸⁶. En C-M-C' la finalidad (los términos) es el consumo y la satisfacción de necesidades, mientras que en M-C-M' el fin es la ganancia, y por lo tanto, prima el deseo de riquezas. Para ilustrar esta idea Aristóteles utiliza el ejemplo del “cuchillo de Delfos”⁸⁷, una herramienta burda que tenía diferentes usos aunque ninguno bueno, pero que era barata. En su diseño, en lugar del uso predominó la posibilidad de intercambio, y por ello se podían hacer muchas cosas con él, pero en realidad no era bueno para nada.

La diferencia entre C y C' en el primer caso es cualitativa (son inconmensurables): se refieren a cosas de usos diferentes. En cambio la diferencia entre M y M' es cuantitativa: M' tiene que ser necesariamente una cantidad mayor, dado que es la única diferencia que puede existir entre dos sumas de dinero, ya que la moneda es conmensurable. Ahora bien, si M puede convertirse en M', nada impide que pueda llegar a M'', y así sucesivamente sin reconocer límite alguno, “su fin es el tipo de riqueza indefinido y la adquisición de recursos”⁸⁸.

La cuarta forma de intercambio es de dinero, sin que intermedie ningún bien, es decir M-M', lo que se conoce como usura. “Y muy razonablemente es aborrecida la usura, porque, en ella, la ganancia procede del mismo dinero, y

83 ARISTÓTELES, *Política*, 1258b.

84 La distinción que Aristóteles hace entre valor de cambio y valor de uso puede generar una ambivalencia en este punto, ya que el valor de cambio de un bien no es su uso “propio y peculiar”. No obstante, Aristóteles no llega a usar el término “no natural” (*unnatural, para physin*), y que el uso de una cosa no sea “propio y peculiar” no significa que sea malo.

85 ARISTÓTELES, *Política*, 1257b.

86 S. MEIKLE, *Aristotle's Economic Thought*, 88.

87 Véase ARISTÓTELES, *Política*, 1252b.

88 ARISTÓTELES, *Política*, 1257b.

no de aquello para lo que éste se inventó [...] el interés es dinero de dinero; de modo que de todos los negocios éste es el más antinatural”⁸⁹. Ross defiende esta postura al decir que, efectivamente, “la moneda produce interés, pero no fue para ello que fue inventada –fue inventada para ser usada en el intercambio–. El rendimiento del interés es un subproducto no previsto”⁹⁰. Para los atenienses el préstamo de dinero era una señal de amistad, y tenía su fin en la estabilidad de la *polis*⁹¹. Lo que podría llamarse “crédito profesional” era poco común, y no para ciudadanos sino para visitantes, metecos, ex-esclavos o personas no confiables. Quienes cumplían la función de “banqueros” se dedicaban al cambio de moneda más que al crédito.

Los que se dedicaban al comercio no eran bien vistos en el mundo antiguo, y por eso se ha interpretado la posición de Aristóteles como una expresión del pensamiento aristocrático de su época⁹². Esta condena es radical en Platón, que ve a los comerciantes como personas ruines que atentaban contra su ciudad ideal⁹³. Sin embargo, la crítica de Aristóteles al comercio (*kapêlikê*) va más allá del prejuicio y la tradición: es consecuente con su metafísica, su ética y teoría de la acción⁹⁴.

Aristóteles no reprueba el comercio, ni al comerciante en sí mismo, sino en función de los fines que persigue⁹⁵. Buscar la riqueza por sí misma suele ser común en el comercio, pero es dable también en otras actividades, incluso en la filosofía, como es el caso de los sofistas. Así, cualquier actividad o profesión puede ser desvirtuada al perseguir el fin que no le es propio, convirtiéndose en una actividad diferente. “Lo propio de la valentía no es producir dinero, sino confianza; ni tampoco es lo propio del arte militar ni de la medicina, sino la victoria y la salud, respectivamente. Sin embargo, algunos convierten todas las facultades en crematísticas, como si ese fuera su fin, y fuera necesario que todo respondiera a ese fin”⁹⁶.

89 ARISTÓTELES, *Política*, 1258b.

90 Ross's contribution to Cannan's symposium “Barren Metal”. Citado por S. MEIKLE, *Aristotle's Economic Thought*, 99.

91 Véase P. MILLET, *Lending and Borrowing in Ancient Athens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991; y S. MEIKLE, *Aristotle's Economic Thought*, 65 y 66.

92 Véase por ejemplo R. MULGAN, *Aristotle's Political Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1977, 49.

93 Véase PLATÓN, *Las Leyes*, 705a, 846d-847b, 915d-920d; *República*, 342.

94 S. MEIKLE, *Aristotle's Economic Thought*, 69.

95 Ross y Barker defienden al comercio destacando el servicio social que genera como parte del “proceso productivo”, y matizando el lucro como una consecuencia de ese servicio. Sin embargo, no llegan a ver con claridad que la crítica de Aristóteles no es hacia el comercio en sí mismo, sino hacia el fin que persigue. Véase W. ROSS, *Aristotle*, 1923, London, Methuen and Co., 1949, 243; y E. BARKER, *The Political Thought of Plato and Aristotle* (1906), New York, Dover Publications, 1959, 383.

96 ARISTÓTELES, *Política*, 1258a.

Con su teoría del intercambio, Aristóteles cambia el enfoque de su maestro Platón, quien, buscando la máxima unidad posible de la *polis*, suprime la propiedad privada y la familia⁹⁷. Para Aristóteles, no es necesario (ni conveniente) llegar a un comunismo para tener en común, es gracias al intercambio como la propiedad se hace común. Desde este punto de vista la moneda es símbolo de unidad, una unidad buscada y sostenida libremente por los miembros de la comunidad, pero que respeta los límites entre lo privado y lo público.

Aristóteles se opone al criterio de unidad que proclama Platón para la *polis*, ya que “la ciudad es por su naturaleza una cierta pluralidad, y al hacerse más una, de ciudad se convertirá en casa, y de casa en hombre, ya que podríamos afirmar que la casa es más unitaria que la ciudad y el individuo más que la casa. De modo que aunque alguien fuera capaz de hacer esto, no debería hacerlo, porque destruiría la ciudad”⁹⁸. Aristóteles reconoce que la *polis* es “por naturaleza, una multiplicidad”⁹⁹, y la unidad no es un criterio absoluto, sino que debe subordinarse a la vida buena. En tal sentido, “es mucho más ventajoso que la propiedad sea privada en su administración y común en su uso, por la virtud de la amistad”¹⁰⁰.

Como señala Mansuy Huerta, Platón tiene en mente un todo integral, en donde las partes son idénticas en lo esencial; mientras que Aristóteles conceptualiza a la ciudad como un todo potestativo, que es aquel cuyas partes difieren específicamente según su potestad propia, y no pueden ser sencillamente intercambiadas por otras. El concepto de bien común, por tanto, difiere en ambos autores: mientras que para Platón es el bien del todo, y sólo del todo, para Aristóteles es tanto el bien de todos como el bien de cada uno en particular¹⁰¹.

Para Platón la diferencia entre una familia y una ciudad no es más que de escala¹⁰², lo cual atenta contra la familia y contra la ciudad, y deviene en tiranía, ya que el gobernante vendría a ser como un padre de familia, pero entre hombres libres¹⁰³. Concibe a la ciudad como una gran familia, en la que se confunden los bienes domésticos y políticos; la política se reduce a economía doméstica (como administración del hogar) y la economía doméstica al arte de hacer dinero (a la crematística negativa). El tirano se convierte en una especie

97 PLATÓN, *República* 464 d.

98 ARISTÓTELES, *Política*, II, 1261a.

99 ARISTÓTELES, *Política*, II, 1261a.

100 D. MANSUY HUERTA, *Naturaleza y comunidad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n. 209, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2008, 30. En ARISTÓTELES, *Política*, VII, 10, 1329b se refiere a este tema.

101 Véase D. MANSUY HUERTA, *Naturaleza y comunidad*, o. c., 28.

102 Véase A. BERTHOUD, *Essais de Philosophie Économique*, o. c., 73 y 74.

103 De los miembros de una familia (marido y mujer, padres e hijos, amo y esclavo) la relación entre esposos sería lo más parecido a la de hombres libres, pero aún así no es igual.

de comerciante con deseo infinito de dinero porque “para él, poder es riqueza y riqueza es poder”.

Lo que en última instancia pretende Aristóteles representar con la moneda es “la noción de política como reparto de poder entre ciudadanos según una ley pública y determinada, y, por último, la posición de la ley entre las reglas naturales de la economía y de la idea de bien”¹⁰⁴. Así, el hombre, en tanto que jefe de familia está más allá de la producción gracias a la búsqueda de la vida buena, y en tanto ciudadano libre está definido por el intercambio y el reparto, que son los dos grandes modos de la acción común relativa a los bienes económicos y políticos¹⁰⁵.

El análisis de la configuración interior de la familia, lo que se conoce como “economía doméstica”, es la novedad de Aristóteles. Aristóteles entiende por *oikonomikê* el arte de la administración del hogar. La palabra es una derivación de *oikos* (morada o familia) y *nomos* (regla, administración). A través de *la organización de la vida familiar*, tal como indica la palabra griega *oikonomiké*, Aristóteles describe el conjunto de las actividades privadas de producción y consumo que aseguran tanto la reproducción como la conservación de las cosas y las personas en un espacio de vida común.

Toda casa bien constituida necesita algunos miembros, relaciones entre ellos y un conjunto de cosas¹⁰⁶. Los miembros son en primer lugar el marido y la mujer, entre los cuales existe una relación conyugal; padres e hijos, entre los cuales media una relación paterno-filial; y el amo y el esclavo, cuya relación es heril. Los instrumentos de los que no puede prescindir una casa se dividen en cosas inanimadas, entre las que se incluyen los bienes y riquezas; y animadas, como los esclavos y el ganado. El esclavo ocupa una posición intermedia, porque “la función laboral en la familia no sólo exige que el instrumento sea *animado* –*automático*–, sino, lo que es más importante, *promotor de vida humana*, en lo que ésta tiene de más distintivo. La familia necesita de instrumentos no meramente factivos sino activos en la praxis doméstica”¹⁰⁷.

Aristóteles no habla de la producción como un proceso abstracto, sino en relación al *oikos* y a la familia. Así, “una especie de arte adquisitivo es naturalmente una parte de la economía [*oikonomikê*]: es lo que debe facilitar o bien procurar que exista el almacenamiento de aquellas cosas necesarias para

104 A. BERTHOUD, *Essais de Philosophie Économique*, o. c., 92.

105 A. BERTHOUD, *Essais de Philosophie Économique*, o. c., 92.

106 Véase ARISTÓTELES, *Política*, 1253b.

107 J. CRUZ CRUZ, *Sentido del curso histórico*, o. c., 46.

la vida y útiles para la comunidad de una ciudad o de una casa”¹⁰⁸. Dentro de la administración doméstica, Aristóteles diferencia la llamada *crematística* (*chrêmastikê*)¹⁰⁹, como una parte de la economía. “Es evidente, entonces, que no es lo mismo la economía que la crematística. Pues lo propio de ésta es la adquisición, y de aquélla, la utilización”¹¹⁰. En efecto, una casa tiene estas dos funciones principales: la crematística o adquisición y el uso.

Asimismo, existe una crematística natural, que se ocupa de lo necesario para la casa y el vivir bien, y que por lo tanto tiene un límite; y otra no natural, que no tiene límite y procura conseguir incluso lo no necesario, lo superfluo¹¹¹. La diferencia entre lo natural y lo no natural no está en la cosa en sí sino en las disposiciones de las personas que lo utilizan, concretamente en su deseo. “Al ser en efecto aquel deseo sin límites [el que persigue la crematística no natural], desean también sin límites los medios producidos. Incluso los que aspiran a vivir bien buscan lo que contribuye a los placeres corporales, y como eso parece que depende de la propiedad, toda su actividad la dedican al negocio; y por este motivo ha surgido el segundo tipo de crematística”¹¹². La crematística, cuyas reglas son externas al sujeto, ha de subordinarse al uso, que es praxis. Para Aristóteles, por tanto, la verdadera riqueza está en el uso y no en la propiedad¹¹³.

En efecto, la economía doméstica era una economía de subsistencia, donde enriquecerse no tenía sentido. Cada señor se procuraba lo estrictamente necesario para poder permitirse una vida sobria, digna y libre. Las necesidades básicas estaban reguladas y limitadas por leyes que escapaban al control humano. Contrariamente a lo que pensaba Platón, las necesidades no eran ilimitadas, aunque no por ello dejaba de ser importante dominar el deseo. Para Aristóteles, “las cuestiones éticas son cuestiones que se refieren a la forma de apetecer”¹¹⁴, y la educación es, por tanto, necesaria para apetecer lo correcto.

108 ARISTÓTELES, *Política*, 1256b. Según Crespo *oikonomikê* es un adjetivo sustantivado cuya traducción es “lo económico”. Véase R. CRESPO, “La concepción aristotélica de la economía”, 10.

109 La terminología que utiliza Aristóteles no es muy precisa, de ahí que muchas veces haya sido malinterpretada. Por ejemplo, Aristóteles utiliza indistintamente el término *chrêmastikên* para referirse tanto al arte de adquisición en general como a la mala adquisición. Véase S. MEIKLE, *Aristotle's Economic Thought*, 50 y 51.

110 ARISTÓTELES, *Política*, 1256a.

111 “Uno [arte adquisitivo] es por naturaleza y el otro no, sino que resulta más bien de una cierta experiencia y técnica”. ARISTÓTELES, *Política*, 1257a.

112 ARISTÓTELES, *Política*, 1258a.

113 Aristóteles lo dice explícitamente en *Retórica* 1361a. Véase S. MEIKLE, *Aristotle's Economic Thought*, 48.

114 A. CRUZ PRADOS, *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la Filosofía Política*, Pamplona, Eunsa, 1999, 2006, 159.

“La economía doméstica es un arte y una ética de la vida privada”¹¹⁵. A través del intercambio se accede a la vida pública de la ciudad, constituida por relaciones entre familias. El intercambio se realiza según las decisiones de consumo particulares que persiguen la “vida buena”, pero cuando se analiza desde el punto de vista de la vida pública, pierden relevancia económica para interesar a la ética general y a las formas de justicia de la ciudad. “La *polis* hace posible las condiciones de una economía que corresponde y es apropiada a la vida política”¹¹⁶. Así, a través del intercambio se accede a un *ethos* diferente—esta vez más perfecto porque a diferencia de la familia, la *polis* es autosuficiente— que requiere un orden diferente, orden que asegura la justicia. La razón a la cual se intercambian los bienes —*precio*—, debe ser justa para que la *polis* sea más perfecta. “Para Aristóteles la teoría de precios no es una teoría económica, sino una teoría de la justicia”¹¹⁷. No llama la atención, entonces, que Aristóteles aborde el tratamiento del intercambio económico en *Ética*, al hablar precisamente de la justicia.

Vemos una diferenciación entre la economía doméstica y la economía política. “La economía —como actividad práctica— es siempre la economía de un *ethos*. La economía política es la economía del *ethos* político, la cual se ordena, por tanto, al perfeccionamiento de ese *ethos*. Y esa condición ética de la economía es precisamente el fundamento de lo que pueda ser la ética económica”¹¹⁸. Sin embargo, no hay que caer en la tentación de pensar que la economía doméstica es una mera organización instrumental al servicio de la política. “La economía doméstica no es una organización de instrumentos; es más que una técnica; contiene una parte ética. La riqueza en la cual se interesa es un bien en el sentido completo de la palabra”¹¹⁹. Aristóteles otorga gran importancia a la familia, no sólo porque es la unidad básica de producción y consumo, parte natural de la ciudad y condición de posibilidad de su perfeccionamiento; sino más importante aún, porque al reconocerle una eticidad propia la asume como una garantía de libertad, un freno al totalitarismo.

El planteamiento de Aristóteles es dinámico, la naturaleza es tendencial y comprende simultáneamente cambio y estabilidad; mientras que el de Platón es estático, sólo existe la forma y es perfecta. Platón hace muy difícil entender la procesalidad, suprime el tiempo. En la filosofía griega hay una tensión entre el proceso y lo atemporal, que llevará a los revolucionarios a procurar una ciudad perfecta. Una ciudad perfecta se piensa fuera del tiempo, y si no hay tiempo,

115 A. BERTHOUD, *Essais de Philosophie Économique*, o. c., 60.

116 A. CRUZ PRADOS, *Ethos y Polis*, o. c., 312.

117 A. BERTHOUD, *Essais de Philosophie Économique*, o. c., 61.

118 A. CRUZ PRADOS, *Ethos y Polis*, o. c., 312.

119 A. BERTHOUD, *Essais de Philosophie Économique*, o. c., 68.

no hay proceso y, por lo tanto, no hay vida. La ciudad de Platón es totalitaria, de solución única; la de Aristóteles se puede mejorar porque la naturaleza es plástica, es tendencia. Encauzar una tendencia es lo propio de la costumbre. En el proceso de Aristóteles lo que cuenta es la práctica y la práctica requiere comunidad.

V. CONCLUSIÓN

En el presente trabajo hemos analizado dos modos de concebir la economía, y su relación con una consideración antropológica específica. La propuesta de Aristóteles se presenta como una alternativa a la abstracción platónica. A diferencia de la ciudad de Aristóteles, la ciudad de Platón es la del orden inalterable, formalizada de manera abstracta, donde es posible la contemplación, máxima aspiración de la vida humana. Lo propio de la contemplación es que consiste en una abstracción del tiempo y de la corporalidad, por los que Platón muestra cierta aversión. Platón desprecia el cuerpo, lo procesal y todo lo relacionado con él. En ese esquema, la vida ideal es la vida del contemplativo (el sabio o el monje, ambos, en cierto sentido, estériles).

El problema surge porque el hombre es un animal que aspira al lujo: en lugar de necesidades tiene deseos, que son ilimitados. La base del concepto de riqueza es la multiplicación sin término de nuevas posibilidades de lo humano. La economía de Platón es un esfuerzo por diseñar un sistema para frenar los deseos de los hombres y la contingencias de la Fortuna, lo cual no tiene solución técnica (sólo la tiranía). Desde este enfoque utópico, la economía no puede ser más que un problema. Más aún, en la existencia misma de la economía Platón ve un mal: la condición corporal humana, que representa un impedimento para la vida contemplativa, y por lo tanto para el orden social, ya que quien no contempla no puede ordenar.

Frente al pesimismo platónico, Aristóteles presenta una visión más realista. La economía no es un impedimento para la vida buena sino su condición de posibilidad. Considera erróneo partir de los deseos ilimitados de un individuo abstracto, separado de la familia; y pretender un conocimiento absoluto, cuando basta –e incluso es más propio– el conocimiento prudencial. La economía no se ordena esencialmente al futuro ni a la producción, sino al consumo presente: a saber usar y disfrutar de las cosas con vistas al buen vivir.

El pensamiento moderno ha producido una especie de abstracción del fenómeno económico, que consiste básicamente en considerarlo aislado de las condiciones de tiempo y espacio. Ha primado por tanto el aspecto *técnico* o instrumental que se apoya en el deseo en abstracto, el “*deseo del deseo*”. Siendo

lo esencial de la economía el consumo, separado del bien humano se ha transformado en “consumismo” y no admite limitación; y la producción—en realidad una parte de ella, la meramente técnica—, es la que domina por completo las decisiones económicas, al margen de la razón moral.

Aristóteles no condenaba la técnica, pero veía en ella un gran riesgo que acabó por concretarse en la modernidad, con la progresiva matematización y mecanización de la sociedad que inician Descartes y Hobbes. A partir de entonces, el ideal de una comunidad política fundamentada en el don, comienza a abandonarse, para reemplazarse por la construcción de un gran aparato técnico que imite la naturaleza (técnica por la que Dios gobierna al mundo) aunque matemáticamente: el Estado, que significó el origen de un nuevo orden.

Los economistas modernos estudian la estabilidad y la evolución de un sistema económico que se corresponde con el Estado, que a diferencia de la polis, es una construcción artificial y abstracta¹²⁰. Los actos de producción, distribución y consumo, que en la economía de Aristóteles se resolvían en el orden de la vida doméstica y según las formas particulares de justicia; ahora se encadenan sucesivamente entre sí por relaciones de causalidad mecánica, en cuyo centro está el sistema de precios—también mecánico— sin relación con la ética. No es la virtud práctica de la justicia la que determina el “precio justo” sino, como diría Turgot, “la concurrencia”, un tecnicismo.

La modernidad, en su intento por interpretar el fenómeno económico de forma abstracta e independiente, se acerca al enfoque platónico. Por el contrario, la concepción aristotélica de la economía adquiere sentido en relación al bien al cual se subordina y en un correspondiente marco referencial, el propio del *ethos*. En este sentido se destaca su dimensión moral, ya que como destaca Cruz, “sólo cabe ética por relación a un ethos: no es posible una ética que corresponda a una actividad entendida como fenómeno unidimensional, abstracto y continuo. La economía puede ser susceptible de consideraciones éticas, si se trata de una economía referida a un ethos, si se trata de una economía involucrada en la mejora de un ethos”¹²¹.

Con la pérdida de referencia a un *ethos* concreto, la economía se ha reducido a una técnica al servicio de la maximización de riquezas, representación de los deseos ilimitados de los hombres, que se satisfacen en el mercado, que es, en última instancia, en lo que se ha convertido la ciudad moderna. “Al centro de ese torbellino, está el genio técnico del hombre. A la periferia, se encuentran los individuos y sus aspiraciones singulares al placer. La política es una técnica de la violencia en vistas de mayor placer para cada uno. Esta política es la

120 Véase A. BERTHOUD, *Essais de Philosophie Économique*, o. c., 62-71.

121 A. CRUZ PRADOS, *Ethos y Polis*, o. c., 312.

organización de una economía [...]. Al final, la política se ha destruido por los desbordamientos de la economía”¹²².

La economía se ha alejado de los fines propiamente humanos, aquellos orientados a la vida dichosa, que requieren saber consumir, saber acoger el don. En el fondo, lo que se echa en falta es la racionalidad práctica, o prudencia en el sentido clásico. “La prudencia [...] es práctica y la acción tiene que ver con lo particular”¹²³. El sistema económico abstracto en que se ha convertido la economía moderna es impersonal porque la racionalidad técnica hace que el hombre pierda su singularidad al convertirse en un individuo estándar (universal)¹²⁴.

Aristóteles se dio cuenta de lo utópico del proyecto de su maestro y rechazó “la aspiración platónica de convertir la ética en una *têchne*”¹²⁵. En respuesta a la pretensión a la universalidad, la precisión y el control, a la idea absoluta de bien, responde que “no por ser eterno será más bien”¹²⁶, y que lo que cabe hacer es hablar sobre la vida buena en sentido práctico, una vida que pueda vivir el hombre concreto. En efecto, su propuesta consiste en reconocer la naturaleza del conocimiento práctico, que requiere reconocer quién es el hombre prudente y cómo delibera. En este campo no hay que pretender aplicar el rigorismo de las ciencias exactas, sino reconocer que se trata de un saber diferente, subordinado al bien humano.

122 A. BERTHOUD, *Essais de Philosophie Économique, o. c.*, 93.

123 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1141b, 277.

124 “La experiencia es el conocimiento de las cosas singulares, y el arte, de las universales; y todas las acciones y generaciones se refieren a lo singular”, ARISTÓTELES, *Metafísica*, 981a, 5.

125 M. NUSSBAUM, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Visor, 1986, 1995, 374.

126 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1096b, 136.