

ENTRE LA TEORÍA ECONÓMICA Y LA ECONOMÍA POLÍTICA: ESTUDIO SOBRE *ÉTICA A NICÓMACO* V.5 Y *POLÍTICA* I.8-10, DE ARISTÓTELES. La Filosofía de la Economía de Aristóteles

Federico Basañez. Universidad de Sevilla

Resumen: Este artículo analiza los pasajes más estrictamente "económicos" (*Ética a Nicómaco* V.5 y *Política* I.8-10) de Aristóteles. Se trata de la "amistad por utilidad", de la "justicia como reciprocidad", de la "estabilidad de la *pólis*" y de la posible apertura al futuro de la reflexión aristotélica sobre "lo económico". Finaliza con unas reflexiones sobre el significado actual de su filosofía de la economía.

Abstract: This article analyses Aristotle's "economic texts", mainly *Nicomachean Ethics* V.5 and *Politics* I.8-10. We deal then with "utility friendship", "fairness as reciprocity", the *aspháleia* of the *pólis* and the possible openness to the future of the Aristotelian reflections on economic matters. We finish with a note on the current significance of the Aristotelian Philosophy of Economics.

En un trabajo anterior nos detuvimos en analizar el contexto conceptual e histórico de la obra económica de Aristóteles¹. Tratamos ahí de la relación entre los ámbitos económico y ético, a través del estudio de las definiciones de *oikonomiké* y *chrematístiké*, y de la comprensión aristotélica de la esencial limitación de la riqueza y el dinero. Dejamos para más adelante la relación de lo económico con lo político, que retomamos ahora de la mano del análisis de algunos pasajes de las obras más representativas del Estagirita.

1. *Ética a Nicómaco* V.5 y *Política* I.8-10

En los últimos decenios, la interpretación de estos textos, en particular *Ética a Nicómaco* V.5, ha resultado caótica, cuando no peregrina u ocasión de contradicciones. En contraste con las interpretaciones antiguas o medie-

¹ Véase F. Basañez, "El lugar epistemológico de 'lo económico' en Aristóteles", *Thémata* 12 (1994), pp. 133-170.

vales, para las que la intención ética era manifiesta, desde hace cosa de un siglo ni siquiera hay acuerdo acerca de si Aristóteles trata de ética o hace análisis económico². La causa de estas dificultades no estaría tanto en la intrínseca complejidad de los textos cuanto quizás en cierta debilidad del pensamiento económico moderno, o del modo en que se ha venido entendiendo hasta hace poco la economía como actividad y como ciencia.

O, en particular, del modo en que tradicionalmente se ha entendido la economía griega. La reciente valoración del desarrollo comercial ligado a la expansión colonial de los siglos VII y VI, o el reconocer que hacia el siglo IV a. C. Atenas ya había desarrollado de modo significativo la producción y circulación de mercancías, puede ayudar a comprender estos textos, en el sentido de que pueden ser entendidos como lo que quizás son: un cuerpo de pensamiento específicamente dirigido a intentar el análisis y la comprensión de estos desarrollos³. Y esto, sin perjuicio de que tal intento pueda haber fracasado.

Como decimos, resulta indispensable una revisión de los argumentos de Aristóteles si queremos entender la parte de su obra de la que nos ocupamos como un esfuerzo teórico por comprender, por ejemplo, la naturaleza de las relaciones de intercambio, del contrato comercial, o de la "mercancía". De la mercancía, diríamos aquí, porque ésta es la forma social que históricamente adquiere el producto de un trabajo realizado en una sociedad cuyas relaciones son las de un trabajo y un intercambio especializados y con carácter social. Y nos parece que la Atenas de sus días era hasta cierto punto una sociedad de esta clase. Además, sólo viendo las cosas así se podrá advertir el sentido que tiene la disgresión aristotélica sobre el dinero y la justicia en los intercambios como elementos fundamentales de la sociedad.

Pues bien, el tema común a *Ética a Nicómaco* V.5 y *Política* I.8-10 parece ser —adelantaríamos como hipótesis— el de la consideración del "valor de cambio". La distinción entre valor de uso y valor de cambio ha sido uno de los fundamentos del pensamiento económico, y Aristóteles fue el primero en llamar la atención sobre ello. Los términos en que realiza tal distinción son los siguientes: "Hay dos modos de usar un objeto, relacionados ambos con el objeto mismo, aunque no de la misma manera; uno es adecuado a la cosa y el otro no. Por ejemplo, un zapato: cabe ponérselo, o

² Una revisión de la cuestión, complementaria a la nuestra, puede encontrarse en Ricardo F. Crespo, "La concepción aristotélica de la economía", *Philosophia-Cuyo* I (1993/94), pp. 9-83, esp. pp. 42-52.

³ Tal es el intento de S. Meikle en «Aristotle and the Political Economy of the polis», *Journal of Hellenic Studies* 99 (1979), pp. 57-73, y "Aristotle and Exchange-Value", en D. Keyt y F.D. Miller (eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*, Blackwell, Oxford 1991, pp. 156-181, que en parte seguiremos en este primer apartado.

cabe intercambiarlo. Ambos son modos de utilizarlo, en la medida en que incluso el que cambia un zapato por dinero o comida lo usa como zapato; aunque no según el uso natural del zapato, puesto que los zapatos no se inventaron para ser intercambiados"⁴.

El valor de uso dice relación inmediata a las propiedades físicas del objeto; no así el valor de cambio. Una determinada suma de dinero representa cierta cantidad de determinados objetos o productos (en los ejemplos de Aristóteles, 5 minas = 1 casa = 5 camas = tanta comida = tantos zapatos). El problema es cómo hacer equivalentes unas con otras aquellas cosas que por su misma naturaleza resultan inconmensurables. Este es el verdadero problema de Aristóteles, y podría discutirse hasta la saciedad si esto constituye de suyo análisis económico en sentido moderno o no.

El libro V de la *Ética a Nicómaco* se ocupa de la justicia. Después de hacer ciertas distinciones en el primer y segundo capítulos, imprescindibles a juicio del Estagirita, el tercero y el cuarto se centran en la justicia distributiva y en la correctiva, respectivamente, que son entendidas como subdivisiones de la justicia particular⁵, frente a la justicia general, que es virtud personal. El capítulo quinto, que es el que aquí nos interesa, pretende probar que todo intercambio de bienes ha de ser un intercambio de equivalentes, si se desea que perdure la base económica de la sociedad, a saber, la división del trabajo y el intercambio de los respectivos productos especializados. Menos transparente que el propósito de la investigación es el acercamiento de Aristóteles al problema, y más oscuro aún, a juicio de la mayoría de sus comentaristas, lo que se supone su solución.

El capítulo quinto se abre con una breve crítica a la concepción pitagórica de la justicia en general como reciprocidad. El propósito de este preámbulo polémico está en que la noción de reciprocidad (*antipeponthós*) puede ser inadecuada para dar razón de las justicias correctiva (*diorthotikós*) o distributiva (*dianometikós*), "pero en las asociaciones para el intercambio es esta justicia, en la forma de reciprocidad, el vínculo que las mantiene unidas"⁶. Es decir, que en las transacciones (*synallágmata*) voluntarias de intercambio de bienes la forma apropiada de justicia es una cierta forma de reciprocidad. En concreto, la reciprocidad "sobre la base de la proporción, no de la igualdad" (pues esto último implicaría cambiar una casa por un zapato, lo que es manifiestamente un despropósito: se ha de cambiar

⁴ Cfr. *Pol. (Política)* I.9,1257a6-13.

⁵ Un estudio clásico de estos capítulos, puede encontrarse en D.G. Ritchie, «Aristotle's Subdivisions of Particular Justice», *The Classical Review* 8 (1894), pp. 185-192. Más actual es el tratamiento de W.F.R. Hardie en *Aristotle's Ethical Theory*, Clarendon Press, Oxford 1980, especialmente pp. 195-201.

⁶ Cfr. *EN (Ética a Nicómaco)* V.5,1132b31-32.

según proporción, tantos zapatos por una casa)⁷. Si esta proporción se establece antes, dice, y luego se intercambia sobre esta base, entonces el requisito de "reciprocidad proporcional" se habrá alcanzado ⁸.

Pero explicar el sentido de la reciprocidad exige aclarar antes a qué tipo de igualdad se refiere cuando dice que zapatos y casas han de igualarse (*isasthenai*). Y este problema remite a otro lógicamente anterior, porque para ser igualados han de ser "de algún modo comparables" (*symbleta pos*) y en alguna dimensión "conmensurables" (*symmetrias*). Se detiene entonces Aristóteles en desarrollar, en los dos tercios restantes del capítulo, el tema de la conmensurabilidad de productos diferentes, y no añade más sobre el intercambio justo. Y esto, porque es bien consciente de que su teoría del intercambio justo vale tanto como la solución que sea capaz de dar al problema de la conmensurabilidad. Pues "sin intercambio no habría asociación, pero no puede haber intercambio sin igualdad, ni igualdad sin conmensurabilidad"⁹.

El problema surge, naturalmente, del hecho fundamental de que "un hombre es carpintero, otro agricultor, otro zapatero, etcétera"¹⁰: no habría problema si lo intercambiado fueran servicios médicos por servicios médicos, por ejemplo, como él mismo dice¹¹. Pero lo intercambiado son, por supuesto, siempre cosas diferentes, y éste es obviamente el sentido de todo intercambio. Es la desigualdad de las capacidades o artes lo que conduce al intercambio¹²; pero también es esto precisamente lo que hace difícil determinar la proporción en que han de ser intercambiados los diferentes productos. Más aún: la relación que se ha de establecer no es entre cualidades (esto valdría para la determinación del uso, pero no para la determinación del precio o valor concreto de cambio), sino que ha de ser una relación de igualdad, y ésta dice relación a la cantidad, como manifiesta toda su metafísica, y como dice explícitamente en las *Categorías*¹³. De modo que la proporción en la ecuación de igualdad no tiene que ver con los zapatos, casas y comida como objetos cualitativamente diferentes, sino

⁷ Cfr. EN V.5,1132b32-33, y 1133a13.

⁸ Cfr. EN V.5,1133a10-12.

⁹ Cfr. EN V.5,1133b17-18. Y no anda desencaminado el Estagirita cuando reduce el problema de la Economía al de la conmensurabilidad. Pues, como dice G.L.S. Shackle en *Epistemics and Economics: A Critique of Economic Doctrines*, Cambridge U.P., Cambridge 1972, p. 10, "Economics might almost be defined as the art of reducing incommensurables to common terms".

¹⁰ Cfr. *Pol.* III.9,1280b20-21.

¹¹ Cfr. EN V.5,1133a16-18.

¹² Cfr. EN V.5,1133a17.

¹³ Cfr. *Categorías* 6a26.

en cuanto diferentes cantidades de algo cualitativamente lo mismo¹⁴. El problema de Aristóteles sería descubrir de qué son éstos cantidades, y a esto se reduciría el problema de la conmensurabilidad.

No obstante su valor epistemológico, a partir de este punto el desarrollo del pensamiento aristotélico se torna tentativo y poco menos que contradictorio. Sostiene, en efecto, dos intentos de solución que se contradicen uno al otro, y al final opta por abandonar la tarea como epistémicamente imposible. La primera de estas ideas es que el dinero, precisamente por ser unidad común de medida de todo, es lo que hace los productos conmensurables e igualables¹⁵. La segunda idea es que es la necesidad (o demanda) (*chreía*) la que hace esto¹⁶. Pero lo primero, reducir el hecho de que exista una unidad de medida común a que se dé ya conmensurabilidad, es rechazado por el Estagirita como inadecuado, pues la posibilidad de una medida común presupone precisamente la conmensurabilidad: el dinero es tan sólo la expresión de esa conmensurabilidad, no lo que la constituye.

Tampoco corresponde este papel a la necesidad, aunque sea cierto que “la necesidad lo mantiene todo unido”, y que esto se manifiesta —sirva como argumento *a contrario* de lo que aquí sostenemos— en que “cuando dos hombres no se necesitan el uno al otro... no intercambian”¹⁷. Pero la necesidad es una característica de los que intercambian, no de los productos intercambiados, y es en esta segunda línea en la que Aristóteles había presentado el problema: como relación entre las cosas intercambiadas, no entre los que intercambian¹⁸. Resulta difícil seguir en este punto el razona

¹⁴ En esta misma línea se encuentra el razonamiento marxiano de *Una Contribución a la Crítica de la Economía Política*, que toma por unidad común de medida del valor de cambio el tiempo de trabajo abstracto. Sobre la «teoría del valor» aristotélica, interpretada en oposición a la marxiana, véase Van Johnson, «Aristotle's theory of value», *American Journal of Philology* 60 (1939), pp. 445-451.

¹⁵ Cfr. EN V.5,1133a16 y 19-22.

¹⁶ Cfr. EN V.5,1133a25-31.

¹⁷ Cfr. EN V.5,1133b6-10.

¹⁸ Sobre esto, véase J. Soudek, “Aristotle's Theory of Exchange: An Inquiry into the Origins of Economic Analysis”, *Proceedings of the American Philosophical Society* 96 (1952), pp. 45-75: “Modern economic theory is the theory of goods and not of people using and producing goods. Not so with Aristotle. Distribution of wealth and income, purchase and sale, lending and letting or exchange are human relations concerning money or economic goods”. El asunto, sin embargo, no está tan claro. Hasta el desarrollo de la teoría subjetiva del valor, la pregunta por la regla según la cual se intercambian los bienes en el mercado remitía a algo que los bienes mismos tuvieran en común. Pero parece que para Aristóteles los bienes como tales, aparte de su relación con los hombres, no pueden relacionarse entre sí: son las personas las que están relacionadas entre sí a través de los bienes y de la necesidad que de éstos tienen.

miento, y lo vamos a dejar aquí, para retomarlo más adelante. El mismo Aristóteles reconoce, en fin, que “realmente es imposible que cosas tan diferentes puedan llegar a ser conmensuradas aunque, con respecto a la necesidad, se admite que puedan llegar a conmensurarse suficientemente”¹⁹.

Antes de abandonar la cuestión para volver a tratar de la justicia como medio entre el exceso y el defecto, ofrece Aristóteles un último argumento de por qué el dinero no crea la conmensurabilidad; a saber, porque el intercambio proporcional existía ya antes que él, y en cualquier caso el valor de cambio de una casa, por ejemplo, es expresable indiferentemente por las cinco camas por las que se cambia, o por su valor en dinero²⁰. El problema, fundamental en la teoría del valor, ha sido bien planteado —y en esto se hace Aristóteles merecedor del reconocimiento expreso de Marx en las primeras páginas de *El Capital*²¹—, pero no se ha llegado a ninguna solución respecto a qué se ha de hacer para que el intercambio sea justo en el sentido de que se haga según igualdad de reciprocidad proporcional.

Esto por lo que toca a *Ética a Nicómaco* V.5. El tema de la justicia en el comercio es abordado también desde la perspectiva del valor de cambio en *Política* I.8-10. El tratamiento que Aristóteles lleva a cabo aquí del cambio, el trueque, el comercio al por menor y el préstamo a interés se considera a veces como un conjunto de discusiones discretas, sin otra unidad que la preocupación moral del Estagirita por su licitud. Sin embargo, la discusión podría tener una unidad teórica, como ya hemos señalado: Aristóteles estaría analizando la evolución del valor de cambio a través de las formas que sucesivamente va adquiriendo, sometiendo cada una a un análisis que muestre su *télos*, y refiriéndose constantemente a la compatibilidad de este fin con lo que es el objetivo de la *koinonía* o comunidad que se da en la *pólis*: hacer posible “vivir bien” como condición de la autosuficiencia y de la felicidad. Un “vivir bien”, como estamos viendo, que tiene por condición de posibilidad el mantenimiento del régimen de intercambios de las producciones especializadas de sus miembros. Es decir, la cooperación comercial.

Al tratar de la economía y la crematística ya dijimos que el intercambio era “natural” (*kata physin*), antes que nada, porque nacía del hecho natural de que unos tienen más y otros menos de lo necesario²². La forma origina-

Para una argumentación más profunda, de carácter textual, véase S. Meikle, “Aristotle on Equality and Market Exchange”, *Journal of Hellenic Studies* 101 (1991), pp. 193-196.

¹⁹ Cfr. EN V.5,1133b19-20. “Suficientemente”, “a efectos de mantener la unión”.

²⁰ Cfr. EN V.5,1133b27-28.

²¹ Cfr. K. Marx y F. Engels, *Marx-Engels Werke*, Dietz V., Berlin 1962, pp. 73-74.

²² Cfr. *Pol.*I.9,1257a15ss.

ria de intercambio era el trueque, o cambio no monetariamente mediado de un bien por otro, que, siguiendo el esquema marxiano, puede representarse como M-M (*mercancía-mercancía*). Esta forma de intercambio tiene lugar cuando se supera el ámbito familiar, en el que todas las posesiones se tienen como en común, y se accede a la aldea, en que unos y otros están separados y tienen qué intercambiarse²³. De esta forma simple surge, por la mediación monetaria, la venta de un producto primero por dinero (M-D), y la compra de otro producto después con ese dinero (D-M), dando lugar al proceso de compraventa, expresable como M-D-M. Esto supone la sustitución de una forma de intercambio por otra más desarrollada, ya que la mediación del dinero introduce una flexibilidad que favorece el intercambio en las más variadas circunstancias²⁴.

Pero aquí surge la duda del Estagirita por la licitud de esta forma monetariamente mediada de intercambio, porque nada impide que el proceso M-D-M dé paso al proceso D-M-D'²⁵, el propio del comerciante al por menor o intermediario (*kapeliké*), y más tarde al proceso D-D', que es el propio del préstamo a interés. Comprar para vender o prestar a interés son fenómenos que Aristóteles no acaba de comprender. O al menos, la comprensión que de ellos alcanza le lleva a rechazarlos como contrarios al fin de la *pólis*, ya que se basan, a su parecer, en la búsqueda ilimitada del beneficio o lucro. El circuito M-D-M comienza y termina con objetos en los que prima su valor de uso. Su fin es adquirir lo que se necesita y, una vez adquirido, el objeto abandona la esfera de la circulación y entra en la del consumo. Esto sería natural.

Antinatural, por el contrario, es el circuito D-M-D', que no tiene, a juicio de Aristóteles, un fin o *télos* natural, pues no se vislumbra un término definido al proceso de ganancia monetaria. Este proceso empieza y termina no con objetos cualitativamente diferentes —cuyo intercambio estaría de suyo justificado— sino con dinero. Y puesto que no hay ninguna diferencia cualitativa entre una suma de dinero y otra, la diferencia sólo puede ser cuantitativa, y es este incremento cuantitativo del valor de cambio en la forma de dinero el único fin concebible que D-M-D' puede tener. Si una cantidad de dinero D se emplea para comprar una mercancía M, y esta se revende para obtener una suma de dinero mayor D', nada

²³ Cfr. *Pol.*I.9,1257a17-30.

²⁴ Cfr. *Pol.*I.9,1257a1-41. La misma idea aparece en la *EN*, donde llega a decir: «El dinero garantiza que habrá cambio en el futuro; suponiendo que no necesitemos de algo ahora, asegura que el intercambio será posible cuando surja la necesidad».

²⁵ Ambas formas de intercambio o adquisición, M-D-M y D-M-D' «se superponen, porque ambas tratan con los mismos objetos y en el mismo campo de adquisición; pero persiguen fines diferentes: el segundo simplemente la acumulación, y el otro algo bien diferente» (cfr. *Pol.*I.9,1257b34ss.).

impide proseguir y volver a comprar para revender por una suma aún mayor D'' , y así sucesivamente²⁶. Sobre la cuarta forma de desarrollo del valor de cambio, la usura o interés (*obolastiké*), $D-D'$, no habría mucho que añadir a lo dicho²⁷.

El poco aprecio de Aristóteles por el comercio o compraventa del tipo $D-M-D'$, el propio del comerciante al por menor o del intermediario, podría estar relacionado con el rechazo tradicional del comercio frente a la autarquía de la casa, y con ciertos valores del *oikos* agrícola y aristocrático²⁸. Pero la crítica aristotélica iría más allá, hasta preguntarse si el *kapelos* se afana meramente por el dinero o si llega a prestar un servicio. Con todo, no debemos perder de vista que lo fundamental para Aristóteles es el temor a que casi cualquier cosa que los hombres hagan, y toda facultad que tengan, puedan ser puestas al servicio de la búsqueda del valor de cambio con prioridad sobre el de uso²⁹, de modo que el fin natural sea sustituido por otro que atente contra el primero. El peligro está, obviamente, en que este modo de proceder llegue a generalizarse, y la crematística en su peor sentido invada las vidas ética y política. Por eso, no es fácil argumentar que su rechazo del comercio como *kapeliké* es simplemente un resto de primitivismo, o está basado en preferencias políticas o en tradicionales prejuicios contra los que prestan a interés. Aristóteles es más filósofo de lo que se podría pensar, también cuando se ocupa de estas cuestiones.

Aparece ya claro que *Ética a Nicómaco* V.5 y *Política* I.8-10 tratan de un mismo tema, si bien abordándolo en cada caso desde posiciones diversas. Esto explica, por ejemplo, que Aristóteles mencione y analice en la *Política* las cuatro formas de intercambio: $M-M$, $M-D-M$, $D-M-D'$ y $D-D'$, mientras que en la *Ética* se limite al intercambio entre dos productores sin intervención de intermediario alguno, es decir, a $M-D-M$. Y esto, porque lo que busca es estudiar aquella forma de intercambio que exprese una relación de igualdad, y esto ocurre en $M-D-M$, pero no en $D-M-D'$ (pues la suma obtenida en la reventa excede a la utilizada en la compra). Además, en la

²⁶ Cfr. *Pol.*I.9,1257b22s., 1257b28s.: «No hay límite al fin buscado, a la riqueza del tipo mencionado: la mera adquisición de dinero»; y 1257b33s.: «Todos los que se dan a este tipo de adquisición incrementan la cantidad de dinero sin límite ni pausa».

²⁷ Remitimos a O. Langholm, *The Aristotelian Analysis of Usury*, Universitetsforlaget, Berger 1984.

²⁸ Comercio al por menor e inmoralidad van tradicionalmente asociados en la mente griega, como manifiestan las obras de Aristófanes, o como dice Platón en *Leyes* 847d, 849a, 914d..., donde rechaza a los comerciantes al por menor por suponer que viven del abuso y del engaño. Véase también R.J. Hopper, *Trade and Industry in Classical Greece*, Thames and Hudson, London 1979, pp. 64-65.

²⁹ Cfr. *Pol.*I.9,1258a8-10: «Pues algunos convierten en crematísticas todas sus facultades, como si el fin de todas ellas fuera producir dinero».

Ética, en contraste con la *Política*, únicamente emplea el término griego para referirse de modo neutral al intercambio (*metádoxis, metabletiké*), y no otros términos (como *kapeliké* o *emporiké*) impregnados de un marcado carácter de rechazo moral. Esto se explica porque el capítulo 5 del libro V de la *Ética a Nicómaco* se centra en las condiciones del intercambio justo: la conmensurabilidad y la reciprocidad proporcional; mientras que la *Política* recorre, con carácter más expositivo, todas las formas posibles de intercambio: las "justas" (M-M y M-D-M) tanto como las "injustas" (D-M-D' y D-D').

Sin embargo, en ambos casos se puede entender que Aristóteles estudia lo mismo: la forma particular que un objeto adquiere en una sociedad en la que la división del trabajo y la especialización de la producción se encuentran más o menos extendidas. Es decir, estudia la forma de mercancía, ya que la producción especializada no puede tener otra salida que el intercambio mercantil. Y es que, efectivamente, se alcanza un punto en el que los productores producen parcial o exclusivamente con vistas al intercambio (adquiriendo a través de éste, a su vez, las producciones especializadas de los demás).

Producir no con vistas al uso, sino a la venta, podría ser ocasión de perversión del fin de la producción, como manifiesta el ejemplo medieval —de tradición aristotélica— del "cuchillo de Delfos"³⁰, que descansa sobre la mencionada distinción entre valor de uso y valor de cambio. El valor de uso de algo se basa en una propiedad o cualidad intrínseca de un objeto, que lo hace naturalmente apto para una determinada función. El valor de cambio, por el contrario, es convencional y adventicio, añadido a la cosa por la voluntad expresa de los hombres de hacer de tal objeto objeto de intercambio, objeto para la venta, expresándose este valor por el dinero, que a su vez suele adquirir la forma de moneda. La moneda (*nomisma*), típicamente, carece de valor de uso, y todo su valor radica en que es convencionalmente (*nomos*) aceptada por todos como medio de intercambio, esto es, en cuanto es expresión por excelencia del valor de cambio de una cosa.

Para Aristóteles, valor de uso y valor de cambio parecen ser irreducibles³¹. Por eso se reprende al que hizo un cuchillo que tenía tres usos, sin

³⁰ Véase F. Susemihl y R. Hicks, *The Politics of Aristotle*, New York 1976 (1894), pp. 141-142; y W.L. Newman, *The Politics of Aristotle*, vol.II, Oxford 1887-1902, pp. 109-110n.

³¹ Para las teorías económicas modernas, sin embargo, ambos son expresión de la utilidad del objeto, siendo posible reducir el valor de uso al valor de cambio. Para Aristóteles, esto supondría introducir la convención en el orden de la naturaleza, o igualar el *télos* convencional de algo a su *télos* natural, cosas en principio obviamente diferentes para él.

desempeñar ninguno de ellos a la perfección. Para Aristóteles, un instrumento viene definido por la función que realiza, y cada instrumento ha de servir para una sola función³². El autor del cuchillo de Delfos no podía tener en mente el uso natural del cuchillo, ya que éste no sirve bien para nada; lo que tenía en mente, por el contrario, era el valor de cambio de tal objeto, ya que lo producía "para la venta". Al hacer esto quizás satisfacía una necesidad: la de quienes necesitaban tres instrumentos distintos sin poder adquirir los tres a la vez por falta de recursos. Pero con ello prostituía el uso natural de la cosa. La generalización de esta actitud, decimos, es lo que teme Aristóteles. Es decir, que empezaran a hacerse las cosas no por su fin intrínseco, sino únicamente como medio de enriquecerse u ocasión de ganar dinero.

Este temor, sin embargo, dista mucho de estar justificado, como veremos. Cuando algo no se produce o adquiere por su valor de uso, sino por su valor de cambio y, en particular, cuando la inmensa mayoría de la producción es producción para la venta, no para el uso inmediato —y esta es la situación típica allí donde reina la producción especializada y la división del trabajo—, es ciertamente señal de que un nuevo modo de entender el intercambio se ha hecho presente. Y, con él, las relaciones sociales. Pero hemos de cuidarnos muy mucho de proceder sin más a su descalificación ética, como parece hacer Aristóteles, porque el caso no es ni mucho menos comparable siempre al del cuchillo de Delfos. Porque, hasta cierto punto, la distinción entre producción para el uso o consumo inmediato y producción para la venta o ganancia, podría ser falsa y artificial. La antítesis entre ambas, cuando menos, lo es, por una razón tan obvia como que ordinariamente no puede haber ganancia donde se produce algo que nadie desea comprar, usar o consumir. Sólo se produce "para la venta" si el producto es de interés para los demás.

Pero, en este caso, tal producción tiene un sentido bien claro que el Estagirita no acaba de señalar: quien produce "para la venta" está efectivamente prestando un servicio a la sociedad. La relación social que se establece sobre la compraventa de un objeto es de cooperación, en la medida en que se produce una situación en la que todos dependen de todos: la autarquía de la *pólis* se realiza precisamente bajo la forma de interdependencia de sus miembros³³. Cooperación e interdependencia que son posibles por el carácter mercantil de los productos, por la aparición de esa

³² Cfr. *Pol.* I.2, 1252b1-5.

³³ Aristóteles aplaude la "mutualidad" entre los ciudadanos, pero recrimina tal dependencia entre las ciudades-estado. Esto le parecía una invitación a la inestabilidad socio-política, al faltar la idea de cooperación entre ciudades sobre un plano de igualdad política o económica: no había percepción de intereses comunes.

forma histórica del valor de cambio que es el intercambio monetariamente mediado de mercancías.

Lo que no está tan claro, y en esto tiene toda la razón Aristóteles, es que el interés del que compra consista en su uso, pues bien podría representar la búsqueda exclusiva del beneficio que se obtendría en la reventa, y no la voluntad de prestar un verdadero servicio. Que algo sea útil, pues, puede no ser lo mismo que tener un valor de uso para los otros. En último término, pues, si admitimos la incardinación ética de la actividad económica que apunta Aristóteles, hay que reconocer la oportunidad de tal distinción, pues lo decisivo sería efectivamente la intención última del que comercia: la ganancia ilimitada de dinero, o el préstamo de un servicio³⁴.

2. El dinero, la amistad por utilidad y la justicia como reciprocidad, elementos fundamentantes de la sociedad

No se puede decir, por tanto, que la economía ateniense descansara principalmente sobre el valor de uso, y no sobre el valor de cambio, como hacen las economías modernas (si bien estas segundas se basan también en un sistema de precios libremente formados entre mercados interconectados, algo por supuesto ausente en Grecia³⁵).

Hay motivos para pensar que la imagen que ofrece Aristóteles de las condiciones económicas de la *pólis* griega del siglo IV a.C. no se adecua del todo a la realidad. Porque si bien pudiera ser que Atenas no fuera un sistema basado en el valor de cambio, y su producción, distribución y consumo no estuvieran regulados por él, sin embargo sí que existían, cuando menos en sus primeras formas de desarrollo, el valor de cambio, mercados más o menos libres y el dinero³⁶. Y es esto lo que Aristóteles se

³⁴ Lo que nos revela la economía moderna, sin embargo, y aquí podría estar la solución a la cuestión, es que lo primero, a la larga, no es posible sin lo segundo: sin la determinada voluntad de prestar un verdadero servicio, a largo plazo no hay beneficio. O, también, que no tiene sentido en una economía de mercado -al menos, no un sentido inmediato- hablar de la moralidad del beneficio o del resultado económico.

³⁵ En tiempos de Aristóteles, el «mercado» tiene más sentido locativo que institucional. No existía una red de mercados interdependientes, en función de los cuales pudiera establecerse «el precio del mercado». Tampoco el mercado es para Aristóteles algo abstracto e impersonal, sino más bien la relación entre compradores y vendedores, sus mercancías y sus necesidades, y la disposición a pagar hasta cierto límite para satisfacer éstas.

³⁶ Cfr. E. Salin, *Politische Ökonomie. Geschichte der Wirtschaftspolitischen Ideen von Platon bis zur Gegenwart*, JCB Mohr, Tübingen 1967, p. 9: «Die Wirtschaftstheorie des Aristoteles nicht als Ausdruck einer verhältnismässigen Primitivität der griechischen

esforzaba por analizar y dominar intelectualmente, si bien con discutible éxito. Lo que hace que sea difícil captar el sentido original de muchos de los textos presentados, es precisamente que el análisis más estrictamente económico no deja de estar acompañado de observaciones de carácter ético, lo que nos hace dudar, una vez más, de cuál sea la intención principal del Estagirita, si analítica o ética.

Porque cosa bien distinta es, como acabamos de decir, que el que produce para la venta preste objetivamente un servicio a la sociedad, y cómo asuman subjetivamente un productor o intermediario determinados el fin de su acción, que pueden ver efectivamente como servicio o simplemente como oportunidad de lucro. Esto es lo que parece preocupar a Aristóteles, que tiene la impresión de que el intercambio monetariamente mediado o a través de intermediarios abre las puertas a la aparición en la sociedad de una clase parasitaria, que vive a costa de los demás, y que da pie, sobre todo, a una falsa concepción de la vida³⁷.

Pero no dejaría de ser extraño que Aristóteles rechazara una institución —por ejemplo, la del intermediario, que compra para revender— simplemente porque pueda ser pervertida. De hecho, decíamos, cuando Platón rechaza la propiedad privada bajo la acusación de conducir al egoísmo, Aristóteles nos dice que es la naturaleza humana, y no la propiedad, la que ha de ser culpada por el egoísmo y que, muy al contrario, la propiedad privada puede servir para manifestar las más elevadas cualidades morales³⁸. Lo mismo podríamos decir ahora del intercambio monetariamente mediado o del caso del intermediario: la verdadera culpable del mal que pudiera resultar es la naturaleza humana, no esas instituciones económicas. El intercambio puede servir, ya lo hemos visto, para fines tan nobles como el aprovisionamiento de la casa o de la ciudad, para la tan laudada autarquía.

Es obvio que la autosuficiencia material de la *pólis* implica no sólo la división del trabajo, sino también, a continuación, el intercambio de los diferentes productos especializados. No tendría sentido que Aristóteles alabara la autosuficiencia y rechazara el intercambio que la hace posible. El intermediario o comerciante al por menor, por otra parte, no es un parásito social, que vive de sustraer a otros una parte del valor de sus producciones. En realidad, es también un "productor" en su más original sentido etimológico, y presta un servicio social o económico incomparable como

Wirtschaftsverhältnisse anzusehen ist. Die hellenische Wirtschaft der Blüte- und Spätzeit war eine hoch entwickelte Verkehrswirtschaft.

³⁷ W.L. Newman, *op.cit.*, vol.I, p. 127: «The unquiet and inventive spirit of gain, springs from a misconception of the end of human life».

³⁸ Cfr. *Pol.* II.5.

mediador de unas necesidades que de otro modo quedarían insatisfechas por falta de información o de oportunidad³⁹. No se puede decir, en efecto, que la producción de un artículo ha terminado hasta que éste no ha alcanzado al consumidor. Así, el intercambio es la última etapa del proceso económico. Un proceso social, como el del regateo o "ajuste", cuya valoración difiere según el grado de desarrollo económico de una sociedad⁴⁰.

¿En qué sentido dice Aristóteles que el comerciante o intermediario vive "a costa de otros" (*ap'allélon*)? Cuando hablamos de la dependencia de los bienes "exteriores" respecto del trato mutuo y señalamos los diversos sentidos en que Aristóteles entendía que algo era "natural", dijimos que esta condena del comerciante como "parásito social" no dejaba de resultar extraña, si atendíamos al contexto conceptual en que se enmarcaba.

Vale la pena volver sobre ello. El texto dice exactamente: "Al tratar de la adquisición de bienes, hemos de atender primero a los modos que están de acuerdo con la naturaleza, como la agricultura o la minería. Sobre todo la agricultura, porque es justa: su riqueza no se da a expensas de otros (*ap'allélon*), ya sea con su consentimiento, como el comercio por la ganancia o las actividades asalariadas, ya contra su voluntad"⁴¹.

Esta descalificación del comercio resulta sorprendente. No lo sería tanto si su crítica se redujese a considerarlo "antinatural", pues esto bien podría deberse a su fisicalismo, que ya hemos discutido. Lo que llama la atención es que la crítica descansa en que el comercio es "a costa de otros", crítica difícil de fundamentar aun dentro de su propia obra. Y crítica que ha podido influir también en la misma consideración de la economía de mercado, y del liberalismo en general, por parte de otros autores. Si bien —y es por lo que nos decantamos aquí— todo podría deberse a un malentendido, a una deficiente versión del *ap'allélon* griego⁴².

³⁹ Sobre el debate entre la "teoría de la producción" y la "teoría del intercambio", dentro de la Antropología económica, puede verse I. Pratts, "Synthesis, or a New Problematic in Economic Anthropology", *Theory and Society* 11 (1982), pp. 205-228.

⁴⁰ Un notable análisis del proceso de intercambio puede encontrarse en I.R. Macneil, "Exchange Revisited: Individual Utility and Social Solidarity", *Ethics* 96 (1986), pp. 567-593. En las pp. 586-587 se destaca que en una sociedad primitiva la práctica del regateo está mal vista, en la medida en que es considerada una violación de la confianza (en concreto, de que lo que el otro ofrece es suficiente, lo justo), o la sospecha de que su preocupación por los intereses ajenos deja que desear. Pretender regatear sería insultar al otro, al tratarle como extranjero o extraño, de quien, se piensa, nada bueno se puede esperar. En un sistema de economía de mercado, sin embargo, tal práctica es lo habitual, y tiene una función económicamente integradora.

⁴¹ Cfr. *Pol.* I.10,1258a34-36 y *Económicos* I,1343a25-30.

⁴² La crítica textual nos mueve a no pasar por alto esta segunda posibilidad. En H.Liddell-R.Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1986, s.v. *allélon*, queda claro que

Porque la riqueza, ganancia o beneficio que resulta del comercio no es de ningún modo "a costa del otro", sino "por mediación del otro", "gracias a él". Y si se quiere considerar una explotación, entonces es preciso afirmar que, en todo caso, se trata de una explotación mutua, en la que uno acepta ser tratado como medio para la satisfacción de la necesidad del otro en la misma medida en que el otro acepta serlo para la del primero⁴³.

Y es que dos no comercian si uno no quiere. Quien comercia lo hace porque espera obtener un beneficio, porque estima que es preferible comerciar a quedarse como estaba⁴⁴. Obviamente, una de las partes, o incluso ambas, pueden estar equivocadas en su decisión de comerciar, o encontrarse en una situación desafortunada con respecto al cambio, por padecer extrema necesidad o haber ignorancia en alguna de ellas respecto del verdadero valor del bien intercambiado. Pero esto es contingente, no esencial al cambio. Lo que pertenece a la esencia del comercio es la libertad en la contratación, el establecer o no una determinada relación cambiaria.

A veces se ha sostenido que la teoría de Aristóteles sobre el intercambio se mantiene sólo en la medida en que se considere cada intercambio como aislado y sustentado en sí mismo, y no formando parte de un sistema de intercambios interconectados y ligados entre sí en el tiempo⁴⁵. Sin embargo, lo contrario parece ser la verdad, pues las intuiciones fundamentales de Aristóteles en este punto sólo se sostienen si consideramos la *pólis* como una sociedad sustentada sobre un régimen estable de intercambios.

En este sentido, y a pesar de lo que pueda pensarse leyendo a Aristóteles, existía una gran diferencia entre la realidad política y la socioeconómica atenienses: económica y socialmente Atenas no era simplemente una comunidad de ciudadanos (*koinontá ton politon*), y no puede ser estudiada

este término siempre indica reciprocidad, mutualidad. Consiguientemente, *ap'allélon* habría de traducirse como "(riqueza que se crea) a partir del intercambio", "que procede de otros hombres", "unos gracias a otros". Nunca como "a expensas" o "a costa de otros", que es la traducción universal.

⁴³ Cfr. P. Springborg, "Aristotle and the Problem of Needs", *History of Political Thought* 5 (1984), pp. 393-424, especialmente p. 421.

⁴⁴ Cfr. A. Flew, "The Profit Motive: Three Popular Aristotelian Misconceptions", *Ethics* 86 (1976), p. 316: "It is of the essence of trade: not that any advantage for one party can be achieved only at the expense of the other; but that no deal is made at all unless, whether rightly or wrongly, both parties believe that they stand to gain thereby -or at least both prefer the actually made to any available alternative deal, and to no deal at all".

⁴⁵ Cfr. S.T. Lowry, «Aristotle's Natural Limit and the Economics of Price Regulation», *Greek, Roman and Byzantine Studies* 15 (1974), p. 62. También sostiene lo mismo A.R.J. Turgot, *Reflexiones sobre la formación y distribución de la riqueza*, recogido en L.D. Abbot (ed.), *Masterworks of Economics*, Doubleday, New York 1948, p. 53.

sólo como tal. Atenas era también una sociedad de productores y comerciantes, la mayoría de los cuales eran metecos o extranjeros, pero no ciudadanos⁴⁶. En cuanto tales, serían considerados por Jenofonte como "una de las mejores fuentes de beneficios", ya que, además de sostenerse a sí mismos (no "a expensas del común"), también pagaban impuestos. Y aunque Aristóteles apenas se ocupara de ellos al elaborar su teoría política y social, no deja de reconocer que son "elementos indispensables de la *pólis*"⁴⁷. Quizás tenga algo que ver con este modo de enfocar las cosas por su parte el hecho de que él mismo tampoco era ciudadano en sentido estricto, sino meteco⁴⁸.

Llegados a este punto, parece preciso remitir a la teoría política o social de Aristóteles, si queremos hacernos cargo del lugar que ocupan estas reflexiones del Estagirita sobre la vida económica en un contexto más amplio, que nos permita comprender mejor su sentido. No se trata aquí de estudiar la forma particular de comunidad que es la comercial, sino la vida social en general en cuanto se sustenta sobre el intercambio (*allaktikè koinonía*).

Pero hacerlo nos llevará a realizar algunas observaciones sobre lo que Aristóteles llama amistad "por utilidad" o "interesada", para poner de manifiesto la relación entre la alusión de Aristóteles al "espíritu de las Gracias" al comienzo de *Ética a Nicómaco* V.5, con su idea general de que toda comunidad implica amistad y justicia⁴⁹. Aristóteles enseña, en efecto, que a toda clase de comunidad (*koinonía*) corresponde un tipo de amistad (*philia*) entre sus miembros que se expresa como reciprocidad (*antipeponthós*), que es un modo de la justicia, siendo el de las relaciones comerciales la de reciprocidad "proporcional".

El "espíritu de las Gracias", como lo entiende Aristóteles, es precisamente el de amistad y reciprocidad. Pero Aristóteles no afirma, como han pretendido algunos, que el comercio mercantil sea mera pervivencia de las formas arcaicas de intercambio, basadas en el mutuo regalo de presentes y sobre una base no cuantitativa como es la del estatus⁵⁰. El modelo de organización basado en relaciones de estatus y dominio, la "comunidad"

⁴⁶ Cfr. J. Pecirka, «A Note on Aristotle's Conception of Citizenship and the role of Foreigners in Fourth century Athens», *Eirene* 6 (1967), pp. 23-26.

⁴⁷ Cfr. *Pol.* III.4, 1277b33-35 y 1278a2-3.

⁴⁸ Las implicaciones de este hecho se recogen en D. Whitehead, «Aristotle the Metec», *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 201 (1975), pp. 94-99.

⁴⁹ Al respecto, puede verse R.G. Mulgan, *Aristotle's Political Theory*, Clarendon Press, Oxford 1987, especialmente pp. 3-52.

⁵⁰ Esto es lo que sugiere K. Polanyi en «Aristotle discovers the Economy», en G. Dalton (ed.), *Primitive, Archaic and Modern Economies*, Garden City, New York 1968, p. 109.

(*Gemeinschaft*), hacía ya tiempo que había sido en buena parte sustituido por el fundado en relaciones contractuales y de igualdad, es decir, por una "sociedad" en sentido moderno (*Gesellschaft*), y el modo en que se verificaban los intercambios no podía dejar de corresponderse con esta nueva situación. Aristóteles no está de ningún modo haciendo apología de instituciones arcaicas o moralizando sobre la naturaleza de la comunidad. Esto se advierte precisamente en que, habiendo empezado por el "espíritu de las Gracias", termine por hablar de conmensurabilidad entre mercancías. La amistad y reciprocidad han de entenderse, por tanto, de un modo distinto.

El que se guía por este "espíritu" no se queda solamente en dar y tomar, sino que busca positivamente adelantarse en la dación y actuar con espíritu de servicio⁵¹. Todo lo contrario de la idea de que el comercio representaba para los griegos simplemente una ocasión de reunirse en un lugar público para "defraudarse mutuamente y engañarse unos a otros con falsas promesas", como sugiere Herodoto⁵². Tratándose de una economía monetarizada, la forma de *phília* que Aristóteles propone para el comercio en el ágora se expresaría, en cualquier caso, en acordar un precio al que realizar la transacción. Cuando esto es así, ambas partes salen beneficiadas, que es de lo que se trata.

Vale la pena transcribir el pasaje en que Aristóteles describe el modo de llegar a un acuerdo mutuamente beneficioso, a un precio aceptado por las dos partes: "¿A quién corresponde fijar el valor del beneficio, al que lo otorga o al que lo recibe? Parece que el que lo otorga debe dejar esto al otro, aunque haya quien prefiere que cada cual tenga su precio estipulado. Así vemos que cuando se trata de objetos en venta se considera más justo que fije el valor de un favor el que lo recibió que el que lo hizo. Pues generalmente no estiman de la misma manera los que tienen y los que desean adquirir: a todos parecen de mucho valor las cosas que le pertenecen y que dan; pero el cambio se hace por la cantidad fijada por los que las adquieren, e igualmente no debe apreciarse una cosa por el valor que le damos cuando la tenemos, sino por el que le dábamos antes de tenerla"⁵³.

Lo que está por ver, en el esquema aristotélico, es si a este acuerdo y a este mutuo beneficio puede llegarse sólo buscando el beneficio del otro, o si es posible alcanzarlo también cuando cada uno busca su beneficio pro-

⁵¹ Cfr. EN 1133a3-5: «Por eso se dedica un santuario a las Gracias en un lugar público, porque no es sólo nuestro deber devolver un servicio que se nos haya hecho, sino aun tomar nosotros en otro momento la iniciativa de prestarlo».

⁵² Cfr. Herodoto, *Historia* I.152-53. Véase J.J. Spengler, «Herodotus on the Subject Matter of Economics», *Scientific Monthly* 81 (1955), pp. 276-285.

⁵³ EN IX.1,1164a22ss.

pio, su propio interés. Esta es la cuestión fundamental, simplificada como oposición entre altruismo y egoísmo.

El asunto de acordar un precio para todo está estrechamente relacionado, como reconoce Aristóteles, con el mantenimiento de la unidad de la *pólis*⁵⁴. Esta no se sustenta sobre la mera identidad de opinión (*homodoxía*), sino sobre un acuerdo en asuntos prácticos (*homónoia*) que se manifiesta, por ejemplo, en lo relacionado con los bienes de utilidad. No duda Aristóteles en afirmar que, en concreto, “la amistad civil es según la utilidad”⁵⁵. Y “civil” es esa amistad de utilidad que procede del contrato, tanto porque es definida por la ley (y por esto puede llamarse “legal”), como porque no pretende inmediatamente ser “moral” (y esto tiene su importancia)⁵⁶.

La actitud mutua de los ciudadanos es explícitamente asimilada a la de “aliados”, si bien queda claro también que la ciudad es más que una mera alianza⁵⁷. La asociación civil, dice Aristóteles, vino a la existencia y persiste en virtud de la utilidad⁵⁸. Y aunque esto no excluye otros fines superiores como la bondad o la virtud, el énfasis queda puesto en la utilidad mutua, en la “ventaja común”, que llega a ser identificada —y esto tampoco es irrelevante— con la justicia⁵⁹.

Además, puesto que, efectivamente, la amistad por utilidad se ordena de suyo a formas superiores de amistad, no caben distinciones extremas como “los amigos son los amigos, y los negocios son los negocios”, tan poco aristotélica. Antes bien, cabe tal cosa como la amistad de negocios “según el espíritu de las Gracias”, esto es, la amistad que lleva a veces a adelantarse en el préstamo de un servicio, o a excederse en la dación.

En la teoría son dos ámbitos que se diferencian bien, amistad personal y relación comercial⁶⁰: el amigo busca siempre dar de más, cada uno busca dar al otro más de lo que en estricta justicia le corresponde, y trata al amigo mejor que al desconocido, haciendo acepción de personas, porque es la persona particular lo que en tal relación importa. En la relación comercial, por el contrario, se busca dar lo justo, y por ser lo importante la igualdad de valor entre las cosas que se intercambian, se trata a todos por

⁵⁴ Cfr. *EN* V.5,1133b16s: «Se debe poner precio a todo porque así habrá cambio y, con él, sociedad».

⁵⁵ Cfr. *EE* (*Ética Eudemia*) VII.10,1242b22-23.

⁵⁶ Cfr. *EE* VII.10,1242b35.

⁵⁷ Cfr. *Pol.* III.10,1280b23.

⁵⁸ Cfr. *EN* VIII.9,1160a11-12.

⁵⁹ Cfr. *EN* VIII.9,1160a11-14 y V.1,1129b14-17.

⁶⁰ Así, dice Aristóteles en *Problemata*, 29.2,950a28 y 29.6,950b28 que «donde hay de por medio un préstamo, no hay amistad, porque si la hubiera no se prestaría, sino que se regalaría» (citado en M.I. Finley, «Land, Debt and the Man of Property in Classical Athens», *Political Science Quarterly* 68 (1953), p.256).

igual, con indiferencia respecto de las personas del comprador y del vendedor. Si en la amistad la equivalencia no es importante, en los negocios es lo esencial. Si en la primera cada uno busca excederse en la dación, en la segunda es lo contrario lo que se busca.

Pero ya se ve que en la realidad no puede mantenerse esta estructura, y que no menos buscan los amigos cierta proporcionalidad en los beneficios que se confieren, que los negociantes agradarse mutuamente en el préstamo de los servicios⁶¹.

No es exclusiva de los profesionales del comercio la amistad por utilidad, “de aquellos que se quieren por interés”⁶², sino que se presenta en todos los casos en los que uno tiene más y otro menos de lo que necesita, y ambos están dispuestos a subvenir recíprocamente sus necesidades: “Cada uno aspira a aquello de que está falta y ofrece en compensación alguna otra cosa”⁶³. Y en esto está el origen de las diversas asociaciones, y de las sociedades familiar y civil en particular.

“En primer lugar —dice Aristóteles— se unen de modo necesario los que no pueden existir el uno sin el otro... como la unión de la hembra y el macho para la generación (y esto no en virtud de una decisión, sino de modo natural)”⁶⁴. La unión de los que tienen capacidades complementarias es la primera consecuencia de su recíproca complementariedad, y lo que hace útil esa misma diferenciación. Esto explica también el origen del intercambio mercantil, que “comenzó en un principio por tener unos más y otros menos de lo necesario (...). Es evidente que en la comunidad primera, es decir, en la casa, no es necesario el intercambio, pero sí cuando la comunidad es ya mayor (...). Pues los primeros tenían todas las cosas en común, pero los otros, ya separados, muchas pero diferentes, por lo que necesitaban hacer cambios según sus necesidades”⁶⁵. Llevado el hombre por la necesidad hace útil las diferencias, de modo que lo que es particular de cada uno venga a ser útil para todos. Es decir, es la necesidad la que fuerza a descubrir la función social de las diferencias particulares, que se manifiesta en los intercambios.

⁶¹ Sobre esta idea, R. Ritter, *Die aristotelische Freundschaftsphilosophie nach der nikomachischen Ethik*, Diss., München 1963, así como K.D. Alpern, «Aristotle on the Friendships of Utility and Pleasure», *Journal of the History of Philosophy* 21 (1983), pp. 303-315.

⁶² Cfr. EN VIII.3,1156a10-12 y EN VIII.6,1158a20-23.

⁶³ Cfr. GE (*Gran Ética*) II.11,28-31: «La amistad es posible tanto entre iguales como entre desiguales. La de la virtud exige igualdad, pero no la del beneficio, que se da preferentemente entre los desiguales, entre los que cubren recíprocamente sus deficiencias». Véase también EE VII.4,1 y EN VIII.13,1162b/1163a.

⁶⁴ Cfr. Pol.I.2,1252a27-29.

⁶⁵ Cfr. Pol.I.9,1257a16-21.

El origen de la división de tareas o trabajos dentro de la *pólis* es igualmente natural: "La necesidad de dividir la ciudad en clases y de que los combatientes sean otros que los campesinos no parece ser un descubrimiento reciente de los que filosofan sobre política"⁶⁶. Por eso dice muy bien de los hombres que "es verdad que también los une la utilidad común, y esto en la medida en que a cada uno corresponde una parte del bienestar"⁶⁷. En una vida compartida es la variedad, no la uniformidad, lo que los ciudadanos pueden ofrecerse unos a otros: cooperar no es hacer todos lo mismo, sino cada uno hacer su propia contribución en orden al bien común, a un fin que es común, y que es la unidad y pervivencia de la *pólis* como condición de la felicidad.

La ciudad, por tanto, no sólo debe preservar la multiplicidad de sus elementos, sino también su diversidad: "Una ciudad no sólo está compuesta de muchos hombres, sino de diferentes clases de hombres; porque los similares de ninguna manera hacen una ciudad"⁶⁸. Es la variedad de sus producciones especializadas lo que los ciudadanos se ofrecen unos a otros, en orden al bienestar común, en la medida en que el "vivir bien" no se reduce a la supervivencia económica.

A esto queríamos llegar. En la sociedad civil, constituida sobre una peculiar forma de amistad por utilidad, todos necesitan de todos, y cada uno de aquella "parte del bienestar" que sólo puede obtener de los demás. Y, en último término, de aquel bienestar que sólo puede alcanzarse por la cooperación de todos, y que es superior a la suma discreta de las partes. Y esto implica que el "vivir bien" que logra cada ciudadano no es simplemente el propio, sino también el de la ciudad. Pues bien, esta particular forma de utilidad a la que nos referimos es la que se deriva del régimen de intercambio de productos especializados.

Valga, como último ejemplo de lo dicho, la dependencia que Aristóteles encuentra entre amo y esclavo: "Señor y esclavo tienen los mismos intereses. Uno debe dirigir y el otro ejecutar, y el hacerlo mal por una cualquiera de las partes es perjudicial para ambas, pues son como la parte y el todo: tienen intereses comunes y amistad recíproca"⁶⁹. En comprender que esto sea así, que los intereses de los mutuamente complementarios coinciden, descansa en gran medida la comprensión de lo que queremos decir.

⁶⁶ Cfr. *Pol.* IV.10,1329a40-41/1329b1-2.

⁶⁷ Cfr. *Pol.* III.6,1278b21-23.

⁶⁸ Cfr. *Pol.* II.2,1261a22-24.

⁶⁹ Cfr. *Pol.* I.2,1252a34s. No se entiende así el comentario de R. McKeon a *Pol.* I.6, 1255a16, en *The Basic Works of Aristotle*, Random House, New York 1941, p. 1133, de que la justicia es imposible en la relación entre señor y esclavo.

Porque es clara la limitación de la capacidad de trabajo individual, es importante la rotunda afirmación del Estagirita de que "sólo la *pólis* se basta" (*autárkes gar he pólis*): la vida social, fundada en la utilidad, es el medio de que dispone el hombre para trascender la medida natural de su trabajo y así disponerse a alcanzar el bienestar y la felicidad, en la medida en que éstos suponen la consecución de un fin tan ilimitado como puede serlo la superación de toda limitación material.

En efecto, es por la división del trabajo y la especialización de tareas y su correlato comercial, por los que es posible superar la limitación de los medios que podría obstaculizar la felicidad (en la medida, claro está, en que ésta depende de tal superación). El carácter comercial de la vida social se pone de manifiesto no tanto en el hecho de poner la *pólis* al propio servicio, como en ponerse al servicio de ésta, ofreciendo bienes o servicios que se producen con ventaja comparativa. Cada uno, al dedicarse a aquello que es su interés —hacer aquello que hace con ventaja comparativa—, está sirviendo al interés de todos, al prestar un servicio social que realiza mejor que nadie. Y que siga haciéndolo no es sólo su interés particular, sino ante todo el de la sociedad misma.

Y, como hemos visto, es el carácter que un bien tiene de mercancía —el hecho de que algo se pueda cambiar en una sociedad cuya economía está monetarizada y en la que existe en cierta medida la división de tareas o especialización de la producción— lo que hace a ese bien particular bien social. Los bienes económicos son así bienes sociales, puesto que todo lo que la sociedad acuerda en considerar transferible, al asignarle un precio, se suele de hecho transferir antes o después⁷⁰.

En este sentido, habría que hacer notar también que los bienes económicos o exteriores, condición de la felicidad, no dicen tanto relación a la corporeidad, como antes indicábamos, cuanto a la perfección del fin, que es infinito o ilimitado, como decimos. Bien económico no es simplemente, como piensa el Estagirita, bien "material", corporal o medido. Bien económico es, ante todo, como también lo llama, bien "exterior", en el sentido de que es un bien que depende de otro. En la medida en que un bien es exterior o procede de los otros queda clara la necesidad de contar con los demás para alcanzar el fin. Y en esta misma medida se exige reciprocidad, que si es según justicia supone el establecimiento de un régimen comercial. En último término, el bien exterior o bienestar común sólo la vida en la *pólis* lo hace posible.

La medida o expresión de esta reciprocidad según justicia, lo hemos visto, es el dinero, en cuanto medio que hace posible ese régimen comer-

⁷⁰ Cfr. R. Temple-Smith, «Aristotle as a welfare economist», *History of Political Economy* 18 (1986), pp. 523-529.

cial o de intercambios. Por eso puede afirmarse que para ser feliz, no menos que para el mantenimiento de la *pólis*, se requiere del dinero. Y bien puede decirse que no tiene sentido querer poner límites al afán de dinero, como no lo tiene ponérselos al de felicidad (algo que, con todo, hace el Estagirita). El límite o medida que se impone al que quiere siempre más dinero podrá estar únicamente en su capacidad de servir a la sociedad con su trabajo. En este sentido, el dinero es expresión de la capacidad de servicio, como el crédito que se manifiesta en el préstamo lo es de la confianza en las capacidad productiva de alguien.

Dicho esto, se puede entender que la solución a la oposición entre altruismo y egoísmo esté para Aristóteles, quizás, en la idea de que ayudar al otro, al amigo, al conciudadano, es un modo de ayudarse a sí mismo⁷¹. A veces surgen problemas cuando los individuos buscan exclusivamente su propio interés, y no el de la ciudad⁷², aunque Aristóteles deja bien claro que no es reprochable el que cada uno quiera las cosas buenas sobre todo por sí mismo, amando su propio bien. Es más, dice en tono aprobatorio que "todos o la mayoría eligen lo que les resulta ventajoso"⁷³, y que "nadie se beneficia a sí mismo por razones ajenas a sí mismo"⁷⁴. Y aunque con razón se dice que "la amistad por utilidad está llena de quejas"⁷⁵, no por eso deja de ser ésta la que mantiene unida la ciudad, en la medida en que cualquier cosa que beneficia a la ciudad, a los otros, beneficia de algún modo a uno. El bien propio es el social, y el social el propio. Y esto es lo que realiza el comercio de las producciones especializadas.

Lo discutido es hasta qué punto este interés "amplio" o "ilustrado" es capaz de imponerse al propio interés chato o inmediato: querer el bien propio lleva, en la ciudad, a querer antes el bien del otro, precisamente como condición del bien propio⁷⁶. Y en esto consiste precisamente, en último término, la amistad por utilidad, en cuanto distinta de aquella amistad "altruista" que quiere el bien propio en cuanto bien del otro, o el del otro por sí mismo.

Así se entiende también que Aristóteles diga que es equívoco aplicar el concepto de amistad a las relaciones comerciales, salvo que éstas requieran una prolongada asociación⁷⁷. Pero en una comunidad pequeña y estable

⁷¹ Véase A.W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Clarendon, Oxford 1989, pp. 179-205.

⁷² Cfr. EN IX.6, 1167b10-16.

⁷³ Cfr. EN VII.13, 1162b35.

⁷⁴ Cfr. EE 1240b5-6.

⁷⁵ Cfr. EN VIII.13, 1162b16.

⁷⁶ Véase C.H. Kahn, «Aristotle and Altruism», *Mind* 90 (1981), p. 32.

⁷⁷ Cfr. EN VIII.3. Sobre esto puede verse J. Annas, «Plato and Aristotle on Friendship and Altruism», *Mind* 86 (1977), pp. 533 ss.

como la *pólis* griega, éste es normalmente el caso. Forma parte de asegurarse una clientela estable el procurar la satisfacción del otro: hay razones para no presionar en la búsqueda de la propia ganancia más allá del punto en que el otro pueda creerse perjudicado y, en general, compensa aparecer generoso. La amistad, al menos por utilidad, es condición para un intercambio sostenido⁷⁸, y las mismas relaciones contractuales de carácter económico emergen de algún modo de esta amistad o comunidad, y por ella se mantienen⁷⁹.

3. La estabilidad de la *pólis* y la apertura al futuro de la economía

Acabamos de decir que la desigualdad de las capacidades es lo que conduce al intercambio, y lo que hace a su vez difícil determinar la proporción en que han de ser intercambiados los diferentes productos. Aristóteles parece sugerir que esta proporción depende, en último término, de la medida en que las diferentes producciones especializadas son necesarias para asegurar la consolidación y permanencia de la *pólis*⁸⁰. También hemos dicho que efectuar el intercambio y a la vez promover la amistad exige por ambas partes un acercamiento en el que no sólo se busque un intercambio satisfactorio para uno mismo, sino también para el otro⁸¹. Y que esto es condición para un beneficio mutuo a largo plazo y, en definitiva, para asegurar la base "material" de la felicidad de los ciudadanos. En este sentido, el horizonte temporal en el que se enmarque la acción económica no es neutral respecto del carácter ético del intercambio y de la comunidad que sobre éste se establece. Pero tampoco es política ni económicamente irrelevante, como se verá.

Ahora podemos entender mejor la tendencia griega a divinizar la *pólis* y el dinero: porque sólo socialmente está el hombre en condiciones de alcanzar la felicidad, en su vertiente de llevar una buena vida o vivir bien, la *pólis* es entre los griegos de algún modo algo divino. Como divino es el dinero, el otro instrumento de poder y de felicidad, capaz de unir voluntades tanto como la amistad. De hecho, en Atenas la moneda también es

⁷⁸ Véase K. Polanyi, «Aristotle discovers the Economy», *op.cit.*, p. 80; y M.I. Finley, «Aristotle and Economic Analysis», *Past and Present* 47 (1970), pp. 9-15. (*Estudios sobre historia antigua*, Akal, Madrid 1981, pp. 37-64).

⁷⁹ Véase P. Schuchmann, «Aristotle's Conception of contract», *Journal of the History of Ideas* 13 (1962), pp. 257-264.

⁸⁰ La discusión de esta idea puede encontrarse en J.J. Spengler, "Aristotle on Economic Imputation and related matters", *Southern Economic Journal* 21 (1955), pp. 371-389. Véase también T.J. Lewis, "Acquisition and Anxiety: Aristotle's case against the Market", *Canadian Journal of Economics* 11 (1978), pp. 69-90, n.22.

⁸¹ Cfr. T.J. Lewis, *op.cit.*, pp. 87-88.

algo divino (como demuestra el que lleve acuñada la expresión de la divinidad protectora de la ciudad, la lechuza de Minerva-Atenea). Y es divina, porque el dinero es una expresión de lo que mantiene unida la ciudad: la confianza mutua, la amistad. Y, en este sentido, el carácter divino sólo se atribuye a lo que es autosuficiente (la ciudad) o conduce a la autosuficiencia (el dinero).

La razón es clara: si no existiera la voluntad, al menos implícita, de constituir una comunidad de vida basada en la entrega mutua de bienes, de intercambio de favores y servicios, no tendría sentido el dinero, ya que éste no es más que el modo de hacer operativa esa voluntad, al hacer posible todo cambio. Sin él, la ciudad no se sostendría o, simplemente no llegaría a constituirse. El dinero es así, quizás, el mayor instrumento o factor material de la unidad social.

Si lo que materialmente posibilita y constituye la comunidad de vida y hace real la unidad de la ciudad es el recíproco intercambio de bienes y servicios, entonces puede decirse que es en la vida económica en lo que consiste sobre todo —más que en la política— la vida y la unidad de la ciudad. Y es el dinero lo que hace posible tal vida y tal unidad, al actuar como mediador de la diversidad de necesidades que demandan satisfacción en el seno de la ciudad. Que, si se ha constituido para algo, es para darles satisfacción.

La sociedad civil es, así, fruto antes de un contrato comercial implícito que de un contrato político explícito. Es decir, depende de la necesidad, de la limitación que imponen las necesidades de la vida, antes que de la libertad. Como esas necesidades son muy variadas, la necesidad social es una necesidad genérica, distinta de las “urgencias” concretas que constituyen las necesidades primarias de alimento, refugio, vestido..., que ya se satisfacen suficientemente en el seno de la familia. La necesidad social es genérica, y genérica es su expresión material, el dinero, y lo que éste posibilita, el comercio o intercambio.

La sociedad, pues, se constituye mediante el intercambio. La forma más amplia, en extensión e intensidad, de intercambio es el comercio, que se expresa y actualiza, entre otros, en los contratos mercantiles. Al comprar, vender y participar en un mercado ejerce el hombre su socialidad, su naturaleza social, que es en esencia más civil que familiar. En esta sociedad civil-mercantil, los hombres entran en contacto unos con otros en el proceso de mutua ayuda o satisfacción de las necesidades que son los contratos comerciales. La relación básica en la ciudad es, pues, contractual; y no en un primer momento según contrato político, como decimos, sino económico. En un contrato que se establece, por supuesto, según justicia, es decir, como hemos visto, según “reciprocidad proporcional”. Más que por un único contrato formal, se constituye la *pólis* por una red de contratos

“materiales” discretos.

Sin embargo, no se ha de entender que esta visión de lo económico como causa eficiente de lo social vaya en detrimento de la amistad o la confianza mutua como su primera condición. En esto, Aristóteles se muestra bastante explícito⁸².

Decíamos que la riqueza consiste sobre todo en tener dinero y amigos. Cuando Aristóteles establece el fundamento de la ciudad, habla de tres cosas: la palabra, la justicia y el dinero (en otro lugar incluye también la propiedad privada). La primera hace posible la comunicación entre los hombres, y es como el fundamento primero y más elemental, sin el cual no es posible entenderse, acordar unos fines comunes, confiar unos en otros o fundar una amistad. Más es así, si se entiende la palabra en su sentido más fuerte, como “palabra dada”, palabra compartida y comprometida socialmente. La justicia viene, en este sentido, inmediatamente relacionada con la palabra, ya que a través de ésta acuerdan los hombres “el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto”⁸³.

Que la justicia y el dinero, los otros dos fundamentos, se dan y se dan de modo conjunto, se entiende ya por lo que hemos dicho de que la sociedad es en su origen ante todo una comunidad de intercambio, una sociedad “comercial”. Si la justicia ha de estar presente en las relaciones entre los miembros de una sociedad, fundamentándolas, entonces también ha de impregnar, antes que nada, las relaciones comerciales, ya que son esas relaciones —junto con las de amistad— las que esencialmente constituyen la ciudad⁸⁴.

El modo particular en que se relacionan justicia y dinero ya lo hemos visto: “En las asociaciones que tienen por fin el cambio es esta clase de justicia la que mantiene unidos a los hombres, es decir, la reciprocidad proporcional. Porque devolviendo proporcionalmente a lo que se recibe es

⁸² *Pol.* III.9,1280b29-40/1281a1-2: «Es claro que la ciudad no es una comunidad de lugar y cuyo fin sea simplemente evitar la injusticia mutua y facilitar el intercambio. Todas estas cosas se darán necesariamente si hay ciudad, pero sin duda el que se den todas ellas no basta para que haya ciudad, que es una comunidad de casas y familias con el fin de vivir bien, de conseguir una vida perfecta y suficiente. Esto no podría realizarse si no se hicieran muchas cosas en común: matrimonios, alianzas, diversiones, sacrificios... pero todas estas cosas son producto de la amistad, ya que la elección de la vida en común supone la amistad. El fin de la ciudad es pues el vivir bien, y todas estas cosas son medios para tal fin...».

⁸³ *Cfr. Pol.* I.2,1253a14-18.

⁸⁴ *Cfr. EN* VIII.9,1159b/1160a28-30: «En la medida en que dos están asociados, en cualquier especie de compañía o comunidad que formen, ahí hay amistad y justicia. Y tiene razón el proverbio que dice que ‘entre los amigos todo es común’» (el tipo y grado de amistad, obviamente, determina la comunidad).

como la ciudad se mantiene unida. En efecto, los hombres procuran o devolver mal por mal, y el no poder hacerlo les parece constrictivo, o bien por bien, y si no, no hay intercambio, siendo el intercambio lo que los mantiene unidos⁸⁵.

Ahora se entiende con más claridad que lo que realmente unifica la ciudad no es tanto la necesidad, cuanto su expresión o manifestación social, la demanda efectiva, respaldada por dinero⁸⁶. Y también cómo el dinero, en cuanto representación de la demanda, y de la posibilidad de satisfacerla, es uno de los fundamentos de la unidad social, como explícitamente dice Aristóteles⁸⁷. De no ser así, "no habría cambio ni asociación"; ni bienestar, pues faltaría ese *plus* de riqueza que constituye la diferencia entre una economía de supervivencia y una de excedentes. La ciudad, lo hemos visto, se sustenta sobre el intercambio de los excedentes que son consecuencia de la especialización de la producción, y ésta sólo llega a imponerse sobre el presupuesto del intercambio de los anteriores, es decir, del comercio.

El dinero es, pues, lo que mantiene unida la ciudad, lo que le da estabilidad en el tiempo, por la esencial referencia a un intercambio futuro que se hace posible por su mediación. Tener y aceptar una moneda como medio de pago es tener la voluntad, cuando menos implícita, de continuar la comunidad en cuyo seno tiene precisamente sentido esa moneda, que es promesa de intercambio. Por eso el dinero no es sólo "trabajo pasado acumulado", sino, más radicalmente aún, "trabajo futuro demandado". Dicho con otras palabras, el dinero es voluntad objetivada, y objetivada según su potencia efectiva: según la capacidad de suscitar la satisfacción de una necesidad socialmente manifestada⁸⁸. Porque, en efecto, nadie en su sano juicio quiere el dinero por sí mismo, sino por aquello de lo que es expresión, a saber, un poder sobre la riqueza, sobre los bienes particulares y concretos que con él se pueden adquirir.

El dinero dice esencialmente referencia a un cambio que está por hacerse. La referencia al futuro es precisamente el sentido de la primera transferencia social en importancia: la generacional, la de lo que los padres

⁸⁵ EN V.4,1132b30-35ss.

⁸⁶ Cfr. EN V.5,1133a25-33. S. Meikle, en "The Neo-Classical Appropriation of Aristotle" (manuscrito), discute a fondo las traducciones de *chreia* como "necesidad" y como "demanda (efectiva)", decantándose decididamente por la primera. Véase también S.T. Worland, «Aristotle and the Neoclassical Tradition: The Shifting Ground of Complementarity», *History of Political Economy*, 16 (1984), pp. 107-134.

⁸⁷ EN V.5,1133b7-9.

⁸⁸ Cfr. V.Mathieu, *Filosofía del Dinero*, Rialp, Madrid 1990, pp. 17-94. También J.Hernández-Pacheco, *Elogio de la riqueza. Elementos de Filosofía de la Economía*, Tibidabo, Barcelona 1991, pp. 75-103.

dejan a sus hijos. Éstos representan para los padres, sobre todo, apertura al futuro, posibilidades. Ahí, en la descendencia o el futuro, cobra todo su sentido el proceso de capitalización. Si falta una adecuada referencia al futuro, la capitalización pierde en gran parte su sentido.

Aristóteles, por ejemplo, no parece valorar como conviene la extensión de la ciudad o sociedad de intercambios, ni en el tiempo ni en el espacio. Porque está convencido de que el tamaño afecta, y hasta puede cambiar, la cualidad de una ciudad, en sus obras se decanta por la limitación territorial y por la contención demográfica. Esto dificulta, decimos, la apertura a consideraciones sobre las condiciones futuras de organización de una sociedad más populosa y abierta, y sin duda impide ver el sentido del proceso mismo de capitalización. Y, por implicación, el de fijar un interés sobre los créditos.

Quizás sea preciso señalar que con cuanto llevamos dicho hasta aquí en modo alguno se pretende que toda relación en el seno de la *pólis* tenga que ser o sea económica. Que el dinero sea condición de posibilidad de trato conforme a justicia, en una sociedad en el que las relaciones de transacción estén monetariamente mediadas, no implica que toda relación posible tenga que estar también monetariamente mediada. No es eso lo que aquí se dice (y sirva esto como matización a la afirmación aristotélica de que "todo debe tener un precio"). Porque el ámbito social no se reduce al económico, también hay relaciones en las que las aportaciones de las partes van más allá de lo en justicia exigible. Esto ocurre, sobre todo, en la mayoría de las relaciones estrictamente personales. Personales y no "sociales", es decir, en las que no se ve al otro como otro sin más, como tercero, sino como una persona particular con la que la relación va más allá del ámbito social (por ejemplo, porque hay amistad personal "de benevolencia", y no "por utilidad").

Por supuesto, no todo trabajo es de producción "para la venta", ni todo intercambio mercantil o según las condiciones del mercado. La vida económica, con ser fundamental, no lo es todo. El hombre no se agota en su actividad estrictamente económica, de productor y consumidor. Además de lo que se compra y se vende, está lo que se regala y se acepta, y otras realidades no menos humanas por menos objetivables materialmente. Como expresamente dice Aristóteles, "buscar siempre la utilidad no es propio de personas magnánimas y libres".

Pero que esas relaciones, fundadas en el don o regalo, sean posibles y aun muy deseables, de ninguna manera se opone a que la relación fundamental, en el ámbito civil en cuanto tal, sea la de intercambio según medida. O que las anteriores relaciones sean absolutamente ajenas al mundo de lo económico. Por eso puede decirse que la relación fundamental en el ámbito civil es la de intercambio de bienes y servicios, más aún

que la política o cualquier otra. Es más, lo propio de las relaciones sociales en cuanto sociales o civiles es que estén monetariamente mediadas, ya que el dinero es expresión objetivada de la necesidad que liga a los hombres y los hace constituirse en sociedad civil o sociedad para la ayuda mutua⁸⁹. Por la simple razón de que quizás más que de ninguna otra cosa, la promoción y realización de la igualdad social es tarea del dinero. En la práctica, el que iguala, mucho más que diferencia, es el dinero⁹⁰. Y esto queda particularmente claro en la doctrina del Estagirita.

Las relaciones de transacción comercial, fundadas en la justicia propia del contrato mercantil, no son menos de correspondencia y reciprocidad, de igualdad, que otras posibles en el seno de la *pólis*. Más aún: son el tipo de relaciones que hacen posible la existencia del ámbito civil como independiente o, mejor, en cuanto distinto del familiar o doméstico.

En el seno de la familia, como hemos visto, todo es de algún modo de todos: no se comparte menos la propiedad que el honor o la fama. En el ámbito civil también todo es de algún modo de todos, pero no ya inmediatamente, como en la familia, sino por mediación del dinero. Con él, todo lo que la sociedad está de acuerdo en considerar transferible, como decimos, se suele de hecho transferir antes o después. La propiedad cambia de manos, y el dinero también, siempre en busca de la mayor utilidad social y del máximo beneficio, según los distintos sistemas valorativos.

Al contrario que en la familia, en la sociedad civil el otro es siempre un tercero, respecto del cual sólo puede regir la lógica del *do ut des*, si es que de asegurar la distinción de ese ámbito se trata⁹¹. Esta relación no es de "suma cero", en la que ambos quedan en la misma situación que antes de entrar en ella, sino de "suma positiva": ambos ganan, la ganancia es mutua, y ambos son iguales en esa misma medida que es la ganancia. El hombre tanto tiende a dar como a recibir, y como esto es posible de muchos modos diferentes, tantas son las relaciones en las que puede

⁸⁹ Hegel, de honda formación aristotélica, lo expresaba diciendo, en la *Filosofía del Derecho*, §189, que la sociedad civil o burguesa, surgida entre la casa y la *polis*, era «el conjunto de relaciones económicas entre individuos y empresas»: el lugar donde se median las necesidades a través de un trabajo realizado fuera de la familia, y que permite, mediante el cambio del salario por los bienes, su satisfacción. Y, en III.ii.A, que la sociedad constituía «el sistema de las necesidades», en el que cada uno satisface las propias necesidades e intereses en el mercado, es decir, en relación a las necesidades e intereses ajenos.

⁹⁰ Véase B. Goodwin, «The Political Philosophy of Money», *History of Political Thought* 7 (1986), pp. 537-568.

⁹¹ Hesíodo dice en *Los trabajos y los días* I.355: «Da a quien da, no a quien no da». Véase B. Gordon, «Aristotle and Hesiod: The Economic Problem in Greek Thought», *Review of Social Economy*, 21 (1963), pp. 147-156.

entrar como formas de dación y percepción. Por eso, tan legítima como cualquier otra es la relación de transacción según la contractualidad mercantil. Ahí opera la justicia conmutativa: en las sociedades económicas, cada uno recibe en proporción a lo que aporta. El ámbito de la justicia distributiva es otro distinto (si bien no menos importante). Esto es algo que distingue bien el Estagirita⁹².

Antes de terminar, conviene atender a la prioridad que, al analizar la estructura de la ciudad, otorga Aristóteles a otra distinción: la que existe entre ricos y pobres. La distinción fundamental en la *pólis* no es la que se establece por la virtud, sino por la riqueza: "Lo que constituye la diferencia entre la democracia y la oligarquía es la pobreza y la riqueza, y necesariamente cuando el poder se ejerce en virtud de la riqueza se trata de una oligarquía, no importa el número, que sean pocos o muchos, mientras que si mandan los pobres, se trata de una democracia. Los primeros suelen ser pocos y muchos los segundos, pues son pocos los que gozan de prosperidad, aunque todos participan de la libertad"⁹³. La promulgación de leyes encaminadas a impedir que uno de los dos extremos, pobres o ricos, pudiera buscar su exclusivo beneficio, fue una constante en la historia política de Grecia⁹⁴.

La verdadera riqueza consiste en la autosuficiencia y en la libertad que a ésta acompaña. Por eso, el prototipo de ciudadano griego es el hombre libre, que es al mismo tiempo el que dispone de "tiempo libre" para dedicarse a la vida política o civil. "El fin de la guerra es la paz, y el ocio del negocio", y por eso es necesario que, de todas las virtudes, "el hombre libre o que es de algún modo dueño de su vida practique las encaminadas al ocio"⁹⁵: los esclavos son los que no disponen de ocio, sino que están

⁹² EN V.2,1130b30-34/1131a1-5: «De la justicia parcial y lo justo de acuerdo con ella, una especie es la que se practica en las distribuciones, de honores, o dinero o cualquier otra cosa (...), y otra especie es la que corrige o regula los modos de trato. Esta última tiene dos partes, pues unos modos de trato son voluntarios, y otros involuntarios. Son voluntarios (porque el principio del trato lo es) los de la índole de la compra, la venta, el préstamo de dinero, la fianza, el usufructo, el depósito, el alquiler...». Vid. también EN V.4,1132a1ss.: «La justicia de los modos de trato es una igualdad (...). La ley atiende a corregir allí donde uno sale ganando y otro perdiendo (...). Esto en la compraventa y en todo aquello en que la ley deja libertad de acción».

⁹³ Cfr. *Pol.* III.8,1280a1-5.

⁹⁴ El éxito de Solón en este campo aún estaba muy presente en tiempos de Aristóteles. Como señala M.I. Finley en *Politics in the Ancient World*, Cambridge U.P., Cambridge 1983, p. 2: «He (Solón) had been assigned the task of reforming Athens in order to reduce the power of the rich to act in their self-interest, and he claimed to have done so without transferring so much power to the poor that they could act one-sidedly in their interest».

⁹⁵ Cfr. *Pol.* IV.15,1334a13-20.

sujetos a una vida de negocio. No es casualidad que sean éstos, los esclavos, quienes se ocupen en la Atenas aristotélica de gestionar personalmente los negocios de sus señores.

Por otro último también, se ve que, con ser la vida económica fundamental en la ciudad, no es con todo la deseable en último extremo. Más importante que ella, es decir, más "divina" (no más "humana": "humana" es la vida económica), es la que resulta posible una vez establecidas las relaciones de subsistencia y suficiencia. La vida autosuficiente, alcanzada en la interdependencia social, es más propiamente la que sigue a la económica: la del ocio, la cultural y política, la estrictamente contemplativa, si se quiere⁹⁶. La vida económica, ya lo hemos dicho, es sólo vista en Grecia como condición de posibilidad de la política y, en general, de la vida feliz y digna del hombre.

Hay una razón adicional para considerar la división de la sociedad en ricos y pobres como fundamental. Aristóteles otorga la primacía a la clase media, ya que de su extensión depende la paz social y la armonía de la ciudad. Puesto que la mayoría de los ciudadanos pertenece a la clase media, y el bien de la ciudad es de algún modo el de la mayoría, si esta goza de una situación de bienestar más o menos generalizado y extendido, se asegura la estabilidad (*aspháleia*) de la *pólis*. Si la mayoría está satisfecha de las condiciones en que se desarrolla la existencia en sociedad, se evitan en gran medida las revoluciones y se previene la inestabilidad que resulta de la búsqueda de una igualdad excesiva, o de querer superar una excesiva desigualdad.

A Aristóteles lo que le importa es, ante todo, la permanencia en el tiempo de la ciudad, su estabilidad. Es algo que manifiesta de continuo, cuando insiste en que aquello de lo que trata es de los sistemas de gobierno viables o practicables, no de los infinitos teórica o idealmente posibles: lo que le interesa es el bien concreto de la ciudad concreta, por lo que raras veces se detiene en la mera enunciación de los principios generales de la convivencia. Por eso, la categoría fundamental es la de la estabilidad social, el mantenimiento de la paz y del orden. Las actividades económicas y de intercambio son un medio para alcanzarlos, siempre que no superen los límites propios de "lo económico". Es decir, siempre que se respete su incardinación ética y política.

Resumiendo, por lo que toca a las relaciones económicas lo primero es lograr que la mayoría de los ciudadanos pertenezca a la clase media, como hemos dicho. Y lo segundo es conseguir que se dé más importancia al futuro que al presente. En efecto, aunque el objetivo fundamental de la política, la ética y la economía aristotélicas sea el mantenimiento de la

⁹⁶ Cfr. EN X.7,1177a27-28.

estabilidad de la sociedad civil, no sabemos hasta qué punto está de verdad convencido Aristóteles de la importancia de valorar el futuro, y eso es lo que nos hacía dudar de su capacidad para entender los fenómenos de la capitalización y del préstamo a interés.

En cualquier caso, fue la desconfianza en el futuro, la incertidumbre generalizada en los años que siguieron a la guerra del Peloponeso, lo que condujo a la inseguridad de la vida individual y a cierto individualismo y pesimismo, que tuvieron como consecuencia inevitable el primado del presente y del placer inmediato. Algo que el Estagirita no dudaría en considerar la causa de la ruina de la *pólis*⁹⁷.

4. El significado actual de la Filosofía de la Economía de Aristóteles

Esta cuestión ha sido objeto de recientes estudios, estando acompañada su formulación, a menudo, de una reclamación de paternidad aristotélica para las posturas que incardinan "lo económico" dentro de las teorías ética y política⁹⁸. Estas posturas, que buscan afirmar la dependencia de la Economía como ciencia respecto de la Filosofía práctica, es decir, respecto de la Filosofía del Derecho, Moral y Política, se integran en lo que se conoce, en este contexto, como "Neoaristotelismo"⁹⁹.

La actitud neoaristotélica, no obstante el indudable valor de sus intuiciones de fondo, parece chocar sin embargo con un obstáculo insalvable: la inadecuación básica de la comprensión aristotélica de la economía a las actuales condiciones en que ésta se desenvuelve. No es sólo que el aspecto práctico (de *praxis*) del trabajo profesional quede relegado a un segundo plano ante su consideración dominante como *poiesis* (lo que cada vez resulta, con todo, menos cierto). Es, más bien, que la distinción aristotélica fundamental entre *oikonomiké téchne* y *chrematistiké téchne* resulta absolutamente inapropiada para entender el marco en que opera una economía de mercado como la actual.

La "economía" griega y la economía moderna pertenecen a dos órde-

⁹⁷ Cfr. J. Marías, «Introducción» a la *Política*, Centro de Estudios Políticos, Madrid, 1951, p. xii: «La incertidumbre general llevó a una fuerte restricción de la natalidad, a un individualismo creciente, a una preocupación por la prosperidad particular; en fin, a un estado de disociación». Análogas consideraciones sobre la aprehensión griega ante el futuro y su repercusión en la actividad económica, en G. Simmel, *Filosofía del Dinero*, Instituto Estudios Políticos, Madrid 1977, p. 270.

⁹⁸ Véase, especialmente, G. Bien, "Die aktuelle Bedeutung der ökonomischen Theorie des Aristoteles", en B. Biervert, K. Held y J. Wieland (eds.), *Sozialphilosophische Grundlagen ökonomischen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1990, pp. 33-64.

⁹⁹ Véase H. Schnädelbach, "Was ist Neoaristotelismus?", en W. Kuhlmann (ed.), *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt a.M. 1986.

nes bien distintos, y es fuente de muchos errores confundirlos, o pretender, como hace Aristóteles, que el segundo haya de regirse por las mismas leyes que el primero. La *oikonomiké* es la organización deliberada, intencionadamente buscada y realizada, de unos recursos (financieros, materiales y humanos) al servicio de unos fines objetivamente jerarquizados, que están presentes o dados antes de la acción a una única persona o a un grupo discreto de personas, como el dueño de una casa, el *paterfamilias*, o el órgano de gobierno de la *pólis*. A este sentido responde, por ejemplo, la redacción de los *Económicos* de la escuela aristotélica (o el *Oikonomikos*, de Jenofonte).

La economía en sentido actual es más bien una estructura de muchas "economías" interrelacionadas, sólo parcialmente fruto de decisiones explícitas: no es estrictamente una organización deliberada e intencionadamente creada, sino un cierto orden espontáneo; en palabras de Adam Ferguson, "fruto de la acción humana, pero no de la intención humana". A este sentido responde, por ejemplo, la *Investigación sobre la Naturaleza y Causas de la Riqueza de las Naciones*, de Adam Smith.

Hasta cierto punto, estamos convencidos de que este sentido de la economía escapa totalmente a Aristóteles, como escapa a toda la Grecia del siglo IV a.C. Los griegos distinguían entre *kósmos*, orden que resulta espontáneamente, y *táxis*, orden impuesto deliberadamente por los hombres. Para los griegos, la economía en el sentido de *kósmos* tiene a su vez la connotación de "natural" (*physei*), que la distingue de la economía como orden artificial o dotado por los hombres de una teleología distinta a la natural. Esta segunda economía, frente a la primera, es "convencional" (*nomoi*). El fuerte fisicalismo de Aristóteles en este tema podría haberle impedido reconocer la legitimidad de un orden que siendo *kósmos* no fuera ni natural ni deliberado. Y así juzga erróneamente, por ejemplo, que la *chrematistiké* ha de regirse por las leyes de la *oikonomiké* y, en particular, por la ley de la limitación.

Así entendida, hay un sentido de la crematística que corresponde a lo que hoy se ha propuesto llamar, con mayor o menor acierto, "cataláctica": el orden del mercado como institución espontáneamente surgida para satisfacer las necesidades de la vida y, en lo que tiene de carácter institucional, claramente convencional¹⁰⁰. Un orden que, en otras circunstancias, Aristóteles no hubiera dudado en llamar "natural", como llama natural a la *pólis*. Pero en este sentido —como orden del mercado o "cataláctica"— es

¹⁰⁰ Cfr. F.A. Hayek, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Routledge & Kegan Paul, London 1978, pp. 90-92, a quien seguimos aquí. En la p. 90, n.21, dice: "What is now called economics but had better be described as catallactics Aristotle described as *chrematistiké* or the science of wealth".

un hecho que Aristóteles no reconoce la crematística como natural. Y, en cuanto antinatural (porque obtiene la ganancia no directamente de la Naturaleza, sino del intercambio con otros hombres, y porque no reconoce límite a esta ganancia en cuanto expresable en dinero), la tacha también de injusta.

Entendida así la crematística, es comprensible que se haya extrapolado la crítica moral de Aristóteles al comercio motivado “por la ganancia” y al no reconocimiento de un límite “natural” de ésta, al capitalismo y a todo el orden propugnado por el liberalismo¹⁰¹.

Pero no es difícil advertir cómo el Estagirita se ha pillado las manos con la terminología, al dejarse llevar aquí de un inexplicable fiscalismo extremo que separa absolutamente lo natural de lo convencional, y que asocia lo natural a lo espontáneo y limitado. Sólo así —y por haberse dejado llevar por un prejuicio popular, común no menos entre aldeanos que entre marxistas— se explicaría su incomprensión ante esa forma particular de crematística que constituye la esencia o núcleo de la economía actual, tal y como la expone de modo sistemático por vez primera Adam Smith.

En efecto, la voz griega *katalláttein* no sólo significa “realizar intercambios en el mercado”, sino también, muy significativamente, “recibir en comunidad”, y hasta “pasar de ser enemigo a amigo”¹⁰². Esta función de integración social —y hasta de coordinación con sentido ético— que posee el comercio parece escapar al genio de Aristóteles, en contra de lo que podría esperarse. La causa de esta deficiencia de su pensamiento estaría, hemos dicho, en el hecho de que abogue por la limitación geográfica y la contención demográfica de la *pólis*, so preocupación de que ésta no pierda su “forma”. Abogar por la limitación, sin embargo, implica cerrarse al futuro y a la novedad, a necesidades aún indeterminables, y en gran medida sólo satisfacibles por un trabajo futuro cuya actualización dependería de un excedente actual en dinero.

Y esto conlleva, claro está, preterir el sentido del proceso de capitalización, que siempre está en el futuro, en el más allá geográfico y temporal, hasta abarcar todo el mundo y todas las generaciones¹⁰³.

¹⁰¹Una reacción frente a esta extrapolación puede encontrarse en D. Rasmussen y D. Den Vyl, *Liberty and Nature. An Aristotelian Defense of Liberal Order, Laissez Faire Books*, 1994.

¹⁰²Cfr. H.G.Liddell-R.Scott, *A Greek-English Lexicon, op.cit.*, s.v. *katallasso*.

¹⁰³ En esta línea se expresan también los comentaristas clásicos de Aristóteles. Por ejemplo, E. Barker en *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Dover Publications, New York 1959, pp. 374-375: “In this conception of wealth as necessarily limited Aristotle parts company with modern thought. When we think of the little there is to distribute, and the many there are to receive, we feel that only an infinite wealth will

Esta desconfianza ante la potencial extralimitación de "lo económico" explica también el temor del Estagirita ante la posible perversión de formas valiosas de relaciones humanas bajo el efecto de la confusión entre fines y medios. Así, al comentar la situación que siguió a la Guerra del Peloponeso, menciona con aprobación una ley tebana que prohibía ocupar cargos públicos u oficios políticos a quienes se hubieran dedicado al comercio en el mercado como trabajo profesional en los últimos diez años¹⁰⁴. Esto es ofrecido como señal de hostilidad y desconfianza hacia los mercaderes, que se tienen por buscadores únicamente de su propio beneficio y no del de la ciudad. Ciertamente, la Guerra del Peloponeso llevó a muchos campesinos a buscar refugio en Atenas y a hacer del comercio al por menor su fuente de ingresos. Muchos, libres de las "constricciones morales" de su antigua comunidad, adoptarían la "ética del mercado" y tenderían a extender a todo su nueva visión de "lo económico". Ese es, precisamente, el contenido de la famosa queja que ya manifestara el poeta Alceo en el siglo VI a.C.: *Chrémata anér*, "un hombre vale lo que su dinero"¹⁰⁵.

Si las actividades económicas y políticas pertenecían para los griegos a dos ámbitos mutuamente impenetrables, hoy día no es así. Y es que, ciertamente, el modo en que se entendían la libertad o la necesidad en relación a la organización social eran bien diferentes en la Grecia aristotélica y, por seguir con el ejemplo, la Escocia de Adam Ferguson o Adam Smith. En Grecia, el rasgo distintivo de la esfera doméstica y "económica" era que en ella los hombres vivían juntos porque a ello les obligaban sus necesidades, pues todos estaban sujetos a las mismas urgencias vitales. El ámbito político, público o civil, por el contrario, era la esfera de la libertad, de la ausencia de necesidad. Y si había una relación entre ambas esferas, era que el dominio de las necesidades vitales en la "economía" era la condición para la libertad en la *pólis*. Sin embargo, en tiempos modernos la sociedad civil se ha tornado el ámbito de la necesidad, por así decirlo: es "el sistema de las necesidades" del que habla Hegel, de la *commonwealth* o riqueza común¹⁰⁶.

Este es el nuevo "asunto común": no tanto la libertad en su dimensión

satisfy an infinity of need". O también W.L. Newman, *op.cit.*, p. 137: "Aristotle forgets that the accumulation of capital in one country beyond its needs may well be used in aiding the material and moral development of others".

¹⁰⁴ Cfr. *Pol.* III.5,1278a25.

¹⁰⁵ Cfr. C. García Gual, "En busca de los orígenes: algunas etimologías de términos económicos", *Revista de Economía* 5 (1990), p. 114.

¹⁰⁶ Cfr. H. Arendt, *The Human Condition*, Doubleday-Anchor Books, New York 1958, p. 31: "With the rise of society, that is, the rise of the household (*oikía*) or of economic activities to the public realm (*koinón*), housekeeping and all matters pertaining formerly to the private sphere (*idión*) of the family have become a 'collective concern'".

cultural y política, cuanto en su dimensión material y económica, como condición de la anterior. Lo común ya no es la actividad política (también ahora profesionalizada), sino la económica. En la medida en que no hay acuerdo sobre los fines, sobre el contenido específico de la felicidad, el acuerdo se reduce al de los medios. En poner en común los medios consiste para algunos, precisamente, la tarea propia de la economía.

Esto es lo que ha conducido al rechazo generalizado del aristotelismo y a su abandono como marco en el que comprender las vidas social y moral como algo compartido, como un empeño común por la felicidad. Al discurso político ha sucedido el económico, en la medida en que se ha acordado desenmascarar fingidas pretensiones de conocer cuál sea el bien común de la sociedad, y se ha reconocido públicamente que no hay más que intereses, y éstos, privados¹⁰⁷.

Sin embargo, puede que con esto no esté todo dicho. Ciertamente, no se puede negar que la economía moderna haya evolucionado, incluso intencionadamente, en un sentido "poco ético", es decir, en un sentido marcadamente contrario al teórico y prácticamente propugnado por la tradición dominante en el pensamiento económico hasta hace apenas doscientos años. Esto no extraña en absoluto a quienes opinan que Economía y Ética pertenecen a dos órdenes distintos, tan distintos como lo puedan ser el de los medios y el de los fines (o, visto desde el punto de vista económico, como lo puedan ser el valor de uso y el valor de cambio, cuya discutible convertibilidad subyace, según hemos visto, a todo el asunto). Pero son cada vez más quienes, fundadamente, sostienen la opinión contraria¹⁰⁸.

Históricamente, las pretensiones del pensamiento económico clásico por aproximar posiciones condujeron a confundir el acercamiento con una burda identificación formal: el procedimiento de valoración ética acabó siendo sustituido por el mero cálculo económico. Conscientes de este malentendido, los autores que hoy día buscan acercar Ética y Economía no proponen ya "éticas económicas" de estilo utilitarista sino, más bien, "economías éticas" de corte explícitamente aristotélico¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Véase D. Innerarity, *Dialéctica de la Modernidad*, Rialp, Madrid 1990, p. 153: "En la sociedad moderna, lo público es el mercado de las necesidades económicas, donde pugnan entre sí las demandas privadas de bienestar... El *common world* se diluye y el marco común de la cultura es sustituido por la economía política".

¹⁰⁸ Cfr. A. Sen, *On Ethics and Economics*, Blackwell, Oxford 1987, p. 2. En la misma línea, pueden verse los trabajos de R. Rubio de Urquía ("Ética y procesos de asignación de recursos"), A. Argandoña ("Ética y economía de mercado"), J.A. García-Durán ("Recuperar la ética de los clásicos") en el número monográfico sobre "Ética y Economía" de *Información Comercial Española* 691 (1991).

¹⁰⁹ Véase P. Koslowski, *Prinzipien der Ethischen Ökonomie. Grundlegung der*

En este sentido, hay innumerables indicios de que la disociación entre Economía y Ética (y Política) resulta actualmente insostenible, también teóricamente. Especialmente es así en la medida en que la comprensión teórica no puede dispensarse de considerar las condiciones reales en que la actividad económica se desarrolla en la práctica. Más aún, ni siquiera puede pretender seguir ignorando las concepciones psicológicas y antropológicas que subyacen a sus formulaciones supuestamente "positivas"¹¹⁰.

La creciente complejidad de la acción humana, con su pluralidad de condicionamientos, dinamismos, motivaciones y tendencias resulta hoy particularmente evidente. La misma teoría económica, en cuanto centrada en el estudio de la acción económica, o de la dimensión económica de la acción humana, forma cada vez más parte de una teoría más amplia. Si se la quiere llamar así, de una "teoría general de los procesos de producción de la acción humana" (Mises la llamó, empleando un término con reminiscencias aristotélicas, "Praxeología")¹¹¹. Dentro de esta teoría "lo económico" aparece fuertemente relacionado con "lo ético", y también con un entramado que ensambla entre sí "lo cultural" con "lo institucional", "lo jurídico", "lo político" y "lo social".

De hecho, la explícita identificación entre el *zoón politikón* de Aristóteles y el *homo oeconomicus* de Adam Smith por parte de la moderna Teoría Económica de la Política¹¹², el redescubrimiento de la importancia decisiva de lo institucional en el ejercicio de la actividad económica, la revalorización de la sociedad civil como lugar propio de lo ético, y el creciente reconocimiento de la importancia de los comportamientos éticos como condición de estabilidad de las instituciones y procesos sociales conducen en

Wirtschaftsethik und der auf die Ökonomie bezogenen Ethik, JCB Mohr, Tubinga 1988. Aportaciones más recientes al tema pueden encontrarse en P. Koslowski (ed.), *Neuere Entwicklungen in der Wirtschaftsethik und Wirtschaftsphilosophie*, Springer Verlag, Berlín 1992.

¹¹⁰ Véase F. Basañez, "Una fundamentación antropológica de la economía de mercado", en F. Fernández (ed.), *Estudios sobre la Centésimo Anus*, AEDOS-Unión Editorial, Madrid 1992, pp. 475-516.

¹¹¹ Véase L. von Mises, *La Acción Humana. Tratado de Economía*, Unión Editorial, Madrid 1986 (1949). La deuda intelectual de Mises con Aristóteles (y, en general, de la Escuela Austriaca de Economía como tal) es con seguridad más compleja que la señalada por B. Smith en "Aristotle, Menger, Mises: an essay in the metaphysics of economics", en B.J. Caldwell (ed.), *Carl Menger and his legacy in economics*, Duke UP, Durham y Londres 1990, pp. 263-288.

¹¹² Cfr. D.C. Mueller, *Public Choice II*, Cambridge UP, Cambridge 1989, pp. 1-6. Desde la perspectiva de la Economía Política Constitucional (derivación de la Teoría de la Elección Pública), resulta de interés el artículo de T.H. Deaton, R.B. Ekelund y R.D. Tollison, "A Modern Interpretation of Aristotle on Legislative and Constitutional Rules", *Southern Economic Journal* 11 (1978), pp. 69-90.

buena lógica a la recuperación de toda una etapa en la historia de las ideas —iniciada con Aristóteles— por lo que toca, precisamente, a la comprensión del lugar epistemológico (ya que no social) de “lo económico”.

Lo que supone también, de alguna manera, el abandono de una auto-comprensión exageradamente economicista (por no decir econometricista) de la Teoría Económica y la vuelta al paradigma clásico de la Economía Política, entendida en su sentido anglosajón original. Es decir, una vez más, como parte constitutiva de la disciplina conocida como *Moral Philosophy*.