

## **Economía y mundo antiguo**

Miguel Alfonso Martínez-Echevarría y Ortega

Universidad de Navarra

2010

---

### ***¿Qué puede ser una economía?***

#### **Vivir y habitar**

Para entender el sentido de la economía lo mejor es partir de las diferencias que se pueden observar entre el modo de vida de los animales y los hombres. En cualquier grupo de seres vivos, para reproducirse y alimentarse se desarrolla un proceso que se ajusta a unas reglas propias de cada especie; no son las mismas las que se siguen en un hormiguero, que en una colmena, o en una manada de elefantes. Al mismo tiempo esos procesos se integran en un proceso más amplio, la biosfera, que abarca a todos ellos, que a su vez se ajusta a unas reglas cuyo objetivo en grandes rasgos se podría definir como mantener el equilibrio de todo el sistema. Se puede decir, por tanto, que de modo general en el ámbito de los seres vivos se sigue un orden y se apunta a una finalidad que de un modo no consciente siguen todos ellos.

¿Qué sucede cuando se trata de un grupo de hombres? Desde luego también tienen que alimentarse y reproducirse, pero las reglas que siguen no son las mismas que siguen los otros animales. Por lo pronto ese proceso no está completamente fijado por el entorno, sino que depende de la cultura e historia de cada grupo. En ese sentido se puede decir que las reglas a las que se ajustan los grupos humanos no tienen como única finalidad lo que podríamos llamar la mera subsistencia, mantenimiento de una pura vida animal, sino que apunta a algo más, a llevar adelante lo que cada grupo entiende como el mejor modo de vivir.

En el plano empírico la clave de la diferencia entre los animales y los hombres reside en la presencia de la palabra, expresión de un conocimiento compartido, que permite desligarse de la inmediatez de la biosfera, sin que por ello se deje de estar en la naturaleza, pues sin

corporalidad tampoco habría palabra. Sin la posición erguida, sin el cerebro, la sexualidad, las manos, el rostro, etc., el hombre podría comunicarse como hacen muchos otros animales, pero no manifestarse como alguien que conoce. La presencia de la palabra, símbolo de lo humano, expresa la capacidad de esa singular unión de cuerpo y espíritu que hace posible el conocimiento.

De la naturaleza brota el conocimiento humano, pero es la potencia de su espíritu la que le permite leer en el fondo de las cosas, descubrir su ser, no quedarse encerrado en ese orden plano en el que se encuentran los animales y vegetales. Lo propio del hombre es su apertura a todas las cosas, no se limita a estar integrado en la naturaleza, como les sucede a los demás animales, sino que la habita, crea su propio mundo.

Una capacidad que, también en el plano empírico, se hace patente en su indeterminación pragmática: el hombre es el único animal que no sabe hacer casi nada de modo instintivo, sus miembros no están especializados para operar en un medio concreto, necesita pensar antes de hacer, aprende por prueba y error con la ayuda de los otros. Pero, al mismo tiempo esa misma indeterminación le permite vivir en distintos ambientes, diseñar sus viviendas de modos distintos, guisar y vestirse de muchas maneras, desarrollar multitud de costumbres y modos de hacer. Las abejas, por ejemplo, siempre hacen sus panales del mismo modo, con una perfección insuperable, y cuando se observan variaciones se pueden considerar a mutaciones provocadas por el medio. En cualquier caso, se limitan a seguir un patrón fijo impreso en su biología funcional que llevan a cabo sin reflexión ni conocimiento. Lo propio del hombre, por contraste, es un aprendizaje interminable que por medio del lenguaje se mantiene y se acumula en el seno de la especie y de algún modo alcanza a todos.

La familia, unión del hombre y la mujer, grupo humano básico, tiene una dimensión biológica, pero al mismo tiempo, a través de la palabra, se mantiene abierta a todas las cosas y a todos los hombres, se proyecta en el espacio y el tiempo, de tal modo que desde el principio en toda familia está presente el vínculo que hace posible la unidad del género humano a lo largo de la historia.

De lo que brevemente acabamos de exponer se deduce que el hombre no vive en la pura naturaleza, como el resto de los animales, sino en su propio mundo, al que su espíritu dota de unidad y sentido, donde impera la dimensión simbólica de la palabra y el discurso. Se plantea entonces las siguientes preguntas: ¿Por qué y cómo se construye el mundo humano? ¿Qué relación tiene ese orden con el de la naturaleza? Los intentos de dar respuesta a estas preguntas han dado lugar a los conceptos de economía y política que es el tema del que nos vamos a ocupar ahora. Podemos adelantar que por economía se entiende todo lo que tiene que ver con los medios de vida, mientras que por política se entiende todo lo que se refiere a los fines de la vida, lo que hace posible los distintos modos de organizar la vida entre los hombres.

## *Algunas ideas de antropología social*

### **La práctica del don ceremonial**

Un hecho constatable es que el hombre solo puede vivir en el seno de algún tipo de comunidad, y la más natural y básica de todas ellas es la familia. Sin olvidar que, en cualquier caso, la familia siempre está abierta y necesitada de la relación con otras familias, no solo por razón utilitaria, sino sobre todo por razones que se siguen de su naturaleza racional. De hecho es muy raro, por no decir imposible, que pueda existir un núcleo familiar aislado, lo normal es que integren en un grupo más extenso, sea una tribu, clan, etc.

Los estudios de etnografía y antropología realizados en el siglo pasado han arrojado alguna luz de como podría haberse llevado a cabo la evolución del vínculo humano entre las familias y de la estructura social resultante.

A grandes rasgos se podrían distinguir tres grandes etapas, que tienen que ver con el modo de conseguir los medios de vida: la más primitiva sería la organización social de los grupos humanos dedicados a la caza y la recolección, luego vendría la de los pueblos dedicados al pastoreo o a una agricultura incipiente, y finalmente la de los pueblos sedentarios entre los que se produjo la aparición de la artesanía y el comercio, actividades que acabarían por facilitar la constitución de las ciudades. En las dos primeras fases el vínculo humano estaba fundado en la práctica del don ceremonial, regulado por la justicia vindicativa. En la tercera fase el vínculo humano estaba fundado en la autoridad política, regulada por la justicia arbitral.

En la práctica del don ceremonial primaba el lazo de sangre, la relación parental, dando especial importancia al estatus de cada uno dentro del clan o la tribu. La entrega y la recepción del don expresaba el mutuo reconocimiento, incluido el prestigio y honor de las partes y se realizaba con el fin de establecer y mantener alianzas entre grupos parentales por medio de los individuos que los representaban.

En esos pueblos y culturas, las alianzas matrimoniales, la entrega y recepción de esposas eran la expresión máxima de las alianzas entre tribus o clanes. Eso pone de manifiesto que el don no consistía en la entrega y la recepción de algo neutral u objetivo, sino que se trataba de una prenda, de algo muy importante para los grupos involucrados. Un modo de establecer un vínculo que de ningún modo se podía considerar utilitario. Tampoco se planteaba la idea de que la entrega de una esposa tuviera que ver con un intercambio comercial.

Esto no quiere decir que no se desarrollara en paralelo -normalmente sin recurso a la moneda- un intercambio de bienes útiles, aunque con referencia a algún tipo de medida, por lo general un volumen de grano, que se utilizaba para la reciprocidad de las cosas intercambiadas. En cualquier caso este otro tipo de intercambio utilitario no era de gran relevancia para los respectivos grupos, entre otros motivos por el hecho de que se trataba de economías de cazadores-recolectores o pastores-cultivadores que en principio eran autosuficientes.

En cualquier caso la práctica del don ceremonial era un modo de asegurar el reconocimiento público y estable de alianzas entre grupos de familias, por eso se desarrollaban de acuerdo a reglas ceremoniales muy minuciosas, según estatutos muy bien establecidos, y donde quedaban

involucrados la totalidad de los grupos implicados. Un modo de hacer visibles y públicas dentro de cada grupo las relaciones de reconocimiento recíproco, engendradas y afirmadas por la recurrente repetición de ceremonias de entrega y recepción de dones.

La justicia correspondiente a esas sociedades era la llamada justicia vindicativa, destinada a restaurar, en caso de ofensa, el orden establecido por la práctica del ceremonial del intercambio de dones. Un ejemplo muy conocido de ese tipo de justicia era la llamada “ley del talión”.

## La aparición de las ciudades

La aparición de las ciudades representó un paso muy importante en la evolución del vínculo humano y en la estructura de la organización social. Hasta ese momento el reconocimiento mutuo, el establecimiento de alianzas, se había llevado a cabo de modo horizontal y fragmentado, de familia a familia, mediante la práctica del don ceremonial. En el momento en que se produjo la constitución de una autoridad política -situada por encima de las tribus y clanes- ese modo de relación horizontal, aunque no desaparecería del todo, iría perdiendo importancia, ya que el reconocimiento mutuo pasaría a estar asegurado por una nueva organización social -el establecimiento de la ley- que otorgaba igual condición a los ciudadanos.

Históricamente el inicio de la autoridad política tuvo que ver con la aparición de la figura del rey. Etimológicamente la palabra rey proviene de la expresión *regere finis*, el oficio de quien le corresponde establecer la separación entre lo sagrado y lo profano, entre lo propio de los dioses, que es inviolable, y lo propio de los hombres, que es siempre discutible y está necesitado de un continuo arbitraje.

El rey aparece por tanto como pontífice o mediador entre los dioses y los hombres, desempeña función de sacerdote y legislador, y sobre sus hombros descansa la autoridad de la comunidad, un don recibido de los dioses. Es muy significativo que en todos los relatos sobre el origen de ese tipo de autoridad siempre se haga referencia a algún tipo de intervención divina mediante la cual se le hacía entrega al rey de la ley, quedando de ese modo investido de una autoridad, de un saber que todos reconocen, y consideran un don recibido de lo alto.

Con la aparición de la ciudad se daba un paso desde una sociedad fundada en el don horizontal y recíproco a una sociedad basada en un don vertical y no recíproco, que incluye a todos en un plano de igualdad que impone ley.

El rey ofrece el sacrificio a los dioses en nombre de la comunidad, y recibe a su vez tributo de cada uno de sus miembros, que viene a ser como una especie de sacrificio profano. De este modo, con la aparición de la autoridad política se establecía la distinción entre lo privado y lo público. Con anterioridad, en las sociedades basadas en la práctica del don ceremonial recíproco no había la posibilidad de esa distinción, el don era un hecho social total que implicaba a todos los grupos de modo permanente y público. Con la aparición de la autoridad política la cohesión de la ciudad quedaría asegurada por la ley, un don recibido de los dioses, que no exigía la continua renovación del reconocimiento mutuo horizontal mediante la práctica del don ceremonial. Este último no desaparecería, sino que se dejaba la libre iniciativa de las partes, se convertía en gesto moral.

Según relata la historia legendaria de Roma, sería Numa Pompilius, sacerdote, sacrificador y “padre de las leyes”, primer rey de Roma, el que introdujo el culto a dos nuevas divinidades: *Fides*, protectora de la confianza mutua y *Terminus* la diosa protectora de los límites y cercados. Un modo poético de expresar el nuevo tipo de vínculo social basado en la confianza mutua y en el reparto de tareas y propiedades que es lo que da fundamento a la ley de la ciudad.

El nuevo vínculo basado en el don de la ley, exigía su cumplimiento por parte de todos los ciudadanos sin tener en cuenta su condición de miembro de una tribu o un clan, o del estatus que tuviese dentro de ella. Por eso, en lugar de la justicia vindicativa, aparecería una nueva justicia arbitral y pública, que se atendería a las situaciones objetivas que hacen posible la ciudad, y no a condiciones de rango o estatus de las partes que se dejaban en el plano privado de las familias.

Este nuevo tipo de justicia se orientaba al mantenimiento de la comunidad de intereses en que se basaba la ciudad, construida sobre la división de tareas, complementarias las unas de las otras, donde los intercambios se hacían imprescindibles para la viabilidad de la ciudad. En el seno de la ciudad los intercambios no se realizaban con el fin de establecer alianzas o vínculos sociales, que ya estaban garantizados por la ley, sino con el fin de que cada uno recibiese lo que le correspondía, sin que fuese perjudicado en su posesión. No tenían nada que ver con el reconocimiento mutuo sino con el funcionamiento del entramado de relaciones que hace posible la ciudad y garantiza la existencia de la ley. Por eso la finalidad de la justicia arbitral era asegurar el mantenimiento del tejido de intercambios que hace posible que cada uno reciba lo suyo, lo que le corresponde bajo la ley.

En el caso de Grecia, las primeras ciudades aparecieron alrededor del siglo VI AC, en la costa asiática del Adriático. Fue precisamente en una de ellas, Lydia, donde tendría lugar la primera acuñación de moneda, llamada *electrón*, a causa de la mezcla de oro y plata que se utilizó.

El rey de Lidya entregó a sus guerreros esa moneda como pago por adelantado de sus servicios de armas en la conquista de nuevos territorios. Al mismo tiempo, impuso que esa moneda sería el único modo de pagar los tributos por parte de los habitantes de los territorios que fuesen conquistados. De este modo la plata y el oro, que hasta entonces habían sido consideradas *ktémata*, la riqueza del mundo arcaico, admirable, deseable e inmovilizada en el tesoro real, pasarían a convertirse en *khremata*, un nuevo tipo de riqueza móvil ligada a los intercambios, y sobre todo destinada a pagar el tributo, a saldar la deuda que suponía el don unilateral recibido de lo alto, de pertenecer a una ciudad, a una comunidad política. Las monedas eran algo así como una ofrenda profana, lo cual puede explicar que en una de las caras del electrón se acuñase un toro, víctima sacrificial por excelencia en el mundo griego de aquel tiempo.

Conviene ser muy cuidadoso a la hora de utilizar el término moneda. Desde siempre ha habido todo tipo de intercambios entre los hombres, ya fuese en forma de la reciprocidad ritual de dones entre clanes y tribus, ya fuese en forma de algún tipo de comercio. Lo cual quiere decir que siempre tuvo que existir algún tipo de patrón de reciprocidad que regulase esos

intercambios, pero no era exactamente lo mismo que las monedas. Los más antiguos patrones de medida eran recipientes de grano o arroz de una determinada capacidad. Se puede afirmar por tanto que el intercambio fue anterior a la moneda, y que el intercambio mediante el uso de la moneda aparece con las primeras ciudades. El uso de la moneda acuñada en los intercambios pasó a ser expresión de la dependencia mutua, del hecho de formar parte de una misma comunidad política.

En el caso de Roma, y según su historia legendaria, sería en el siglo VI AC, cuando Servius Tullius, el sexto de los siete reyes de Roma, introdujo el censo, proceso de evaluación moral y patrimonial de todos los ciudadanos con vistas a ordenar y unificar las relaciones entre ellos. Un modo de poner en práctica uno de los principios fundamentales del derecho romano, *suum cuique*, dar a cada uno lo suyo, bajo la autoridad de la ley. En ese sentido el censo no era una asignación según capricho del rey, sino de acuerdo con lo fijado por Minerva, la diosa de la memoria y de los derechos adquiridos, los que son conforme a la justicia arbitral, los que hacen posible la vida en común. Es interesante señalar que el censo se realizó mediante *aestimatio*, que deriva de *aes* (moneda), y del griego *timos* (sopesar). En este sentido la realización del censo vino a confirmar el proceso de desacralización de la posesión de las tierras, que eran valoradas de forma profana: en unidades monetarias, y se hacía posible su compra y venta. Algo que sería recogido en la ley de las “Doce tablas”.

## *La comunidad política y la filosofía griega*

### **Economía y política**

Es interesante señalar que el nacimiento de la filosofía tuvo lugar precisamente en las primeras ciudades griegas, y alcanzó su cima en la Atenas del siglo IV a de C, que se había convertido en un importante foco comercial, donde se hacía un uso generalizado de los intercambios por medio de la moneda acuñada. Se entiende que los filósofos se interesaran por la génesis de la organización de la ciudad, y por la transformación que se había producido en el vínculo social y en el modo de organización social, cuyo estudio daría lugar a la aparición de los conceptos de economía y política.

Es propio de la filosofía buscar las causas últimas de la realidad. De modo especial con ocasión del contraste entre lo inmutable y perfecto, que permanece para siempre; y lo mutable, lo que nunca llega a ser, que aparece y desaparece y en ese sentido no se puede decir que sea perfecto.

Para Platón, “lo realmente real”, lo perfecto, sería la esencia de las cosas, lo que las define y las mantiene en su mismidad. En consecuencia habría que distinguir entre un mundo real, el de las “ideas”, necesarias y eternas, y el mundo de las cosas cambiantes y pasajeras que no se pueden considerar reales, sino más bien sombras o imágenes oscuras del mundo superior y divino de las “ideas”.

La postura de Platón no dejaba de ser desconcertante, pues por un lado no podía negar la existencia de las cosas cambiantes, pero por otro lado las situaba en el plano de lo evanescente, de lo que sería poco más que imágenes y sombras. Este dualismo planteaba un problema

respecto al origen del conocimiento humano. Si solo el mundo de las cosas sensibles, imágenes oscuras y deformadas de las "Ideas", era accesible a los hombres, pero se le negaba realidad, ésta no podía ser el camino seguro para alcanzar el mundo diáfano de las "Ideas". ¿Cómo se podría entonces explicar el conocimiento? La respuesta de Platón fue que las ideas solo podrían venir de dentro de la misma alma, algo así como una especie de recuerdo vago que permanecía en las almas de un tiempo anterior cuando, antes de ser desterradas del cielo y condenadas a vivir encerradas en el interior de los cuerpos, habían vivido en el mundo de las "Ideas". En cualquier caso en esta vida tampoco serviría de mucho llegar a conocerlas, ya que muy poco tendrían que ver con el mundo de las cosas sensibles.

Según este enfoque, en el seno de este mundo, de modo especial en el interior del mismo hombre, habría una oposición entre dos principios, entre la oscuridad de la materia oscura que se resistía a la claridad de la forma. Todo lo que incluyese materia se resistiría al conocimiento y era causa de su imperfección, de su falta de realidad. Pero sería sobre todo en el interior de cada hombre donde esa tensión se plantearía de modo dramático; mientras el alma por su propia naturaleza tiende a la contemplación de las "Ideas", la oscuridad del cuerpo lo impediría.

Esto quiere decir que para Platón el hombre se reduciría a su parte más noble -el alma- que de modo natural aspira a la vida contemplativa, la propiamente humana, mientras que la parte animal del hombre -su cuerpo- estaría siempre sometida al continuo movimiento de lo que nunca llega a ser. Luego para vivir una vida propiamente humana, dedicada a la contemplación de las "ideas", sería necesario liberarse del cuerpo, que era algo así como la tumba del alma. Como esa liberación no era posible en esta vida, a lo más que podría aspirar al hombre sería a vivir una vida lo más humana posible, o lo que es lo mismo, lograr que el cuerpo fuese el instrumento más dócil posible a las aspiraciones más altas del alma. Un dualismo que como veremos está detrás de las ideas de Platón sobre el sentido de la economía y de la política.

A la hora de pensar la ciudad, de organizar la vida en común, habría que distinguir entre el plano de la corporalidad humana, sometido a la confusión de todo lo que cambia sin llegar a ser, y el de la espiritualidad humana que aspira desesperadamente a liberarse, o por lo menos controlar, esa tiranía del cambio incesante. Una distinción de planos que se corresponderían con la economía, que se ocuparía de la vida corporal humana, de todo lo que es medio o instrumento; y con la política, que se ocuparía de la vida propiamente humana, la del alma, con la contemplación que es su fin natural.

Con estos supuestos cualquier modo de enfocar el orden social tendría que enfrentarse con el obstáculo insalvable de la resistencia de la materia a dejarse penetrar por la pureza de las formas. En otras palabras, nunca sería posible sobre la tierra alcanzar un orden gobernado por la sabiduría, conocimiento supremo e inalterable, siempre estaría amenazado por la tiranía o a la anarquía. Mientras las almas fuesen prisioneras de sus cuerpos, como sucede en este mundo, nunca será posible evitar los deseos incesantes que brotan de la oscuridad que el cuerpo arroja sobre el alma.

Para construir una *polis* perfecta sería necesario que el rey fuese un sabio, que hubiese recibido el don divino de ver las cosas como realmente son, y no bajo la apariencia de realidad que tienen las cosas de este mundo. Pero aún suponiendo que ese sabio existiese, no sería

posible adivinar el motivo por el que estaría interesado en gobernar esa ciudad, ni tampoco se podría evitar que su lenguaje, como el de Casandra, resultara comprensible para los ciudadanos.

Si se tomaba el orden divino e inmutable del mundo de las "Ideas" como modelo de vida humana, no quedaba más remedio que concluir, como le sucedía a Platón, que el destino de las posibles ciudades de este mundo estaba sometido a la acción perversa e inevitable de una "mano invisible", *ananke*, que destruiría cualquier intento de llevar una vida contemplativa, la verdaderamente humana.

Podemos concluir diciendo que, desde la perspectiva de Platón, la imposibilidad de una ciudad verdaderamente humana residiría en el choque inevitable entre el desorden propio, que reside en el seno mismo de la economía, y la falta de eficacia de la política para poner orden sobre la economía. Habría algo así como una especie de enigma en el seno mismo del hombre que impediría todo intento de establecer una economía humana. Un dilema del que no había manera de escapar pues ni era posible una economía puramente animal, lo que Platón llamaba la "ciudad de los cerdos", medida por la necesidad "natural" de la subsistencia, ni era posible que el hombre llegase algún día a moderar sus deseos.

Todo el pensamiento político de Platón estaba como atravesado por una llamativa contradicción; por un lado no dejaba de insistir en que la vida política era esencial para el logro de una vida humana mientras que por otro lado tampoco dejaba de insistir en que la ciudad estaba destinada a su propia corrupción. Si el fin de la vida humana era la contemplación no se entiende que sentido podía tener la vida política.

## **La posibilidad de una economía política**

Aristóteles se propuso buscar una salida al dilema planteado por Platón, lo que le llevaría a discrepar de su maestro, empezando por lo que se refiere a la realidad de las cosas de este mundo, al modo de entender las "Ideas". Las cosas concretas y sensibles de este mundo, a pesar de su innegable contingencia, de su continuo movimiento por llegar a ser, eran innegablemente reales. De tal modo que la realidad no se encerraría solo en su mismidad, en su esencia, sino que también incluiría energía y eficacia, algo que se hace patente en el hecho de que todas esas cosas tienden hacia su fin propio, el que le corresponde por naturaleza, y donde pueden alcanzar su perfección. Hay por tanto en este mundo multitud de cosas, con distintos grados de ser, subordinadas las unas a las otras, según su perfección, unas contingentes e imperfectas, otras necesarias y perfectas.

Es a través del cuerpo y los sentidos como el hombre accedía a la realidad que hay en las cosas. Conocer no sería un recordar, sino la actividad propia del hombre que de algún modo penetra en el acto de ser de las cosas. Eso quiere decir que para Aristóteles había distintos tipos de conocimientos, según el grado de realidad de cada cosa.

Si esto era así, la naturaleza del hombre no podía explicarse como un alma caída en desgracia que ansiaba desligarse de un cuerpo y le impedía la plenitud del conocimiento, sino que el cuerpo era parte constitutiva de su modo de ser, el modo natural de acceder al



conocimiento a través de la realidad que hay en las cosas de este mundo. El hombre era por tanto unidad sustancial de cuerpo y alma. La vida del hombre en este mundo no era castigo, sino el ámbito donde llevar a cabo el dinamismo propio de su acto de ser, la vía para alcanzar la perfección a la que estaba destinado por su propia naturaleza.

Con estos supuestos, a la hora de estudiar la ciudad, Aristóteles no pretendía hacerlo desde la sabiduría absoluta, desde un conocimiento supremo e inmutable, como había pretendido Platón, sino desde un conocimiento empírico y más modesto, basado en la observación de cómo los hombres en cada momento habían organizado la convivencia entre ellos. En ese sentido su propuesta era proceder de abajo arriba, desde lo más simple e inmediato del vínculo humano, la familia, hasta las asociaciones humanas más complejas, para acabar en la ciudad, tal como existían en su tiempo. En cualquier caso no tomaba como punto de partida un ideal de ciudad, sino que más bien quería determinar por comparación entre las que existían realmente en su tiempo, que rasgos había en ellas que las hacían mejores o peores.

## La justicia política

Uno de los supuestos de partida era el hecho incontestable de la naturaleza social del hombre, la cual se manifestaba de modo natural e inmediato en la familia, que no era suficiente por sí misma; no solo porque biológicamente no pudiera subsistir aislada, sino sobre todo por la necesidad de relación con las otras familias, indispensable para llevar a cabo una vida humana. Resulta muy significativo que desde tiempo inmemorial, y en el seno de todos los pueblos y culturas, siempre hubiese existido la prohibición del incesto, manifestación prototípica de la necesidad mutua de las familias, de la sociabilidad de la naturaleza humana.

En la familia residía el principio de relación de los hombres entre sí y con las cosas, por encima del tiempo y del espacio, fundamento de la propiedad, expresión natural del modo humano de habitar o poseer el mundo. A cada familia le correspondía su patrimonio, la forma básica de propiedad, donde los frutos naturales quedaban convertidos en bienes, es decir, se ordenaban al fin superior del logro de una vida dichosa. Algo que se situaba muy por encima de la mera subsistencia animal.

Es mérito de Aristóteles haberse dado cuenta de que la aparición de la ciudad representaba un cambio en el modo de entender la justicia, es decir, fue el primero en percibir el paso desde la justicia vindicativa a la justicia arbitral o política, desde un tipo de reciprocidad personal basada en estatus de miembro de un clan o una tribu concreta, a un nuevo tipo de reciprocidad proporcional basada en los hechos externos, con independencia de la condición de las personas que intervenían.

En las sociedades basadas en el don ceremonial, lo que destacaba del don no era su utilidad, sino lo que en sí mismo representaba, su condición de símbolo o prenda del grupo o individuo que lo otorgaba. Por contraste, en las sociedades basadas en el intercambio, lo que destacaba era la utilidad de la cosa, por eso era importante buscar una equivalencia, un término medio entre las cosas que se cambiaban, esencial para el mantenimiento de la división de tareas sobre la que se funda la existencia de la ciudad.

Aristóteles se daba cuenta de que sin reciprocidad, sin el reconocimiento mutuo, no sería posible ningún tipo de justicia, fuese vindicativa o política, no habría verdadera unión entre los hombres. En la ciudad no desaparecía el reconocimiento y la reciprocidad, sino que subyacía bajo nuevos modos.

En el seno de la ciudad el reconocimiento mutuo era público e igual para todos los ciudadanos, llevado a cabo por medio de la ley, donde residía la autoridad política. El vínculo social dejaba de descansar en la continua repetición del don ceremonial, respaldado por la fuerza de la sangre y el parentesco. Pero en ningún caso desaparecía el don sino que se transformaba y se bifurcaba. De un lado aparecía el don unilateral de la ley recibida de los dioses, que pasaba a ser lo institucional y lo público, mientras que de otro lado, el don bilateral entre las familias quedaba en lo que podríamos llamar relación privada, aunque mantenía su importancia para el mantenimiento de la reciprocidad.

Consciente de este hecho Aristóteles insistía en que la vida política se apoyaba en el plano de la *Kharris*, de la gracia o don, razón por la que el templo de las gracias se situaba en el centro de la ciudad, como un modo de recordar a todos la obligación de dar y recibir, de practicar la virtud de la *filia*, del servicio mutuo, sin la cual la vida de la ciudad se haría inviable.

La aparición de la justicia política introducía por tanto una distinción entre justicia y moral, entre el ámbito de lo privado y lo público. Sin esa distinción la única *polis* posible sería la ideal, donde ser bueno y ciudadano serían la misma cosa. Para Aristóteles, por contra, ser justo se refería a la condición moral del sujeto, mientras que cumplir la ley sería algo relativo al orden externo, que no necesariamente iba unido a esa condición moral. Aunque era evidente que sin ciudadanos virtuosos la ciudad se degradaría rápidamente.

En cualquier caso, la existencia de la ciudad, basada en la división de tareas y en la necesidad de los intercambios de lo que cada uno producía, dependía de lo que llamaba justicia correctiva, la que regulaba los intercambios. El objetivo de esa justicia era corregir las pérdidas y ganancias que podrían darse en los intercambios y que de otro modo harían imposible la necesaria reciprocidad proporcional, la propia de la ciudad.

Para llevar adelante la justicia correctiva, era por la que, en opinión de Aristóteles, había surgido la moneda acuñada, expresión pública de la autoridad política. Etimológicamente moneda, *nomisma*, venía de *nomos*, ley o norma, lo cual desvelaba que se trataba de algo esencial para el mantenimiento del vínculo propio de la comunidad política. Así como la ley otorgaba y garantizaba el reconocimiento público de los ciudadanos como tales, la moneda, medio auxiliar de la ley, hacía posible la justicia correctiva, y de ese modo hacía posible que los bienes no dejaran de serlo, se mantuviesen bajo el dominio de sus dueños. La introducción de ese tipo de moneda estaba ligada al hecho de que la ciudad hacía posible un espacio público, donde en las relaciones entre los ciudadanos no se implicaba lo personal, como sucedía en el don ceremonial, sino que se trataba de establecer una equivalencia entre bienes, un aspecto fundamental para la existencia de la justicia política.

La naturaleza de la moneda constituía para Aristóteles motivo de asombro, pues por un lado era imprescindible para la justicia política, pero por otro podía llegar a ser una auténtica amenaza para la estabilidad de la ciudad.

Definía la moneda como símbolo de la necesidad de un bien, y al mismo tiempo de la inseparable necesidad que los ciudadanos tienen los unos de los otros. Se trataba por tanto de una necesidad que no era solo de cosas, o de personas, sino de la integración de ambas, que es lo que constituye la base y fundamento de la ciudad. Era por tanto expresión de una comunidad de individuos que producían cosas distintas y necesitaban intercambiar de modo que nadie resultaba agraviado en su persona, ni dañado en su patrimonio. Precisamente por eso resultaba indispensable contar con una media común, la necesidad mutua, de acuerdo con la cual todos los bienes pudieran ser igualados de forma objetiva y pública.

En el seno de la ciudad, el intercambio, regulado por la moneda, sería un modo de tener cosas en común según un nuevo tipo de reciprocidad basada en la ley, fundada en el respeto a la propiedad e independencia de las familias. La justicia del intercambio establecía una cierta igualdad entre las cosas que se intercambiaban, con independencia del estatus y la voluntad de las partes, teniendo en cuenta solo la realidad de las cosas que se intercambiaban, en cuanto partes del orden total de la ciudad. Es decir, una justicia orientada a que las cosas no perdiesen su condición de bienes.

Lo común, lo que hacía posible igualar las cosas, objetos de intercambio, no podía residir en ellas mismas, objetivamente diferentes, ni en los sujetos, que también lo son, sino que tenía que ver con el orden común, con el modo en que los que intercambian eran partes del todo unitario de la ciudad. Era precisamente la moneda, la que permitía medir esa dimensión común que no estaba ni en las cosas ni en las personas, sino que surgía de la necesidad común.

El hecho de que la moneda fuese definida como instrumento de la justicia correctiva, signo de la necesidad común, y prenda de la operación misma del intercambio, ponía de manifiesto que, para Aristóteles, el uso de la moneda solo tenía sentido si los intercambios se realizaban directamente entre ciudadanos, sin la mediación de comerciantes. Sólo en el marco civil la moneda podía llevar a cabo su operación propia, la de establecer la igualdad de bienes dispares producidos por ciudadanos iguales ante la ley. Solo cuando se pretendía la justicia política, la moneda podía actuar como operador de igualdad proporcional que traduce y regula la reciprocidad cívica, que englobaba tanto la interdependencia como el reconocimiento mutuo. Del mismo modo que le sucedía a la palabra, la moneda era también expresión: traducía equivalencias y hacía posible la relación. Se trataba por tanto de una condición de posibilidad para la existencia de la vida cívica, pero de ningún modo podía erigirse en su fin. Debía limitarse a asegurar la vida digna, a organizar la comunidad de intereses en vista a los fines propios de la comunidad política.

## **Cremitística y usura**

El tipo de economía más antiguo, el correspondiente a las sociedades de cazadores recolectores, o de pastores y agricultores, estaba orientada a la autosuficiencia del grupo tribal. Se trataba de una organización muy simple basada en una asignación y coordinación de tareas

llevadas a cabo por el jefe o ecónomo con vistas a lo que entendían ser la vida más dichosa del grupo. En su seno predominaba el trabajo mandado; en muchos casos llevado a cabo por esclavos o figuras similares.

La aparición de la ciudad introdujo un nuevo tipo de economía más compleja y artificial, basada en la libertad para llevar a cabo la división de tareas, que como contrapartida requería un uso solidario y justo de los intercambios de los productos que elaboraban cada uno de ellos. Como hemos visto, este nuevo tipo de organización hacía imprescindible el uso de la moneda, sin la cual sería muy difícil la práctica de la justicia correctiva, y no sería posible lo que Aristóteles llamaba reciprocidad proporcional.

Una característica de la economía civil era que permitía el desarrollo de la libertad pragmática, abría la posibilidad a nuevos modos de producción, que de un modo u otro afectaban a las siempre cambiantes necesidades humanas, y a la misma estructura social. De algún modo ponía manifiesto la posibilidad, al menos en potencia, de que la sociedad humana desarrollara organizaciones productivas capaces de un crecimiento sin límite de las riquezas, lo que afectaba tanto a su modo de organizar la vida en común, como al de entender la reciprocidad.

Era indudable que la economía de la ciudad suponía un cambio en el modo de entender la propiedad, en el modo de participar en el uso común de los bienes. Organizar la relación social sobre el intercambio representaba un nuevo modo de tener las cosas en común, que respetaba la libertad de iniciativa de las familias, cosa que no había sido posible en la antigua economía de las tribus y clanes. Con la aparición de la ciudad, la propiedad, como la familia, se hacían privadas, al tiempo que más dependientes entre sí, pues para ese tipo de vida se requería una mayor intensidad de los intercambios. Si estos no eran justos se podía perjudicar gravemente a las propiedades familiares, sus patrimonios, y hacer inviable o muy difícil la vida de la ciudad.

Es indudable mérito de Aristóteles haberse dado cuenta de la naturaleza de estos cambios y haber señalado que un rasgo característico de la economía civil o política era su inseparable dimensión crematística o monetaria. Una dimensión que por razones que veremos en su momento constituían para Aristóteles una grave amenaza para la estabilidad de la vida política. En cualquier caso, fue también el primero en plantear el fenómeno económico como algo inseparable de la política, como elemento imprescindible para la constitución de la ciudad.

La crematística era el nombre de una técnica orientada a la adquisición de riquezas mediante el uso de la moneda, un tipo de actividad inseparable de la economía civil. Dicho de otro modo, imprescindible para el desarrollo de la artesanía y el comercio.

La crematística, como le sucede a toda producción, carece de fin en sí misma, por lo que necesita ser regulada desde fuera mediante su sometimiento a un fin superior. La producción es una actividad de transformación de algo externo con vistas al logro de un resultado que queda fuera de ella, como puede ser, una casa, un vestido, una canción, una curación, el estudio, el transporte, etc.

Por contraste la acción es aquella actividad que tiene el fin en sí misma. Tiene que ver con una cualidad del sujeto, como puede ser la bondad, la honradez, el pensamiento, la visión, o la misma sensibilidad. Está siempre presente en el sujeto, aún cuando no siempre este en acto. El hombre sabio lo sigue siendo aunque esté dormido. Una actividad que no pone nada fuera de ella, y no puede ser por tanto medida por algún tipo de resultado externo cuantificable, ni tampoco puede descomponerse en actos separados. Es algo inmaterial, cuyo tiempo es el presente, un presente continuo que se renueva sin cesar en el seno del sujeto.

Le corresponde por tanto a la acción, ámbito de los fines, poner límite a la producción, que se mueve en el ámbito de los medios. Así, por ejemplo, la técnica de curar, una actividad sin término, necesitaría por tanto de la acción, de la vida buena, para determinar cuando un tratamiento médico debería considerarse finalizado. Del mismo modo, sería también la acción, una vida dichosa, la que determinase cuando la construcción de una casa se debería dar por acabada.

La producción supone siempre una técnica y da lugar a artefactos, que por definición son medios, y por eso mismo, de ningún modo puede pretender una existencia autónoma. Los medios solo adquieren sentido y término cuando quedan integrados en el plano de la acción.

Teniendo esto presente, la crematística solo puede ser regulada con vista al logro de dos fines distintos, uno bueno y otro malo. El fin bueno sería la reposición de los bienes consumidos por las familias, con vista a una vida buena. El fin malo sería el intercambio incesante de bienes con vistas a un incremento continuo de la cantidad de moneda, una actividad que por carecer de fin en sí misma constituye un peligro para la vida buena, el fin de la ciudad.

Aristóteles distinguía por tanto entre una riqueza buena y otra mala. La buena estaría constituida por el conjunto de bienes que se integran en el patrimonio de una familia, subordinado a la acción o vida buena, y vendría a ser como el cuerpo respecto al alma, que es la que se encarga del entero gobierno del hombre. La mala sería la orientada a la vida sin más calificaciones, sin estar sujeta a la acción o vida buena. Reconocía la necesidad de la crematística, de la producción de riqueza, pero siempre que estuviese subordinada a la acción, a la vida buena, el fin de la ciudad.

El uso del patrimonio por parte del jefe de una familia no se realizaba desde un punto de vista técnico, que sería el punto de vista del capataz, administrador, o ecónomo, sino desde el punto de vista de la acción, con vistas al logro de una vida buena. Ese modo de actuar sería lo propio de la prudencia, la que permite que los productos o artefactos queden transformados en bienes, queden integrados en el patrimonio de una familia. Por eso, el uso bueno de la crematística sería el arte de adquirir bienes, mientras, que por el contrario, el uso malo de la crematística sería el arte de adquirir mercancías, una actividad en sí misma interminable, carente de finalidad.

En la cultura griega la riqueza, entendida como abundancia y plenitud, fue siempre signo del favor de los dioses. Si un hombre rico se comportaba de modo justo, generoso, leal, sin arrogancia, la riqueza era considerada la justa recompensa a su virtud, un instrumento imprescindible para una vida dichosa. Se entiende que, para Aristóteles, la riqueza, en cuanto

patrimonio, fuese expresión de la excelencia de la propiedad, orientada al buen uso, integrado y subordinado a la acción. Excelencia que suponía limitación y proporcionalidad, pues las riquezas sin límites era impedimento a una vida humana dichosa.

La riqueza buena, conforme a la naturaleza, según el modo de hablar de Aristóteles, se ajustaba al modo de ser del hombre, a la necesidad de poseer, tener una propiedad, desempeñar una tarea, habitar el mundo. Por eso, cuando las cosas perdían su conexión con la propiedad, o con las tareas de producción reguladas por la acción, dejaban también de ser riqueza buena. Lo que no formaba parte de un patrimonio, del instrumento del bien vivir de una familia no constituía un bien, ni propiamente se podría llamar riqueza.

El intercambio, fundamento de la ciudad, era posible, según el análisis de Aristóteles, debido a que las cosas admitían dos tipos de usos legítimos: ser consumidas o ser cambiadas. Ambos son usos propios de las cosas, pero de modo distintos. En un caso, el uso se inscribía en la finalidad directa del objeto, para lo que servía; en el otro, se inscribía en una finalidad indirecta, instrumental o secundaria, la de ser intercambiable. En cualquier caso, el fin del intercambio era obtener del otro lo que no se podía obtener por uno mismo, que es parte de lo que constituye la reciprocidad propia de la ciudad. El uso de un bien como medio de intercambio no era contrario a su naturaleza, siempre que tuviese como finalidad adquirir otro bien, es decir, siempre que se realizase de acuerdo al buen gobierno del patrimonio de una familia, sujeto al logro de una vida buena.

La posibilidad de un uso instrumental de los bienes, se prestaba a que el intercambio se orientase a un fin que no fuese conforme a naturaleza. Es decir, que no se ajustase a la necesidad recíproca de una comunidad, sino a la acumulación de ganancias por parte de un individuo que se aprovechaba de esa necesidad común. Este mal uso del intercambio de bienes, algo muy tentador, de algún modo inevitable, es una posibilidad inseparable del uso de la moneda, como sucedía en el seno de la ciudad.

La moneda misma podía ser un bien, siempre que se utilizase con vista al buen gobierno de un patrimonio, pero se distinguía de los demás bienes en que carecía de uso directo o propio, pues solo admitía el uso instrumental, por sí misma estaba destinada a ser intercambiada. Unas sandalias, por ejemplo, pueden ser calzadas o intercambiadas, y lo mismo sucede con una casa, que puede ser habitada o cambiada, pero la moneda solo admite ser cambiada. Este hecho ponía de manifiesto que la moneda no era más que un intermediario, un sustituto, una prenda, cuya función era traducir el valor de los bienes. Por eso era muy importante que mantuviese su función propia de numerario, que es su uso conforme a su naturaleza, pues solo así puede ser operador de proporción, patrón de valor entre bienes distintos. En el momento en que la moneda se utilizase con vistas a su acumulación, perdería su condición de puro medio y se le estaría atribuyendo un uso del que carecía, se estaría negando la realidad, al tiempo que se perjudicaba y se impedía la reciprocidad proporcional, fundamento de la justicia política.

Se podría decir que la moneda desempeñaba una función muy parecida a la del término medio en los silogismos; tenía algo en común con los dos bienes que se comparan, por ejemplo, las sandalias y las casas. Por ese motivo, utilizar la moneda como fin en sí misma sería equivalente a impedir la función del término medio del silogismo, hacer imposible la igualdad

proporcional entre bienes heterogéneos. La perversión de la crematística residía por tanto no solo en llevar adelante una acumulación no natural, de lo que en realidad no existía, sino en dificultar o hacer imposible los intercambios conformes a la justicia política, que es lo mismo que destruir el fundamento de la vida ciudadana.

¿Donde residía la capacidad de la moneda para desatar en los hombres ese deseo de acumulación sin límite? En primer lugar se trataba de una posibilidad inscrita en la misma naturaleza de la acción humana, abierta a todas las cosas, que por otro lado era lo que, de modo ordenado, hacía posible el intercambio, según justicia, y daba sentido a la misma moneda. Pero si se pierde de vista la acción, el fin común de la vida política, el que permite poner término al intercambio, se desataría el deseo de vivir sin definición y sin término; algo así como tratar de situarse más allá de la realidad del tiempo, con lo que la moneda se pervierte y deja de operar conforme a su naturaleza, deja de ser medida de la necesidad común, de lo real y posible, para pasar a ser medida del deseo mismo, algo en sí mismo monstruoso y excesivo. El peligro no residía por tanto en la moneda misma, que por su propia naturaleza es indefinida, sino en el uso que se hiciese de ella.

La perversión de la crematística consistía por tanto en el intento de llevar a cabo una alianza imposible entre un deseo ilimitado de vivir, con una técnica de producción de riqueza que por sí misma también era ilimitada. Un intento de adquisición sin límite, sin reciprocidad y sin justicia. Algo que convertía a la moneda en algo ficticio, en una mercancía que en realidad no existía. Se puede decir que ese tipo perverso de crematística pretendía algo tan absurdo como un intercambio sin alteridad, donde solo hubiese ganancia de un lado, sin admitir una justicia correctiva, sin pretender la búsqueda de un término medio entre la ganancia y la pérdida.

La perversión absoluta de la crematística era la usura, aquella actividad que persigue el aumento incesante de la cantidad de moneda, sin recurrir tan si quiera al intercambio de mercancías. Se trataba de producir un tipo de riqueza puramente monetaria, desligada de toda base natural, es decir, sin nada que ver con el cuidado de un patrimonio o conjunto de bienes orientados a una vida dichosa, o sin nada ver con una producción, con una actividad de transformación de los frutos de la naturaleza. Se fundaba en la falsa pretensión de que la moneda tendría una especie de fecundidad natural monstruosa, como si se tratara de un ser vivo. El solo paso del tiempo sería el causante de ese parto monstruoso, la ganancia incesante sin conexión con lo real, que se opone al equilibrio divino del cosmos, algo que resultaba en sí mismo absurdo e imposible.

En cualquier caso, la usura no dejaba de ser una técnica, un saber hacer racional, acumular moneda, pero desarraigada de toda realidad y de todo uso legítimo. Pretendía fundarse en un concepto absurdo del tiempo, que no se ajustaba a la medida del movimiento circular de la vida, tal como lo entendía Aristóteles, sino que se proyectaba sobre el vacío y la nada. A pesar de que no hubiese nada real detrás de la ganancia monetaria que perseguía la usura, mediante el hecho de su aumento incesante pretendería dar visos de realidad a lo que de ningún modo podía existir.

Este análisis del intercambio, la moneda y la crematística, solo se entiende si se tiene en cuenta la visión que tenía Aristóteles del mundo. La naturaleza, el orden de los seres, el

movimiento, el primer motor, la jerarquía de causas, la organización de la ciudad, formaban una totalidad homeostática; cosa que por otro lado era el modo típico de pensar del mundo antiguo. En el seno de ese mundo, el tiempo solo podría ser la medida de un movimiento circular incesante, que mantenía estable el orden total del cosmos. De modo que tanto en el plano de lo físico, como en el de la vida humana, no habría posibilidad de sucesos radicalmente irreversibles. Podrían existir relatos que diesen testimonio de acción y de acontecimientos ocurridos en las distintas comunidades humanas, pero en un tiempo que por sí mismo no sería nunca historia, sino medida de un movimiento circular, donde todo acaba siempre por retornar al equilibrio intrínseco del cosmos. Lo efímero del mundo sublunar acaba por diluirse en la estabilidad eterna del orden divino del cosmos. En este marco, la perversión de la crematística, algo inseparable de toda técnica, aparecía como el intento imposible de romper ese equilibrio. En ese sentido, para Aristóteles, acumular moneda de forma incesante, como fin en sí mismo, no sería más que la pretensión de apoderarse del tiempo, pretender una ilimitación que le resultaba impensable: el deseo imposible de un mundo donde el tiempo fuese ilimitado e irreversible. La ganancia de que habla Aristóteles era inseparable de su modo de concebir el tiempo.

Se entiende que la crematística perversa fuese para Aristóteles una suerte de sofística, pues del mismo modo que ésta no se atenía a las cosas, sino que jugaba con las ilusiones producidas por efecto de un discurso vacío, creaba la ilusión de unas ganancias engendradas por la manipulación del símbolo monetario, en un intento de llevar a cabo una producción sin límite, separada y autónoma respecto de los fines de la acción.

## *El concepto romano de justicia*

### **La búsqueda de lo justo**

El genio romano se caracterizó por su realismo a la hora de dar solución a los problemas prácticos, a los conflictos que se planteaban en la vida diaria, por eso puso todo su empeño en el desarrollo del derecho, el camino o procedimiento que permitía establecer lo justo en cada caso concreto. En cierto sentido supo darse cuenta de que lo justo no podía ser en absoluto, sino que dependía de las circunstancias de tiempo y lugar. *Cuius tempora eius ius*, cada época tiene su sentido de lo justo. Por eso la gran aportación de Roma fue el desarrollo del derecho, el cultivo de un saber práctico encaminado a dar solución a los conflictos entre personas con ocasión del aprovechamiento de las cosas, saber propio de los jueces, de los jurisprudentes. A partir de ese saber, y con la experiencia acumulada en el modo de dar solución a los casos que se fueron planteando serí se llegaría a establecer unos principios universales que serían fundamentos de la ley. Para los romanos la ley sería lo que con el paso del tiempo iban estableciendo los jueces.

La finalidad de derecho romano era restablecer el orden cuando hubiese sido conculcado en una situación particular. No se pretendía deducirlo a partir de un orden total, sino que más bien se procedía al revés, se daba por supuesto que el orden de las cosas debía estar presentes en cada caso concreto, y que a través del estudio de esos casos sería posible ascender hasta los principios primeros y más comunes, los que rigen el orden en todos los casos concretos que pudieran plantearse. Se trataba de llegar hasta esos principios a través de una observación



inteligente de la realidad, de las cosas tal como son, de acuerdo con la costumbre y la virtud de la prudencia.

Este modo de proceder daba por supuesto que lo justo era anterior a las leyes, que no lo consideraban un diseño abstracto y universal, establecido a priori, sino reflejo de un orden dinámico implícito en las naturaleza misma de las cosas, que se hacía patente de modo negativo, con ocasión de un conflicto, de una reclamación de parte para que se restableciese lo que consideraba el orden de las cosas, para que se le entregase lo que juzgaba era suyo.

Por tanto el derecho romano procedía desde los casos particulares a los principios universales, sabiendo que esos principios no están tanto en la ley como en la naturaleza misma de las cosas. Se puede decir que el derecho suponía la práctica de una especie de dialéctica entre lo particular y lo universal que permitiría establecer lo justo en cada caso concreto. Correspondía por tanto a los jueces, poco a poco, por comparación de casos, contando con el transcurso del tiempo ir descubriendo los principios inalterables sobre los que se puede establecer la ley. Por eso, cuando en el siglo IV AC se establecieron las llamadas “Leyes de las Doce Tablas” no fueron vistas como innovación introducida por la voluntad de un legislador excepcional sino como una manera de recoger los conocimientos adquiridos en la práctica del derecho tratando de resolver conflictos, buscando restablecer el orden en casos particulares.

Se puede decir que los romanos, en contraste con los griegos, no partían de una teoría o una idea de la ciudad y su ley, sino que confiaban en el derecho como el modo de determinar el *ius*, el modo de restablecer el orden siempre que fuese alterado por la propia dinámica de la convivencia humana. Eso explica que mientras el pensamiento político griego entró en crisis en cuanto las ciudades fueron superadas por la propia dinámica de la historia, el derecho romano supo adaptarse perfectamente a todo tipo de estructura social, desde una familia hasta un imperio.

De ningún modo se puede interpretar este modo de proceder como si se negara la existencia de un orden social, sino más bien como la prueba más evidente de que se trataba de algo dinámico, que se adaptaba a distintas circunstancias. Por eso lo más importante era descubrir los principios inalterables, los que permiten resolver los siempre cambiantes conflictos que acompañan al dinamismo de la acción humana.

El derecho romano supo adaptarse a las cambiantes circunstancias de la historia, desde sus inicios en una sociedad fragmentada, como era la de la Roma primitiva, integrada por las familias patricias, a una sociedad basada en una autoridad política. Eso explica que mientras, por ejemplo, en el primitivo derecho romano la posesión de la tierra, el *dominium*, se consideraba lo propio del *domine*, o mejor de la *domus*, con el paso del tiempo, cuando apareció la ciudad, ese *dominium* se transformara en los *iura*, los que pueden y deben ser establecidos por los jueces, por la autoridad política, lo que hace posible la unidad de una acción común.

Esta capacidad de evolución y adaptación del derecho romano constituye la mejor prueba de que era algo más que una práctica, más que una habilidad técnica para resolver conflictos. Si hubiera sido solo eso, no habría sobrevivido a la civilización romana, y pronto habría quedado sin embargo en el olvido. Debajo de esa práctica, y más allá del sentido de la ley, la costumbre y

la equidad, estaba el sentido de lo justo, la convicción de que en todo momento hay una ordenación natural de las relaciones entre las personas y las cosas.

Fue precisamente esa flexibilidad del derecho romano para adaptarse a las circunstancias cambiantes de la sociedad lo que explica que fueran precisamente los juristas romanos los primeros en detectar la posibilidad de lo que llamaron “derecho de gentes”, para distinguirlo del “derecho civil”, el propio de los ciudadanos romanos. La continua extensión del imperio y las relaciones comerciales con los pueblos conquistados plantearon conflictos de intereses entre ciudadanos romanos, sujetos al derecho civil, y gentes que no tenían esa condición, y se guiaban por distintas leyes y costumbres. Surgió entonces la necesidad de buscar un modo de establecer lo justo en esos casos. El propio modo de proceder del derecho romano impuso la idea de que tenían que existir unos principios comunes, por encima de las leyes y costumbres de cada una de las partes, a partir de los cuales sería posible establecer lo justo en cada uno de esos casos. Bastaría con seguir el principio de la búsqueda del *aequum et bonum* por ambas partes, para llegar a una solución justa. Bastaría con que el juez, antes de cada juicio, proclamase ante las partes los principios o reglas de derecho a partir de los cuales daría la sentencia *ex fide bona* y según *aequitas*.

La mayoría de esos litigios estaban relacionados con intercambios comerciales, con conflictos relativos a la fijación del precio y cumplimiento de contratos. En estos casos se seguiría el principio de *res tantum valet quantum vendi potest* que dejaba patente el procedimiento a seguir para la fijación del precio, el justo en cada caso, algo que por principio correspondía establecer a las partes, no conforme a la voluntad arbitraria o a la prepotencia de cada una de ellas, sino conforme al conocimiento práctico que compartiesen ambas sobre las circunstancias concretas en que sería posible el intercambio. En otras palabras, el precio era resultado de una *aestimatio*, o lo que es lo mismo, de lo que se consideraba justo por referencia a una moneda aceptada como común.

De ese principio se deduce que el derecho romano admitía que el precio justo podía variar para cada caso concreto, lo cual dependería del conocimiento -surgido de la experiencia- que las partes tuviesen sobre de la realidad de la cosa con la que se enfrentaban. No bastaba con el simple acuerdo de voluntades como alguna vez se ha dicho. En consecuencia, en la medida que se fuesen consolidando las relaciones comerciales y se dispusiera de más experiencia sobre los distintos casos y circunstancias, sería posible una mejor orientación sobre cuál debía ser el precio promedio, el que se corresponde con la reciprocidad proporcional que hace posible la justicia política. En esos casos, y con referencia a ese precio promedio, un precio se podría considerar injusto si incurriese en una *lessio enormis*, en concreto, si a una de las partes recibiese menos de dos tercios del precio considerado promedio, lo cual era causa para dar por cancelada la venta. En cualquier caso, el derecho romano consideraba que el precio justo no podía ser una cantidad exacta, válida siempre y en todo lugar, sino que dependía de cada caso, y tenía mucho que ver con el conocimiento de la cosa, dando por descontado la buena o mala fe de las partes.

Les correspondía a los comerciantes, a los que se les suponía la prudencia y el saber adecuado, establecer el precio justo en cada caso. La justicia de los intercambios remitía en último término a la determinación de respetar la integridad del patrimonio de las partes, al

culto a *Fides* y *Terminus*, divinidades que garantizaban los respectivos *status* y permitía la realización de los *contractus*.

Si lo que se buscaba era la *aequitas* ¿cómo podía ser reconocida? ¿Cuál podría ser el patrón a seguir a la hora de establecer la justicia de un precio? La respuesta a estas preguntas era que se manifestaba en la propia estabilidad de las relaciones sociales y comerciales, los precios más justos eran los que fomentaban la consistencia, estabilidad y paz de las relaciones civiles. Por otro lado, cuanto mayor fuera la consistencia de esas relaciones más sencilla sería la visión de la *aequitas*. Siguiendo un principio típico del derecho romano serían los hechos, consolidados por la experiencia, los que guiaban al derecho, y llevaban a un incremento de la justicia política.

En los tiempos finales de la decadencia del imperio romano, bajo el emperador Diocleciano, se llegó al extremo opuesto a lo que establecían los principios del derecho romano clásico, se pretendió quitar a las partes la autoridad para establecer la justicia de los intercambios, y fijar por decreto los precios de las mercancías que se consideraban importantes para el bienestar de la sociedad. Se llegó incluso a amenazar con la condena a muerte a los que pretendieran establecer los precios según su conocimiento de la realidad de las cosas.

Respecto de la moneda el derecho romano reconocía su condición de unidad de medida entre las cosas, con la consiguiente necesidad de mantener su valor lo más estable posible. No obstante, como se operaba en un marco donde se admitía diversidad de monedas, correspondientes a distintas comunidades que comerciaban entre sí, se reconocía la necesidad de establecer un arbitraje a la hora de establecer el valor relativo entre ellas, lo cual se dejaba en manos de los banqueros y cambistas que eran los que en principio tenía el mejor conocimiento posible de la realidad de esas cosas. En este sentido se admitía una cierta flexibilidad sobre la existencia de ganancias en esas operaciones, del mismo modo que también se admitían en algunos contratos de préstamos de moneda. Se dejaba a las partes fijar un precio en los préstamos y cambios de moneda, siempre que no pusieran en peligro la consistencia del vínculo social, de modo que la reciprocidad mantuviera la adecuada proporcionalidad.

Sólo en casos excepcionales, como lo ocurrido en los graves conflictos de 494 AC. con la llamada *secessio in montem sacrum*, un grave conflicto entre patricios y plebe, ricos y pobres, que pusieron en peligro la paz social, la “Ley de las doce tablas” estableció un límite al precio de los préstamos de moneda. En otras palabras, no se admitía la usura, pero conscientes de la dificultad de establecer el verdadero valor de las monedas se toleraba un cierto margen de ganancia, ya que en caso contrario se podía incurrir en la injusticia que se pretendía evitar.

### ***El surgir del individualismo***

Aristóteles había percibido lo que representaba el paso desde una sociedad fragmentada a una comunidad política, y no sin cierta preocupación, había observado que ese mismo paso representaba también de hecho inquietante, la existencia de una relación entre el modo de organización social y la cantidad de riquezas que se podía disponer. En otras palabras, de que en ese cambio se había puesto de manifiesto la posibilidad de lo que ahora llamaríamos progreso, que la especie humana disponía de una capacidad que le permitía avanzar hacia lo

ilimitado en sus posibilidades de organización y de disposición de medios que le ofrecía su relación con la naturaleza.

La razón de su inquietud radicaba en que ese hecho no encajaba en su idea del mundo, al que consideraba una realidad eterna, sin origen ni fin, que habría existido desde siempre y abarcaba todas las cosas. Una parte, el llamado mundo sublunar, estaba sometida a un continuo movimiento, con un sucederse continuo de individuos que aparecían y desaparecían, tratando cada uno de ellos de realizar la forma propia de su especie, sin que ninguno nunca lo alcanzara plenamente.

Como un modo de explicar la causa de ese movimiento incesante, considerando que sería absurda la remisión a una cadena infinita de causas, propuso la existencia de una primera causa, de un motor inmóvil, que sería lo que Aristóteles entendía podía ser la idea de Dios. No estaba claro que ese Dios fuese único, pero sí que formaba parte del mundo, de tal modo que tanto lo movido como el motor eran coeternos. Ese motor inamovible e impasible sería pensamiento puro, que solo podría pensarse a sí mismo, sin que nada tuviese que ver con el amor, pues eso implicaría deseo, movimiento y por tanto imperfección. De tal modo que sería motor en cuanto deseable por todas las demás causas, al tiempo que las ignoraba pues no había posibilidad alguna de unión con ese motor que lo atraía todo hacia sí. Se entiende que en ese mundo limitado y eterno el único movimiento posible fuese circular, el único compatible con el equilibrio homeostático implícito en esa visión del mundo.

En ese mundo, el tiempo sería la medida de ese movimiento circular, donde todo vuelve a repetirse de modo inevitable, donde nunca habría algo que pudiera representar una verdadera novedad. No habría historia, tal como ahora la entendemos, aunque sí cabría el recuerdo y el relato, siempre efímero, de miríadas y miríadas de vidas humanas que aparecen y desaparecen sin dejar rastro en flujo de eterno retorno. Se podría hablar por tanto de dinamismo y orden, de encadenamiento y jerarquía de causas, pero en el seno de ese movimiento circular incesante sería impensable cualquier tipo de crecimiento ilimitado.

En el seno de ese mundo todo lo que no tuviese límite, lo que nunca parase de crecer, no podría ser natural, sería algo monstruoso y patológico, una amenaza para el orden y equilibrio, se necesitaba por tanto que se le pusiera término.

Aristóteles pensaba que ciertamente la técnica de producción de riquezas podía no tener límite, por lo que debía ser sometido a la acción, que por moverse en el plano de los fines, si podía poner límite a la actividad crematística.

Eso quiere decir que, desde el punto de vista de Aristóteles, la ciudad, o mejor dicho la polis, debía considerarse el término del proceso de cambio en la sociedad. En otras palabras, que uno de los fines de la ciudad sería mantener controlado el crecimiento del volumen de riquezas, lo cual implicaba una sociedad estática y cerrada sobre sí misma, que se limitaba a renovarse a sí misma en un flujo circular incesante.

La tendencia social de lo humano, como todo lo natural, tenía que tener un término: la ciudad, donde se alcanzase la excelencia posible en esa tendencia. Del mismo modo que la

naturaleza de caballo tiende a un límite, según su especie, que no deja de repetirse, con mayor o menor perfección, en cada uno de los ejemplares existentes, también las ciudades tendían a su forma propia, y aparecen y desaparecen en el flujo circular del tiempo, sin que ninguna de ellas llegue a alcanzar la excelencia absoluta.

Según este planteamiento la finalidad del hombre se agotaría en la realización de la ciudad a la que pertenece y que da sentido a su vida. Un planteamiento coherente con la idea aristotélica de que el alma de cada hombre no era inmortal, sino que en todo caso lo sería más bien el alma de la especie humana. Si esto era así, la vida humana más plena y deseable sería la de aquellos que se dedicasen a la vida política, algo que evidentemente estaba al alcance de muy pocos.

Puede decirse que mientras para Platón, el alma de cada hombre era inmortal, y la vida feliz y plenamente humana tendría lugar en la ciudad de los cielos, en los campos elíseos, una vez liberados de las bajas y oscuras tendencias de la corporalidad, para Aristóteles, sí existía un hombre, unidad sustancial de alma y cuerpo, pero no estaba claro que su alma individual fuese inmortal, por lo que la única vida humana posible sería dedicarse al gobierno de la polis, lo que perdura más allá de la vida de cada hombre.

Las contradicciones e inconsecuencias a que abocaban estos dos modos de entender la vida del hombre sobre la tierra provocaron movimientos dentro de la filosofía de aquel tiempo que, como reacción, buscaban un tipo de felicidad aquí en la tierra, accesible a cada uno de los hombres, con independencia de la posición que ocupara en el orden social existente. Unos movimientos que proponían superar la vida política, y enseñar a todos los hombres a bastarse a sí mismos con independencia de las relaciones con los otros.

## **La ley natural**

Los llamados filósofos estoicos aceptaban que la ciudad estaba constituida por un grupo de hombres que vivían en un mismo lugar, sometidos a una misma ley, pero discrepaban en el modo de entender la ley. No aceptaban que el criterio último fuese el orden relativo y artificial establecido por la ley positiva de cada ciudad. Afirmaban que existía una ley superior y última, a la que llamaban ley natural, la que se adecuaba al orden total de la naturaleza, el establecido por los dioses. Esa ley natural se situaba por encima de los diseños concretos de la ley de cada ciudad, más allá de los intereses y ausencia de verdadero conocimiento de un particular grupo humano.

La ley natural sería por tanto la que se adecuaba plenamente a la recta razón, la que establecería la perfecta conformidad entre el saber de los hombres y la sabiduría de los dioses. De modo que la autoridad no residiría en la ley de cada ciudad concreta, sino en la recta razón, en la ley natural, que estaría más allá y por encima de toda ley meramente humana. Al conocimiento de esa ley natural no se llegaría observando lo que sucede en cada ciudad, sino que de algún modo estaría implícita en la razón de todos los hombres, de tal modo que la ciudad en sentido pleno del término, solo podría ser una cosmópolis, la que abarcase la razón de todos los hombres y todos los dioses, la que se guiase por la recta razón. Las ciudades concretas que existiesen en cada momento nunca serían racionales, en el sentido estoico, ni serían ciudades propiamente dichas.

Para vivir una vida buena y excelente no habría que dedicarse a la vida política de cada ciudad, sino que bastaría con ajustar la propia conducta al orden universal implícito en la naturaleza, dicho de otro modo, seguir los dictados de la recta razón, que proviene de dentro del hombre, no del orden externo de ninguna ciudad. Una actitud que trasluce un fondo panteísta. Lo que sucediera en la naturaleza sería manifestación de una fuerza impersonal divina que la gobierna, causa única y absoluta que ha establecido todo lo que debe suceder, responsable del orden absoluto, de la perfecta unidad y armonía del cosmos.

En el modo de pensar estoico todo estaría gobernado por el *logos*, razón universal o “alma del mundo” que habría establecido una perfecta armonía entre todas sus partes, de modo que todo ocurriría de modo inevitable y del mejor modo posible. Un mundo donde el presente estaría preñado del futuro, donde el movimiento no sería circular, pero tampoco ilimitado, sino que tiende a agotarse y en la medida que todo llegase a su plenitud, a un estado de perfecta armonía y equilibrio. En este devenir del movimiento cósmico no habría mal, ya que *sub specie aeternitatis* no habría más que bien, todo lo que sucediese sería el cumplimiento inexorable del plan trazado por una sabiduría excelsa, con vistas a alcanzar en el tiempo el mejor de los mundos posibles.

El cosmos sería la ciudad universal, gobernada por el *logos*, la ley racional por excelencia que lleva a todo hacia el fin óptimo que desde siempre había sido establecido. Un planteamiento donde coexiste un mundo ideal con un mundo cambiante o en tendencia hacia un orden perfecto y definitivo.

Puesto que la ley de cada ciudad no era más que una fase transitoria en la imposición progresiva e inexorable de la ley natural, debería ser aceptada tal como es, dejándose llevar por un fatalismo inevitable, pues bajo esas apariencias no dejaría de actuar la ley perfecta y separada que gobierna por encima de ese aparente caos.

La única felicidad accesible al hombre consistiría en ajustarse al orden cósmico, el que se manifiesta en el devenir inevitable de las cosas. Para eso era imprescindible desarrollar unas virtudes que fomenten la verdadera sabiduría, que diese lugar a una actitud de aislamiento e indiferencia frente a lo que en apariencia sucedía alrededor, algo inevitable, y por eso mismo bueno. Unas virtudes que no requerían de la práctica en común, de la vida política y de los bienes externos, bastaría con entrenarse a uno mismo por suprimir e ignorar todo deseo que no coincidiese con lo que el destino hubiese determinado que aconteciese en cada momento, con lo que de todos modos tendrá que suceder de modo fatal.

Ser virtuoso sería aceptar con indiferencia lo establecido por la sabiduría excelsa y escondida del *logos*, cumplir con el propio *oficio*, con el deber inexorable que a cada uno desde siempre le ha sido asignado en esta vida. En este sentido nada de las inclinaciones naturales que el hombre experimentase, como las pasiones, el gozo o las penas, le servían de guía hacia lo bueno o lo malo, sino que en muchos casos lo pierden y le confunden, bastaría con atenerse sobriamente al estricto cumplimiento del deber, a lo que le dicta la recta razón. La felicidad estaría unida por tanto a la apatía, al estado anímico de perfecta impassibilidad frente a todo lo que ocurriese

alrededor de cada uno, a cumplir sobriamente con el deber de cada momento, expresión de un devenir fatal o inevitable.

El hombre virtuoso sería el que llegase a identificarse plenamente con la razón universal, con el *logos* que de modo secreto gobierna la marcha del cosmos. La tensión y el esfuerzo no engendran ni constituyen las virtudes, solamente las acompañan. Lo importante sería adquirir unas virtudes que no tendrían que ver con la práctica sino con la teoría, con el logro de conocimiento al que se da asentimiento intelectual. Ser libre se reduciría a la aceptación o el rechazo de lo inevitable, pero no a la elección del propio acto.

En el modo de pensar estoico lo que predominaba de modo absoluto era la idea de que el hombre debía ser consciente de que vivía en un orden que él no había puesto, al que debía someterse sin intentar cambiarlo o modificarlo, sino dejar que se cumpliera sin poner resistencia, para lo cual debía descubrir las leyes del *logos*, lo que solo sería posible por vía intelectual, sin necesidad de las pasiones y los sentimientos, sin apoyarse para nada en las cosas sensibles que no son buenas consejeras.

En el estoicismo predominaba por tanto el intelectualismo platónico, subyacía el desprecio hacia las cosas sensibles y concretas que se consideraban algo sin realidad, como si se tratase de algo aparente y de algún modo ficticio. El orden verdadero residiría en el *logos*, solo accesible al pensamiento puro.

Según el planteamiento de los estoicos, los intercambios que se daban en las ciudades serían por principio injustos, provocaban ganancias y pérdidas que se ajustaban a lo que se llamaban leyes de cada ciudad, pero que en realidad solo tenían el nombre de leyes. Los intercambios solo serían justos cuando se establecieran lo que se podrían llamar precios naturales, los correspondientes a una cosmópolis donde todos los hombres fuesen sabios, siguiesen conductas racionales y donde todas las cosas fuesen producidas de acuerdo con el orden que el *logos* hubiese establecido desde siempre.

## El epicureísmo

La filosofía de Epicuro también puede presentarse como una reacción a las filosofías de Platón y Aristóteles. Su objetivo era poner de manifiesto como cada individuo concreto podría conseguir la felicidad con independencia de la vida política. Para ello bastaría con que se esforzara por lograr un estado de indiferencia frente a los avatares del destino o la fortuna. Un modo de ver las cosas que tenía cierto paralelismo con lo que propugnaban los estoicos, pero desde una actitud muy distinta; la que se correspondía a un modo muy diferente de entender el mundo.

En lugar de suponer un orden del universo al que se accedería por vía intelectual, sostenían los epicúreos que lo mejor era dejarse guiar por las tendencias fiables y seguras de nuestros propios sentidos, por los placeres y los sufrimientos, el mejor camino para llegar a saber que era lo bueno y lo malo. Una postura que consideraban mucho más realista que el intento estoico de guiarse por las leyes del cosmos, inalcanzable para los humanos, y que en el fondo no serían más que interpretaciones más o menos fabulosas de la realidad que nos envuelve.

Lo único fiable y asequible a todos los hombres sería seguir las tendencias naturales de su cuerpo, la vía más simple y segura para lograr el bienestar y la felicidad. Habría por tanto que huir de todo conocimiento que fuese más allá de lo más inmediato y sensible, de modo que para nada hacia falta la *polis* y los bienes externos, como el honor y la fortuna. El bien no sería más que sentimiento subjetivo, algo incomunicable propio de cada individuo. Para ser feliz no haría falta someterse a unos supuestos órdenes, ya fuesen cósmicos o locales, sino que el único orden posible sería el que cada individuo podría descubrir en su cerramiento sobre sí mismo, dejándose llevar por sus sentidos. Sólo por esa vía se podría alcanzar la estabilidad de una situación en la que se proclamara el “no necesito más”, manifestación de haber alcanzado un óptimo en el modo de vivir la propia vida, un punto medio entre dos extremos, donde encuentre el modo de ser feliz que corresponde a cada uno descubrir. Una felicidad que estaría al alcance de todos los hombres, que no consistiría en tener mucho, ni poco, sino en saber vivir de modo autosuficiente, es decir en llevar una vida placentera que para nada dependiese de los demás, sino de uno mismo.

Ser virtuoso sería, para los epicúreos, saber dominar los propios deseos, no permitir que se desatasen, aprender a contentarse con lo mínimo necesario para vivir, desarrollar una actitud de indiferencia respecto de los bienes exteriores, único modo de llegar a experimentar la serenidad placentera, que es lo que se debía considerar actuar conforme a la naturaleza. El virtuoso sería el que hubiese aprendido a mirar con indiferencia a los bienes externos, el que no diese importancia a las alabanzas o desprecios de los demás. El que supiese vivir sin deseos, sin riquezas, sin dioses, contentarse con lo mínimo para vivir una pacífica y aislada serenidad. Ser sabio consistiría en entrenarse en aquietar las inquietudes del alma, en atenerse a lo inmediato, en no hacerse preguntas que no se pueden o no se saben responder.

Detrás del epicureísmo había una abierta negación de la naturaleza social o política del hombre, defendida por Platón y Aristóteles, y que suponía un concepto negativo de la felicidad, un cerramiento del hombre sobre sí mismo, que le llevaba a no desear, y en último término, a una aptitud escéptica de renuncia al conocimiento de la verdad, a ignorar todo lo que estuviese más allá del control de uno mismo.

De esa actitud de profundo escepticismo, de ateísmo radical, que ponía en duda la realidad del mundo, que se negaba a ir más allá de la apariencia sensible, y que abiertamente rechazaba toda idea de providencia o de finalidad, surgía una negación del tiempo, una actitud de *carpe diem*, de vivir como si solo existiese el instante presente. Los hombres solo eran sensaciones y sentimientos, que desaparecerían con la muerte, donde todo se acabaría. El sabio, el que hubiese aprendido a suprimir el vano y ficticio deseo de la inmortalidad, causa de tanta desgracia y sufrimiento, se haría capaz de gozar de esta vida mortal, la única que existía. Sabría vivir de modo autárquico, encerrado en la propia individualidad, ateniéndose a la única realidad experimentalmente existente. Evitaría ser servido y amado, para no tener que corresponder. No dejaría de tener presente que todo intercambio es fuentes de obligaciones, conlleva dependencias y esclavitudes que impiden la vida de serena indiferencia.

De esa actitud de la prosecución del placer sereno por parte de cada individuo no surgiría de modo natural ningún orden social, sino un orden individual, estrictamente privado, por lo que no habría más remedio que imponer algún tipo de orden desde fuera. Un orden que comparece



por tanto como algo negativo, pues no se correspondería con algo real, sino sería una simple convención, un instrumento utilitario puesto al servicio de la felicidad de los individuos, la única existente. De ningún modo el orden social tendría como finalidad contribuir a la plenitud de lo humano, sino que sería un simple artefacto destinado a que los individuos pudiesen vivir lo más cerrados posible sobre ellos mismos, un modo de asegurar el mayor bien privado de cada uno, algo que de ningún modo se podría compartir. No habría nada que se pudiera llamar un bien común.

Según el modo de pensar de los epicúreos la economía debería reducirse a vivir con lo mínimo, algo que se aproximaba mucho a la economía de los animales. Una pretensión de vivir en un soberbio aislamiento que llevaba a una actitud muy próxima a una vida infrahumana

Desde ese modo de entender el orden social la justicia se limitaría a asegurar la propiedad de cada uno, entendida como instrumento imprescindible para asegurar la defensa e independencia de la subjetividad del propio modo de entender el bien; actuaría como barrera para frenar las depredaciones de los otros. Un concepto de propiedad que en ningún caso estaría orientada a la ganancia, que llevaría a engendrar deseos, y con ellos trabajos y sufrimiento, sino a vivir del modo más autónomo e independiente posible.

La ley propia de cada ciudad no tendría nada que ver con el conocimiento de una verdad, que se consideraba no existente, ni su finalidad sería educar o llevar a la perfección de los ciudadanos, sino que su objetivo sería negativa e instrumental, una pura convención que pusiese freno a la lucha de todos contra todos.

## **Bibliografía.**

Aglietta, Michel. Orleán, André. *La monnaie souveraine*. Paris. Odile Jacob. 1988

Berthoud, Arnaud. *Aristote et l'argent*. Paris. Maspero. 1981.

Berthoud, Arnaud. *Essais de Philosophie économique. Platon, Aristote, Hobbes, A. Smith, Marx*. Villeneuve d'Ascq. Presses Universitaires du Septentrion. 2002.

Berthoud, Arnaud. *Une Philosophie de la consommation. Agent économique et sujet moral*. Villeneuve d'Ascq. Presses Universitaires du Septentrion. 2005.

Berthoud, Arnaud. *L'économie pol redécouvre-t-elle Aristote?* *Revue Du MAUSS Semestrielle*. 1992. 15-16. 90-99.

Burns, Tony. *The Tregedy of Slavery: Aristotle's Rethoric and the History of the Concept of Natural Law*. *History of Political Thought*. 2003. 24. 1. 16-36.

Crespo, Ricardo. *La concepción aristotélica de la economía*. *Philosophia*. 1993. 1.9-83.

Fleetwood, Steve. *Aristotle in the 21st century*. Cambridge Journal of Economics. 1997. 21. 729-744.

Finley, Moses I. *Aristotle and Economic Analysis*. Past and Present. 1970. 47. 3-25.

Francotte, A. *Aristote et le prete a interet*. Les Cahiers De L'Analyse Des Données. 1987. 13. 3. 295-318.

Gordon, Barry. *Aristotle and Hesiod: The Economic Problem in Greek Thought*. Review of Social Economy. 1963. 21. 147-156.

Henaff, Marcel. *Le pris de la verité. Le don, l'argent, la philosophie*. Seuil. Paris. 2002

Innerarity, Carmen. *La comprensión aristotélica del trabajo*. Anuario Filosófico. 1990. 23. 2. 69-108.

Johnson Van. *Aristotle's Theory of Value*. American Journal of Philology. 1939. 60. 445-451.

Koslowski, Peter. *Casa y dinero. Sobre la distinción aristotélica entre política, economía y crematística*. Ethos Revista De Filosofía Práctica. 1981.

Langholm Odd. *The Aristotelian analysis of usury*. Bergen. Universitetsforlaget. 1984.

Lewis T.J. *Acquisition and Anxiety: Aristotle's Case against the Market*. Canadian Journal of Economics. 1978. 11. 1. 69-90.

Lowry S. Todd. *Aristotle's Mathematical Analysis of Exchange*. History of Political Economy. 1969 1. 44-66.

Meikle, Scott. *Aristotle and the Political Economy of the Polis*. Journal of Hellenic Studies. 1979; V (99):57-73.

Meikle, Scott. *Aristotle on Money*. Phronesis. 1994. 39. 1. 26-44.

Meikle, Scott. *Aristotle's Economic Thought*. Oxford. Clarendon. 1995.

Moreau, J. *Aristote et la monnaie*. Revue De Etudes Grecques. 1969. 82. 349-364.

Murphy, James Bernard. *The Moral Economy of Labor. Aristotelian Themes in Economic Theory*. New Haven. Yale University Press. 1993.

Nussbaun, Martha C. *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Visor. Madrid. 1995

Oates Whitney J. *Aristotiles and the Problem of Value*. Princeton: Princeton University Press; 1963.

Pack Spencer J. *Aristotle and the Problem of Insatiable desires*. History of Political Economy. 1985. 17. 391-394.

Polanyi, Karl. *El sustento del hombre*. Madrid. Mondadori (Grijalbo) 1994.

Romeyer Dherbey, Gilbert. *Les choses memes. La pensée du réel chez Aristote*. Paris. L'age D'homme. 1983.

Rutten Chr. *L'économie chez Aristóteles*. Les Cahiers De L'Analyse Des Données. 1988. 13. 3. 289-294.

Schofield, Malcom. *The Stoici Idea of the City*. Chicago. The University of Chicago Press. 1999.

Seaford, Richard. *Aristotelian Economic and Athenian Tragedy*. New Literary History. 2000. 31. 269-276.

Soudek Josef. *Aristotle's Theory of Exchange: An Inquiry into the Origin of Economic Analysis*. Proceedings of the American Philosophical Society. 1952. 96. 45-75.