

## **Economía y mundo antiguo**

Miguel Alfonso Martínez-Echevarría y Ortega

Universidad de Navarra

2011

---

### ***¿Qué era la economía en la antigüedad?***

#### **Economía y política**

La distinción entre economía y política se planteó por primera vez en el seno de la cultura griega, cuando aparecieron las primeras ciudades alrededor del siglo VI a C. Se hizo patente el contraste entre el modo tradicional de organizar y llevar adelante la vida en las familia con el nuevo tipo de organización surgido en las ciudades.

La economía, el saber más práctico y antiguo, se refiere al modo de organizar la vida del hogar, de sacar adelante la familia. La política, un saber entonces emergente, se refiere al modo de organizar la vida de la ciudad, que abarca a todas las familias y tiene un objetivo más amplio y superior.

Con la ciudad aparecieron nuevos modos de plantear la propiedad, el trabajo y el uso de los bienes. En las familias tanto la propiedad, como el trabajo, se realizan en común, bajo un régimen de desigualdad y jerarquía. En su seno predomina el don, la herencia, que es lo esencial de la relación padre hijo. La ciudad supuso una ampliación de ese sentido comunal de propiedad y el trabajo, creó un nuevo tipo de unidad entre las familias, bajo un régimen de igualdad y reciprocidad. Se hizo posible que las familias pudieran salir adelante dedicándose a actividades distintas, e intercambiando los productos que fabricaban, haciendo posible un modo de vida más humano, y consiguiendo que las gentes dispusieran de más tiempo para actividades que no fueran de mera subsistencia. Dio lugar a un nuevo tipo de uso en común de

la propiedad y el trabajo<sup>1</sup> basado en la división del trabajo entre las familias, así como en un mayor intercambio de sus productos. Se puede decir que división del trabajo e intercambio constituían como las dos caras de una misma moneda.

Cada familia sale adelante mediante su patrimonio, un conjunto de bienes de su propiedad que le permite criar y educar a los hijos. La constitución y mantenimiento del patrimonio, como su propio nombre indica, se consideraba el oficio propio del padre. Mientras que el uso y administración del patrimonio constituía el matrimonio, el oficio propio de la madre.

La economía era tradicionalmente la técnica de administración del patrimonio. Estaba orientada a un fin situado más allá de ella misma: la vida dichosa de la familia. Se trataba por tanto de un conocimiento que no se fundaba en leyes universales y necesarias, sino en la experiencia y la costumbre. Hacía uso de otras técnicas, como la agricultura, el pastoreo, la cocina, etc.

La economía, como todas las técnicas, se fundamenta en la libertad pragmática del hombre, que no hace casi nada de modo instintivo, ni tiene por eso mismo sus miembros especializados para un medio concreto. Puede hacer muchas cosas, enfrentarse con multitud de alternativas que se le van abriendo en la medida que aprende a resolver problemas. No habita en un tipo fijado de refugio, sino que puede diseñar sus viviendas de modos distintos. Puede guisar y vestirse de muchas maneras, etc. Los animales, por el contrario, siguen un patrón fijo impreso en su biología, llevan a cabo sus operaciones sin reflexión ni conocimiento. No disponen de economía porque no se les abren nuevas alternativas, no disponen de técnicas. Pueden hacer cosas pero ignoran las causas por las que las hacen. No tienen interioridad.

Antes de la aparición de las ciudades, no había casi intercambios entre las familias, que seguían una economía de autoabastecimiento. Entre ellas se practicaba el don ceremonial, orientado al reconocimiento y respeto mutuo, a establecer alianzas o vínculos familiares, principalmente con vistas a conseguir esposas<sup>2</sup>.

En el seno de las ciudades, ese reconocimiento y respeto mutuo pasó a quedar asegurado por el establecimiento de la ley, una especie de don mutuo permanente, un bien común, que hizo posible un nuevo tipo de relación entre las familias, una reciprocidad proporcional, en forma de intercambios. Se pasó de una justicia vindicativa a una justicia arbitral, donde cada una recibiría lo suyo, lo que le correspondía de acuerdo a un bien común protegido por ley<sup>3</sup>.

## Platón o la economía como problema

Para Platón el hombre se reducía a su parte más noble -el alma- cuya actividad más alta era la capacidad de conocer, y su destino la contemplación de la verdad. El cuerpo constituía una

---

<sup>1</sup> Según relata la historia legendaria de Roma, sería Numa Pompilius, sacerdote, sacrificador y "padre de las leyes", primer rey de Roma, quien introdujera el culto a dos nuevas divinidades: Fides, protectora de la confianza mutua, y Terminus, 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.

<sup>2</sup> Esto manifestaba la insuficiencia de la familia 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 haya existido la prohibición del incesto, manifestación prototípica de la necesidad mutua de las familias, de la sociabilidad de la naturaleza humana.

<sup>3</sup> Sobre este tema se puede consultar M. Henaff (2002).

rémora, sometido a la necesidad y al cambio. Ni siquiera servía de acceso a la verdad, que estaba más allá de lo sensible y cambiante. A la verdad no se accedía a través de los sentidos, ya que suponía que las ideas estaban desde siempre en el alma, pero como aplastada y oscurecida por la unión con un cuerpo, que dificultaba recordarla.

Daba por asegurada la inmortalidad del alma, en cuanto "idea" inmutable y necesaria, pero no la de cada hombre, participación temporal y accidental en esa "idea". Lastrado por su unión con la irrealidad de la materia, el hombre es un ser débil y momentáneo, que transcurre en el flujo del devenir. Lo que permanecía, lo real, era la idea de Humanidad, alma única e idéntica de todos los hombres.

Las cosas sensibles, sometidas a continuo movimiento, solo eran pálidas sombras de las "ideas", nunca llegaban a ser. La verdadera realidad estaba separada y más allá de las cosas, solo con mucha dificultad era accesible al alma, y de modo pleno solo a aquellas que llegasen algún día a liberarse del lastre del cuerpo.

Como esa liberación no sería posible en esta vida, a lo más que podría aspirar el hombre sería a que el cuerpo fuese lo más dócil posible a las aspiraciones teóricas del alma, que no dificultara el diálogo que hace posible recordar la verdad. Diálogo que se iría haciendo innecesario en la medida que se alcanzara la contemplación.

La ética de Platón, la vida lograda, consistía en alcanzar la sabiduría, síntesis de todas las virtudes. De modo que el bien y la sabiduría eran una misma cosa, así como la ignorancia se identificaba con el mal. Un bien que solo podía ser absoluto, de ningún modo era posible una sabiduría relativa, sería un falso conocimiento. En esa ética, las virtudes no se alcanzaban mediante la práctica de los bienes de este mundo, sino mediante la enseñanza del sabio, el hombre virtuoso, que hubiese llegado a la plenitud de la vida humana, a la sabiduría contemplativa.

El grave inconveniente con el que se enfrentaba esa ética eran las pasiones, los movimientos corporales que oscurecían e impedían las tendencias naturales del alma al conocimiento de la verdad. En ese sentido el cuerpo, la familia y la ciudad, eran un estorbo para lo que Platón entendía por una vida plenamente humana: la dedicada a la teoría y la contemplación. Una vida por esencia solitaria, ya que en su máxima perfección no requiere de la vida en común. La única justificación de esta última es que en su seno, bajo ciertas restricciones, se hace posible la dialéctica, el camino para recordar la verdad sepultada en cada hombre, para llegar a la sabiduría.

No obstante, la ciudad era mejor que la familia, ya que la división del trabajo y el intercambio permitían que unos pocos, los mejores, pudieran vivir una vida lo más alejada posible de las exigencias de la corporalidad, para dedicarse a un diálogo encaminado al redescubrimiento de la verdad. Por ello propuso Platón un nuevo tipo de economía, que se ajustara a la idea de la ciudad, entendida como un modo más extenso de familia.

La ciudad era para Platón algo esencialmente negativo, consecuencia de las limitaciones de la corporalidad, un artefacto para remediar de modo más eficiente las necesidades del cuerpo.

No era necesaria para la perfección de la vida humana, sino más bien lo contrario<sup>4</sup>. Desde este punto de vista la política era una forma de higiene, una medicina o psicología colectiva.

Lo que desconcertó a Platón fue la existencia de los deseos, no les encontraba ningún sentido a esa apertura de las técnicas, a nuevas e incesantes posibilidades y alternativas. Lo entendía como un principio de desorden causado por la dimensión corporal de lo humano. Según su manera de pensar, la ciudad solo sería posible si ponía un límite a los deseos. En caso contrario se produciría un enfrentamiento irresoluble entre el movimiento incesante de las pasiones y la justicia<sup>5</sup>, que haría imposible un reparto definitivo y estable de los recursos disponibles. Sin poner límite a las pasiones sería impracticable la vida de ocio y serena contemplación que, para Platón, era el objeto y finalidad de la ciudad.

Con vistas a ese objetivo trató de fijar el volumen óptimo de riquezas que debía tener la ciudad ideal, para que no hubiese ni miseria ni molicie, y permitiera una distribución justa, fija y estable. Planteaba la economía como un problema matemático, que tendría solución si se dispusiera de la unidad de medida que permitiera reducir las riquezas a algo homogéneo. Pronto llegaría a la conclusión de que ese intento era imposible ya que, por definición, las riquezas se mueven en el plano de lo cambiante y heterogéneo. Por otro lado intuyó que el hombre necesitaba del “lujo de la existencia”, de los refinamientos de la cultura, que no se contentaba con unas hipotéticas “necesidades básicas”.

Una alternativa sería la educación, enseñar las virtudes, guiados por la sabiduría del gobernante, para que todos pusieran un límite a sus deseos. Cada uno, en su lugar y según su función debería adquirir su cualidad, su virtud, su sentido propio de la medida.

Planteada la economía como un problema de enfrentamiento de deseos ilimitados, la solución no sería ni el cálculo ni la educación, sino una especie de contrato de inspiración utilitarista, un equilibrio entre fuerzas antagónicas, siempre inestable, con tendencia al caos y la tiranía. Desde ese enfoque la economía solo podría ser algo perjudicial y violento, una continua amenaza a la ciudad.

Había una especie de resistencia de la materia a dejarse penetrar por la pureza de las formas. No era fácil enfrentar la sublevación de las pasiones con el solo recurso al equilibrio de las razones teóricas de la sabiduría. En otras palabras, nunca sería posible un orden gobernado por la sabiduría, conocimiento supremo e inalterable. La ciudad siempre estaría amenazada por la tiranía o la anarquía, consecuencia del desorden incesante de las pasiones. Mientras las almas fuesen prisioneras de sus cuerpos, no sería posible evitar los deseos incesantes que brotan de la oscuridad que el cuerpo arroja sobre el alma. El destino de las 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, verdaderamente humana. Las ciudades no eran eternas, aparecían en un lugar del mundo, evolucionaban y se transformaban, se degradaban y acababan por desaparecer.

---

4 Para la relación entre la economía y la política en Platón ver Berthoud, A. (2002).

5 Para Platón la justicia no pertenecía al plano de la práctica, no surgía de la prudencia, sino que pertenecía al plano de la teoría, era una distribución definitiva llevada a cabo por la sabiduría.

En conclusión, desde la perspectiva de Platón, no parecía posible construir una ciudad verdaderamente humana, había una incompatibilidad entre el desorden propio de la economía, y la incapacidad de la política, basada en la sabiduría, para poner orden en las pasiones. Habría un enigma en el seno mismo del hombre que impedía todo intento de una economía humana. 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, redescubrimiento de la verdad, mientras que por otro lado esa vida estaba destinada a su propia corrupción. Además si el fin de la vida humana era la contemplación no se entiende qué sentido podía tener la vida política.

## **Aristóteles o la posibilidad de la economía**

Para Aristóteles el hombre no era un alma caída en desgracia, que ansiaba desligarse de un cuerpo, sino una unidad sustancial de cuerpo y alma, que desaparecía con la muerte. La vida en este mundo no era castigo, sino ámbito donde llevar a cabo el dinamismo propio de su acto de ser, la vía para alcanzar la perfección a la que estaba destinado. El hombre era el animal racional, el que tiene<sup>6</sup> logos, de modo que lo común sería el carácter viviente animal, y lo específico, su racionalidad.

Los hombres concretos eran los únicos que existían. Cada uno de ellos era una forma específica de la humanidad individualizada por la materia. Pero mientras los individuos, que solo se distinguen por lo accidental, pasan, la especie se perpetua, permanece para siempre. En ese sentido Aristóteles no consideraba a los individuos por sí mismos, sino como sustitutos de la especie, única realidad que permanece. Cualquier intento de plantearlos como algo más que seres accidentales podría poner en peligro la unidad de la especie. Lo importante era lo universal, la especie, por lo que los individuos debían quedar en el plano de lo accidental.

Como todos los demás seres el hombre era un compuesto de materia y forma, siendo el alma el acto primero o forma del cuerpo. No se trataba de dos sustancias separadas, sino que era el compuesto el que constituía una única e inseparable sustancia. Quedaba así asegurada la unidad del hombre, pero no la inmortalidad del alma.

El cuerpo no era lastre ni un impedimento, sino camino de acceso a la realidad de las cosas. Conocer no era recordar verdades innatas, aplastadas por la contingencia de lo sensible, sino la actividad propia del hombre que penetra en el acto de ser de las cosas. Una actividad que solo es posible a través de la realidad de las cosas de este mundo, en las que está inserto a través de su cuerpo.

Para Aristóteles no había un solo tipo de conocimiento, sino distintos, según el grado de realidad de cada cosa. Desde el conocimiento por experiencia, impreciso y aproximado, al

---

6 Conviene destacar la idea de tener, de poseerlo todo en forma de conocimiento. Es capaz de apropiación, que es lo que marca su diferencia con lo superior y lo inferior. Lo radical humano no es el logos, sino la capacidad de tener.

conocimiento lógico deductivo, como el de las matemáticas, preciso y certero. Pero el primero está abierto a la profundidad de la verdad, mientras que el segundo cerrado sobre sí mismo, se encarga de que ese avance se realice en la buena dirección.

Las cosas concretas y sensibles de este mundo, a pesar de su contingencia, de su continuo movimiento por llegar a ser, son reales, participan del ser. En otras palabras, para Aristóteles hay en este mundo multitud de cosas, con distintos grados de ser, subordinadas las unas a las otras, según su propia perfección; unas contingentes e imperfectas, otras necesarias y perfectas. Hay por tanto distintos grados de conocimiento, siendo más cognoscibles las más perfectas, las que tienen mayor realidad o ser.

Aristóteles no se plantea la política como una sabiduría absoluta, sino como un conocimiento empírico, mucho más modesto, que procede de abajo hacia arriba. No parte de una idea, de un modelo perfecto de ciudad, sino de la observación de lo que ocurre en las ciudades reales. Para eso, a la hora de entender la política procede desde la familia hacia la ciudad, desde la economía a la política.

Entiende la economía como el saber concreto y práctico que permite a cada familia administrar su patrimonio, forma básica de propiedad, donde los frutos naturales son convertidos en bienes, ordenados al logro de la vida dichosa -que no es lo mismo que la vida feliz o buena- de esa comunidad natural.

Para Aristóteles la aparición de la ciudad, de la ley, había representado un cambio en el modo de entender la justicia, había hecho posible la práctica de una reciprocidad proporcional basada en la objetividad de hechos externos, los así establecidos por la propia naturaleza de la ciudad.

Mientras en la práctica del don ceremonial, el que se practicaba entre las familias antes de la aparición de la ciudad, lo central no era la utilidad de la cosa, sino su condición de símbolo o prenda de quien lo otorgaba; en el intercambio, unido a la división del trabajo, que se practicaba entre las familias en el seno de la ciudad, de lo que se trataba era de la utilidad de la cosa<sup>7</sup>. Esto último exigía la posibilidad de equivalencia entre los objetos de intercambio, de un término medio entre ellas, esencial para el establecimiento de la objetividad de ese tipo de relaciones de intercambio.

Sin reciprocidad, sin reconocimiento mutuo, no sería posible ningún tipo de justicia, fuese vindicativa o política, no habría posibilidad de una verdadera unión entre los hombres. En la ciudad no desaparecía el reconocimiento y la reciprocidad gratuita, sino que subyacía bajo el nuevo modo de reciprocidad justa, medida según un patrón común ligado a la unidad objetiva de la ciudad.

En la ciudad el reconocimiento mutuo era público y objetivo, establecido por ley e igual para todos. El vínculo social dejaba de descansar de modo directo en la continua repetición del don ceremonial, respaldado por la fuerza de la sangre y el parentesco. Pero en ningún caso

---

<sup>7</sup> Conviene señalar que ese centrarse en la utilidad solo es posible si previamente, por medio de la ley, ha quedado asegurado algo mucho más importante: el reconocimiento mutuo, el don que hace posible la ciudad.

desaparecía el don, sino que se transformaba y se bifurcaba. De un lado, aparecía el don unilateral de la ley, que se consideraba regalo de los dioses, que constituía lo institucional, el fundamento de lo público, de otro lado, el don bilateral y libre entre las familias quedaba en lo privado, aunque mantenía su importancia para el mantenimiento de la reciprocidad justa.

Consciente de este hecho Aristóteles insistía en que la vida política se apoyaba en el plano de la *Kharis*, de la gracia o don, razón por la que el templo de “Las Gracias” debía situarse en el centro de la ciudad, para 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 resultaría inviable.

La aparición de la ciudad introducía por tanto una distinción entre justicia y moral, entre lo privado y lo público. Ser bueno y ser ciudadano no eran la misma cosa. Lo primero tendría que ver con la condición moral, mientras que cumplir la ley tendría que ver con el orden externo, sin que estuviera necesariamente unido a esa condición moral. Aunque era evidente que sin ciudadanos virtuosos la ciudad se degradaría rápidamente.

La ciudad suponía por tanto una justicia en los intercambios, una reciprocidad medida, llamada correctiva, que contrapesaba las pérdidas y ganancias injustas. Una justicia que necesariamente hacía referencia a una previa justicia distributiva, la que a lo largo de la historia había dado origen y consistencia a la ciudad, basada en el mutuo reconocimiento, en la tendencia natural a vivir en común.

La justicia correctiva, que hace posibles los intercambios, requería de la moneda acuñada, expresión pública de la autoridad política. Etimológicamente moneda, *nomisma*, venía de *nomos*, ley o norma. Del mismo modo que la ley otorgaba y garantizaba el reconocimiento mutuo público de los ciudadanos, la moneda, medio auxiliar de la ley, hacía posible la justicia correctiva, aseguraba que los bienes no dejasen de serlo, se mantuviesen bajo el dominio de sus dueños.

En una de las primeras ciudades griegas, Lydia, tuvo lugar la acuñación de moneda, llamada *electrón*, a causa de que estaba hecha por una mezcla de oro y plata. Según parece, el rey de Lidya entregó a sus guerreros esa moneda como pago por adelantado de la conquista de nuevos territorios, con la promesa de que esa moneda sería el único modo de pagar los tributos que impondría a los habitantes de los territorios conquistados.

La plata y el oro, hasta entonces *ktémata*, 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, destinada a saldar la deuda que suponía pertenecer a una ciudad. Las monedas surgieron como una especie de 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 antiguo.

Desde siempre hubo algún tipo de intercambio entre los hombres, luego tuvo que existir algún tipo de patrón de reciprocidad que los regulase. Los más antiguos fueron recipientes de grano o arroz de una determinada capacidad. Pero el intercambio mediante el uso de la moneda apareció con las primeras ciudades, actuando a modo de ley, bajo la cual era posible establecer

una reciprocidad proporcional. Expresión de la dependencia mutua, del hecho de formar parte de una misma comunidad política.

La naturaleza de la moneda constituía para Aristóteles motivo de perplejidad, resultaba imprescindible para el establecimiento de la justicia política, pero abría la posibilidad de un tipo de prácticas que podían llegar a ser una auténtica amenaza para la estabilidad de la ciudad. Algo que, como veremos, está relacionado con la insaciabilidad de los deseos humanos.

La moneda era símbolo de necesidad de las cosas, pero sobre todo de la necesidad de vivir en comunidad. Se refería a una necesidad de personas y cosas, a un tejido de relaciones de todo tipo, base y fundamento de la ciudad. Era por tanto símbolo de una comunidad de individuos que producían cosas distintas, que necesitaban intercambiar sin quedar agraviados ni en su persona, ni en su patrimonio. Era la unidad de medida lo que permitía comparar necesidades particulares en circunstancias muy distintas, haciendo posible una justicia en los intercambios.

En el seno de la ciudad, el intercambio, regulado por la moneda, era un modo de tener en común según un nuevo tipo de reciprocidad justa, respaldada por la ley. La justicia del intercambio establecía una cierta igualdad entre las cosas, en cuanto bienes, es decir, en cuanto partes de patrimonios que se integran en orden total de la ciudad. Es decir, orientada a que las cosas no perdiesen su condición de bienes.

Lo que igualaba las cosas no podía residir en ellas mismas, objetivamente diferentes, ni en los sujetos, que también lo son, sino en la necesidad, la de cada uno, que se igualan en comparación con la necesidad común, simbolizada por la moneda.

Para Aristóteles, el uso de la moneda solo tenía sentido si los intercambios se realizaban directamente entre ciudadanos, sin la mediación de comerciantes. Es decir, orientados al logro de un bien común, no al de una ganancia monetaria particular, como pretendían los comerciantes.

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. La moneda, como la palabra, era expresión de un saber compartido: traducía equivalencias y hacía posible la comunicación ordenada de necesidades. Era condición de posibilidad para la existencia de la vida cívica, pero de ningún modo podía erigirse en su fin.

## **Cremitística y usura**

El tipo de economía más antiguo, el correspondiente a las sociedades de cazadores recolectores, o de pastores y agricultores, estaba orientado 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 complejo 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 había hecho imprescindible el uso de la moneda, sin la cual sería muy difícil la práctica de la justicia correctiva, 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 de manifiesto la posibilidad, al menos en principio, 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 visión de la economía desde 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 éstos 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. Una dimensión que constituía, según Aristóteles, una grave amenaza para la estabilidad de la vida política. En cualquier caso, fue también el primero en considerar el fenómeno de la división-intercambio como inseparable de la política, elemento básico para la constitución de la ciudad.

La crematística, técnica orientada a la adquisición de riquezas mediante el uso de la moneda, era una actividad inseparable de la economía civil. Sin ella no sería posible la artesanía ni el comercio, el desarrollo de la división del trabajo.

La técnica es una actividad de transformación con vistas al logro de un resultado que queda fuera de esa actividad, como puede ser: una casa, un vestido, una canción, una curación, el estudio, el transporte, etc. La crematística, como toda técnica, carece de fin en sí misma, necesita ser regulada desde fuera mediante su sometimiento a un fin superior.

Por contraste la acción, como el discurso, es una actividad que tiene el fin en sí misma. Manifiesta una cualidad del sujeto, como la bondad, la honradez, el pensamiento, la visión, o la sensibilidad, que está siempre en el sujeto, pero 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 cada sujeto.

Le corresponde por tanto a la acción, ámbito de los fines, poner límite a la técnica, 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 técnica 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, en el seno de la ciudad. 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, se opone al 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 buen 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 su 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.

¿Dónde 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 siquiera al intercambio de mercancías. Se trataba de producir un tipo de riqueza puramente monetario, desligado 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 que 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.

## *La afirmación del individuo*

### **La reacción contra la política**

Aristóteles había percibido, no sin cierta preocupación, que con la aparición de la ciudad había aparecido un hecho que juzgaba inquietante, la posibilidad del aumento sin límites de las riquezas, lo que ahora llamaríamos progreso.

El progreso no encajaba en su idea del mundo. Para Aristóteles el mundo era una realidad eterna, sin origen ni fin, que abarcaba todas las cosas. Una parte del mundo, el llamado sublunar, estaba sometida a cambio, a un continuo aparecer y desaparecer.

Dentro del mundo tenía que existir una primera causa, un motor inmóvil, que era lo que Aristóteles entendía por Dios. Un ser necesario, perfecto, inamovible e impasible que sería pensamiento puro, que solo se piensa a sí mismo, sin amor, pues eso supondría deseo, movimiento y por tanto imperfección. Puesto que no conocía la idea de creación, en el mundo de Aristóteles tanto lo movido como el motor eran coeternos. El primer motor atrae todas las demás causas, al tiempo que las ignora, pues no hay posibilidad alguna de unión. Se entiende que en un mundo limitado y eterno el único movimiento posible fuese circular, el compatible con el equilibrio homeostático implícito en esa visión del mundo.

El tiempo sería entonces la medida de ese movimiento circular, donde todo vuelve a repetirse de modo inevitable, donde nunca habría novedad. En ese mundo, donde no hay creación, tampoco hay historia, principio ni fin, aunque sí caben el recuerdo y el relato, siempre efímeros, pues acaban por desaparecer.

En el mundo de Aristóteles hay dinamismo y orden, encadenamiento y jerarquía de causas, movimiento circular en un incesante comenzar y recomenzar. Se entiende entonces que la idea de progreso careciera de sentido.

En este marco, la perversión de la crematística, algo inseparable de toda técnica, aparecía como el intento imposible por parte del hombre de romper ese equilibrio, de situarse más allá de la circularidad del mundo. Según Aristóteles, acumular moneda de forma incesante, como fin en sí mismo, era un intento vano de apoderarse del tiempo, el deseo imposible de un mundo donde el tiempo fuese ilimitado e irreversible. La ganancia de que habla Aristóteles era inseparable de su modo circular de concebir el tiempo.

Se entiende que la crematística perversa fuese para Aristóteles una suerte de sofística, que no se atenía a la realidad de 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 fin del hombre residía en el mantenimiento de la especie a través de su manifestación natural, que era la ciudad, asociación de familias con vistas a una vida humana. Lo cual quiere decir una vida dedicada a una actividad que tenga el fin en sí misma, como es la vida política.

No tenía sentido dedicarse a una actividad, como la crematística, que carece de fin, que se mueve en el plano de los medios.

Para Aristóteles la ciudad era el fin de la vida humana, el ámbito donde se podría alcanzar un tipo de vida donde se manifestaran las posibilidades de la naturaleza humana. No había posibilidad de perfección humana fuera de una ciudad. Eso exigía que la ciudad fuese cerrada sobre sí misma, destinada a renovarse en un flujo circular incesante de personas y cosas.

Del mismo modo que la naturaleza de caballo tiende a un óptimo que no deja de repetirse, con mayor o menor éxito, en cada uno de los ejemplares, también las ciudades tendían a un óptimo, al que se esfuerzan por parecerse, sin que ninguna de ellas, que aparecen y desaparecen, llegue a alcanzarlo plenamente.

Para Aristóteles la finalidad del hombre se agotaría en la realización de la ciudad a la que pertenece. Un planteamiento coherente con la idea aristotélica de que el alma de cada hombre no era inmortal, sino el alma de la especie humana. La vida más plenamente humana sería la de aquellos que se dedicasen a la vida política, algo que evidentemente estaba al alcance de muy pocos.

Mientras que para Platón, el alma del 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 no estaba claro que el alma fuese inmortal, por lo que la única vida humana posible sería dedicarse al gobierno de la polis, que perdura más allá de la vida de cada hombre.

A ninguno de ellos le interesa el hombre como individuo singular. Lo que les interesa es el todo, el universo, lo ideal, abstracto. El individuo singular es provisorio, una manifestación momentánea de la especie, del universal. Un instante transitorio del gran ciclo cerrado del universo.

Las contradicciones e inconsecuencias de estos modos de entender la vida del hombre sobre la tierra provocaron otro tipo de filosofía que buscaba una felicidad aquí en la tierra, accesible a cada uno de los hombres, con independencia de la posición que ocupara en el orden social existente. Pretendía enseñar a todos los hombres a bastarse a sí mismos, a ser felices, con independencia de las relaciones con los otros, de la familia y la ciudad.

## Cosmópolis y ley natural

Para los filósofos estoicos<sup>8</sup> el mundo era obra del *logos*, razón universal o “alma del mundo”, que lo conducía de modo inevitable y del mejor modo posible a una perfecta armonía entre todas sus partes. Todo estaba regulado por la necesidad absoluta, por el destino. Un mundo donde el presente estaría preñado del futuro, donde el movimiento no sería circular, pero tampoco ilimitado, sino que tendía a agotarse, en la medida que alcanzase su plenitud, el estado de perfecta armonía y equilibrio. En este devenir cósmico no habría mal; *sub specie aeternitatis* no

---

<sup>8</sup> Filosofía iniciada en el siglo III a. C. por Zenón de Cítio.

habría más que bien, todo lo que sucediese sería el cumplimiento inexorable del plan trazado por la sabiduría del *logos*, con vistas a alcanzar el mejor de los mundos posibles.

La única vida digna del hombre, la única sabiduría y la vida llena de virtud, sería someterse a los designios del *logos*. La virtud es esencialmente la sumisión del hombre a las leyes de la naturaleza, a lo dispuesto por el *logos*. Someter la razón particular a la Razón universal. En este sentido el cosmos sería la ciudad universal, gobernada por el *logos*, la ley racional por excelencia. Habría por tanto que aprender a vivir en un mundo cambiante e imperfecto pero en continua 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.

En su seno habría una "ley natural" que se adecuaba plenamente a la recta razón, 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, sino en la recta razón, en la ley natural, más allá y por encima de las leyes meramente humanas. Al conocimiento de esa ley natural no se llegaría observando lo que sucede en cada ciudad, sino que estaría implícito en la razón de todos los hombres.

Para vivir una vida buena y excelente no habría que dedicarse a la vida política, sino ajustar la propia conducta al orden universal implícito en la naturaleza, seguir los dictados de la recta razón, que proviene de dentro del hombre, no del orden externo de ninguna ciudad concreta.

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 fomentasen la verdadera sabiduría, que diesen 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 ni 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 servirían 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 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 habría de someterse sin intentar cambiarlo o modificarlo, sino dejar que se cumpliera sin poner resistencia. Para eso debía descubrir las leyes del *logos*, lo que solo sería posible por vía intelectual, sin necesidad de las pasiones ni 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.

Los estoicos son una reacción contra la idea de que el hombre solo puede alcanzar su plenitud en el seno de una ciudad, formando parte de su clase gobernante. Su propuesta es que cada hombre puede alcanzar su perfección por sí mismo, en su interior, sin tener en cuenta para nada los acontecimientos externos. Niegan que el hombre sea un agente que vive en un mundo de personas y cosas frente a las que adopta actitudes e intenciones. Piensan que se puede prescindir de los acontecimientos, que el hombre puede llevar a cabo sus actos en un vacío. Al final lo único importante es un estado óptimo del mundo al que hay que sacrificar todo lo que impida su logro.

## **El individuo frente a la ciudad**

La filosofía de Epicuro también pretendía poner de manifiesto que cada individuo concreto podría conseguir la felicidad con independencia de la vida política. Bastaba 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 un modo muy diferente de entender el mundo.

En lugar de suponer un orden del universo al que se accedería por vía intelectual, lo mejor sería dejarse guiar por las tendencias fiables y seguras de nuestros propios sentidos, por los placeres y los sufrimientos, que señalan el camino para llegar a saber 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 otra cosa 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 se situase más allá de lo más inmediato y sensible, de modo que para nada hacía 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 encontrar 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 consideraban 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. Aquel 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. Adoptaba un concepto negativo de la felicidad, que suponía 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 fuente 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 que 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 orientado 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 negativo e instrumental, una pura convención que pusiese freno a la lucha de todos contra todos.

## *El concepto romano de justicia*

### **La búsqueda de lo justo**

Según una historia legendaria, en el siglo VI AC, 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. No se trataba de establecer 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.

El censo se realizó mediante *aestimatio*, que deriva de *aes* (moneda), y del griego *timo* (sopesar). Algo que vino a confirmar el proceso de desacralización de la posesión de las tierras, que pasaron a ser valoradas de forma profana: en unidades monetarias, haciendo posible su compra y venta. Algo que sería recogido en la ley de las “Doce tablas”.

Esto prueba que 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, una vía para establecer lo justo en cada caso concreto. Una actitud que tenía mucho que ver con la convicción 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.

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 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 del derecho romano era restablecer el orden cuando hubiese sido conculcado en una situación particular. No se pretendía deducirlo de un supuesto orden total, sino que más bien procedían a la inversa, daban 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 se entendían como un diseño abstracto y universal, establecido a priori, sino reflejo de un orden dinámico implícito en la 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.

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 romano 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. 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.

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, 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 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 frente a las circunstancias cambiantes de la sociedad lo que explica que fueran 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. Sería suficiente conseguir 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 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 lo 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 tenían 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.

## **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 interét*. 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. *Aristotles 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.