

## **Filosofía, política y economía**

Miguel Alfonso Martínez-Echevarría y Ortega

Universidad de Navarra

2012

---

### ***El enigma de la vida humana***

#### **Entorno y mundo: interioridad e intimidad**

Todos los seres vivos nacen, crecen y mueren. Para ello necesitan abrirse, relacionarse, intercambiar con el medio donde habitan. Todos ellos, desde la bacteria al chimpancé, para conseguir la finalidad a la que están como apuntados, el propio de su especie, lo logran a través de un continuo recibir y devolver al medio<sup>1</sup>.

Se puede decir que lo propio de un ser es relacionarse con el medio. Hasta tal punto que el tipo de vida tiene que ver con el tipo de relación que se mantiene con el medio. Una piedra, que no es un ser vivo no tiene relaciones con el medio, simplemente es parte del medio, ocupa un lugar. Un vegetal sí intercambia con el medio a través del funcionamiento de su organismo, con lo que tiene una cierta inmunidad y diferencia respecto del medio, se puede hablar de una cierta interioridad. Un animal tiene una mayor relación con el medio, puede desplazarse de un lado a otro, alimentarse, engendrar, etc. Tiene una mayor diferencia e independencia con el medio, lo cual quiere decir mayor interioridad e inmunidad. La relación en el caso de un vegetal apenas va más allá de la mera reacción bioquímica a lo externo. En el caso de un animal puede percibir sensorialmente, detectar, distinguir. En conclusión, todo ser vivo es el centro y soporte de un haz de relaciones, un organismo que en medio de esas relaciones es capaz de realiza su función y mantener su propia identidad o interioridad.

En el caso del hombre esas relaciones dan un salto y se sitúan en un plano distinto, sin dejar por eso de asumir todas las relaciones de los otros seres vivos. Lo propio del hombre es que

---

<sup>1</sup> Todo lo que sigue se puede ampliar consultando “¿Qué significa filosofar?” en Pieper, J. (2000).

además tiene las relaciones de los animales más desarrollados pero asumidas en un nuevo tipo de relación con el medio que es el conocimiento, que va más allá del mismo medio. En ese sentido el hombre es el único animal que no tiene entorno, sino mundo, con lo cual se quiere expresar un modo muy distinto de relacionarse con lo que le rodea. Es el animal que conoce, que no solo tiene interioridad, sino intimidad, conciencia de su propia identidad.

Tener mundo quiere decir relacionarse con la totalidad de las cosas, estén presentes o no, con la totalidad del ser. Vivir no solo en el espacio sino en el tiempo. Eso le permite ir más allá de los límites del entorno, no quedar atrapado en la adaptación biológica a su entorno, que es lo propio de los otros vivientes. Mientras el entorno tiene su propio orden, del que forma parte el vegetal o el animal, el mundo es un orden descubierto por el conocimiento humano, que ve más allá de las cosas mismas.

Puesto que el hombre puede pensar todas las cosas, se trata de un espíritu que a través de su corporalidad, desde un lugar y un tiempo, el centro de su mundo, trata de abarcar la totalidad de las cosas, descubrir el sentido de su mundo.

El hombre es por tanto el ser vivo que tiene el más amplio y profundo campo relacional posible, el que abarca no solo todos los seres, sino que tiende a llegar a lo más profundo de todos ellos. Está dotado de intimidad, tiene conciencia de su identidad, de su ser singular e irreplicable, alguien que ha sido capacitado para amar y conocer todas las cosas.

Pero por eso mismo el hombre es el único ser paradójico, el único que por no tener entorno, no encaja en su medio, sino que lo supera y lo desborda. Su ciclo de interacciones no está sometido al orden de la totalidad del ecosistema, como les sucede a los otros animales, sino que el hombre tiene que descubrir por sí mismo el orden que da sentido a su vida, pues su ciclo de interacciones apunta a un fin que no está dentro del ecosistema. Esa es la razón última de porqué el hombre tiene economía, que no es otra cosa que decidir sobre el orden de su mundo.

## **Economía y filosofía: trabajar y contemplar**

Tener economía supone poder trabajar, poder modificar el entorno a voluntad, construir su mundo de acuerdo con un diseño. Lo cual requiere una cierta flexibilidad tanto en su corporalidad como en la naturaleza. Los demás seres vivos no trabajan, su ciclo de interacción con el medio está determinado por pulsiones biológicas; se adaptan al medio, no lo diseñan.

La corporalidad humana no es fija y cerrada, sino abierta o indeterminada, en correspondencia con la apertura a la totalidad del ser de su espíritu. Sin la capacidad de conocer el hombre resultaría biológicamente inviable, pues ni sus funciones vitales le vienen dadas, ni sus miembros han sido especializados. Algo especialmente patente en la mano, instrumento de instrumentos, que expresa morfológicamente la apertura del espíritu a todas las cosas. No tiene nada de extraño que la mano sea el signo de poder, lo propio del ordenar económico; así como la cabeza es signo de autoridad, lo propio del conocer filosófico.

En la naturaleza hay cosas necesarias, que son siempre de la misma manera, y cosas contingentes, que pueden ser de muchas maneras, que siempre están cambiando, aparecen y desaparecen. Eso, junto a la apertura o flexibilidad del cuerpo, hacen posible el trabajo humano

Decir que el hombre puede trabajar es decir que el hombre vive en el tiempo, puede preveer, y disponer, que es la esencia de la economía. Los otros seres vivos solo tienen espacio y posesión, ocupación corporal, mientras que el hombre supera la posesión espacial, por eso además de posesión tiene dominio, capacidad de destinar las cosas, que es el fundamento de la propiedad, el motivo por el que decimos que el hombre habita el mundo.

El conocimiento de lo contingente hace posible la técnica, que surge de la experiencia y la imaginación. Solo con la experiencia se pueden hacer algunas cosas, como se puede comprobar en algunos animales, que hacen nidos, colmenas, diques, etc., pero no se trata de una técnica, ya que desconocen las causas de lo que hacen. La técnica es verdadero conocimiento, va más allá de la experiencia, supone reflexión sobre lo que se hace.

Hay tantas técnicas como objetos contingentes, razón por la cual nunca alcanzan la perfección, la plenitud de su ser. Dicho de otro modo, el objeto de una técnica nunca se tiene a disposición, sino que se acerca a su perfección en la medida en que se realiza, se requiere siempre del tiempo y del proceso, dando lugar a una continua tensión entre lo previsto y lo realizado. Hay por tanto en toda técnica dos dimensiones inseparables: un impreciso conocimiento de lo que se pretende hacer, y una actividad práctica que va dando forma a lo que se pretende hacer. En ese sentido la técnica está más orientada al hacer que al conocer, pues al objeto se accede en la medida que se aprende a realizarlo.

Las técnicas se apoyan en el conocimiento de lo necesario, que actúa como referencia de lo contingente, dando lugar a la ciencia, como la geometría y la matemática, que son imprescindibles en toda técnica. Estas últimas tienen más que ver con la opinión que con la verdad, necesitan como una cierta impureza o imprecisión, que es lo que permite la continua e interminable búsqueda de la perfección. La ciencia por el contrario es perfecta desde el principio, está más allá del tiempo y del proceso. En ese sentido, mientras la ciencia es clara y radiante, pero estéril, no da lugar a nada nuevo, la técnica es oscura e impenetrable, pero fecunda.

Cuando el hombre trabaja, ya sea para preparar la comida o para construir una casa, pone en marcha un conjunto de técnicas, lo cual exige de una economía, de un orden o disposición en el modo de hacer y obtener. De ese modo el hombre se perfecciona o se estropea, en la misma medida que perfecciona o estropea su entorno. Hay por tanto en la acción humana dos dimensiones inseparables: la ética o subjetiva, que se refiere a la transformación que sufre el sujeto, y la técnica u objetiva, que se refiere a la transformación de su obra.

Al trabajar, el hombre tiene que seguir una economía, una previsión y disposición del mundo más inmediato en el que quiere vivir. En la medida en que se pone a realizarlo, se descubre a sí mismo, y puede aumentar o debilitar sus capacidades implícitas. Eso descubre que el hombre es un tipo de existencia que siempre puede ser más de lo que es. Con esa ocasión

aprende a resolver problemas, al tiempo que se plantea nuevos, y de ese modo, se descubre a sí mismo y sus posibilidades de llegar a ser.

En la medida que resuelve problemas y se enfrenta con nuevos, lo que agranda su mundo, y el descubrimiento de sí mismo, el hombre se plantea nuevas preguntas sobre los fines que persigue, sobre el sentido del orden que descubre en el cosmos y sobre el que él mismo trata de poner, lo cual le lleve a un tipo de conocimiento muy especial que es la filosofía. Por ejemplo, en la medida que domina las técnicas de hacer casas se da cuenta de que no serían posible sin la idea de hogar, de familia, de belleza, de felicidad. Lo cual explica que las viviendas humanas nunca estén plenamente acabadas, al contrario de lo que sucede, por ejemplo, con las colmenas de las abejas, que son perfectas en su género.

La filosofía es un conocimiento muy especial ya que se funda en preguntas que se refieren a la totalidad y que no se saben responder, ante las que el hombre se encuentra perplejo y asombrado, que es la actitud del que comienza a filosofar. Su propio nombre indica tendencia o amor, pero no posesión. Su objetivo es tratar de llegar al fin del mundo, por eso se plantea más allá del trabajo y la economía, que es lo que se quiere expresar con la frase *primun vivere deinde philosophare*.

## **Familia y amistad: hogar y ciudad**

Puesto que el hombre vive en el tiempo, sus relaciones superan la inmediatez de lo espacial. Las relaciones de los otros seres vivos son espaciales o presenciales. Los animales se unen para procrear y para proporcionarse alimentos y protegerse, dando lugar a bandadas, manadas, rebaños, etc. Son uniones gregarias reguladas por los instintos que mantienen el cerramiento propio de esos individuos.

En el caso del hombre, lo relacional, por ser espiritual e intelectual, es intrínseco al mismo hombre, está abierto al otro, al ser de todas las cosas. El cerramiento del hombre sobre sí mismo sería una contradicción. Por eso el hombre tiene palabra, *logos*, aunque todavía no hable o no pueda hablar. En ese sentido el hombre nunca vive solo, pues eso sería una tragedia, el más terrible de los fracasos: la condena por excelencia.

El hombre y la mujer no se unen solo con vistas a la reproducción, en una unión espacial, con vistas al mantenimiento de la especie, sino para vivir de modo humano. Alrededor del hogar en círculos cada vez más amplios construye el mundo común que comparte con otros hombres.

Las familias tienden las unas a las otras, buscan relacionarse y vivir juntas, no meramente por motivos de necesidad o utilidad biológica, sino sobre todo por el deseo mutuo que está en lo más hondo de cada hombre. Resulta muy significativo la prohibición inmemorial y universal del incesto que obliga a todas las familias a relacionarse con vistas a conseguir esposas<sup>2</sup>. Ese

---

<sup>2</sup> 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.

deseo tan hondo de comunidad con todos los hombres ha estado desde siempre en la raíz religiosa de la naturaleza humana.

Desde muy antiguo se distinguieron dos ámbitos básicos: el hogar y la ciudad, que tiene que ver con la distinción entre lo privado y lo público.

El hogar y la ciudad no son realidades puramente biológicas, como lo son la manada o el rebaño. Si bien hay un sustrato biológico, es en parte resultado del trabajo del hombre, que a través de generaciones a partir de la experiencia y del conocimiento, ha desarrollado dos técnicas: la economía y la política, con la primera ha aprendido a construir y mantener la familia, y con la segunda, la ciudad. En cualquier caso el modo en que se entienda el sentido de la política y de la economía, depende de la filosofía, y más en concreto de la antropología, de las preguntas que se haga el hombre sobre cuál puede ser el sentido y finalidad última de su vida.

Lo propio del hombre es la máxima apertura a todos los seres, de modo especial a los otros hombres, lo cual lógicamente tiene un límite espacial y temporal, que explica que esa convivencia se articule en círculos concéntricos desde el hogar hacia fuera. En cualquier caso el hombre es un animal con mundo, o político, como lo definía Aristóteles. De tal modo que el mundo es más propio del hombre que la familia, que es fundamental, pero que constituye solo una parte del mundo. Eso es lo que Aristóteles quería decir cuando afirmaba que la ciudad es para al hombre anterior a la familia, ya que su fin se realiza en la medida que logra la apertura al ser de todas las cosas. Pero, al mismo tiempo, el hombre no puede lograr ese fin sino desde ese núcleo del mundo que es el hogar.

La familia está fundada en el amor del hombre y la mujer, donde se integran más plenamente su dimensión corporal y espiritual, de donde nacen todos los hombres rodeados de ese amor. Un ámbito donde predomina el trabajo, el amor como servicio y entrega mutua. Pero para eso necesita no estar aislada, pues en caso contrario esa relación básica se embrutece y el trabajo degenera en esclavitud, deja de ser expresión del amor como servicio.

La ciudad está fundada en otra clase de amor, la *philia*, la amistad entre todos los hombres, que al mismo tiempo que surge como una ampliación o proyección del amor de la familia hacia los demás, hace posible la perfección de la familia, mejora la división y calidad del trabajo que se realiza entre todos, tanto dentro como fuera de las familias, liberando tiempo de ocio, para contemplar y admirarse, lo que hace posible la filosofía y la oración, cuyo lugar natural es efectivamente la ciudad, donde nació. La ciudad y la familia, el trabajo y la filosofía, no se oponen, sino que se exigen mutuamente, pues de su articulación es como surge el mundo propio del hombre.

## ***Economía y política en la filosofía griega***

Para los griegos toda familia disponía de una economía, una disposición de un patrimonio, que incluía el dominio de unas propiedades y el conocimiento de diversas técnicas, como la caza, la agricultura, el pastoreo, la cocina, la medicina, etc., destinadas a la dicha de la familia, pues su objeto era la vida dichosa. Por esa razón la familia no se basta a sí misma sino que está abierta al mundo, principalmente a las otras familias. En ese sentido la economía solo tiene sentido dentro de la política, suprema técnica arquitectónica que ordena todas las demás

técnicas y economías al logro de la vida dichosa de las familias. Lo cual quiere decir que la política, y a través de ellas la economía y todas las técnicas están subordinadas a la ética, el saber que bajo la dirección de la filosofía, permite al hombre indagar sobre la vida buena, el tipo de actividad que lleva a la felicidad o plenitud de su ser.

Aunque en el orden del ser es primero el mundo que la familia, la ciudad que el hogar, en el orden práctico sucede al revés, se procede desde la familia a la ciudad, desde el trabajo a la filosofía, desde la técnica a la sabiduría.

## **El mundo mítico y la economía**

La experiencia más antigua del hombre es que con su trabajo y economía se enfrenta con las fuerzas que mueven la naturaleza, que por un lado colaboran y por otro se resisten a sus planes. Ante esta situación, como es propio de un ser racional, el hombre trata de encontrar sentido, poner orden y unidad en ese continuo acontecer con que se enfrenta.

El modo más antiguo de explicarse lo que sucede es mediante el recurso a la imaginación, creando un relato, un cuento, que proyecta hacia fuera lo que el hombre hace, siente y vive. Eso es lo que llamamos poesía, expresión de lo que el hombre experimenta en su interior, y que convence más por su belleza, por los sentimientos que despierta, que por su argumentación racional. En cualquier caso el hombre se toma a sí mismo y su modo de hacer como referencia de todo lo que sucede en su mundo. En las más antiguas teogonías y cosmogonías, por medio de imágenes antropomórficas se ponía un cierto orden en las cosas que sucedían en el cielo y en la tierra, a las supuestas fuerzas ocultas que mueven las cosas, se les daba forma de dioses y demonios, que se aman o se odian, se ayudan o se hacen la guerra, como sucede entre los hombres. Surge así el mundo del mito, de las relaciones entre personajes fabulosos, mediante los que el hombre trata de explicar lo que le sucede, proyectándose él mismo en esos acontecimientos. Mediante esa creación de los dioses a su imagen y semejanza, el hombre trata de aclarar lo que contempla asombrado, aquello que escapa a su control. No todo es imaginación sino que en los relatos míticos siempre hay un resto de una revelación primitiva y universal, común a todos los pueblos.

Por ejemplo, en los relatos de Homero la fuerza y el vigor del acontecer del mundo en que el hombre vive, aparece con el fulgor de los relámpagos, que deslumbran y llenan de pavor. Enfrentado con ese escenario terrible y misterioso aparece el hombre, que con una desbocada imaginación lo ve todo repleto de fuerzas demoníacas, con las que su razón tiene que luchar vigorosamente para darles dominarlas, ponerlas en orden y darles sentido. A esa lucha el hombre se ve impelido por el destino (Moira) al tiempo que sabe que también su triunfo o su fracaso depende del destino. En esa lucha se enfrenta con dificultades colosales, fuerzas muy poderosas y erráticas, que en ocasiones son personales, capaces de bondad o maldad, y otras son impersonales y oscuras, implacables e inexorables, sin que haya una distinción muy clara entre las dos. No le queda más remedio que luchar, aspirar al ideal heroico, la conquista de la virtud, sabiendo que su destino está fijado o escrito en las estrellas. El hombre antiguo es muy consciente de que su vida es muy precaria llena de peligros y amenazas.

La tarea del poeta, del constructor de mitos, como es Homero, es sobre todo teológica, dar una bella explicación del acontecer, de la marcha del mundo. Para eso se sirve de las situaciones más inmediatas de la vida humana, uniendo así lo cotidiano con el acontecimiento cósmico. Pero el relato sirve también para educar, para enseñar, por eso es importante que la historia sea hermosa, que captive, que sirva tanto de admiración como de entretenimiento para sus oyentes, enseñándoles a tener los sentimientos y las actitudes de sus antecesores. El mundo mítico está poblado de dioses. En su seno solo triunfan los héroes, los valientes y arrojados, que no tienen miedo a enfrentarse con lo misterioso y descomunal.

Debajo del mito se hace patente el esfuerzo humano por llegar al "principio", en la forma del "padre de los dioses". Un esfuerzo que se proyecta más allá de la inmediatez de la existencia terrena, con la intención de llegar a lo divino, desde donde adquiere sentido lo que desde lo inmediato es contradicción. El objetivo del mito es sorprendentemente simple: explicar cómo más allá de la multiplicidad de lo visible reside un principio de unidad del que misteriosamente ha surgido y se ha separado esa aparente diversidad. En otras palabras, el mito es la expresión más antigua y vital de la profunda convicción humana de que su salvación solo puede residir en la vuelta desde la multiplicidad a las fuentes de la unidad.

En el mundo mítico todo es economía, disposición que el hombre hace de lo que acontece con vistas al control de las fuerzas que le superan. Una organización que pone él, que es por tanto una reproducción a escala cósmica de su propio hogar, de la estructura de su familia. La economía es por tanto el camino para la salvación del hombre.

## **La filosofía frente a la economía**

La filosofía aparece cuando el hombre en lugar de apoyarse en el sentimiento estético para llegar a una explicación del mundo, decide apoyarse en su razón, en su capacidad de ver y entender, de llegar a la realidad de las cosas tal como son, sin deformarlas bajo los símbolos de la poesía. Lo que busca es una red de relaciones entre el acontecer de lo cósmico que sean únicas y necesarias, concordes con las leyes propias de la razón.

El objetivo sería el mismo que el del mito, ascender desde la multiplicidad a la unidad, tratar de llegar al último principio, origen y fundamento de todas las cosas. Los primeros pasos consistieron en la búsqueda de los "elementos del mundo": fuego, aire, tierra, agua, a los que podrían ser reducidas todas las cosas. A partir de ahí, se descubriría el concepto de ser, algo que está más allá de toda diversidad, inalterable, permanente, indestructible. Este sería el primer principio, el fundamento y origen de todas las cosas.

Con el concepto de ser se llegaría a una primera e importante distinción entre Dios y el mundo, entre la unidad y la multiplicidad. Dios es el ser, el que permanece inamovible, mientras que el mundo es la apariencia, lo que no tiene el ser, está siempre en cambio y transición. Por otro lado se llegaría a la conclusión de que aquello que es siempre y necesariamente del mismo es lo que se puede conocer, mientras que lo que está en continuo cambio, lo que se mueve, es algo oscuro o borroso que no se deja ver, no puede ser conocido.

¿Cómo entonces pasar desde el mundo a Dios, desde lo que está en continuo movimiento, a lo que siempre es del mismo modo? ¿Cabe salvación real para el hombre?

La respuesta de Platón es que si hay posibilidad de salvación, pero no a través de la existencia terrena, del trabajo y la economía, sino de la actividad más propia y elevada de la razón humana: la contemplación de las “ideas puras”, para lo cual es necesario despojarse de la corporalidad que es como un lastre para el hombre. La vida humana, la que lleva a la salvación, la que tiene pleno sentido, es la vía de contemplación o teórica, que conlleva abandonar el mundo.

Para Platón la existencia terrena, que es solo apariencia, carece de sentido, de ningún modo es camino hacia la verdad y la unidad. La corporalidad y los sentidos no son de ningún modo el camino hacia la unidad y la salvación. Surge entonces una dificultad, ¿cómo puede el hombre conocer? ¿de donde proceden sus ideas?. La respuesta de Platón es que son innatas, siempre han estado en el hombre, de modo que éste -o mejor dicho su alma- habría existido siempre, pero que por algún motivo fue castigada por los dioses y arrojada desde los cielos a la tierra sepultándola en un cuerpo. El hombre de Platón es un ser trágico y efímero, unión accidental de un alma con un cuerpo, cuya vida transcurre en lo cambiante y oscuro, en una continua ansia del alma por liberarse del fardo del cuerpo.

Una consecuencia inmediata es que la economía y el trabajo son falsedad y ficción, algo sin ningún sentido. ¿Acaso no es una pérdida de tiempo dedicarse a disponer de lo que no es más que apariencia, a lo que está destinado a desaparecer? Lo que el hombre tiene que hacer es liberarse del trabajo y la economía, dejar esa tediosa y terrible tarea sobre los hombros de otros: los esclavos.

El cuerpo, el trabajo, la técnica, la economía, la entera existencia terrena, se convierte así en un camino hacia ningún lado. Ni dan acceso a la filosofía, ni permiten desarrollar virtudes. De ningún modo contribuyen a la perfección del hombre. Su propuesta de vida humana ideal es una política sin economía, como un modo de limitar las exigencias de la corporalidad<sup>3</sup>.

Platón niega la necesidad de la familia, el hogar, el trabajo y la economía, pero sí ve necesaria la ciudad, ámbito de la palabra y de la filosofía, donde solo para unos pocos, los que pueden vivir sin trabajar, aquellos que tienen esclavos y que disponen de ocio, pueden ejercitarse en la dialéctica, para tratar así de desenterrar las ideas innatas.

La ciudad ideal, tal como la entiende Platón, es aquella organizada desde arriba, diseñada por el “rey filósofo”, con vistas a la contemplación, resultado de la aplicación de las “ideas puras”, de las formas perfectas, al mundo oscuro de materia y apariencias. Una ciudad necesariamente estática y estéril, con un tamaño óptimo, donde la economía y el trabajo deben ser reducidos al mínimo. Con un volumen óptimo de riquezas, para que no haya miseria ni molicie, sino una distribución justa, fija y estable.

---

<sup>3</sup> Para la relación entre la economía y la política en Platón ver Berthoud, A. (2002).



Pronto se daría cuenta de que su enfoque no era viable porque la materia, lo que juzgaba como mera apariencia, se resistía a esas formas que le eran extrañas y se le imponían por la fuerza. Dentro de esa oscuridad había una dinámica que todo lo cambia y lo desordena, que se resiste al orden estático que se le pretendía imponer. El trabajo y la economía existen precisamente porque el hombre no tiene unas “necesidades básicas” fijas, porque no están reguladas por la pura funcionalidad biológica de subsistencia. En consecuencia, no es posible ni tiene sentido “una economía meramente animal”, propia de la “ciudad de los cerdos”, como el mismo Platón la calificaba.

Puesto que no había modo de establecer una economía de equilibrio y estabilidad, nunca se llegaría a una distribución justa, por lo que la ciudad siempre estaría amenazada por la tiranía o la anarquía, por los deseos desordenados de los más poderosos. Nunca, ninguna ciudad podría escapar de la acción perversa e inevitable de una “mano invisible”, *ananke*, que destruiría cualquier intento de una vida verdaderamente humana. Las ciudades siempre serían efímeras.

El propósito de Platón al suprimir o limitar el trabajo y la economía, era eliminar o reducir las fuentes del dolor, la “vía de la lucha trágica”, del que acepta las contradicciones y riesgos de esta vida. ¿pero, qué es lo que de verdad hace grande y profunda la vida humana sino el dolor y la situación trágica?

Había buscado el modo de resolver la aporía del hombre histórico, contradictorio en sí mismo, pero al prescindir de la existencia terrena, de la lucha cotidiana, hacía inviable el camino a la salvación, se limitaba a ofrecer una autocomprensión del hombre, que permanece en sí mismo, a esbozar -por proyección- una imagen antropomórfica de Dios.

Aristóteles se dio cuenta de las aporías de su maestro Platón, y trató de buscar una solución. Lo encontró al descubrir un tercer modo de ser entre el ser y el no ser, lo pendiente de llegar a ser, la potencia. En otros términos, que la existencia terrena es real, que las cosas sensibles no son mera apariencia, que solo a través de ellas, por medio de los sentidos, se accede a la realidad. Las “ideas” no estaban separadas, sino insertas en las cosas, dónde había una sabiduría implícita.

El hombre no podía acceder al conocimiento de lo perfecto, llegar a la sabiduría, sino progresar en un conocimiento siempre perfectible. Había que partir de lo más inmediato y sensible, para descubrir el *logos* que regula el comportamiento de los seres vivos. Observar las cosas con imparcialidad, sin imponerle las ideas preconcebidas. Ascender, poco a poco, desde lo particular a lo general.

Para Aristóteles el hombre no era un alma eterna, con ideas innatas, sepultada en un cuerpo que le impide contemplar, sino una unidad sustancial de alma y cuerpo. Estaba de acuerdo con Platón en que la actividad más elevada del hombre era la contemplación, pero no veía el modo de alcanzarla. Por eso renunciar a implicarse en la existencia terrena, como proponía Platón, era no hacer nada, renunciar a hacer el bien posible. En ese sentido lo propio del hombre es la acción, desarrollar sus capacidades, lo cual solo es posible a través de su corporalidad, de su existencia terrena. Es un animal naturalmente político que no puede vivir aislado, encerrado en sí mismo, como las bestias o como los dioses.

Como no puede alcanzar la sabiduría; al hombre, para vivir, le basta con la prudencia, un tipo de conocimiento más modesto, a medio camino entre la experiencia y la contemplación, que se adquiere con la práctica, reflexionando sobre lo que de necesario hay en las siempre cambiantes circunstancias de la existencia terrena.

A la hora de construir la ciudad, Aristóteles no estaba de acuerdo con el método deductivo de su maestro, donde una supuesta sabiduría impone formas puras a una materia informe, por lo que propuso un método inductivo, de abajo arriba, por prueba y error, comparando para quedarse con lo mejor. La ciudad debe ser construida articulando el hacer con el saber, con vistas a la promoción del bien común.

De este modo el trabajo, las técnicas, la economía, los conocimientos referidos a lo útil, lo que puede ser de muchos modos, eran para Aristóteles principio de humanización<sup>4</sup>. La vida dichosa se iniciaba a partir del conocimiento más humilde, el más pegado a la tierra, como el cocinar, tejer, comprar, vender, etc.

Puesto que para Aristóteles el hombre no es inmortal, ni podía alcanzar la contemplación, lo que exigiría la inmortalidad, se plantea un enigma sobre cuál puede ser el fin del hombre. Por otro lado como ninguna naturaleza tiene sentido sin un fin, la propuesta de Aristóteles fue que el fin del hombre sea la perfección de la ciudad. Los individuos humanos son efímeros, desaparecen, solo la ciudad permanece. Por otro lado, solo en la ciudad, en la vida política, se revela la máxima excelencia que podía alcanzar la humanidad, en sus mejores individuos. En la ciudad se hace posible la vida verdaderamente humana, la llevada a cabo por hombres libres, los que disponen de esclavos, que pueden dedicarse a actividades que tienen sentido por sí mismas o no utilitarias: como participar en el gobierno de la ciudad.

Consideraba la ciudad como algo natural, un todo surgido de la unión de las familias, de la conjunción de sus distintas economías, pero anterior a todas ellas, pues el todo es anterior a las partes. Lo cual quiere decir que la plenitud del hombre se realiza en la ciudad, pero por medio de la familia. La tendencia a la unión entre las familias se basa en la amistad, en la apertura de los hombres, a quienes no les basta con el marco estrecho del hogar. Al mismo tiempo, hay motivos utilitarios, pues en la ciudad, en la unión de las familias, se mejora el trabajo, las técnicas y las economías, liberando tiempo para actividades que no sean meramente utilitarias. De hecho la filosofía comenzó en el seno de la primeras ciudades griegas.

Un hombre no puede saber la razón de la existencia, por ejemplo, de una vaca. Pero a partir de esa vaca, el hombre puede obtener cuero, y hacer una sandalia, o un cinturón, que a su vez pueden convertirse en medio de cambio. Son muchas por tanto las posibilidades de uso que el hombre puede hacer de las cosas naturales. Lo cual conlleva que el hombre tiene que elegir cómo usar, buscar el modo más racional de uso, el que lleva a una vida más dichosa, en el sentido pleno del término.

---

<sup>4</sup> Ver Martínez-Echevarría, M. A. (2011).

La constitución de la ciudad supone establecer una nueva ordenación en el uso de las cosas, de integración de las distintas economías, una nueva distribución del trabajo y la propiedad, un modo distinto de organizar los intercambios y la mutua ayuda. Las necesidades tenían que armonizarse en una necesidad común, que es un modo distinto de usar y disponer de los bienes.

Como todos los organismos naturales, la ciudad, pensaba Aristóteles, también tendría un tamaño óptimo. Del mismo modo que la perfección de un árbol exige que su crecimiento tenga un límite, la ciudad alcanza su tamaño adecuado. Por ejemplo, la ciudad debía tener un tamaño tal que no impidiera que todos los ciudadanos, los que son libres y participan del gobierno se puedan reunir en la plaza pública y oír la voz del heraldo. También debe tener un límite de riquezas, pues el deseo de aumentarlas llevaría a que todos se pusieran a trabajar, con lo que no habría hombres libres que pudieran gobernar, que no se movieran por el deseo de las riquezas.

En este punto Aristóteles se encontró con un problema no fácil de resolver. La unión de las economías de las familias facilita, mediante el intercambio y división del trabajo, el aumento de la riqueza de todos. Lo cual crea un tipo nuevo de crematística –técnica de adquisición de riqueza- basada en el intercambio, que no tiene fin natural, a diferencia de lo que sucede en la crematística propia de la economía de la familia, basada en el trabajo y la fertilidad de la tierra, que sí tiene un fin natural: la autarquía.

La crematística por intercambio no se basa en la fertilidad de la tierra, que es limitada, sino en la capacidad de la razón humana de abarcar todas las cosas, que no lo es. La crematística natural, la propia de la familia, se orienta a lo que Aristóteles llamaba uso natural o directo. Así, se fabrica una sandalia para ser calzada por un pie concreto, de un miembro de la familia. Pero en el caso de la crematística de intercambio, la propia de la ciudad, el zapatero fabrica un zapato con vistas a un uso indirecto o no natural: ser medio de cambio.

La crematística de intercambio es inseparable de la ciudad, hace posible la unidad con la separación e independencia de las familias, pero tiene el inconveniente de que por carecer de límite natural puede desordenar y acabar con la ciudad. Se hace entonces necesario que los intercambios se regulen por un principio de reciprocidad proporcional o equivalencia, que tiene que ver con el mantenimiento de la ordenación de propiedad y trabajo en que se funda la ciudad. Dicho de otro modo, los intercambios tienen que ser justos, compatibles con la unidad de la ciudad. Hay por tanto dos justicias: la distributiva, la propia de las familias; y la conmutativa, propia de la ciudad, ésta última sometida a la primera.

Eso llevaría a Aristóteles a preguntarse en función de que principio se pueden hacer iguales cantidades de cosas tan heterogéneas como sandalias, camas, casas, etc. Por ejemplo, ¿por qué cinco sandalias son equivalentes a una cama? Esa relación 1/5 venía a ser como la de la longitud de los brazos de una balanza en la equivalencia de dos pesos distintos. Tenía que haber algo que diese valor a cosas distintas, de modo parecido a que hay algo que daba peso a cosas distintas. Para Aristóteles ese “algo” era la necesidad común, la riqueza total, que depende de la constitución y estructura de la ciudad, del modo en que se articulan las familias.

Había además un hecho que dificultaba todavía más el estudio del intercambio. Desde hacía unos dos siglos se venía usando la moneda –*nomisma*, que etimológicamente viene de *nomos*,

que significa norma o medida— como medio de intercambio, como modo de expresar el precio de las cosas.

Había sido en Lydia, una de las primeras ciudades griegas, donde había tenido lugar la aparición de la moneda, llamada *electrón*, a causa de que estaba hecha por una mezcla de oro y plata. Parece ser que en el siglo VII a C. el rey de Lidia, una ciudad de la costa asiática, entregó a sus guerreros el *electrón* como símbolo y garantía de pago por la conquista de nuevos territorios, estableciendo que solo con el electrón se podrían pagar los tributos a que quedasen sometidos los habitantes de los territorios conquistados.

Conviene observar que, según ese relato, la moneda no surgió para facilitar el intercambio en el seno de la ciudad, como se suele decir, sino más bien ligada al poder del rey, a la guerra y la conquista, es decir, con vistas a un futuro incierto y arriesgado. Fue posteriormente, como consecuencia de su circulación fiscal obligatoria, cuando se empezó a generalizar el uso de la moneda como medio de intercambios.

La moneda apareció por tanto como expresión tanto de poder como de sometimiento: con ella se recibe un poder, con su entrega se paga un rescate, se salda una deuda. El electrón se podría considerar don y ofrenda al rey, lo cual puede justificar que llevase grabado un toro, víctima sacrificial por excelencia en el antiguo mundo griego.

Se hizo entonces posible un tipo de crematística monetaria, o de intercambio mediante moneda, que como se dio cuenta Aristóteles, puso de manifiesto la dimensión temporal y en común del uso indirecto de las cosas, algo que con anterioridad no estaba tan claro.

La crematística monetaria tenía indudables ventajas, manifestaba que el hombre vive en el tiempo, pero habría la posibilidad de una crematística perversa, intercambiar con vistas a acumular moneda, lo que constituía una amenaza para la estabilidad de la ciudad. Una actividad sin término carente de sentido. Además, al intercambiar una cantidad de moneda por otra distinta, se la convierte en mercancía, con lo que se destruye su función de patrón común de valor.

Acumular moneda es un intento de ganar o acumular tiempo; ahora bien, como este último no es real, no es una cosa, intercambiar con ese fin es un absurdo, corrompe la idea misma del intercambio, ya que de ningún modo la moneda puede tener uso directo o natural. Por otro lado, la acumulación de moneda desordena el uso y la producción, se apodera de la existencia de los otros, provocando un aumento del trabajo y de esclavitud. La crematística mala no solo pretende llevar adelante una acumulación no natural, sino destruir la medida de valor, con lo que hace más difícil los intercambios, y pone en peligro la unidad de la ciudad.

La perversión absoluta de la crematística era la usura, actividad que persigue el aumento incesante de la cantidad de moneda, sin recurrir tan siquiera a la mediación de una mercancía. Supone que la moneda es fecunda por sí misma, que el tiempo genera tiempo, sin conexión alguna con la existencia real, pero realmente es un apoderarse de la vida de los otros.

A pesar de que no había 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.

De todos modos como el tiempo es inseparable del uso, siempre se hace necesaria una acumulación de moneda. El problema consiste entonces en que la ciudad no esté gobernada por los que buscan la ganancia. 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.

La crematística, como toda técnica da lugar a la riqueza, que por definición es un medio, que no puede pretender una existencia autónoma. Los medios solo adquieren sentido y término cuando quedan integrados en el plano de la acción.

Le corresponde por tanto a la prudencia, ámbito de los fines, poner orden a los medios, a la finalidad de las técnicas. Del mismo modo que la medicina, técnica de curar, necesita de la prudencia para establecer cuando un tratamiento médico debería considerarse finalizado, también la crematística necesita de la prudencia de los ciudadanos.

## **Vivir sin política y sin economía: el helenismo**

Tanto Platón como Aristóteles consideraban al hombre como un animal político. La ciudad de Platón, la gobernada por los filósofos, era utópica, y muy alejada de la realidad pues suponía un deprecio de la corporalidad y de la existencia terrena. La ciudad de Aristóteles constituía un intento de corregir la utopía de su maestro, seguía sin resolver la tensión entre el conocimiento de las cosas necesarias y las eternas. Se trataba de una ciudad para unos pocos, los ciudadanos, pero no para el resto de los integrantes de la ciudad.

Por otro lado las ciudades no tendían a un equilibrio estable sino a la expansión y la conquista de otras ciudades y sus respectivos territorios, como efectivamente sucedería con la aparición de los imperios, como el de Alejandro Magno, cuyo tutor fue Aristóteles, y el de Roma, que se afianzó definitivamente tras su victoria sobre Cartago.

Los imperios tenían una estructura muy diferente a la ciudad de los filósofos. No eran una asamblea estable y reducida de ciudadanos que se gobernaban como iguales, sino que eran más bien organizaciones militares y administrativas cada vez más grandes, cada vez más controladas por los emperadores, dejando muy poca posibilidad para un verdadero autogobierno por parte de los ciudadanos. Tenían una tendencia a confundir la política con la economía, y su principal preocupación era la financiación del creciente gasto militar imprescindible para mantenerse y expandirse, lo cual llevaba al aumento de la deuda, a la creación usuraria y no productiva de la moneda, a la arbitrariedad impositiva, a la corrupción y al establecimiento de precios arbitrarios.

Con la aparición de los imperios surgieron otras filosofías, como la estoica y la epicúrea, que pretendían dar sentido a la vida de los hombres que vivían sin ninguna posibilidad de participar en el gobierno y la vida política.

Todas esas filosofías seguían entendiendo el cosmos en términos de “forma” y “materia”, de lo necesario y lo contingente. Se enfrentaban por tanto con el mismo problema: cómo lograr la unión entre los dos principios, entre la belleza y claridad de las formas y la fecundidad y oscuridad de la materia. Lo que las distingue es la solución adoptada, lo que van a tomar como determinante último del orden cósmico, dando lugar a la distinción entre “idealistas” y “materialistas”.

La filosofía estoica, la solución idealista que dominará en los dos primeros siglos del imperio, en un intento de superar el enfrentamiento clásico entre la fortuna y la razón, entre la materia y la forma, supone todo regulado por la necesidad absoluta, por el destino, por la realización de lo inevitable, regido por el *Logos*. El cosmos, considerado como un gigantesco cuerpo, estaría movido y animado por un alma, el *Logos* o razón universal, que de modo inevitable y del mejor modo posible, conduce a la definitiva y perfecta armonía.

En el mundo estoico no hay posibilidad de novedad alguna, todo está perfectamente previsto, con un futuro como oculto en el presente. Un mundo ciertamente racional y claro pero determinista y previsible. Una solución con la que se superaba el terrible, angustioso e irracional movimiento circular de la Fortuna, de modo que la existencia terrena alcanzaría un final, cuando todo alcanzase su plenitud y perfección, cuando la tensión hubiera desaparecido. Una actitud reverente con lo divino pero sin superstición, que permitía distinguir entre la creencia vulgar y la verdadera religión, la basada en una cosmología apoyada en el concepto de Destino, en el inevitable encadenamiento de causas que se encierran en la naturaleza.

La sabiduría del alma del mundo se hacía manifiesta en la ley natural, en el modo en que las cosas ocurren. Así, mientras en el mundo de los mitos y la religión, debajo del devenir están los demonios y los dioses, con sus luchas y pasiones, en el mundo de los estoicos todo lo que sucede es conforme a la naturaleza, o lo que es lo mismo conforme a la razón, ya que son lo mismo. En cualquier caso el orden verdadero residiría en el *Logos*, al que solo se tiene acceso mediante el pensamiento, lo que pone de manifiesto que no superaba el modo platónico de filosofar.

En un mundo así no cabe el mal en sí mismo, ya que consideradas las cosas *sub specie aeternitatis* todo lo que ocurre es bien, parte de un plan trazado por la sabiduría del *Logos*, una “inmanente razón cósmica”, que conduce todo hacia el mejor de los mundos posibles.

Eso explica que la ética de los estoicos estuviese presidida por el principio “seguir el orden de la naturaleza” o “seguir la razón”, con lo que la libertad solo podía ser definida como sometimiento voluntario al devenir inevitable del cosmos, a la “ley natural”, expresión de la sabiduría del *Logos*. Ser libre se reduciría a la aceptación o el rechazo de lo inevitable, pero no a la elección del propio acto. El perro que va atado al carro solo es libre en la medida en que lo haga en la misma dirección del carro que lo arrastra. En ese mundo la vida digna del hombre, plena de virtud y sabiduría, consiste en someterse a los designios del *Logos*.

Aunque cada hombre viva en el seno de una ciudad, sometido a su ley, en realidad esas ciudades y leyes no son más que una fase transitoria hacia el logro de la ciudad universal, el orden perfecto del cosmos, bajo el impulso inexorable de la “ley natural”, de la sabiduría del *Logos* que se hace patente en el devenir de las fuerzas de la naturaleza, las que en último término actúan por encima de ese aparente caos e imperfección de las ciudades concretas.

Al conocimiento de esa “ley natural”, la propia de la ciudad universal, no se puede llegar observando lo que sucede en cada ciudad, sino que estaría implícita en la razón de todos los hombres. En este sentido, para los estoicos, el hombre no es un animal político, ya que para lograr su perfección, la vida buena, no tiene que integrarse en la ciudad, en sus leyes y costumbres, sino más bien aislarse dentro de sí mismo, para escuchar los dictados de la “recta razón”, que provienen de dentro de él mismo, no del orden externo de la ciudad.

La única felicidad accesible al hombre es mediante el cultivo de las virtudes, que se pueden adquirir en solitario, y que conducen a una actitud de aislamiento e indiferencia frente a lo que sucede a su alrededor, pues es algo inevitable, y por tanto bueno. Para lograr esas virtudes hay que entrenarse en superar todo deseo que no coincida con lo que el destino hubiese determinado que aconteciese en cada momento, que de todos modos ocurrirá de modo fatal e inevitable.

El hombre debía ser consciente de que vivía inserto en un orden que él no había puesto, al que habría de someterse sin intentar cambiarlo, dejar que se realizara sin poner resistencia. Descubrir las leyes del *Logos*, solo es 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. La tensión y el esfuerzo no engendran las virtudes, solamente las acompañan. Estas no tienen que ver con la práctica, sino con la teoría, con el conocimiento que da asentimiento intelectual a lo que sucede.

El hombre virtuoso sabe aceptar con indiferencia lo establecido por la sabiduría excelsa y escondida del *Logos*, se limita a cumplir su *oficio*, el deber inexorable que desde siempre le ha sido asignado. Ni las inclinaciones naturales, ni las pasiones, ni el gozo o las penas, guían hacia lo bueno o lo malo, sino que en muchos casos confunden, basta atenerse sobriamente al estricto cumplimiento del deber, a lo que dicta la recta razón. La felicidad va unida a la apatía, al estado anímico de perfecta impasibilidad 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.

En el planteamiento de los estoicos no cabe intentar regular o moderar la economía, ni intentar separarla de la política, todo está regulado por una crematística de intercambio guiada por la eficiencia creciente. La economía y los intercambios en las ciudades serían por principio injustos, dando lugar a ganancias y pérdidas de acuerdo con las leyes siempre imperfectas de cada ciudad. Los intercambios solo serían justos cuando se establecieran los precios naturales, los correspondientes a la cosmópolis regida por la “ley natural”, cuando todos los hombres fuesen sabios, siguiesen conductas racionales, de modo que todas las cosas fuesen producidas de acuerdo con el orden racional que el *Logos* hubiese establecido desde siempre.

La filosofía de los estoicos representa 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. Piensan que el hombre puede alcanzar su perfección por sí mismo, en su interior, sin relacionarse con las personas y las cosas, sin actitudes e intenciones, como si sus actos se desarrollaran en el vacío. Una filosofía donde la vida humana se sacrifica a un futuro estado óptimo del mundo, que llegará de modo inexorable, sin contar para nada con la libertad de los hombres. En este sentido se puede decir que no fueron capaces de asegurar el paso desde el proceso, la existencia en este mundo, al estado, la situación final de felicidad y unión perfecta de la materia y la forma.

La filosofía epicúrea, alternativa materialista a la solución estoica, entiende el cosmos, incluidos dioses y hombres, como materia, estructuras atómicas fortuitas que se forman y disuelven sin dejar nada detrás de ellas. Consideraban ilusorio el intento estoico de guiarse por unas leyes del cosmos, inalcanzable para los humanos, y que no eran más que interpretaciones más o menos fabulosas de la realidad. El único conocimiento posible es el que proviene de la experiencia sensible de lo inmediato.

La ética de los epicúreos también consistía en “seguir la naturaleza”, es decir, guiarse por las tendencias de los sentidos, placeres y sufrimientos, únicas señales fiables para saber lo bueno y lo malo, para alcanzar el bienestar y la felicidad. No propugnaban el hedonismo, la búsqueda incesante de placeres, sino conseguir una situación de autosuficiencia, llegar a un “no necesito más”, señal de haber alcanzado un óptimo de vida, un punto medio entre dos extremos, que corresponde a cada uno descubrir. Una felicidad al alcance de todos, que no consiste en tener mucho ni poco, sino en llevar una vida placentera, que para nada dependa de los otros, sino de uno mismo. También se trataba de lograr un estado de indiferencia frente a los avatares de la fortuna.

Para los epicúreos el bien solo podía ser un sentimiento subjetivo, comunicable, propio de cada individuo. Para ser feliz no hacía falta someterse a unos supuestos órdenes, ya fuesen cósmicos o locales, sino que cada individuo lo podría descubrir en el cerramiento de su sensibilidad corporal. Una felicidad que no es una actividad, sino un estado, un conjunto de sensaciones subjetivas comunicables, propio de cada uno, que lo cierra sobre sí mismo, renunciando a todo lo que perturbe ese estado de sensaciones.

El hombre virtuoso sería el que sabe dominar sus deseos, el que ha aprendido a contentarse con lo mínimo necesario para vivir, el que ha desarrollado una actitud de indiferencia respecto de los bienes exteriores, que le permite gozar de una serenidad placentera, o lo que es lo mismo vivir “según la naturaleza”. No concede importancia a las alabanzas o desprecios. Ha aprendido a vivir sin dioses, sin deseos, sin riquezas, sin esperanza y sin miedo, *nec spe nec metu*. Ha logrado superar las inquietudes de su alma, vive al día, *carpe diem*, se atiene a lo inmediato, no se plantea preguntas que no sabe responder.

También el epicureísmo niega que el hombre sea un animal político. A partir de esa actitud de prosecución del placer sereno por parte de cada uno de los individuos, no se podría llegar a ningún orden social, sino a un conjunto de individuos aislados. Hacía falta por tanto imponer un orden externo mínimo, el imprescindible para preservar la felicidad de cada uno de ellos.



Algo esencialmente negativo, una simple convención, que no se correspondería con algo real, un simple instrumento utilitario al servicio de la felicidad de los individuos, la única posible.

En consecuencia las leyes de cada ciudad nada tendría que ver con el conocimiento de una verdad, que consideraban inexistente, ni pretendían educar o llevar a la perfección de los ciudadanos, sino que su objetivo era negativo: poner freno a la lucha de todos contra todos.

No cabía política, pues no había posibilidad de un bien común, no había actividad que se pudiera compartir, donde todos pudieran perfeccionarse y encontrar la felicidad. Solo una multitud de estados individuales subjetivos e incommunicables, de modo que las leyes debían limitarse a impedir la mutua depredación. Más que un orden social esas leyes solo darían lugar a un mecanismo punitivo destinado a asegurar la propiedad individual, medio imprescindible para la independencia y subjetividad del bien individual. Una simple barrera que evitara la depredación de los otros.

No admitían la economía, algo propio de la familia, sino que todo se reducía a que cada individuo, en solitario, aprendiera a contentarse con lo mínimo, algo que se aproximaba más a la vida de los animales que a la vida humana. Propugnaban enseñar a todos que no debían buscar ser servidos y amados, pues eso les exigiría tener que corresponder. Tampoco la propiedad estaría orientada a la ganancia, pues eso llevaría a engendrar deseos, y con ello trabajos y sufrimiento, sino a vivir del modo más autónomo e independiente posible. Consideraban que todo tipo de relaciones e intercambios constituye una fuente de obligaciones, de dependencias y esclavitudes que impiden la vida de serena indiferencia y aislamiento. No sin razón a los epicúreos se les llamaba "la secta del perro". Como había advertido Aristóteles, todo intento de vivir en un soberbio aislamiento degeneraba en una actitud muy próxima a una vida infrahumana.

Se trataba en el fondo de una postura escéptica. No era un panteísmo, como el de los estoicos, sino de un ateísmo radical, que ponía en duda la realidad del mundo, que se negaba a ir más allá de la apariencia sensible, rechazando la existencia de algún tipo de providencia o de finalidad. Eso explica su rechazo del tiempo, su actitud de *carpe diem*, de vivir como si solo existiese el instante presente.

Los epicúreos habían llegado a la convicción de que gran parte de los desordenes humanos venían de la superstición de los mitos y las religiones, del miedo a un castigo o de la esperanza de un premio futuro, en el mundo del más allá. Había que suprimir el vano y ficticio deseo de la inmortalidad, que causaba tantas desgracias y sufrimientos, solo así los hombres aprenderían a gozar de esta vida mortal, la única que existía. Para eso había que enseñarles a los hombres que, tanto ellos como los dioses, solo eran sensaciones y sentimientos que desaparecerían con la muerte, donde todo se acabaría.

### ***Roma: ciudad e imperio***

Roma, inicialmente una ciudad, acabaría por convertirse en un imperio, necesitado de llevar a cabo continuas guerras de conquista y defensa, lo que acabaría por hacer cada vez más difícil vivir según sus orígenes: una república con un gobierno participativo entre iguales. A partir del

triunfo sobre Cartago, con la consiguiente conquista del Mediterráneo, de una ciudad de agricultores prudentes Roma se transformaría en un gran poder imperial. El resultado fue que en poco tiempo se encontró sumergida en una situación de confusión moral e intelectual<sup>5</sup>. Con el incremento del poder y las riquezas, se desataron nuevos deseos y comportamientos, un modo de vida cada vez más lujoso y vicioso.

El viejo Catón fue el primero en denunciar esta nueva situación, opuesta al sentido tradicional de la primitiva república. Sostenía que Roma no había sido fundada por la genialidad de un individuo, ni se había constituido durante la vida de un hombre, sino por el esfuerzo anónimo de generaciones de agricultores prudentes, durante muchas centurias.

La memoria, representada por la diosa Minerva, era el culto principal de los romanos. Un modo de resumir el fundamentalismo moral y político que defendía Catón frente a la confusión y desmoralización de los inicios del imperio. En su opinión, frente a la nueva actitud de conquista y pasión por el poder, había que volver a las virtudes de la austeridad y sencillez de la vida agrícola, basada en el trabajo y la autosuficiencia. En cualquier caso de daba cuenta de que Roma no podía vivir aislada, como lo había demostrado el conflicto con Cartago, siendo el mismo Catón, con su frase *delenda est Carthago*, el que incitó a la guerra. Pero, sostenía que lo hizo por motivos morales, no por deseo de riquezas y poder. Una contradicción que dejaba claro que no bastaba con la simple vuelta al republicanismo para salvar a Roma.

Lucrecio creyó ver en la filosofía de Epicuro el remedio y la salvación. En su opinión la causa de los males residía en la persistencia de la superstición de los dioses y demonios, había que crear una nueva mentalidad racional y científica que llevara a una vida de mesura y sobriedad.

Para Cicerón, el gran configurador de la *romanitas*, el espíritu con el que pretendía recoger lo mejor de Roma, la salvación solo podía venir de la filosofía, de la razón y la naturaleza, pero no del epicureísmo, que le parecía repugnante tanto intelectual como moralmente.

En su opinión, tanto la lealtad como la justicia, fundamentos de un sólido orden ciudadano, no podían existir sin la religión, en el sentido del misterio y la divinidad, por eso frente a la fácil y simplista identificación entre superstición y religión, proponía una religión purificada por la razón, por el conocimiento de la naturaleza. ¿Era tal cosa posible?

Para Cicerón, como para Catón, no era posible una certeza absoluta de la verdad, sino que ésta era hija del tiempo, de un conocimiento lento, progresivo y acumulativo, en el que cada paso representaba un estrechamiento del ámbito de la Fortuna. Defender ese conocimiento era alinearse con la civilización y ser heredero espiritual de la humanidad. Ambos coincidían en que no había nada en el mundo superior a la razón, el lazo de unión entre los hombres y Dios, el medio para conocer el orden divino de la naturaleza, cuya ley coincidía con la de la "recta razón".

De acuerdo con el derecho romano, sostenía Cicerón que el gran principio ordenador de la vida política, de la vida civilizada, era la salvaguarda de la propiedad, base imprescindible de

---

<sup>5</sup> Ver Cochrane, Ch. N. (2003).

la dignidad de la persona, sujeto de unos derechos legalmente reconocidos y protegidos, y que consideraba extensión de la personalidad. Su función era asegurar la independencia frente a la tiranía, haciendo posible la alternativa propia de una comunidad bien ordenada, una vida de ocio con dignidad, o una vida de negocio sin riesgo.

De este modo la *romanitas* alcanzaba una concepción de la ciudadanía distinta a la de los griegos, pues mientras para estos últimos la ciudad era totalitaria, y exigía la total integración del fin de cada uno en el fin de la ciudad, para los romanos, la *res publica* suponía la contrapartida de la *res privata*, distinta, pero no en conflicto, sino como su fundamento y principio. De tal modo que la república era definida como lo que pertenecía al pueblo, que de ningún modo era una colección heterogénea de seres humanos, sino una comunidad organizada sobre los principios de justicia e interés común.

En sentido la gran aportación de Roma a la política y la economía fue el desarrollo del derecho, un saber práctico encaminado a dar solución a los conflictos entre personas con ocasión del aprovechamiento de las cosas, con vistas a restablecer la propiedad de las cosas a sus legítimos propietarios.

El derecho, saber propio de los jueces, de los jurisprudentes, surgido de la experiencia acumulada durante siglos en el modo de solucionar conflictos, desvelaba la existencia de unos principios universales, fundamentos últimos de toda ley. En ningún caso la ley podía ser considerada expresión de la voluntad de un individuo. Cuando en el siglo IV AC se establecieron las “Leyes de las Doce Tablas” no fueron consideradas la voluntad de un legislador excepcional, sino una manera de recoger los conocimientos adquiridos hasta entonces en la práctica del derecho.

Para los romanos lo justo, lo de cada uno, era anterior a las leyes, que no se correspondían con un diseño abstracto y universal, establecido a priori, expresión de una voluntad individual o colectiva, sino reflejo de un orden dinámico implícito en la naturaleza misma de las cosas, que de modo negativo, se hacía patente con ocasión de un conflicto, de la reclamación de alguien para ser restablecido en lo que consideraba era suyo.

El método seguido por el derecho romano, atenerse a la realidad de los hechos, le permitió adaptarse a las dimensiones de un imperio, al continuo crecimiento de las relaciones de intercambio entre los distintos pueblos sometidos al poder romano. Un método que les llevaría a descubrir la distinción entre “derecho de gentes”, el de los pueblos conquistados, y “derecho civil”, el propio de los ciudadanos romanos.

Con ocasión de los 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 convicción 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. Pronto se llegaría a la conclusión de que era suficiente 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, relacionados con intercambios comerciales, tenían que ver con la fijación del precio y cumplimiento de contratos. En estos casos se seguiría el principio de *res tantum valet quantum vendi potest* algo que 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 tradicional y compartido. En otras palabras, el precio era resultado de una *aestimatio*, por medio de una moneda –medida común– y con referencia al orden implícito en las circunstancias de cada caso.

El derecho romano no veía inconveniente en que el precio justo variara para cada caso, pues dependía del conocimiento de las partes sobre de la realidad de la cosa. En cualquier caso no bastaba con el simple acuerdo de voluntades, como alguna vez se ha dicho.

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 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 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.

## La cultura clásica

El objetivo de la filosofía clásica fue liberar al hombre del miedo, la superstición, la brutalidad y la imaginación desatada, conducirlo a una vida buena. La vía para conseguirlo era la razón humana, que iría poniendo orden, encerrando la naturaleza en un sistema de relaciones bien determinadas y perfectamente conocidas para el hombre.

Ahora bien, ese mismo planteamiento trasluce una visión dualista de la realidad, de un lado estaría el mundo de lo inteligible, de lo accesible al conocimiento, de la ciencia, donde las cosas son necesarias e inalterables; de otro el mundo de lo sensible, de la naturaleza, donde todo cambia, donde nada permanece, donde nada puede ser conocido. En el lenguaje mítico se trataba del enfrentamiento de Apolo, representación de la luz, la belleza y la claridad, de lo inteligible, con Dionisios, representación de las fuerzas de la oscuridad y la confusión. Por un lado el orden y la estabilidad, infecundo y sin novedad, por otro lado el proceso y lo cambiante, con la fecundidad de lo imprevisible. Una división que daba lugar a dos tipos de conocimientos irreconciliables y enfrentados, de un lado el conocimiento cierto y objetivo, propio de la ciencia; de otro lado el conocimiento inseguro y subjetivo, propio de la opinión. Sólo la razón podría acabar por despejar las brumas de la opinión y llegar al conocimiento de la verdad, de las cosas tal como son, por encima de las opiniones. Lo cual supone que todo lo que hay en la naturaleza puede ser reducido a modelos o esquemas perfectamente asequibles a la razón humana. Para eso bastaba con la técnica de la dialéctica, la vía segura para llegar a la trascendencia a la verdadera visión de la realidad. Toda la cultura clásica estaba planteada como una lucha de lo inteligible contra lo sensible, de la razón contra la naturaleza.

Se entiende que para superar ese dualismo se llegara a una alternativa irresoluble, o ponerse al lado de lo inteligible, que era la postura del idealismo, o ponerse al lado de lo sensible, que era la postura del materialismo. Para estos últimos la materia era un principio independiente y

autónomo que explicaba tanto la naturaleza como el mismo pensamiento. Una explicación mecanicista en términos de necesidad o de azar, o una combinación arbitraria de ambos. Para los primeros, todo es realización de las ideas, formas que se imponen a una materia que se resiste a esa perfección.

De ningún modo se resolvía la tensión entre orden y proceso, y se hacía patente el peligro de incurrir en panteísmo. El cosmos quedaba condenado a la imperfección y al mal, en un eterno retorno, escribir y borrar, sin poder nunca alcanzar la perfección. Una lucha patente en el mundo de Homero donde aparece la figura del hombre enfrentado con un misterioso universo que su desenfrenada imaginación había poblado de fuerzas demoníacas, mientras que al mismo tiempo que con su razón luchaba denodadamente para reducirlos a alguna clase de orden. Un esfuerzo al que es empujado por su convicción de que de ello depende su destino, la posibilidad de alcanzar el ideal heroico por suerte o necesidad. Sus dificultades son enormes pues las fuerzas con las que se enfrenta son poderosas y erráticas. Unas son personales, buenas o malas, otras son impersonales y en consecuencia implacables e inexorables en sus modos de operar, sin que haya una clara demarcación entre ellas. Una vida precaria llena de peligros y riesgos.

Permanecía la idea de dominar las fuerzas oscuras de la naturaleza hasta ponerlas al servicio de la razón, lo cual sólo se podría lograr mediante una afortunada coincidencia de carácter y circunstancias. Eso explica que para los romanos, el triunfo de la razón, de lo que es siempre válido y necesario en todo lugar y tiempo, se manifestara en el mantenimiento de las convenciones recibidas de los antepasados. Una actitud conservadora que se resistía a dar entrada a todo lo que representara crecimiento y desarrollo. Una sospecha a todo lo que representara innovación y cambio. Pero esa misma actitud desarrolló un culto y admiración por la Fortuna, la única que podía romper con la esterilidad de esa monotonía<sup>6</sup>.

La clave de ese dualismo residía en el error de confundir el ser con el entender. No es lo mismo la cosa pensada que la cosa misma. En medio está el existir, que no es accesible como tal al conocer humano. Dar por supuesto que el principio de inteligibilidad tenía que estar dentro del cosmos, accesible por tanto a la razón humana. Sin tener en cuenta que el propio hombre está dentro de la existencia terrena, del flujo de cambio. No le es dado al hombre trascenderse a sí mismo. No puede convertir la razón en instrumento de dominio. Tiene que ser humilde, pegada a la tierra, partir de las cosas concretas que hay en ese flujo y no de ideas abstractas y teóricas elaboradas por su propia mente.

El fallo de la filosofía clásica no consistía en su recurso a la razón, sino en su abuso. Desde el principio se obsesionó en ver al objeto como enfrentado y opuesto al sujeto, para entonces verse obligado a elaborar un relato, un modo de establecer una relación inteligible entre los dos. Un relato que siempre se movió en el plano de lo mítico, de lo probable o plausible, pero nunca verdadero. Siempre acabó en escepticismo o dogmatismo. De este punto no había salida, o hacia arriba, buscando la trascendencia; o hacia abajo, acabando en el positivismo.

---

<sup>6</sup> Esto tiene que ver con el concepto de tradición y carisma, que bien entendida es la perfecta unión de la novedad con la fidelidad. No se trata de crear nuevas verdades sino de profundizar en la inagotable realidad de la única verdad.

## **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.
- Cochrane, Charles Norris. *Christianity and Classical Culture. A study of thought and action from Augustus to Agustine*. Liberty Fund. Indianapolis 2003
- 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.

Martínez-Echevarría, Miguel Alfonso. *Técnica y crematística en Aristóteles*. Revista Empresa y Humanismo. 2011, vol14, número 2, pp 69-88

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.



