

## EL LUGAR EPISTEMOLÓGICO DE "LO ECONÓMICO" EN ARISTÓTELES. La Filosofía de la Economía de Aristóteles

Federico Basañez. Universidad de Sevilla

**Resumen:** En este artículo se estudia la incardinación de lo económico en la filosofía aristotélica. Por este orden, se analizan: el contexto conceptual e histórico de la obra económica del Estagirita, la relación de las vidas económica y social, las definiciones de *oikonomiké* y *chrematistiké* y, finalmente, la idea de limitación referida a la riqueza y el dinero.

**Abstract:** This article deals with the Aristotelian embedment of the economic. We deal first with the conceptual and historical context of Aristotle's economic work, and then with the relationships between economic and social lives, the definitions of *oikonomiké* and *chrematistiké*, and finally with the idea of limitation as applied to richness and money.

Muy pocos autores han sido leídos sobre tal variedad de temas y a lo largo de tanto tiempo como Aristóteles. Sin embargo, en una materia a la que dedicó gran esfuerzo y que hoy se tiene por central en la organización de nuestra vida, como es la Economía, sus enseñanzas se han juzgado con frecuencia inadecuadas y, por algunos, hasta poco menos que irrelevantes<sup>1</sup>.

La altura intelectual de Aristóteles y la dignidad misma de la materia nos hacen dudar de que con esto esté dicha la última palabra sobre las enseñanzas económicas del Estagirita. A decir verdad, nos parece más bien que Aristóteles abordó el problema del lugar que ocupan las realidades económicas en la organización de la vida y de la sociedad con una radicalidad y penetración raramente igualadas, ofreciendo elementos valiosos para construir lo que podría llamarse una Filosofía de la economía. No en vano, Aristóteles, además de gran metafísico, es uno de los más originales filósofos prácticos, y cuando se dedica a la "filosofía de las cosas humanas", como gusta de llamar, en el último capítulo de la *Ética a Nicómaco*<sup>2</sup>, al estudio del fin del hombre, no deja de ocuparse de las relaciones que guardan

---

<sup>1</sup> Cfr. J.A.Schumpeter, *Historia del Análisis Económico*, Ariel, Barcelona 1971, p. 99, o M.I.Finley, «Aristotle and Economic Analysis», *Past and Present* 47 (1970), pp. 3-25 (*Estudios sobre historia antigua*, Akal, Madrid, 1981, pp. 37-64).

<sup>2</sup> Cfr. EN X.9,1180b28 a 1181b23.

con éste y entre sí las diversas funciones de la estructura organizativa de la sociedad, los ámbitos económico, político y ético o moral-cultural.

Al ocuparse de "lo económico", en concreto, Aristóteles trataba de dominar teóricamente los elementos de un nuevo y complejo fenómeno social que estaba *in statu nascendi*, y cuyo estudio resultaba tanto o más problemático que el de las realidades éticas o las políticas. No es ajena a esta dificultad el mismo carácter incipiente de las nuevas formas de vida económica que hicieron su aparición en esa época, y de cuya tematización ya intentarían ocuparse Platón y, con desigual éxito, primero los Sofistas y posteriormente los Cínicos<sup>3</sup>.

### 1. El contexto conceptual e histórico de la obra económica de Aristóteles

Mucho se ha escrito sobre la cuestión de si existió o no un análisis precisivamente económico en la Grecia del siglo IV antes de Cristo, y de cual sería, de responderse positivamente a esta pregunta, el estatuto que merecería la economía, como ciencia, primero, y como realidad cotidiana, después, en esa época. La cuestión tiene su importancia a la hora de entender qué puede ofrecernos el Estagirita.

Quizás resulte ilustrativa al respecto una escueta referencia a la historia de este problema. Karl Bücher, en *Die Entstehung der Volkswirtschaft* (1893), y Eduard Meyer, en *Die wirtschaftliche Entwicklung des Altertums* (1895), fueron los primeros en intentar integrar la dimensión económica en la historia de Grecia. Las obras de ambos autores, clara muestra del espíritu de síntesis general propio del siglo XIX, caían sin embargo en el defecto de aplicar sin crítica los términos y conceptos de la economía de su época a la Grecia clásica<sup>4</sup>.

Un marco teórico específicamente diseñado para tratar las ideas económicas de sociedades distintas de la moderna no llegó, de hecho, hasta 1968, con la publicación de *Primitive, Archaic and Modern Economies*, obra que

<sup>3</sup> Una visión adecuada de esos intentos, en los que no podemos entrar aquí, se encuentra en B.J. Gordon, *Economic Analysis before Adam Smith: Hesiod to Lesius*, Macmillan, London 1975, pp. 1-20.

<sup>4</sup> La cuestión teórica acerca de la validez de tal acercamiento ni siquiera estaba incoada, pues no se iniciará sino con Max Weber y la publicación, como obras póstumas, de su *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, a partir de 1921, y de *Wirtschaftsgeschichte*, tres años más tarde; así como con *Staat und Handel im alten Griechenland*, de su discípulo J. Hasebroek, en 1928. Ambos afirmarán rotundamente la imposibilidad de entender la economía griega fuera del marco conceptual de la *polis*.

recoge varios ensayos del historiador y antropólogo Karl Polanyi, y en la que se establece la distinción entre *embedded* y *disembedded economies*, entre sistemas económicos indiscernibles conceptualmente de instituciones y moldes no económicos, y sistemas económicos autónomos, experimentados y organizados como tales en una sociedad particular. De esta idea se sigue que al estudio del lugar que "lo económico" ocupa en una sociedad como la griega no se pueden aplicar conceptos y terminología tomados de la economía moderna. Y esto es importante si queremos entender el modo en que Aristóteles se refiere a la realidad económica.

Un hecho que hay que destacar desde el principio es que el concepto mismo de "la economía" en sentido moderno, como modelo o estructura de comportamiento relacionado únicamente con los procesos de asignación de recursos escasos a fines alternativos, dentro de un entorno o marco de operación, y que opera, al menos en abstracto, según sus propias reglas, es intraducible al griego. Simplemente, porque no existía. La palabra griega *oikonomia* no significa lo mismo que nuestra "economía". Significa más bien "dirección de la casa (*oikos*)", gobierno, administración u organización doméstica, en un sentido lato, que no se restringe al económico. Esta misma palabra se puede aplicar en sentido general a otras esferas, y así se puede hablar de "*oikonomia* de los asuntos de la ciudad", que podríamos traducir por "economía política"<sup>5</sup>. En concreto, *oikonomia* designa la función propia del cabeza de familia o del dueño de la casa, el modo en que ha de gobernar a los miembros de la casa (mujer, hijos y esclavos) y administrar la propiedad (en particular, la agrícola). Incluye, pues, funciones económicas y no económicas, indiscerniblemente ligadas en su persona. El *Oikonomikos* de Jenofonte sería claro ejemplo de lo dicho<sup>6</sup>.

La controversia sobre el carácter de "lo económico" en la Grecia de Aristóteles tiene su continuación lógica en la cuestión de si puede esperarse encontrar, y en qué medida, un genuino pensamiento o análisis económico en los autores griegos. Puesto que la economía en su sentido moderno

---

<sup>5</sup> Pero hay que notar que tal expresión sería una contradicción terminológica para los griegos, pues la economía en Grecia, si cabe hablar así, pertenece al ámbito privado, no al público o político. La misma ambigüedad plantea el término *chrematistikein*, que puede significar tanto «hacer negocios en el mercado» como «gestionar los asuntos públicos».

<sup>6</sup> Pero no menos lo sería el *Oeconomica* de Christian Wolff, de 1754, o el libro III, «The Principles of Oeconomics and Politics», de la *Short Introduction to Moral Philosophy*, publicada en 1742 por Francis Hutcheson. Ambos se encuentran al final de una tradición sobre el modo de entender la palabra «economía» que se remonta precisamente a Jenofonte, y que se habría de romper con Francois Quesnay y su *Tableau économique* de 1758.

nunca fue para éstos una categoría autónoma, se ha dicho con frecuencia, lo que se ha querido llamar análisis económico en Grecia no es más que un conjunto de observaciones “de sentido común” sobre las actividades económicas<sup>7</sup>. Esto no significa, por supuesto, que los griegos no advirtieran la importancia de los factores económicos en la historia. Nada más lejos de la realidad. Lo que se discute es que fueran capaces de experimentarlos o valorarlos como tales, como estrictamente económicos, y no como conceptualmente implicados en factores religiosos, políticos o sociales.

Ciertamente, es difícil afirmar que lo que convencionalmente se llama “la economía” constituyera para los griegos una esfera separada: los griegos del tiempo de Aristóteles no es que hablaran en prosa sin saberlo, sino que carecían del concepto de economía en sentido moderno, y consecuentemente de los elementos conceptuales que, reunidos, constituyen lo que hoy llamamos “la economía” como “subsistema social diferenciado”<sup>8</sup>. En consecuencia, lo que se quisiera aislar como análisis precisivamente económico no parece poderse desligar en realidad del análisis político, y naturalmente conduce al análisis ético y al estudio de los valores en general. De algún modo, el tratamiento griego de “lo económico” tiene su lugar dentro de la filosofía jurídica, moral y política.

Que esto es así en los escritos pre-aristotélicos, es indudable. Desde luego, nada parecido a un análisis económico independiente puede encontrarse en Platón, ni siquiera en la *República*. El caso de Aristóteles, sin embargo, no está tan claro. Habiendo sido su intención, al parecer, estudiar separadamente las distintas ramas del saber, y aunque es evidente que no pudo escribir ningún tratado de economía en el sentido de disciplina científica autónoma, es difícil negar, con todo, la presencia de cierta intención analítica en algunos pasajes de sus obras, particularmente de la *Política* y de la *Ética a Nicómaco*.

A menudo se ha intentado negar tal intención, arguyendo que sería incompatible con el tratamiento ético que explícitamente reconoce seguir al

---

<sup>7</sup> Así con el «principio económico» que dice que «el gasto no debe exceder al ingreso», o que «no se debe comprar fuera lo que puede obtenerse en casa», etcétera. Cfr. Varro, *De re rustica* I.22.1.

<sup>8</sup> Cfr. T. Parsons y N.J. Smelser, *Economy and Society*, London 1956. Sobre lo dicho respecto a la ausencia de una economía en el sentido de categoría autónoma, véase M.I. Finley, *The Ancient Economy*, The Hogarth Press, London 1985 (1973), p. 21: «Of course they farmed, traded, manufactured, mined, taxed, coined, deposited and loaned money, made profits or failed in their enterprises. And they discussed these activities in their talk and their writing. What they did not do, however, was to combine these particular activities conceptually into a unit».

ocuparse de estas cuestiones, y que es evidente en toda su obra. Lo que sí podemos afirmar, en cualquier caso, es que Aristóteles no es ningún prototipo del pensamiento económico moderno en su vertiente analítica, como anacrónicamente han pretendido varios autores<sup>9</sup>, con quienes no podemos menos que estar en desacuerdo. Con todo, hasta qué punto en Aristóteles la intención moral no excluye la analítica, es un tema abierto a discusión.

Lo que sí salta a la vista es que para Aristóteles ética, política y economía están estrechamente ligadas<sup>10</sup>. Uno y el mismo es, en último término, su objeto: la felicidad del hombre, a cuyo estudio consagra varios tratados de ética y su conocida *Política*, y también los libros -menos conocidos éstos- que se conservan bajo el título general de *Económicos* (cuya autoría, en fin, se atribuye a la escuela aristotélica).

Cabe preguntarse hasta qué punto se distingue o no Aristóteles en esto de otros autores como Solón, Theognis, Jenofonte o Sócrates. Los pensadores griegos, en particular a partir de los Sofistas -cuya concepción general de la vida prescinde de consideraciones morales y atiende únicamente a la "eficiencia"<sup>11</sup>-, examinaron todos los valores recibidos de la tradición por la sociedad, incluido naturalmente el de la riqueza. En este punto, lo que examinaron y debatieron no fue la economía como tal, sino los aspectos éticos, públicos y privados, de la riqueza; un tópico más estrecho, pero no menos relevante. ¿Es ilimitada la riqueza? ¿Es la riqueza un bien, aun cuando no se use como conviene? ¿Hay modos morales e inmorales de adquirirla? ¿Es posible vivir una vida virtuosa y feliz sin riqueza? El tratamiento aristotélico de la riqueza no sólo no descuida estos aspectos, sino que nos parece que, además, se mueve en un horizonte mucho más amplio,

---

<sup>9</sup> J. Soudek, «Aristotle's Theory of Exchange: An Inquiry into the Origin of Economic Analysis», *Proceedings of the American Philosophical Society* 96 (1952), pp. 45-75; J.J. Spengler, «Aristotle on Economic Imputation and related matters», *Southern Economic Journal* 21 (1955), pp. 371-389; E.Kauder, «Genesis of the Marginal Utility Theory, from Aristotle to the end of the eighteenth century», *Economic Journal* 63 (1953), pp. 638-650; B.J. Gordon, «Aristotle and the Development of Value Theory», *Quarterly Journal of Economics* 78 (1964), pp. 115-128, y «Aristotle and Hesiod: the economic problem in Greek thought», *Review of Social Economy* 21 (1963), pp. 147-156; y S. Todd Lowry, *The Archaeology of Economic Ideas: The Classical Greek Tradition*, Duke U.P., Durham 1988. La crítica a este último, en el mismo sentido en que aquí la hacemos, puede encontrarse en S. Meikle, «Et in Arcadia Chicago», *Polis* 8 (1989), pp. 25-34.

<sup>10</sup> Un escueto análisis de estas relaciones puede verse en H. Brauweiler, «Die Wirtschaftslehre des Aristoteles», *Archiv für Rechts- und (Wirtschafts)Sozialphilosophie* 31 (1938), pp. 475-478.

<sup>11</sup> Cfr. W.F. Campbell, «Pericles and the Sophistication of economics», *History of Political Economy* 15 (1983), pp. 122-135.

hasta ser capaz de tratar de la vida económica en toda su generalidad.

Esto requiere también alguna precisión sobre la particular situación histórica, y económica, en que se encuadra la obra aristotélica. La discusión sobre el carácter de la economía griega del siglo IV a.C. y la cuestión de su primitivismo o modernidad ha sido uno de los mayores problemas de la historia económica antigua desde mediados del siglo pasado<sup>12</sup>. ¿Cómo hacer compatibles una tecnología primitiva, una organización a pequeña escala y un desprecio "oficial" por las actividades económicas, con un comercio extenso, los comienzos del negocio bancario -y, añadiría alguno, del análisis económico-, y actitudes manifiestamente individualistas?<sup>13</sup> Si bien es un asunto hasta cierto punto no dilucidado del todo, algo sí que puede decirse.

La economía que Aristóteles describe, en concreto, es una economía estacionaria y con tendencias autarquizantes, en un periodo de crisis política, social y económica<sup>14</sup>. En la Grecia de Aristóteles hubo algo más que una economía rural, pero nada que se aproximara ni de lejos a algo así como el capitalismo industrial o financiero (si bien quizás estaban ya presentes muchos de los elementos que acompañan al capitalismo comercial)<sup>15</sup>. Y esto, por muchos motivos de orden material y organizativo. Por ejemplo, el hecho de que no existieran tierra, trabajo y capital como factores económi-

<sup>12</sup> Véase H.W. Pearson, "The Secular Debate on Economic Primitivism", en K. Polanyi, C.M. Arensberg y H.W. Pearson (eds.), *Trade and Market in the Early Empires: Economies in History and Theory*, The Free Press, Glencoe Ill. 1957, p. 10: "Not capitalism, but a different organization of economic life would be the model from which to judge the high period of ancient economy".

<sup>13</sup> Estas cuestiones aparecen en M.L.W. Laistner, *Greek Economics*, Heath and Co., London 1923, y más recientemente en P. Garnsey, K. Hopkins and C.R. Whittaker (eds.), *Trade in the Ancient Economy*, The Hoggarth Press, London 1983.

<sup>14</sup> Cfr. P. Koslowski, «Haus und Geld. Zur aristotelischen Unterscheidung von Politik, Ökonomik und Chrematistik», *Philosophisches Jahrbuch* 86 (1979), pp. 60-63; y, del mismo autor, *Zum Verhältnis von polis und Oikos bei Aristoteles. Politik und Ökonomie bei Aristoteles*, Donau Verlag, Straubing und München 1979. Véase también G.W. Wilson, «The economics of the just price», *History of Political Economy* 7 (1975), p. 62: «The economic conditions of the Athens of Aristotle... may be dubbed lowlevel chronic stagnation».

<sup>15</sup> Alusiones a este discutido tema, pueden encontrarse, por citar sólo algunas, en las siguientes obras: M.M. Austin y P. Vidal-Naquet, *Economic and Social History of Ancient Greece: An Introduction*, Batsford, London 1980; H. Bolkestein, *Economic Life in Greece's Golden Age*, Jonkers ed., Leyden 1958; A. French, *The Growth of Athenian Economics*, Routledge & Kegan Paul, London 1964; M.L.W. Laistner, *Greek History*, Heath and Co., London 1932 (especialmente en el cap. 18, «Economic development in the fifth and fourth century», pp. 314-319); M.I. Finley, *Economy and Society in Ancient Greece*, Chatto & Windus, London 1981.

cos abstractos que el mercado tuviera por objeto asignar<sup>16</sup>. Había, sí, suelo, seres humanos y herramientas particulares. Pero el suelo no estaba ordinariamente a la venta, los trabajadores eran con frecuencia siervos, y no agentes que se contrataran libremente, y la riqueza privada buscaba sólo su seguridad, no el riesgo de la inversión. Y sin los elementos abstractos de producción, difícilmente cabía concebir el mercado como institución cuyo fin fuera la más eficiente asignación de recursos.

Con todo, la razón más importante por la que esa forma de entender y hacer la economía no pudo desarrollarse en Grecia no es de orden técnico, sino sociológico. A saber, que la actitud social hacia el comercio y la industria era de rechazo: el pueblo griego despreciaba al hombre de negocios. No es que no reconociera su necesidad, pero su lugar estaba bien determinado y se reducía -así habla Platón- a "estar en el mercado y dar dinero a cambio de bienes a aquellos que desean vender, y tomar el dinero de los que desean comprar"<sup>17</sup>. Respecto a la opinión que merecen quienes se dedican a la actividad económica de carácter comercial a los pensadores griegos, no hay hostilidad declarada; pero tampoco particular aprecio<sup>18</sup>.

Y es que los valores predominantes eran políticos o éticos, no económicos: poder, virtud y gloria, no beneficio o productividad. En concreto, vivir para la ganancia, para la búsqueda del beneficio, era considerado por los griegos -también por Aristóteles- señal de inferioridad moral. Esta actitud general hacía difícil una adecuada valoración del papel del comerciante en la ciudad, o de la relevancia de las actividades comerciales para toda la sociedad. Y esto, preciso es recalcarlo, va a suponer un grave obstáculo para la comprensión -por parte de los pensadores griegos que se ocupan del tema- de algunos de los más genuinos fenómenos y comportamientos económicos. En particular, como veremos, hará incomprensible el sentido de los procesos de capitalización: una incomprensión que partiendo de Aristóteles llegará hasta Marx, y se extenderá a la crítica del capitalismo en lo que constituye uno de sus elementos más esenciales<sup>19</sup>. Sin embargo,

---

<sup>16</sup> Cfr. R. Lind, «Economic Man in Ancient Athens», *The Classical Journal* 35 (1939), pp. 27-38.

<sup>17</sup> Cfr. Platón, *República* 371.

<sup>18</sup> Una recopilación de textos relevantes puede encontrarse en A.E. Monroe (ed.), *Early Economic Thought, prior to Adam Smith*, Harvard UP, Cambridge Mass. 1924.

<sup>19</sup> Sobre las relaciones generales entre Marx y Aristóteles, puede verse, en particular, C. Castoriadis, «From Marx to Aristotle. From Aristotle to Us», *Social Research* 45 (1978), pp. 667-738; M.I. Finley, «Aristotle and Economic Analysis», *op. cit.*, pp. 3-25; B.J. Gordon, «Aristotle and the

como veremos, no pasa desapercibido al genio de Aristóteles el carácter constitutivamente comercial de la sociedad; o una prístina comprensión de la función de los precios, por ejemplo.

La Atenas de Aristóteles, por otra parte, se encuentra en un momento crítico en muchos sentidos. No sólo la economía, sino también la sociedad atraviesan un periodo de transición: en esta época se verifica el paso de una sociedad arcaica basada en el estatus, a una sociedad con algunos rasgos modernos, como es el fundarse, cada vez más, en relaciones contractuales<sup>20</sup>. En concreto, la evolución socioeconómica que Atenas sufre culmina en un hecho de importancia decisiva en cuanto amenaza del orden tradicional y del modo multiseccular de entender la riqueza y el orden social: la venta de la ciudadanía. Esta es la manifestación más clara, según los historiadores, de una nueva mentalidad -cada vez más difundida a partir de la Guerra del Peloponeso- que se basaba en el beneficio económico individual y en la progresiva sustitución del marco de la vida social, que dejó de ser la *pólis* como empeño o tarea común para serlo las asociaciones de carácter privado<sup>21</sup>. Esta guerra marcó un punto de inflexión determinante en la historia de Grecia, tanto desde el punto de vista político, como social o económico. La misma *pólis* como institución fue puesta a prueba, y no saldría de la crisis siendo la misma, ni tampoco sus ciudadanos.

Tras el empobrecimiento relativo que siguió a la Guerra del Peloponeso, por ejemplo, aumentó el número de hombres y mujeres libres que empezaron a trabajar en un *ergastérion* a cambio de dinero, vendiendo "mercenariamente" su fuerza en un taller (*misthophóros*) o su cuerpo en un burdel (*hetairai*)<sup>22</sup>. Esto, que es señal de un profundo cambio de mentalidad en los ciudadanos, como decimos, intranquiliza a Aristóteles. Y no tanto por la razón tradicional de que suponga una pérdida de independencia (que es la razón que da Platón), cuanto por el rechazo a una mentalidad que lleva a

---

Development of Value Theory», *op. cit.*, pp. 115-128; y S. Meikle, «Aristotle and the Political Economy of the polis», *Journal of Hellenic Studies* 99 (1979), pp. 53-73.

<sup>20</sup> Cfr. K. Polanyi, «Aristotle discovers the Economy», en K. Polanyi, C.M. Arensberg y H.W. Pearson (eds.), *op. cit.*, pp. 64-94, especialmente p. 83.

<sup>21</sup> Sobre esto, puede verse el clásico estudio de M. Rostovtzeff, *A History of the Ancient World*, Clarendon Press, Oxford 1936 (2a.ed.), en particular el volumen I; y E. Roll, *A History of Economic Thought*, Faber, London 1963.

<sup>22</sup> Véase E.C. Welskopf, *Die Produktionverhältnisse im alten Orient und in der griechischen-römischen Antike*, Berlin 1957, pp. 336-346.

hacer de todo acto, aun de los más personales, acto comercial, monetariamente medible y medido<sup>23</sup>. Esto indica una perversión del *télos* natural de las cosas, una comercialización de la existencia sumamente perturbadora para el Filósofo.

Porque para Aristóteles las actividades humanas tienen un *télos* o fin propio, al que tienden de suyo, según un uso que les es natural. Cuando se hacen por dinero, se corre el riesgo de que el fin monetario pervierta o sustituya el natural. Así, por ejemplo, cabe el peligro de que el médico mire antes el beneficio propio que la salud del paciente y, guiando su acción exclusivamente por criterios económicos, se desentienda de quien no pueda pagarle tanto como pida. Algo que es injusto para Aristóteles, ya que "el fin de la medicina es curar, no producir dinero". Como injusta es la persona que cobra un servicio sexual, por razón misma de la ganancia económica (no así, dice, el que paga). Para Aristóteles, lo condenable aquí no es la acción en cuanto tal, sino el motivo por el que se realiza. Y es que no se trata de hacer o no hacer, sino de "hacer de una determinada manera", como "resultado de un cierto estado de carácter"<sup>24</sup>. Quien pone intencionalmente el fin en la ganancia económica desnaturaliza la acción. Porque el dinero, para el Estagirita, no puede nunca ser fin propio de una acción, ya que por su naturaleza convencional sería también esencialmente medial, no final.

Ni que decir tiene, esta actitud de Aristóteles -que tampoco se puede negar en sus obras- es la que con frecuencia ha podido llevar a sus críticos y comentaristas a afirmar que éste no hace sino un tratamiento exclusivamente ético de todas estas cuestiones<sup>25</sup>. Como veremos, sin embargo, es perfectamente posible entender a Aristóteles en clave no estrictamente ética. Es más, es preciso afirmar que no se le entiende de ninguna manera si se exagera su carácter ético, si se quiere hacer de su obra un mero

---

<sup>23</sup> Véase S.C. Humphreys, *Anthropology and the Greeks*, Routledge & Kegan Paul, London 1978.

<sup>24</sup> Cfr. EN 1137a21ss, y EN 1127b13: «No es la capacidad, sino la intención, lo que hace al ostentoso».

<sup>25</sup> La insistencia de algunos en este punto no deja de ser llamativa. Véase, por ejemplo, J.K. Galbraith, *A History of Economics. The Past as the Present*, Hamish Hamilton, London 1987, pp. 9-18. O S. Hollander, «On the interpretation of the just price», *Kyklos* 18 (1965), p. 623.

discurso moralizante y anacrónicamente descalificador del capitalismo<sup>26</sup>.

Y es que a veces, en particular cuando analiza las realidades económicas y algunos fenómenos a ellas asociados, puede dar Aristóteles la impresión de sacar de quicio algunos de los principios generales de su filosofía. Por eso, creemos que es preciso, para descubrir su verdadero y más genuino sentido, sopesar con detenimiento muchas de las afirmaciones del Estagirita.

Al estructurar el estudio de la filosofía de la economía aristotélica, y dada la estrecha relación entre la ética, la política y la economía aristotélicas, parece pertinente comenzar encuadrando la cuestión del papel de la riqueza y los bienes exteriores (*ta ektos agathá*) dentro de lo que es en Aristóteles su marco propio, a saber, la teoría ética<sup>27</sup>. Sin embargo, de esto nos ocuparemos sucintamente, pues aquí importa menos el papel que a la riqueza corresponde en la vida feliz que el sentido último de la actividad económica, entendido como lo entiende Aristóteles, como "animal político" o "realidad naturalmente social".

Sí nos detendremos, por tanto, en su antropología social, con la intención de estudiar la valoración que reciben las actividades de intercambio, haciendo referencia, si acaso, a algunas implicaciones económicas de sus doctrinas éticas. Esto nos llevará a ocuparnos con cierto detenimiento en el presente estudio sobre qué entiende Aristóteles por "economía" y "crematística", por riqueza y dinero, y por las vidas política y económica de la sociedad. Dejamos para una próxima ocasión el análisis detenido de sus pasajes más estrictamente "económicos" (*Ética a Nicómaco* V.5 y *Política* I.8-10), de la "amistad por utilidad", de la "justicia como reciprocidad", de la "estabilidad de la *pólis*" y de la posible -o imposible- apertura al futuro de la reflexión aristotélica sobre "lo económico".

Estudiar esto en Aristóteles en modo alguno es "hacer arqueología", aunque sí se trate de una cierta "arqueología de las ideas". En efecto, las posturas aristotélicas son retomadas por Alberto Magno y Tomás de Aquino y pasan desde ellos, a través de los desarrollos renacentistas de Luis de

---

<sup>26</sup> El rechazo de la actitud «moralizante» es explícito en 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 (p. 56). Que Aristóteles rechaza el capitalismo y la libre determinación de precios por el mercado, lo sostiene T.J. Lewis, en «Acquisition and Anxiety: Aristotle's case against the Market», *Canadian Journal of Economics* 11 (1978), pp. 69-90.

<sup>27</sup> Cfr. J.M. Cooper, «Aristotle and the Goods of Fortune», *The Philosophical Review* 94 (1985), pp. 3-25.

Molina, Nicolás de Oresme, Bernardino de Siena, Antonino de Florencia y otros, a fecundar el pensamiento iusnaturalista de Grocio y Pufendorf<sup>28</sup>. Y, a través de Gershom Carmichael y Francis Hutcheson, llegan al mismo Adam Smith, "padre de la Economía Política"<sup>29</sup>.

Dilucidar la cuestión a la que hacíamos referencia, acerca de hasta qué punto son compatibles la intención ética con la analítica, no es el principal objetivo de nuestro trabajo. El esfuerzo irá más bien dirigido a mostrar el alcance de la intención filosófica, porque Aristóteles no deja de ser filósofo al ocuparse de cuestiones más inmediatamente económicas, como no deja de serlo al estudiar la física, la biología, la retórica o la política. Si realizó o no un análisis estrictamente económico, o si escribió o no un tratado de "ética de los negocios", es hasta cierto punto sólo cuestión de semántica. Lo que no se podrá negar -y es lo que aquí se trata de ver- es que pusiera los fundamentos de una Filosofía de la economía.

Por otra parte, el sistema aristotélico de filosofía práctica, en el que la economía forma parte de una ciencia social unificada, dominó casi por completo el ambiente intelectual europeo hasta el advenimiento del capitalismo. Y más exactamente, en Inglaterra hasta Hobbes y en Alemania hasta la recepción de las doctrinas de Adam Smith a finales del siglo XVIII<sup>30</sup>. Por si fuera poco, los conceptos básicos de la economía aristotélica, permeando la historia del pensamiento occidental, han llegado casi intactos hasta nuestros días (si bien, en muchos casos, bajo otro nombre). Esto explica, en parte, el apego que por este modo de entender la economía han sentido y sienten algunos. Entre otros, como señalábamos, Marx mismo cuando escribe *El Capital* (y en esto es sorprendente la fidelidad con que ha sido seguido por otros autores marxistas)<sup>31</sup>. En este sentido, Marx mismo fue mucho antes un filósofo de la economía que un economista propiamente dicho.

---

<sup>28</sup> Véase O. Langholm, *Wealth and Money in the Aristotelian Tradition. A Study in Scholastic Economic Sources*, Universitetsforlaget, Bergen 1983.

<sup>29</sup> Véase A. Broadie, *The Tradition of Scottish Philosophy*, Polygon, Edinburgh 1990.

<sup>30</sup> Cfr. P. Koslowski, «Philosophy and Economics. An Introduction», en P. Koslowski (ed.), *Economics and Philosophy*, JCB Mohr, Tübingen 1985, p. 2.

<sup>31</sup> Véase R. Miller, «Marx and Aristotle: a kind of Consequentialism», *Canadian Journal of Philosophy*, sup. 7 (1981), pp. 323-352.

## 2. La relación de la vida económica con la ética y la social

Al tratar de la incardinación ética de lo económico conviene ir derechamente a lo que constituye el núcleo del pensamiento aristotélico. El hombre, en cuanto tiene necesidad de atender a algo más que a la contemplación por su carácter "compuesto", se ve obligado a hacer negocios, al intercambio, a manejar dinero. En este sentido, es por su cuerpo, por la mediación corporal de sus necesidades, por lo que el hombre es animal económico o hace economía<sup>32</sup>. Mejor dicho: no tanto por su cuerpo, cuanto por la insuficiencia individual del hombre respecto de su propio fin (de la que el cuerpo -por razón de su carácter limitante- es expresión). Por ser corpóreo, es el hombre un ser económico, y por económico, también realidad política o social. Como acertadamente reconoce Aristóteles -y es en él un tópico-, el hombre, el individuo separado, no se basta a sí mismo. Antes bien, "la que se basta es la *pólis*" (*autárkes gar he pólis*)<sup>33</sup>.

Sociedad e intercambio aparecen, de este modo, originalmente ligadas en Aristóteles. Pero ello no impide que permanezca la duda al referirse al origen de la *pólis*: no sabe decir si ésta nace sólo para "la común utilidad y ayuda mutua", o si también se unen los hombres "por el solo placer de la convivencia con sus semejantes"<sup>34</sup>. Lo primero, el componente utilitario de la vida social, es indiscutible: el hombre busca en la sociedad una ayuda que le permita superar su individual insuficiencia, sus múltiples carencias. Pero entonces también ha de quedar claro lo segundo, pues no es posible gozar del placer de la convivencia con otros hombres, de la amistad, sin tener una utilidad o intereses comunes. Pues de éstos nace el ayudarse unos a otros, el intercambio o préstamo de favores..., que es condición de toda amistad. Además, la amistad reporta un placer muy superior a los demás. Y el interés común fundamental para Aristóteles, no se olvide, está en alcanzar el fin de la naturaleza común, que es la felicidad.

Fácilmente se colige que para ello se necesita del concurso de los

---

<sup>32</sup> Cfr. EN X.8,1178a9-21: «(...) y las actividades que a estas virtudes corresponden son humanas, puesto que las practicamos en los contratos, servicios..., observando con cuidado lo que a cada uno conviene. Incluso, parece que algunas (de estas actividades) proceden del cuerpo».

<sup>33</sup> Cfr. Pol. VI.4,1291a10. También Platón había dicho ya en *República* II, 369bc que «la sociedad tiene su origen... en que el individuo no es autosuficiente y tiene muchas necesidades que no puede satisfacer por sí mismo».

<sup>34</sup> Cfr. Pol.III.6,1278b17-23.

demás, pues nadie, estando necesitado de bienes exteriores, puede proveerse por sí solo de cuanto necesita para la vida, y para una buena vida. La vida social organizada, el vivir de los hombres en sociedad, es condición de posibilidad del mismo bienestar personal. Quien no necesita de la *pólis*, ya se sabe: o es más que un hombre, o menos que él: *è theòs è theríon*: o es un dios, o una bestia<sup>35</sup>. Los dioses no tienen necesidades corporales, y las bestias no las tienen espirituales ni culturales, mientras que el hombre -de algún modo entre los dos- tiene ambas. Por eso, precisamente, es el hombre una "realidad social". Que es tanto como decir "económica", pues sólo en compañía de otros hombres puede satisfacer todas sus necesidades. Este es el verdadero sentido del "sólo la *pólis* se basta".

El ideal homérico -pero también cínico y estoico- de la autarquía individual, es irrealizable: quien pretende la autosuficiencia de un dios, acaba viviendo como una bestia. Lo realizable en el hombre es vivir como hombre, y esto sólo es posible si vive con otros hombres. Sólo así, además, participa del "vivir bien" característico del hombre. Porque vivir es más que sobrevivir, y la vida no se reduce a las necesidades básicas o elementales. Esa sería más bien la vida en "la ciudad de los cerdos" que describe Platón<sup>36</sup>, y que Aristóteles no reconoce como la propia de una *pólis*.

Por lo que toca al pensamiento de la escuela cínica, por ejemplo, hay que considerar que el cínico es pobre y no desea ser rico, y por lo mismo se presenta su autarquía como falta de socialidad: se niega a actualizar su ser social cuando rechaza ser servido para no tener a su vez que servir a los demás. El cínico considera el servicio y la dependencia como esclavitud, y se propone evitarlos a toda costa.

Al criticar la concepción cínica de la vida, está Aristóteles implícitamente oponiéndose también al desprecio a los bienes de este mundo que esa secta propugnaba. Ya para Sócrates, por ejemplo, los bienes exteriores no son realmente bienes, porque el que benefician (que es lo que, según Sócrates, a un bien compete) no depende de ellos mismos, sino de las circunstancias. Sólo la virtud es un bien, porque es ella la que guía a usar de los bienes exteriores para nuestro beneficio<sup>37</sup>. Para los Estoicos, por otra parte, la felicidad se reducía a la posesión de la virtud (no tenían en cuenta su ejercicio), y por lo tanto ésta no requería de bienes exteriores.

---

<sup>35</sup> Pol.I.2,1253a3-4, y 1253a27-29.

<sup>36</sup> Cfr. República 372d.

<sup>37</sup> Cfr. Eutidemo 281d2e5.

Pero tanto Sócrates como los Estoicos o los Cínicos se equivocan al decir o implicar que la felicidad o la virtud son en la práctica posibles sin bienes exteriores. Porque la felicidad "es una cierta actividad del alma conforme a la virtud superior que hay en ella"<sup>38</sup>, según Aristóteles, y la virtud consiste en un "hábito operativo bueno que actúa necesariamente, y que consiste en cierta práctica que lleva a hacer nobles acciones", a servir de muy diversas maneras a los demás<sup>39</sup>. La conclusión que para el Estagirita se sigue es la siguiente: "es claro, por tanto, que el hombre necesita además de bienes exteriores, pues es extremadamente difícil, si no imposible, hacer el bien cuando se está desprovisto de recursos"<sup>40</sup>.

"Muchas cosas, en efecto", continúa, "se hacen como por medio de instrumentos, mediante los amigos y la riqueza y el poder político, y la falta de algunas de estas cosas empaña la ventura y alegría". Este es, precisamente, el orden económico: aquél en el que intervienen los demás en orden a la prestación de un servicio. "Por eso", concluye, "la felicidad necesita también de esta clase de prosperidad"<sup>41</sup>.

Ocio y riqueza, bienestar, son pues necesarios según Aristóteles para llevar una vida feliz. Ahora bien, hay que entender lo que se dice, pues "no se ha de pensar que, no pudiéndose alcanzar la felicidad sin los bienes exteriores, el que quiera ser feliz los necesitará en gran número y calidad. Pues la autarquía y la acción no requieren superabundancia de ellos... En efecto, puede uno, con recursos moderados, practicar la virtud"<sup>42</sup>. Claramente lo dice en un pasaje paralelo de la *Política*: "Hay quienes creen que basta tener una dosis de virtud, y buscan una superabundancia infinita de riquezas, de dinero, de poder, de gloria. Pero diremos a éstos -es fácil la comprobación por medio de los hechos- que no se adquieren y preservan las virtudes mediante la riqueza y los bienes exteriores, sino éstos

---

<sup>38</sup> EE II.1,1219a38-39.

<sup>39</sup> Cfr. EN I.8,1098b/1098a y I.9,1099b/1100a.

<sup>40</sup> EN I.8,1099a31-32.

<sup>41</sup> Cfr. EN I.8,1099a31-34/1099b1-8.

<sup>42</sup> EN X.8,1179a.

mediante aquéllas<sup>43</sup>. Con esto, surge la cuestión del criterio por el límite de los bienes que no son absolutamente finales o perfectos.

“Si lo examinamos teóricamente, también es fácil de comprender: los bienes exteriores tienen un límite, como todo instrumento, y todas las cosas útiles son de tal índole que su exceso perjudica necesariamente, o no sirve de nada, a sus poseedores (en cambio, si se trata de bienes del alma, cuanto más abundan más útiles son)”<sup>44</sup>.

Por un lado se sostiene que, bienes económicos, “de los que se cree que depende la vida”, los justos y necesarios, los suficientes para poder llevar una vida virtuosa. Y por otro, sabemos que la vida virtuosa implica una cierta holgura económica, y que es necesario “disponer de muchos bienes necesarios para que sea posible llevar una vida holgada”<sup>45</sup>. Esto se explica porque por suficiencia entiende Aristóteles vivir “no sólo para sí, llevando una vida solitaria, sino también vivir para los padres, los hijos y la mujer, y en general para los amigos y los conciudadanos (pues el hombre es por naturaleza una realidad social)”<sup>46</sup>.

En consecuencia, es difícil determinar en estas cuestiones el “justo medio”. De hecho, Aristóteles no se atreve a hacerlo, como expresamente reconoce en más de un lugar<sup>47</sup>. Servir a los demás también con la fortuna y el patrimonio es, precisamente, el modo particular en que sirven los ricos a la ciudad<sup>48</sup>. Como los liberales, quienes “se hacen amar más quizá que todos los que se distinguen por su virtud, porque son útiles y prestan servicios, y éstos consisten en la dación”, en que dan de su dinero<sup>49</sup>. Sobre la cuestión

<sup>43</sup> Pol.IV.1,1323a38-41. Al respecto, resulta esclarecedora la opinión recogida por Diógenes Laercio en *Lives and Opinions of eminent philosophers in ten books*, The Loeb Classical Library, London 1980 («Aristotle», V,30), p. 477: «He (Aristóteles) regarded virtue as not of itself sufficient to ensure happiness; bodily goods and external goods were also necessary... Vice, however, is sufficient in itself to secure misery, even if he ever so abundantly furnished with corporeal and external goods».

<sup>44</sup> Pol.IV.1,1323b7-10.

<sup>45</sup> Pol.IV.15,1334a18-19.

<sup>46</sup> EN I.7,1097b8-11.

<sup>47</sup> Véase EN I.7,1097b13, I.10/11, y IX.10.

<sup>48</sup> Pol.VI.4,1291a33-34.

<sup>49</sup> EN IV.1,1120a22-23.

del límite volveremos enseguida, al ocuparnos de la distinción entre economía y crematística.

Aparte el tener amigos y poder político, los instrumentos máspreciados para la vida virtuosa son el disponer de cierta riqueza y dinero. La razón está en que, consistiendo la virtud en cierto modo en "hacer acciones nobles y virtuosas", los bienes dispensables y el dinero permiten hacer el bien de infinidad de maneras, y no de un modo sólo. Pues el dinero es una cosa sorprendente que, como dice Aristóteles del alma, puede ser "de algún modo todas las cosas". El dinero es esa forma de la materia en que ésta, por convención (*nómos*) de los hombres, trasciende su inmediatez, el valor inmediato que pudiera tener como cosa o bien particular.

La primera manifestación de esta superación de la particularidad, o universalidad, es el hecho de que con el dinero se pueden comprar muchas cosas, todas aquellas que el hombre ha convenido en considerar transferibles, todas aquellas que se necesitan y que no proporciona el ámbito familiar, que son las que dan a la felicidad humana su plenitud. De esa variedad en las posibilidades de servir viene el que sean precisamente los ricos y liberales "los más amados entre los que lo son por su virtud".

No deja de plantearse Aristóteles, decimos, el uso "según la naturaleza" cuando habla de la riqueza y del dinero. Dice de ella que se trata de "cosas útiles", y que, como todo instrumento, la riqueza y el dinero pueden ser bien o mal usados<sup>50</sup>. En cuanto al dinero, "el uso del dinero parece consistir en gastarlo y darlo"<sup>51</sup>, por lo que "el generoso dará y gastará, y tomará, de donde debe y cuanto debe: hará las dos cosas como es debido" "no descuidará sus propiedades, para poder ayudar por medio de ellas", y aún ahorrará, "para no verse obligado por la necesidad a cometer acciones indignas"<sup>52</sup>. Siendo una cosa útil, el dinero se distingue sin embargo de las riquezas materiales, y su uso no sólo parece consistir en gastarlo y darlo: también parece estar -aunque esto Aristóteles no lo diga- en invertirlo, con el fin de generar más dinero y, a la larga, más riqueza. Riqueza que de algún modo lo es también para todos, pues supone un incremento de lo que en el futuro estará disponible para el cambio, para el servicio general que se prestan unos a otros en la sociedad.

Con todo, esto es algo que habrá que explicar más despacio, porque

---

<sup>50</sup> EN IV.1,1120a4-6.

<sup>51</sup> EN IV.1,1120a8-10ss.

<sup>52</sup> EN IV.1,1120b2-3 y 1121b25-27.

los fenómenos de inversión y capitalización no parecen haber sido bien comprendidos por la mentalidad griega<sup>53</sup>. Como pone de manifiesto, por ejemplo, la crítica aristotélica del préstamo a interés, estrechamente relacionada con el rechazo de la actitud de aquellos que, según él, confunden los medios con el fin, y se quedan en la inmediatez de la mediación monetaria de las necesidades.

Aunque no sea fácil verlo, hay sin embargo un modo de ejercer la actividad económica en el que quedarse en la mediación, por así decirlo, no aparta del fin. Del mismo modo que la felicidad es una actividad práctica, en la que no existe distensión temporal entre poner la acción en su causa y alcanzar el fin, también existe una actividad económica esencialmente "práctica", en la que el fin se alcanza en cada momento, de un modo intrínseco o inmanente a la acción. Se trata de una actividad que, hasta cierto punto, tiene su sentido en sí misma, pues de ella no resulta un producto externo distinto de sí. Una actividad íntimamente asociada a la felicidad y a la vida social, que comprende por una parte la actividad estrictamente comercial, y por otra, como decimos, la capitalización. Es la economía en cuanto no anclada al presente, en cuanto que no mira sólo a la satisfacción de las necesidades presentes, sino sobre todo a las futuras. "Crematística", la denomina Aristóteles. De ella conviene ocuparse ahora.

### 3. Definiciones de "economía" y "crematística"

Acabamos de ver que la "suficiencia de la vida", en la que consiste en último término, para Aristóteles, la felicidad humana, pasa por tener cierta riqueza o bienestar. Para ser feliz, el hombre necesita, por ser hombre, por tener cuerpo, de cierta holgura económica, de cierta prosperidad material que le proporcione un mínimo de seguridad y la posibilidad del ocio, más allá del ajeteo de los negocios<sup>54</sup>. La riqueza, el bienestar, es un "medio que forma parte del fin" (*katà tón telón*).

Vamos ahora a prestar atención a una cuestión, similar a la del fin y los medios necesarios para el fin, que aparece planteada -y quizás no resuelta del todo- en los textos del Estagirita, sobre la esencia o naturaleza de la riqueza, y sobre la distinción entre lo "natural" y lo "artificial". Esto nos permitirá introducirnos en la distinción aristotélica entre economía y crema-

<sup>53</sup>Véase M.I. Finley, «Land, Debt and the Man of Property in Classical Athens», *Political Science Quarterly* 68 (1953), pp. 249-268.

<sup>54</sup> Cfr. *Pol.* I.5, 1334a15: «Pues el fin de la guerra es la paz, y el ocio del negocio».

tística. Una distinción no sólo de interés histórico, sino también sistemático, pues demuestra, por ejemplo, que la autonomización de la economía, como actividad humana y como ciencia, existe potencialmente por lo menos desde entonces.

Lo primero que afirma Aristóteles al ocuparse de la riqueza es que hay dos modos distintos en que ésta se puede entender, a saber, que existe una riqueza "natural" por contraposición a otra "artificial". La distinción entre lo natural y lo artificial es fundamental para un griego, y Aristóteles en concreto la basa en el fin o término, en la determinación: algo es "natural" si tiene un fin o plenitud dentro de una forma o medida y unos medios o funciones determinados y limitados por los que lo alcanza. Si carece de forma o medida, o de un número determinado de medios, no es natural, sino "artificial".

La importancia de esta caracterización de algo como natural o artificial, se pondrá de manifiesto en seguida. Pero es preciso advertir que, en su discusión sobre la cuestión, Aristóteles se deja confundir más de una vez por la antítesis entre natural y artificial que él mismo ha establecido. En lugar de afirmar -como hace convincentemente, por otra parte, cuando habla de la ciudad y su origen- que naturaleza y arte son realmente uno, aquí contrapondrá marcadamente los modos naturales de adquisición a los antinaturales, artificiales o convencionales, incluyendo entre éstos, un tanto forzosamente, algunas formas de la crematística, como el préstamo a interés y aun el intercambio comercial.

Además, a lo largo de su argumentación, parece variar su criterio de distinción entre lo natural y lo artificial, llegando a incurrir en el error de identificar lo natural con lo rudimentario o primitivo, haciendo caso omiso de su enseñanza general de que lo máximamente natural es el fin perfectamente desarrollado y acabado. En este sentido, se ha podido decir de él que es un reaccionario en economía. No deja de ser curioso, en efecto, que al tratar de economía haya adoptado un tono tan diferente del resto de su *Política*.

Esto podría ser en parte resultado, se ha dicho, de su preferencia por una democracia fundada en la agricultura, y en parte efecto de un prejuicio social hacia el hombre de negocios o el prestamista<sup>55</sup>. Pero sobre todo es consecuencia, nos parece, de seguir un esquema teleológico interpretado quizás de modo un tanto ingenuo o fisicalista. ¿Por qué ha de ser menos natural, por ejemplo, el intercambio comercial que la agricultura? Es preciso hacer ya desde ahora estas advertencias, para evitar perdernos al

---

<sup>55</sup>Cfr. R. Mulgan, *Aristotle's Political Theory*, Clarendon, Oxford 1987, p. 49.

ocuparnos de sus doctrinas económicas.

Aristóteles distingue -y, frecuentemente, contraponen- dos especies de actividad económica en sus obras: la "economía" (*oikonomía*) y la "crematística" (*chrematistiké*)<sup>56</sup>. En esto contrasta su posición con las de Sócrates y Platón, quienes hablan de la "economía" y de la "crematística" como si fueran actividades no opuestas, sino semejantes, sobre el argumento de que tanto el éxito de una como de otra se mide por la existencia de un beneficio o ganancia (*periousía*)<sup>57</sup>.

La "economía", tanto para la tradición griega prearistotélica como para Aristóteles, decíamos, es el arte de administrar la propia casa, por una parte regulando las relaciones entre los miembros de la casa, y por otra mirando a la adecuada adquisición y distribución de los bienes en orden a la satisfacción de las necesidades domésticas. Así entendida, la "economía" es algo natural. Al fin de la "economía" pertenece, por tanto, el asegurar los medios de subsistencia, tanto como condición primera de la paz doméstica, como para permitir que el dueño de la casa o *oikonomos* pueda dedicarse a las vidas política o contemplativa. Las riquezas, en este sentido, no son el fin de la actividad económica; son más bien "instrumentos" de gobierno.

La "crematística" ha de entenderse, por su parte, como el arte adquisitivo en general. Y, en este sentido, hay una crematística "económica", en virtud de la cual se adquiere lo que la casa precisa, y una crematística "política", por la que los gobernantes de la *pólis* miran a la adquisición de lo necesario para ésta<sup>58</sup>. Así entendidas, ambas crematísticas son naturales, ya que su fin es subvenir a unas necesidades que tienen de suyo -así piensa Aristóteles- un límite cuantificable. Y lo que tiene un límite, es natural. En concreto, por lo que al fin de la *pólis* se refiere, por ejemplo, es buena o natural la actividad económica que contribuye a su autarquía, a hacer de ella una unidad autosuficiente en sí misma, y antinatural o artificial la que hace a la *pólis* dependiente de algo distinto de ella misma.

Si bien el término "crematística" se usa a veces en el sentido aludido, para indicar el arte de la adquisición tomado en general (de modo que incluye todas las formas -legítimas e ilegítimas, naturales o artificiales- de

<sup>56</sup> Cfr. *Pol.*I.8,1256a1-15.

<sup>57</sup> Cfr. K. Singer, «Oikonomia: an inquiry into the beginnings of economic thought and language», *Kyklos* 11 (1958), p. 31.

<sup>58</sup> Cfr. *Pol.* I.9,1257b5ss.: «Su misión (de la crematística) parece ser averiguar cómo se obtendrá la mayor abundancia de recursos, pues es un arte productivo de riqueza y de recursos».

adquisición de propiedad), su uso más común es el de indicar aquellas formas de adquisición que son "artificiales" y están "pervertidas", en el sentido de que se ordenan únicamente a la obtención de una ganancia monetaria. No es natural la crematística en la que el acto productivo o comercial no tiene por fin subvenir inmediatamente a las necesidades de la casa o de la *pólis*, sino "obtener un beneficio económico", en cuanto que los que comercian a lo que miran es, así piensa Aristóteles, a aumentar sus ganancias indefinidamente, sin límite<sup>59</sup>. Esto es, antinaturalmente.

Hay, además, otro sentido de natural, más fundamental, por el que es natural la crematística que obtiene su producto directamente de la Naturaleza, de la agricultura, la ganadería o la minería<sup>60</sup>. Y es natural, porque se supone que la Naturaleza debe proveer con los medios para la subsistencia a aquellos que engendra. Esto es, pues, "justo". En este sentido restringido, es antinatural e "injusta" la crematística o arte adquisitivo que obtiene la ganancia por medio del comercio, según el Estagirita. No sólo porque la ganancia que se obtiene en el comercio procede de otros hombres, y no directamente de la Naturaleza, sino porque -así se ha argüido tradicionalmente, aunque es algo que en otra ocasión discutiremos- es "a costa de otros" (*ap'allélon*)<sup>61</sup>.

Y aún hay otro sentido de natural. Es natural buscar la riqueza, y el dinero por la riqueza, si en último término se buscan para satisfacer unas necesidades que son naturales, y que por tanto tienen en sí un límite. Pero es antinatural buscar el dinero por sí mismo, y no por la riqueza o bienes particulares que con él se podrían adquirir, porque el dinero es de suyo medio, no fin: se inventó para el cambio, no para ser acumulado<sup>62</sup>. El intercambio de un bien o servicio por dinero, cuando lo que se busca es emplear ese dinero o ganancia en la adquisición de otro bien o servicio, no entra

---

<sup>59</sup> Cfr. *Pol.I.9,1257b33-34*.

<sup>60</sup> Cfr. *Pol.I.10,1258b1-2*. Un estudio clásico de los modos de adquisición naturales en Aristóteles, se encuentra en J.C.Wilson, «Aristotle's classification of the Arts of Acquisition», *The Classical Review* 10 (1896), pp. 184-189.

<sup>61</sup> Cfr. *Pol.I.10,1258b34-36*.

<sup>62</sup> Cfr. W. Sombart, *El Burgués. Contribución a la historia del hombre económico moderno*, Alianza Editorial, Madrid 1972, p. 25: «Aristóteles, que captó mejor que nadie la esencia de la economía precapitalista, considera como no perteneciente a la actividad económica la ganancia de dinero por encima de las necesidades naturales».

dentro de lo criticado<sup>63</sup>. En este sentido, doblemente antinatural sería, sin embargo, la actividad en la que se obtiene “dinero de dinero”, el préstamo a interés, porque en este caso no se comercia utilizando el dinero para lo que fue inventado (para hacer de medida común e intermediario en los intercambios), sino que se busca por sí mismo. Y en este caso, no hay nada que lo limite. La desnaturalización sería aquí doble: “De todas las clases de tráfico, este es el más antinatural”<sup>64</sup>. Toda actividad comercial o prestataria con fines lucrativos aparece, así, como antinatural<sup>65</sup>.

Con esto no sólo está Aristóteles rechazando el interés excesivo, o usurario; antes bien, se está oponiendo a cualquier retribución monetaria sobre cualquier inversión en dinero. Y es que, piensa, es contrario a la naturaleza que el dinero engendre dinero (*tókos*)<sup>66</sup>. Es difícil comprender estas afirmaciones y objeciones, que hoy nos parecen confusas y supersticiosas. Sobre todo, porque no las justifica directamente<sup>67</sup>.

Dicho de otro modo: lo antinatural y reprochable para Aristóteles, en este último caso, es el lucro o ganancia como motivo de la actividad económica. La cuestión del límite, central en todo este asunto, aparece ya aquí ligada con el problema de la distinción entre lo que es fin, y lo que sólo es medio. Quizás compense aclarar esto un poco más, ayudándonos de una

<sup>63</sup> Hay que notar que el término griego *chrematistiké* no sólo significa la ganancia monetaria, sino también la adquisición de cosas (*chrémata*). Esto hace de él una palabra un tanto ambigua, pues, aunque primeramente se refiera a cosas, no deja sin embargo de implicar la noción de dinero. Sobre esto, véase W.L. Newman, *Aristotle's Politics*, Clarendon Press, Oxford 1887-1902, vol.II, p. 187, y E. Barker, *The Politics of Aristotle*, Clarendon Press, Oxford 1946, p. 27, nota F.

<sup>64</sup> Cfr. *Pol.I.10,1258b1-8*.

<sup>65</sup> Cfr. J. Ballesteros, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Tecnos, Madrid 1989, p. 27: «La crematística en el sentido de operación cambiaria motivada por el exclusivo interés por la ganancia monetaria deja la puerta abierta a la *hybris*, al conceder más importancia al valor de cambio (único que tiene el dinero) sobre el valor de uso. Estaríamos ante una auténtica perversión. Tal perversión llegaría al máximo cuando el dinero deje de ser medio de cambio para convertirse en creador de más dinero. Tal es la función del préstamo usurario».

<sup>66</sup> Cfr. E. Cannan, W.D. Ross and J. Bonar, «Who said 'Barren Metal'?», *Economica* 2 (1922), pp. 105-111, para un estudio histórico de esta idea.

<sup>67</sup> Quizás se deba a que en su época la inmensa mayoría de los préstamos eran consuntivos, y no con fines productivos. Sobre este punto, encontramos una autorizada opinión en O. Langholm, *The Aristotelian Analysis of Usury*, Berger and Co., Stockholm 1984, pp. 6 y 151: «Money, in the sense of coin, is barren, sterile and can breed no surplus... in a non growth economy».

disgresión que hace el mismo Aristóteles.

Desde la perspectiva de un arte, dice, no es posible reconocer que su fin es sólo un medio. Por ejemplo, para la medicina la producción de la salud es un fin, en cuya consecución no hay límite: queda excluido el concepto de salud como medio para otros objetivos más amplios. Sin embargo, la adecuada comprensión de un arte requiere someter éste a una perspectiva más amplia, y así limitarlo y, con esto, asegurar que es conforme con la naturaleza, o razonable: buscar la salud a toda costa no parece ser sensato en todas las circunstancias.

Pues bien, lo mismo se puede decir del arte adquisitivo. Desde sí no conoce límite la cantidad de riqueza adquirible, ya que ésta es su fin. Pero desde la perspectiva del valor de la vida política, arguye Aristóteles, la vida económica tiene un límite, que es lo que la hace natural o no contraria al fin último de la vida del ciudadano. Pues la adquisición debe estar ordenada al uso, y a un uso tal que no impida al ciudadano ocuparse de algo más que de la mera adquisición, de modo que le quede tiempo suficiente para dedicarse a la vida política. Sobrepasar este límite y buscar una ganancia siempre creciente, en concreto, corrompería el arte adquisitivo<sup>68</sup>. Porque si bien se busca la riqueza por la seguridad que da<sup>69</sup>, agotar la vida en "asegurársela", en asegurarla en sus condiciones materiales, en lugar de vivirla de un modo humano y verdaderamente valioso (esto es, vivir, según Aristóteles, una vida cultural, política y contemplativa), es pervertir tanto la vida como el arte adquisitivo, es confundir los medios con el fin: no tiene sentido la maximización de la riqueza a toda costa<sup>70</sup>.

Y, sin embargo, esta es la tendencia cuando la producción se especializa y se hace dependiente del intercambio. Lo que -así lo entiende Aristóteles- puede dar lugar a una preocupación desordenada por procurarse los medios para vivir, a costa del vivir bien o valiosamente.

---

<sup>68</sup> Cfr. *Pol.I.10,1257b1-41/1258a1-14*.

<sup>69</sup> En el *Anonymus Jamblichi* se atribuye el deseo de ganancia y de dinero, en primer lugar, al temor ante contrariedades comunes como la enfermedad o la vejez, o a pérdidas inesperadas, y, en segundo lugar, al deseo de sobresalir o emular a otros, o de adquirir poder. Otras referencias pueden encontrarse en K.Singer, *op. cit.*, p. 41.

<sup>70</sup> En general, no tiene sentido para los griegos la idea de maximización, de ir más allá de un límite. Si lo tiene, en cambio, la de optimización, que se identifica con alcanzar lo razonable. Que, a su vez, se identifica con lo virtuoso.

#### 4. La limitación de la riqueza y el dinero

Llegados a este punto, se hace ya preciso responder a la pregunta que se hacía Aristóteles: la riqueza, ¿"es ilimitada, como dice Solón", o es un medio para un fin, y por tanto está limitada por ese fin?<sup>71</sup>. La respuesta es categórica: la riqueza es un medio, necesario para mantener la autosuficiencia de la casa y de la *pólis*, y es este fin el que la limita. Por lo mismo, la actividad "económica" está subordinada a la política, y los fines particulares del ciudadano, a los fines de la ciudad. Pero son muchos los problemas que, como veremos, se nos presentan de seguirse al pie de la letra estas afirmaciones del Estagirita. En particular, la de la limitación de la riqueza.

Lo que Solón dice exactamente -y nos puede ayudar a entender lo que piensa Aristóteles- es lo siguiente: "Los hombres no se han impuesto un límite por lo que se refiere a la riqueza, pues los que ya tienen mucho aún redoblan su celo por tener más... Los que viven en la ciudad, cediendo al atractivo de la riqueza, acabarán por destruir con su estupidez una ciudad floreciente, porque no saben poner freno a su avaricia"<sup>72</sup>. Si avaro es, a fin de cuentas, el que pone el fin económico en la mera acumulación de bienes en su materialidad -la acumulación de tesoros en que la Grecia homérica hacía consistir la riqueza-, entonces no se trata simplemente de "no saber poner freno a la avaricia" o al deseo de tener más riquezas de carácter material. Como ya advertía también (Pseudo)Jenofonte, en *Modos y maneras de incrementar los ingresos de Atenas*, no son bienes materiales lo que se desea, sino la seguridad ante el futuro que da el dinero<sup>73</sup>. Cabe preguntarse si también lo entendió así Aristóteles.

Quizás sea momento de recordar que, siendo el objeto de la economía la consecución de la riqueza, de todo aquello que satisface los deseos de felicidad del hombre, ésta no se reduce sin embargo a lo material -no obstante ser su objeto aquello susceptible de compraventa, monetariamente mediada-, pues no es material la felicidad, y en cierta e importante medida

---

<sup>71</sup> Cfr. *Pol.*I.8,1256b30-34.

<sup>72</sup> Cfr. M.L.W. Laistner, *Greek Economics*, Heath and Co., London 1923, pp. 1-3. En términos parecidos se expresará Tomás de Aquino en *De Regimine Principum*, II.3, al comentar la *Política* de Aristóteles: «Si los ciudadanos se meten en negocios, abren la puerta a muchos vicios. Al ser el objetivo del comerciante sola la ganancia, la avaricia enraza en el corazón de los ciudadanos: todo en la ciudad se vuelve venal, desaparece la buena fe...; se desprecia el bien común y cada uno busca sólo su particular ventaja; se pierde el gusto por la virtud... La vida civil se corrompe».

<sup>73</sup> Cfr. B. Gordon, *op. cit.*, p. 20.

es ésta la que se compra. La economía es así material en lo que tiene de consecución de fines e instrumentos, pero no en cuanto a su fin, la felicidad del hombre. Habría que "desmaterializar", en este sentido, la idea que la economía pudiera tener de sí misma, y la idea de la riqueza como reducida a bienes materiales<sup>74</sup>.

Desde luego, la postura de Aristóteles está muy lejos, ya lo hemos dicho, de la de Antístenes o Diógenes u otros Cínicos, para quienes los bienes exteriores son nada y menos que nada, terminando por proponer una "vuelta a la naturaleza" y reprimir los deseos ("el celo por tener más"). Aristóteles no es, desde luego, ningún abogado de la pobreza vergonzante, y su opinión parece ser más bien la de su maestro Platón, quien ya dijo en *Las Leyes* que "la pobreza resulta de un aumento de los deseos, no de una disminución de la propiedad"<sup>75</sup>. Es difícil llegar a conclusiones definitivas sobre la posición del Estagirita, pero sus palabras siguen la misma línea de Jenofonte o Platón, como pone de manifiesto esta cita: "La avaricia de la humanidad es insaciable: al principio basta con dos óbolos, pero cuando se acostumbran a ello siguen pidiendo cada vez más, hasta el infinito, porque pertenece a la naturaleza del deseo el no estar satisfecho, y muchos viven sólo para su satisfacción. El comienzo de la reforma no es tanto igualar la propiedad, cuanto enseñar a los que puedan a no desear más"<sup>76</sup>.

La pobreza o escasez no aparece en primer lugar como un problema de falta de medios, sino de errónea elección de los fines. El problema económico tiene que ver, para Aristóteles, con la cuestión de la determinación y ordenación de los fines. En concreto, con la elección del modo de vida que conduce a la felicidad, que es el fin por antonomasia. Una multiplicación de las posesiones, o una más eficiente asignación de recursos, si cupiera hablar así, puede ser condición necesaria, pero no suficiente para la solución del problema de la escasez o de la economía en general. En último término, éste parece decir referencia a la orientación general de la voluntad respecto de los diferentes bienes, y a cómo se entienda la relación entre los deseos y la felicidad.

Así se ha de entender la crítica de Aristóteles a Phaleas por "no

---

<sup>74</sup> Véase J. Hernández-Pacheco, *Elogio de la riqueza. Elementos de Filosofía de la Economía*, Tibidabo, Barcelona 1991. Esta opinión la sustentan también K. Polanyi, C.M. Arensberg y H.W. Pearson en «The place of economies in societies», en K. Polanyi, C.M. Arensberg y H.W. Pearson (eds.), *op. cit.*, pp. 240-241.

<sup>75</sup> *Leyes* V,736.

<sup>76</sup> Cfr. *Pol.* II.7,1267b1-5.

haber sabido fijar límites” a las posesiones de esclavos, ganados, dinero y equipamenta<sup>77</sup>. Hay que guardar los límites, puesto que los cambios en cantidad pueden implicar -lo dice bien claramente Aristóteles- cambios de cualidad<sup>78</sup>, y un exceso de riquezas y de preocupación por las cosas materiales, por los medios para la felicidad, puede poner a ésta misma fuera del alcance: una excesiva atención a los medios puede incapacitar para alcanzar el fin.

Buscar una ilimitada acumulación de riqueza reflejaría una falta de discernimiento moral: o no se distinguiría entre mero vivir y vivir una vida virtuosa, o, si se distingue, se confundiría una vida buena con la vida placentera, buscándose una riqueza ilimitada para satisfacer un placer ilimitado. Pero si la riqueza es instrumento para la vida buena, la cantidad deseable por el hombre virtuoso ha de tener un límite, ya que sólo es posible desear un bien dentro de la virtud en la medida en que éste no aparta de la efectiva consecución del fin último<sup>79</sup>.

El interés de Aristóteles por el problema económico no se centra por tanto en la escasez de recursos. Ciertamente que para él toda escasez procedería (utilizando por un momento la terminología de Adam Smith y toda la teoría económica moderna) del lado de la demanda, en ningún momento de la oferta, porque “es propio de la naturaleza proveer de medios a los que engendra”, y en esto no puede fallar. Lo que ocurre, cuando se advierte una situación en la que la demanda supera la oferta, es que alguien está dejando que sus deseos vayan más allá de los límites naturales. Y apela entonces, ya lo hemos visto, a la templanza<sup>80</sup>.

Pero el interés de Aristóteles está en señalar cómo el problema de la escasez tiene su origen, parece, en la potencial ilimitación que se seguiría de proponerse fines “antinaturales”. Y la solución procede, en el esquema

---

<sup>77</sup> Cfr. *Pol.* II.7, 1267b9-12.

<sup>78</sup> Cfr. *Pol.* II.8, 1276a27-29.

<sup>79</sup> Presente en todo este asunto está la distinción, en la que no podemos entrar aquí, entre fines “dominantes” y fines “inclusivos”. Véanse, sobre esto, W.F.R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, Clarendon Press, Oxford 1980, especialmente la formulación del problema que hace G.E.M. Amscombe en la p. 17, y las pp. 195-201; y S.T. Worland, “Aristotle and the neoclassical tradition”, *History of Political Economy* 16 (1984), pp. 107-134, especialmente p. 131, n.4.

<sup>80</sup> No hace falta señalar hasta qué punto se distingue esta postura frente a la escasez de la de Adam Smith: éste fomentaría la oferta, la creación de más riqueza, en lugar de constreñir artificialmente la demanda.

aristotélico, de superar la confusión de fines y medios, pues los hombres se han engañado al pensar que los bienes exteriores son la causa de la felicidad, y por eso los buscan sin medida<sup>81</sup>. En último término, el hombre se embarca en el comercio por la ganancia y en la ilimitada búsqueda de ésta, en las actividades crematísticas, según Aristóteles, porque "sus deseos no conocen límite"<sup>82</sup>. Y no al revés.

Ahora bien, en relación a lo que acabamos de decir, la crematística reprobable no es la "económica", sino la "comercial". El modo de adquirir riqueza que denomina "crematística económica", ya lo vimos, se ocupa sobre todo de procurarse los bienes destinados a un consumo más o menos inmediato, de satisfacer las necesidades inmediatas de la casa o la *pólis*. Trata de los medios de procurarse los bienes necesarios para la subsistencia, para "vivir", sin los que se padece, estrictamente hablando, necesidad física. Por ella, el hombre "tiene a mano, o se procura para tener a mano, los recursos necesarios para la vida y útiles para la comunidad civil o la doméstica"<sup>83</sup>. De estos recursos dice que "parecen constituir la verdadera riqueza", la riqueza natural, lo que quiere decir riqueza inmediata o actual, particular, según límites.

La "crematística comercial", por el contrario, es artificial, en tanto en cuanto participa de la indeterminación, del carácter del *ápeiron*, de lo que no tiene límite definido: como la sucesión de los números naturales, que puede prolongarse indefinidamente, así ocurre "con la riqueza que procede del cambio", que aparece siempre susceptible de incremento<sup>84</sup>. Lo que ya no resulta tan fácil es juzgar la mentalidad aristotélica cuando trata de la ilimitación de los deseos, en conexión con la dinámica propia de la crematística comercial. Porque lo que critica no es, sin más, el intercambio, sino el intercambio "por la ganancia".

Pero ocuparnos con detenimiento de esto, exige aclarar también mejor el asunto que nos proponíamos acerca de la limitación de la riqueza, y la relación de ésta con el dinero. Así se verá también mejor, nos parece, la

---

<sup>81</sup> Sobre este tema, en relación con los planteamientos de la Economía moderna, pueden verse W. Kern, «Returning to the Aristotelian Paradigm», *History of Political Economy* 15 (1983), pp. 501-512, y S.J. Pack, «Aristotle and the problem of insatiable desires», *History of Political Economy* 17 (1985), pp. 391-394.

<sup>82</sup> Cfr. *Pol.I.9,1257b35-1258a10*.

<sup>83</sup> *Pol.I.8,1256b26-30*.

<sup>84</sup> Cfr. *Pol.I.9,1257b19-31*.

conexión de la interpretación tradicional de la crítica aristotélica a algunas formas de las actividades de intercambio comercial, con el modo equivocado, según algunos, de entender las relaciones entre los hombres que tendría lugar en las economías capitalistas.

Hemos visto que no sólo la riqueza que procede del cambio es capaz de incrementarse sin límite definido: también lo es el medio mismo del cambio, el dinero. Aristóteles distingue -y no es el primero en hacer esta distinción básica<sup>85</sup>- entre riqueza y dinero. La riqueza no se identifica sin más con el dinero, sino que el dinero es lo que mide la riqueza<sup>86</sup>. Y, de hecho, esta riqueza es la única que aquí interesa a Aristóteles, pues sólo ésta, la monetariamente expresable, es la que constituye un medio de unión social. Pues lo que realiza la unión de los hombres en sociedad, en gran medida, es la riqueza intercambiable, transferible. Y ésta, por lo general, es la venal o comprable.

Dado que el dinero "mide" los bienes en el intercambio, y que "éste (el dinero) es el fin de la crematística y del comercio", "se piensa muchas veces -dice Aristóteles- que la riqueza consiste en la abundancia de dinero"<sup>87</sup>. Pero que la riqueza consista sin más en dinero, no deja de resultarle chocante a él mismo: "Extraña riqueza es ésta", dirá, "que no impide que el que la posea en abundancia pueda morir de hambre", y "aun siendo rico en dinero, pueda uno verse desprovisto de alimento"<sup>88</sup>. Aunque trataremos esto más adelante, a partir de esta última cita cabría pensar que, para el Estagirita, una riqueza que no dijera relación a una necesidad humana concreta sería totalmente superflua, y dejaría por ese mismo hecho de ser riqueza. Entender esto así, sin embargo, dificultaría seguir el pensamiento de Aristóteles en otros puntos. En concreto, haría imposible su concepción del dinero como algo que es en potencia todas las cosas (en su sentido de *chrémata*), y como "un seguro para cuando tengamos necesidad".

Si dispone uno de recursos naturales, de bienes particulares concretos, tiene ciertamente riqueza, pues puede satisfacer sus necesidades inmediatas (siempre y cuando estos bienes sean "muchos y variados"; Midas, en

---

<sup>85</sup> La relación entre riqueza, dinero, virtud y felicidad ya está incoada en el *Eryxias*. Un análisis detallado del mismo puede encontrarse en D.E. Eichholz, «The Pseudo-Platonic Dialogue ERYXIAS», *The Classical Quarterly* 29 (1935), pp. 129-149.

<sup>86</sup> Cfr. EN IV.1,1119b26-27: «Llamamos riquezas a todo aquello cuyo valor se mide en dinero».

<sup>87</sup> Pol.I.9,1257b5-10.

<sup>88</sup> Pol.I.9,1257b13-17.

el ejemplo de Aristóteles, no era rico, porque sólo disponía de uno: de oro). Por el contrario, puede ocurrir que el tener dinero no baste: que no sea el dinero, en un momento dado, verdadera riqueza. La razón estriba precisamente, como él mismo explica, en que el dinero es una "convención", por lo que "está en la mano del hombre hacerlo inútil"<sup>89</sup>. Con todo, es patente que, de modo habitual, tiene más sentido para la inmensa mayoría de los hombres, de los ciudadanos, tener dinero en mano que todo lo que en un momento dado se podría comprar con él.

La razón también es clara, y es que, contrariamente a lo que se piensa vulgarmente, los bienes y recursos particulares y concretos, "naturales", son prácticamente limitados: sólo se tiene de ellos, ordinariamente, una cantidad limitada, lo inmediatamente necesario para el uso o consumo, y no más. Son bienes mensurables, y actualmente medidos por las necesidades inmediatas de la casa y la familia. Como él dice, "la propiedad de esta índole que basta para vivir bien no es ilimitada", sino sujeta a medida según la cantidad<sup>90</sup>. El hombre está medido, y medido también lo que puede consumir en un tiempo determinado. Superada esa medida o limitación, en la que radica su carácter "natural", esos bienes útiles no añaden nada y aun resultan nocivos o, cuando menos, un estorbo o molestia: la experiencia demuestra que tener demasiadas cosas es frecuentemente causa de incomodos<sup>91</sup>.

Las riquezas particulares de las que dispone habitualmente el hombre, en efecto, son limitadas, y parece conveniente que lo sean<sup>92</sup>. Pero también es cierto, al mismo tiempo, que "ningún límite de riqueza se ha prescrito a los hombres"<sup>93</sup>. Por eso hay "otra clase de arte adquisitivo..., para el cual no parece haber límite alguno de la riqueza y la propiedad"<sup>94</sup>, y por eso también hay algunos que "buscan, y con razón, otra definición de la riqueza

---

<sup>89</sup> Ibid. Entre otros, es el caso típico producido por los fenómenos inflacionarios, no desconocidos del todo en esa época, y plenamente presentes en el mundo romano.

<sup>90</sup> Pol.I.8,1256b31-32.

<sup>91</sup> Cfr. Pol.IV.1,1323b7-10.

<sup>92</sup> Pol.I.8,1256b34-35: «Hay un límite aquí como en las demás artes, pues ningún instrumento de ningún arte es ilimitado en cantidad ni en magnitud».

<sup>93</sup> Pol.I.8,1256b32-33.

<sup>94</sup> Pol.I.9,1257a1-2.

(y de la crematística). Pues, en efecto, una cosa es la crematística y la riqueza naturales, propias de la administración doméstica, y otra la actividad comercial y productiva de dinero, y no en general, sino mediante el cambio<sup>95</sup>. Esta última es la crematística "comercial", cuya caracterización parece plantear a Aristóteles problemas irresolubles dentro de su sistema conceptual.

Además de las riquezas particulares y concretas, como sugiere Aristóteles, dispone el hombre de una riqueza indefinida y abstracta, que puede llegar a ser cualquier cosa, y que es la que se conoce con el término genérico de "dinero"<sup>96</sup>. Por lo que al dinero se refiere -y ya hemos dicho algo del asunto-, no parece haber un límite definido, un máximo que no convenga sobrepasar. Así como no tiene sentido rodearse indefinidamente de cosas que no se necesitan, sin embargo parece que siempre tiene sentido tener más dinero. El dinero es medio para la riqueza, relativo al objeto cuyo valor expresa. Un valor, a su vez, medido por la utilidad, por la capacidad del objeto de satisfacer una necesidad, demanda o requerimiento particular. Para Aristóteles, lo que inicia el proceso económico y hace operativa la reivindicación de un bien o servicio, nos parece, no es tanto la necesidad cuanto la demanda efectiva o monetariamente respaldada. Ésta, en cuanto expresada por el dinero, es la expresión social de la necesidad: la necesidad sólo es el aspecto material y presocial de las urgencias de la vida<sup>97</sup>.

Ahora bien, cuando todas las necesidades básicas están satisfechas, el dinero poseído deja de hacer referencia inmediata a un bien particular o sustantivo. Es entonces, primero "como un seguro del que se podrá disponer en el futuro para cuando haga falta comprar"<sup>98</sup>. Pero luego cabe que, perdida de vista la necesidad inmediata, se haga reflexivo, se reifique o

---

<sup>95</sup> *Pol.* I.9, 1257b19-22.

<sup>96</sup> Un estudio clásico sobre la teoría del dinero en Aristóteles, puede encontrarse en J. Zmavc, «Die Geldtheorie und ihre Stellung innerhalb der wirtschafts- und staatswissenschaftlichen Anschauungen des Aristoteles», *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft* 58 (1902), pp. 48-79. También puede verse H.W. Spiegel, *El desarrollo del pensamiento económico*, Omega, Barcelona 1987, pp. 43-44.

<sup>97</sup> Lo contrario sostendría J. Soudek, "Aristotle's Theory of Exchange, an Inquiry into the Origins of Economic Analysis", *op. cit.*, p. 60: "The word 'he chreía' has been persistently translated with 'demand'. Although Aristotle has been conscious of the interrelation between need and demand, i.e., the need backed up by purchasing power, here he meant unequivocally 'need' only".

<sup>98</sup> Cfr. *EN* V.5, 1133b11-15.

sustantive. Se abre así la puerta a la acumulación monetaria indefinida y a la aparición del dinero como capital financiero. Esto último, algo cuya verdadera naturaleza parece escapar al Estagirita, como insisten en señalar los historiadores del pensamiento económico<sup>99</sup>. Parece que se buscaría el dinero "por sí mismo", lo que constituiría para Aristóteles un manifiesto contrasentido.

### 5. El dinero, la capitalización y la sociedad

Antes de seguir, hagamos un par de precisiones más en torno a la naturaleza del dinero, que nos pueden ayudar a centrar el pensamiento del Estagirita. El dinero, habitualmente, forma parte esencial de la relación comercial: es el medio entre dos mercancías que se intercambian. Lo que tiene valor intrínseco, "substantialidad", son las mercancías: el dinero es mero medio, accidental, no substancial. Lo que no dice nada acerca de su necesidad: bien puede ser que en una economía de trueque, como demuestra la historia del comercio, no sea necesario el uso del dinero para que haya cambio, mientras que en las economías monetarizadas ha llegado a ser absolutamente imprescindible.

Pues bien, en la metafísica de Aristóteles lo substancial son los términos de la relación, no el medio, que es accidente. Sin embargo, en una sociedad monetarizada, en efecto, puede ser más relevante el medio (dinero) que los términos (mercancías, bienes particulares), y estar antes que ellos, poniendo los términos de la relación comercial. Pues no hay relación si no hay medio. Pero es que ni siquiera los términos tienen valor mercantil sin el medio: las cosas no se pueden intercambiar si falta el medio que las conmeasure<sup>100</sup>. Esto último lo ve Aristóteles, sin comprender sin embargo que es el medio el que pone los términos. Porque esa es una relación trascendental, y tales relaciones no tienen cabida en su horizonte metafísico (y no la tendrán definitivamente en la Filosofía hasta el Idealismo Alemán). O, quizás, lo comprende, pero las consecuencias le parecen inaceptables, y por eso rechaza la consideración del dinero como algo substancial.

Sin embargo, en la medida en que es medio, el dinero no tiene

---

<sup>99</sup> Cfr. A. Gray, *The Development of Economic Doctrines*, Longmans, Green and Co., London 1942, p. 29, así como B. Schefold, «Plato und Aristoteles», en J. Starbatty (ed.), *Klassiker des ökonomischen Denkens*, Bd.I, C.H. Beck, München 1989, p. 40: «Eine Auffassung vom Geld als Kapital, welches für produktive Zwecke verwendet werden kann, finden wir bei Aristoteles nirgends».

<sup>100</sup> Cfr. EN V.5,1133b19-21.

realidad más que en la mediación. Antes de efectuar el intercambio, o después de haberlo efectuado, no es nada. No es nada en acto, si bien es todas las cosas (*chrémata*) en potencia. Las mercancías, por el contrario, tienen realidad actual, como bienes particulares, antes, después, e independientemente del intercambio. Pero teniendo tal realidad, puede que no tengan valor para el que las posee. Pero el que no tengan para él una inmediata utilidad, en cuanto que no digan referencia a una necesidad suya concreta, no significa que no puedan tener utilidad para otro. Esta es, efectivamente, la clave de todo intercambio económico.

En este sentido, un bien particular puede verse como medio de obtener otra cosa que se desea e, inmediatamente, por la venta, como medio de obtener el dinero con el que a su vez se adquirirá la cosa deseada. De modo que bien puede ser que lo que inmediatamente se busque sea obtener dinero a partir de la mercancía, y no otra mercancía. Y aún cabe, y es lo que Aristóteles rechaza absolutamente, que se utilice el dinero para comprar una mercancía, que a su vez se revenda con el fin de obtener una suma de dinero mayor que la original: el llamado "comercio por la ganancia"<sup>101</sup>.

Esto último recuerda al esquema marxiano clásico de las primeras páginas de *El Capital*, donde se distingue entre la relación comercial "natural" (mercancía-dinero-mercancía') y la relación "antinatural", "violenta", "artificial" o "falsa" (dinero-mercancía-dinero', donde dinero' > dinero). Si bien no resulta fácil compartir acriticamente la interpretación marxiana de ambas relaciones, no se puede negar su valor ilustrativo para la cuestión, en cuanto desarrolla implícitos contenidos en la crítica aristotélica de la crematística comercial, cuya influencia sobre las doctrinas económicas marxianas ha sido poderosa.

En particular, siguiendo explícitamente a Aristóteles, criticará Marx la inversión de medios y fines en el proceso de formación del capital y su acumulación<sup>102</sup>. Para Marx, como para Aristóteles, el comercio tendría por

---

<sup>101</sup> Este aspecto es analizado en M. Salomon, «Die Beurteilung des Geldgeschäftes durch Aristoteles», *Archiv für Rechts- und (Wirtschafts-)Sozialphilosophie* 40 (1952), pp. 426-435.

<sup>102</sup> Cfr. K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, en *Marx-Engels Werke*, Bd.23, Dietz Verlag, Berlin 1962, pp. 165-168. La terminología aristotélica se advierte, por ejemplo, en el siguiente párrafo, en el que cita a pie de página por extenso la *Politica* de Aristóteles, libro I, cap. 8-9: «Die einfache Warenzirkulation der Verkauf für den Kauf dient zum Mittel für einen außerhalb der Zirkulation liegenden Endzweck, die Aneignung von Gebrauchswerten, die Befriedigung von Bedürfnissen. Die Zirkulation des Geldes als Kapital ist dagegen *Selbstzweck*, denn die Verwertung des Werts existiert nur innerhalb dieser stets emwerten Bewegung. Die

objeto obtener la ventaja o ganancia que representa el intercambio de dos productos diferentes entre sí para satisfacer una necesidad; del juego o especulación<sup>103</sup>, por el contrario, no se sigue -al menos, teóricamente- ninguna ventaja o ganancia: se busca sólo por sí mismo. Es lo máximamente antieconómico, algo escandaloso. Juego o especulación es el cambio de dinero por dinero, o el comprar por vender, en el que el final de un círculo es el comienzo de otro, a saber, el dinero<sup>104</sup>. El capitalista nunca trata el valor de uso como fin inmediato. Y tampoco le interesaría la ganancia como tal, sino el indefinido movimiento del ganar. Todo ello sería algo "sumamente reprobable"<sup>105</sup>, dicho en un tono marcadamente aristotélico.

Como "elemento" del cambio, el uso de la moneda significó una ganancia en la facilidad para realizar los intercambios, ya que no sólo sustituyó con ventaja aquellas mercancías poco manejables y transportables, sino que ofreció una medida aceptablemente estable del valor de las mercancías mismas. Aparte consideraciones -que el Estagirita no deja de hacer- sobre su portabilidad, divisibilidad, durabilidad, atesorabilidad, etcétera, el dinero introdujo en el intercambio mismo una superación del inmediato contexto del trato, ampliando el ámbito de lo que finalmente resultaba intercambiado, y haciendo de todo bien particular potencial mercancía.

Lo que llama la atención de Aristóteles, sin embargo, y hace que la crematística comercial le parezca algo "no natural", como acabamos de ver, es que el fin del comercio puedan no ser esos bienes particulares, sino el dinero mismo, como "término del cambio", que introduce por su misma naturaleza la ilimitación. Como dice más adelante, "esta clase de crematística no tiene límite en cuanto a su fin..., que es la adquisición ilimitada de dinero"<sup>106</sup>.

Por un lado, dice Aristóteles, "resulta claro que toda riqueza debe tener un límite, pero de hecho vemos que (con el dinero) ocurre todo lo

---

*Bewegung des Kapitals is daher maßlos*» (p. 167; énfasis en el original).

<sup>103</sup> Marx, en *op. cit.*, p. 165 (citando a Th. Corbet, *An Inquiry into the Causes and Modes of the Wealth of Individuals; or the Principles of Trade and Speculation explained*, London 1841), distingue entre comercio (Handel) y juego (Spiel), entre lo «natural» y lo «falso».

<sup>104</sup> Esto lo dice explícitamente también Aristóteles: «Esta crematística comercial parece tener por objeto sobre todo el dinero, ya que el dinero es el elemento y término del cambio...».

<sup>105</sup> Cfr. Marx, *op. cit.*, p. 168.

<sup>106</sup> *Pol.* I.9, 1257b29-31.

contrario, pues todos los que trafican aumentan su caudal indefinidamente<sup>107</sup>. Al notar esto, está considerando negativamente, al parecer, el hecho de la reinversión de los beneficios que han resultado de anteriores intercambios. Para Aristóteles, la riqueza y su posesión, ya lo hemos visto, reciben su valor en la jerarquía de bienes a través de su carácter instrumental<sup>108</sup>. Pero el uso parece limitarse al consumo, y no considera la inversión. Así tampoco cabe apertura a la aceptación del proceso de capitalización. Esta "indefinida" rentabilidad del dinero -como a él le parece-, es lo que hace del dinero riqueza "artificial", y no "natural" o "verdadera" (según el criterio que ya analizamos de "naturalidad").

Pero de los diversos aspectos en los que podríamos desglosar esta esfera de la forma artificial de la riqueza en Aristóteles (la mercancía, el interés y la ganancia, el trabajo asalariado, la capitalización...), nos estábamos ocupando de uno muy concreto, en el que la pregunta que surge es no menos marxiana que aristotélica, como venimos diciendo: ¿qué cambio de mentalidad tiene que darse para que el dinero pueda pasar a tratarse como si fuera una mercancía, como algo con valor intrínseco, como algo substancial, a lo que se puede poner un precio? O lo que es lo mismo: ¿cuándo y cómo pasó el dinero a ser capital, de ser mero medio a ser medio que pone la relación, que la hace posible?

La respuesta podría ser: cuando dejó de decir relación a un intercambio inmediato. Es decir, cuando empezó a tener más sentido tener el dinero que tener lo que con él se puede comprar. Esto acontece normalmente en un estado de certeza de que no faltará el intercambio cuando sea necesario. Y en un estado de paz social y de estabilidad económica y política y, antes que nada, en una situación en la que ya estén cubiertas las necesidades básicas. Cuando el dinero se desliga de la satisfacción de una necesidad concreta, se da el primer paso para que pueda convertirse en capital. Lo que es primero natural pasaría, según Aristóteles, a ser después artificial. De hecho, el dinero-capital, parece, tiene ambas propiedades a la vez. Y esto se explica fácilmente si se entiende que este proceso sólo puede tener lugar en el contexto de la sociedad, de la ciudad.

El procedimiento por el que lo artificial surge de lo natural de una manera natural, si cabe hablar así, consiste en la acogida de una realidad física particular en el plano de la objetividad cognoscitiva y de la voluntad

<sup>107</sup> Pol.I.9,1257b33-34.

<sup>108</sup> Cfr. *Retórica* I.5,1361a18: «La riqueza consiste más en el uso que en la posesión. Pues es la operación y el uso lo que constituye la riqueza».

libre. Por esta asunción en el plano de la libertad, una realidad particular adquiere una consistencia propia, queda desprovista de su *télos* natural y adquiere el que la libertad le otorga. Esto es precisamente lo que sucede con la riqueza artificial, que surge a partir del dinero porque el dinero tiene como estatuto ontológico el ser intencional o convencional, como dice Aristóteles, lo que le confiere una universalidad que le permite ser medida, por ejemplo, de otras muchas realidades<sup>109</sup>. Y así surgen naturalmente del dinero, también, el capital o el interés: por la sustitución del *télos* natural por el convencional. Esto sólo significa que el dinero puede llegar a tener funciones distintas de la originaria, una existencia más rica que la que los hombres en un principio concibieron.

Aceptar esta superposición de fines, que acepta sin embargo para la *pólis*, resulta difícil al Estagirita en el caso del dinero. Su esquema metafísico, pero también su fuerte fisicalismo, parecen impedirselo. Y esto está estrechamente relacionado con el carácter artificial, decíamos, que Aristóteles atribuye a la crematística comercial.

Esta crematística puede ser artificial, en el sentido de que no conocería limitación la ganancia por ella obtenible; pero, con todo, tiene un sentido y una función comprensibles, que vienen dados por el doble valor que cada bien económico tiene: como hemos visto, puede ser usado sencillamente consumiéndolo (valor de uso), o puede ser usado para cambiarlo por otro bien del que se carezca (valor de cambio)<sup>110</sup>.

Pues bien, este segundo tipo de uso de los bienes constituye uno de los principales fundamentos de la sociedad. Y, desde este punto de vista, puede decirse también que la sociedad es a la vez natural y artificial, de la misma manera que lo es ese otro fundamento suyo que es el dinero<sup>111</sup>. El dinero, como medida del valor de las cosas susceptibles de intercambio, constituye también un lazo o nexo objetivo de la *pólis*, pues es lo que mantiene unidas las asociaciones que se fundan de algún modo en el inter-

---

<sup>109</sup> En esto seguimos a J. Choza, *Manual de Antropología Filosófica*, Rialp, Madrid 1988, pp. 462-463.

<sup>110</sup> Cfr. *Pol.I.9,1257a6ss*. Sin embargo, como señala J. Soudek en «Aristotle's Theory of Exchange: An Inquiry into the Origin of Economic Analysis», *op. cit.*, p. 47, la distinción aristotélica entre los dos usos de un bien tiene poco que ver con el espíritu del «valor de uso» y «valor de cambio» de Adam Smith y los Economistas Clásicos.

<sup>111</sup> Cfr. *Pol.I.9,1257a28-41*.

cambio<sup>112</sup>. Como veremos más adelante, el dinero está por la demanda o necesidad que unos tienen de otros y sus producciones, y es, en cuanto expresión material de esa demanda o mutua necesidad públicamente reconocida, por lo que mantiene unida la sociedad.

Por tanto, ya tenemos aquí dos modos en que lo económico puede ser elemento fundamentante de la sociedad: a través del dinero, como unidad de medida que conmensura entre sí bienes diversos, expresando la recíproca necesidad que unos hombres tienen de los bienes de otros, y a través del intercambio de esos bienes monetariamente medidos. Lo que habría que explicar, entonces, es cómo ha podido llegar a decir Aristóteles que la búsqueda de la ganancia monetaria a través del comercio, o del préstamo a interés, o del fenómeno capitalizador, puede atentar contra la unidad social.

¿Por qué temer a los que sólo buscan “hacer dinero”, por el simple hecho de buscarlo? Con ello, podrían estar también “haciendo sociedad”, ya que el dinero no tiene sentido de suyo, sino únicamente por referencia a un bien socialmente ofertable y demandable, ahora o en el futuro. O quizás es eso lo que el Estagirita precisamente teme: que, al buscar inmediatamente el dinero por sí mismo, se olvide el sentido del mismo como medio que dice relación esencialmente a un bien particular que cubre una necesidad particular<sup>113</sup>.

Que alguien quiera ganar dinero, obtener una ganancia monetaria, por otra parte, no nos dice nada de para qué pueda querer ese dinero. Es una consecuencia necesaria de considerar el dinero como instrumento convencional de cambio el que casi cualquier deseo pueda tomar la forma de deseo de dinero<sup>114</sup>. En la medida en que Aristóteles no admite como lícita la ilimitación de deseos en el hombre, y parece que es de lo que se trata, tampoco puede admitir la ilimitada acumulación de medios o de dinero, ya que éstos se ordenan a la satisfacción de aquéllos. Por eso, lo que hace posible satisfacer un deseo ilimitado, que es una ganancia ilimitada de

---

<sup>112</sup> Cfr. *Pol.* II.2, 1261a30.

<sup>113</sup> P. Springborg, en «Aristotle and the problem of needs», *History of Political Thought* 5 (1984), pp. 393-424, trata extensamente, desde una perspectiva marxista, el problema de la relación entre dinero y necesidad en Aristóteles.

<sup>114</sup> Cfr. A. Flew, «The Profit Motive. Three Popular Aristotelian Misconceptions», *Ethics* 86 (1976), p. 318, quien achaca además a Aristóteles haber sido el causante de serias malinterpretaciones de la naturaleza de las relaciones económicas, y del capitalismo como sistema económico en particular.

dinero, ha de ser reprobable. Pero nos parece que esto no excluye una interpretación de ambos, deseo y dinero, en un contexto más amplio, y de un modo más realista.

Se exige, en efecto, un contexto más amplio, en el que se reconozcan plenamente todas las consecuencias que comporta el carácter social del hombre, y se acepte todo aquello que hace efectivamente posible la vida en sociedad. Si el fin del hombre consiste en gran medida en la autosuficiencia, y si para lograrla precisa de muchos y variados bienes, entonces también se puede entender por qué reconoce Aristóteles, como cuestión de hecho, que el hombre necesita de la convivencia con otros hombres. Y no de una comunidad cualquiera, sino de un ámbito de convivencia superior al familiar (como también recuerda la expresión de que "sólo la *pólis* se basta"). Lo que el hombre busca al asociarse a otros hombres es la autosuficiencia, y en parte por eso vive en ciudades: sólo en el seno de la comunidad civil o de la *pólis* puede el hombre hacerse con cuanto necesita "para vivir", con la riqueza que es adecuada a su naturaleza. Sólo ahí puede satisfacer sus necesidades superiores o "no cotidianas" y tener cierto bienestar<sup>115</sup>.

Y esto, y es lo que queremos señalar, implica que la adquisición estrictamente natural es incapaz de proporcionar el nivel de riqueza que requieren la vida política y el ejercicio de la virtud<sup>116</sup>. Y por lo mismo, que sólo el ámbito comercial, el de los intercambios comerciales, puede constituir un fundamento suficiente para el ámbito civil, para la efectiva realización del carácter social del hombre.

Por esto mismo, hay que entender bien que la crítica de Aristóteles al sistema comercial o al régimen de intercambios no es una crítica a éstos como tales, sino en cuanto pueden abrir las puertas a una falsa concepción de la vida. No es, por tanto, un rechazo incondicionado, ni mucho menos. No dejaría de ser extraño que el Filósofo rechazara una institución simplemente porque pueda ser pervertida.

De hecho, cuando Platón rechaza la propiedad privada porque conduce, según él, al egoísmo, Aristóteles dirá 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 puede servir para manifestar las más elevadas

---

<sup>115</sup> Cfr. *Pol.*I.2,1252b12-15 y 27-30: «La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene, por así decirlo, el extremo de toda suficiencia, y que surgió por causa de las necesidades de la vida, pero existe ahora para vivir bien».

<sup>116</sup> Cfr. W.H. Ambler, «Aristotle on Acquisition», *Canadian Journal of Political Science* 17 (1984), p. 501.

cualidades morales<sup>117</sup>. Lo mismo podríamos decir ahora del intercambio comercial bien entendido, o de la capitalización.

Porque si el fin del hombre es la felicidad, y si ésta debe ser perfecta o autosuficiente, como dice Aristóteles, entonces el esfuerzo por alcanzarla debe concretarse también en gran medida en la superación de las limitaciones materiales. Y esto implica, en fin, que los medios para la felicidad deben ser potencialmente infinitos o ilimitados, si cabe hablar así: tan infinitos como lo sean la falta de “humanización del mundo” y de “divinización del hombre”, que es de lo que se trata. Algo que el Estagirita quizás no puede aceptar.

\* \* \*

Con esto, ya hemos tratado analíticamente de un modo suficiente del lugar epistemológico de “lo económico” en la Filosofía de la economía de Aristóteles, y hemos analizado textualmente la incardinación ética que adscribe a la función crematística. Asimismo, hemos ido apuntando algunas condiciones que posibilitan que el hombre lleve una vida social: el papel del dinero, como medio de cambio y como capital, y la justicia en los intercambios. Queda por considerar, como señalábamos al principio, el papel de la “amistad por utilidad”, de la “justicia como reciprocidad”, de la “estabilidad de la *pólis*” y de la posible -o imposible- apertura al futuro de la reflexión aristotélica sobre “lo económico”.

La continuación lógica de lo aquí expuesto, a la vez que el modo más interesante de abordar estos asuntos, a nuestro juicio, pasa por exponer ordenadamente, y desde un nuevo enfoque, las consideraciones presentes en aquellas partes del *corpus* aristotélico que tratan más específicamente de las cuestiones “económicas”, y que son, como hemos visto, el capítulo 5

---

<sup>117</sup> Aristóteles, en su crítica destructiva del «comunismo» platónico en *Pol.* II.5, 1263a40-41s., sostiene que la unidad lograda por éste es ficticia, violenta los instintos naturales del hombre, y además, como sistema económico, no funciona. Ahí dice: “Además, desde el punto de vista del placer es indecible la importancia de considerar algo como propio: no en vano cada uno se tiene amor a sí mismo y ello va con la naturaleza. Se censura con razón el egoísmo, pero éste no consiste en amarse a sí mismo, sino en amarse más de lo debido, igual que cuando se trata del amor al dinero, ya que todos, por decirlo así, amamos estas cosas. (...) Por otra parte, nada hay más agradable que ayudar u obsequiar a nuestros amigos y compañeros, y esto sólo puede hacerse si la propiedad es privada” La propiedad aparece así vinculada a lo que se considera el doble fundamento ético de la sociedad: la amistad y la justicia. Y sentencia: «El sistema actual (de propiedad privada), si estuviera adornado por la vida virtuosa de los que viven bajo él y por una serie de leyes sabias, sería muy superior». Sobre este tema, puede verse T.H. Irwin, «Generosity and Property in Aristotle's *Politics*», *Social Philosophy & Policy* 4 (1987), pp. 37-54.

del libro V de la *Etica a Nicómaco*, y los capítulos 8 a 10 del primer libro de la *Política*.