



ISSN 1850-2512 (impreso)
ISSN 1850-2547 (en línea)

UNIVERSIDAD DE BELGRANO

Documentos de Trabajo

**Departamento de Investigaciones
Area de Estudios de las Ideas**

Aristóteles y los usos del dinero.

N° 179

Borisonik, Hernán Gabriel

Departamento de Investigaciones
Mayo 2008

Universidad de Belgrano
Zabala 1837 (C1426DQ6)
Ciudad Autónoma de Buenos Aires - Argentina
Tel.: 011-4788-5400 int. 2533
e-mail: invest@ub.edu.ar
url: <http://www.ub.edu.ar/investigaciones>

(*) Este trabajo se ha desarrollado en el marco del Proyecto "Incubadora de soluciones".

Para citar este documento:

Borisonik, Hernán Gabriel (2008). Aristóteles y los usos del dinero. Documento de Trabajo N° 179, Universidad de Belgrano. Disponible en la red: http://www.ub.edu.ar/investigaciones/dt_nuevos/179_borisonik.pdf

Parecería que un claro dato de la modernidad es la centralidad que ha adquirido la moneda en la vida de todas las personas. En el campo de las ciencias sociales se ha abordado y se continúa abordando tal cuestión desde diferentes ópticas, lo cual pone de manifiesto el fuerte interés de la época por dar cuenta del fenómeno económico, de la categoría dinero, y de la relevancia de los mismos en el discurso social actual.

Por el contrario, no ocurre lo mismo en los autores antiguos. En Grecia, específicamente, el único registro que tenemos de la cuestión económica en general, y de la moneda en particular, es el que realiza Aristóteles en su *Política* y su *Ética Nicomaquea*. Una primera explicación, que podría darle sentido a este hecho, es que las sociedades no capitalistas se basan en economías de subsistencia, por lo cual la temática de la moneda y la economía no adquieren una gran jerarquía a la hora de referirse a la propia forma de vivir.

Sin embargo, gracias al trabajo de algunos autores que se distinguen dentro de la actual antropología económica¹, se puede observar que el dinero 'moderno' o 'racional' es tratado por las personas de maneras similares a como se lo hacía en la antigüedad o en las culturas primitivas. Inversamente, pero en el mismo sentido, el trueque sin moneda implica ya un nivel de abstracción y una idea de conmensurabilidad equivalentes al de las monedas 'racionales'. Se puede pensar, entonces, de manera contraria: no es que las monedas modernas arrastran comportamientos sociales antiguos (entendidos como anomalías, sobrevivencias o patologías), sino que existen formas de relacionarse con el dinero que revelan ciertos comportamientos sociales transversales y que se pueden rastrear en situaciones muy diversas en tiempo y espacio.

Tal como lo muestran Parry y Bloch, así como Polanyi y Finley, Aristóteles fue el primero en analizar el poder del dinero para estimular la codicia que socava las bases de la comunidad en pos de los intereses particulares. Pero mientras que los intérpretes de Aristóteles (al menos desde Tomás de Aquino en adelante) han tendido a retratar el dinero como un elemento que hace surgir transacciones económicas de donde existían relaciones sociales (es decir, como elemento de despersonalización), algunos autores han estado señalando contextos y sentidos en los cuales este tipo de planteos pierde fuerza. Lejos de realizar una diferenciación categórica entre actividades económicas, estéticas, políticas, etc. es evidente que el dinero actúa en contextos en los cuales estos dominios aparecen fusionados, indistinguibles.

Las advertencias contra considerar al dinero como mero agente obvio de la moderna racionalización se incrementaron en las últimas décadas, con la aparición de algunos estudios críticos que develaron formas en las que el dinero puede servir para vincular preocupaciones económicas y sociales. Parry y Bloch plantean que, lejos de disipar relaciones sociales, el dinero desempeña a menudo un papel importante en su reproducción a largo plazo y que por ello la categoría dinero necesita ser relativizada. Por su lado, el trabajo de Zelizer muestra que la llamada 'esfera económica', si bien es pensada en la modernidad como un ámbito independiente, autónomo, individualizante, racional, es al mismo tiempo una construcción social que se internaliza y se realiza de maneras diversas por parte de los individuos.

La idea rectora que marcará casi silenciosamente el rumbo de este trabajo es poder ver, entonces, a través de la teorización aristotélica sobre el dinero, toda una estructura de pensamiento y percepción de "lo económico" que estaba gestándose en la Grecia antigua y que, esta sería una hipótesis de nuestro trabajo, aún atraviesa a toda la cultura occidental. Existen estudios que afirman que la actual forma de entender y representar al dinero en la actualidad se debe a la influencia de algunos teóricos (fundamentalmente Marx, Weber y Simmel) que de algún modo siguen la llamada "línea interpretativa aristotélica", lo cual apoya la idea de que el Estagirita es una suerte de piso de occidente y que sus ideas acerca del dinero aún influyen la forma en que todos lo utilizamos. Entre ellos, Maurer² sostiene también que las teorías clásicas son, antes que cualquier otra cosa, críticas al dinero desde estructuras conservadoras que ven con nostalgia el paso de la comunidad a la sociedad y plantea que Aristóteles resistió, desde la teoría, el paso de las élites en el poder a la democracia ateniense.

En ese sentido, examinaremos cómo y en qué contextos es que nombra Aristóteles a la moneda, y nos detendremos en los casos específicos que sean presentados con mayor énfasis por el autor.

Antes que nada, es necesario manifestar que la inmensa separación espacio-temporal pone en jaque la posibilidad de una completa comprensión del sentido y los usos que la sociedad griega del siglo IV a.C. le daba a los diferentes elementos que tomaremos en cuenta. Sumado a esto, es un hecho demostrado que la sociedad Griega estaba atravesando un profundo cambio durante la vida de Aristóteles, del cual el Estagirita da cuenta de maneras no directas, sino a través de la denuncia de ciertos elementos que estaban minando la organización política que ya había comenzado a caer. Como bien lo explica Polanyi³,

1. Entre otros, M. Bloch, K. Hart, B. Maurer, J. Parry, V. Zelizer.

2. Maurer, B. "The Anthropology of money", *Annual Review of Anthropology*. 2006. Volume 35.

3. Polanyi, K. "Aristóteles descubre la economía". En Polanyi, Arensberg y Pearson. *Comercio y Mercado en los Imperios Antiguos*. Barcelona, 1976. Editorial Labor. Pp. 111-41.

el Estagirita se encontraba en el lugar y el momento de aparición del mercado, lo cual lo convierte en un actor privilegiado para nuestra comprensión de tal fenómeno.

A pesar de que el desarrollo del pensamiento económico aristotélico no ocupa más que unas pocas páginas en su obra, éste fue de gran influencia, sobre todo en la Edad Media en lo que atañe al comportamiento comercial. Sigue siendo aun la base para la enseñanza católica y fue importante para el pensamiento islámico. Asimismo, Aristóteles es usualmente tomado como la primera contribución analítica a la economía. Su teorización sobre la moneda forma parte sustancial de los tratamientos que sobre la cuestión se han hecho durante el siglo XX. En efecto, la mayoría de las escuelas de pensamiento económico moderno tienen algún patrocinio aristotélico, incluyendo a la teoría de la utilidad, la economía matemática, la escuela neoclásica y el marxismo.

Los textos principales se encuentran en la *Ética Nicomaquea* V, 5 y en la *Política* I, 8-10. Tales capítulos son usualmente pensados como faltos de cohesión intelectual y como poco más que una expresión de las actitudes anti comerciales aristotélicas. Pocas partes del cuerpo aristotélico han sido tomadas en tan baja estima. Al respecto, es importante recordar que en el siglo IV a.C., Atenas desarrolló la producción y circulación de mercancías y el intercambio de valores a un grado significativo, y que Aristóteles tiene un cuerpo de pensamiento dirigido específicamente a analizar ese desarrollo.

En definitiva, nuestro intento será poner de manifiesto cómo aparece el dinero en Aristóteles y, dado que es citado por una enorme cantidad de autores como el origen de la ortodoxia económica occidental, hacer un intento por comprender qué tipo de planteo estaba realizando en su propio contexto. De ese modo, tendremos un suelo más fértil para comprender la raíz de un pensamiento que, evidentemente, tomó su propio camino.

Con respecto a nuestro análisis concreto, el mismo se centrará en el término *numisma*, que hace referencia directa al dinero o la moneda, así como en la palabra *chremata*, que podría traducirse como bien, propiedad o mercancía, y por lo tanto tiene un alcance más abstracto y general. Otros vocablos importantes para el presente trabajo son *kapelikós*, que puede ser traducido como comercio, y *kreia*, cuyo significado es 'necesidad', la cual, como veremos, está íntimamente ligada al dinero en Aristóteles. Por último, un concepto fundamental es el de *oikonomía*, sobre el que diremos algunas palabras a continuación.

Como apunta Finley, *oikonomía* se utilizaba tanto para la administración doméstica como para algo más parecido a lo que entendemos actualmente como economía. La dificultad en la traducción radica en que, tal como las usaba Aristóteles, estas palabras tenían un significado vagamente 'económico' (en términos modernos) y en ningún caso eran expresiones técnicas. Según García Gual, la expresión 'crematística' es utilizada en primer término en el sentido más frecuente con el que se utilizaba en la Grecia antigua (el arte de adquirir dinero) y luego se le da un empleo menos ordinario que aludía a un sentido mucho más genérico que puede definirse como el "arte de adquirir" en general. Este empleo genérico resulta esencial en la construcción teórica aristotélica⁴.

Es importante recordar que en el contexto griego, la economía no era vista como un aspecto relacionado con lo estatal ni como un ámbito independiente de otros al que se le dedicaran grandes reflexiones. Los diferentes elementos que conforman lo que se entiende por economía en la actualidad, se encontraban entonces *dispersos* entre lo doméstico, la política y la guerra. Al respecto, es posible afirmar que hablar de *economía política* para un griego hubiera sido un sinsentido, a diferencia de la modernidad, donde han aparecido ideas y prácticas que otorgan a la economía una autonomía y centralidad novedosa, al menos en el nivel del discurso.

Para estudiar las ideas aristotélicas sobre la moneda, nos basaremos en tres ejes que nos permitirán desglosar su pensamiento de manera ordenada. Los mismos fueron elegidos en función de la importancia que presentan en la obra aristotélica, así como por la funcionalidad que tienen para la presente investigación. En primer lugar, se abordará la cuestión de la moneda intentando reconstruir una suerte de ontología del dinero, esto es, se expondrán las concepciones más teóricas del autor acerca de la moneda, las cuales, como se verá, están muy teñidas de un pensamiento moral, en función del cual hay una fuerte intención de exponer cuál debería ser el buen uso del dinero en el discurso aristotélico, mientras que la cuestión del verdadero uso que escapaba a las prácticas más aceptadas, requiere ser inferida por los intersticios en el discurso y por fuentes históricas.

En segundo lugar, se tomarán como tema a los actores de la polis con relación al dinero. Aquí nos preguntaremos quiénes son los que constituyen el universo aristotélico y cuál es, a los ojos del pensador, el tipo de vínculo que cada uno entabla con el circulante.

Finalmente, tomaremos en consideración las reflexiones aristotélicas que giran en torno al uso del dinero en el plano político-social, donde se ven plasmadas de manera más "práctica" las ideas que fueron presentadas anteriormente de un modo abstracto.

4. Extraído de García Gual, "Introducción". En: Aristóteles, *Política*. Madrid, 1997. Alianza.

La definición del dinero

Los escritos de Aristóteles, sean éstos de índole más o menos filosófica, revelan siempre la existencia de una concepción metafísica en la base de todas sus expresiones. Por eso, tanto en la *Ética Nicomaquea* como en la *Política*, el dinero no se presenta solamente en sus usos, sino que también hay un afán constante de definir y delimitar qué es exactamente eso que se llama *numisma* y cuáles deberían ser sus usos correctos en relación con la definición dada. Importa, entonces, aclarar que el método aristotélico (a diferencia del platónico) se caracteriza por construir los conceptos a partir de la observación de los objetos de la realidad y no en el sentido inverso.

Por ello, para definir el dinero, Aristóteles comenzará por explicar cuál entiende él que es su origen, lo cual está intrínsecamente ligado con la necesidad de intercambiar bienes que presenta la economía de suficiencia o subsistencia. La misma se expresa tanto en el ámbito público (el espacio de la política, en el cual se utiliza la moneda) como en el privado (espacio familiar, donde hay relaciones de explotación y de donación, pero nunca mediadas por el dinero), si bien sólo en el primero es posible lograr la autosuficiencia.

Ante la necesidad de intercambiar bienes, Aristóteles plantea que éstos, para poder ser ‘mercantilizados’ requieren una medida general que les permita compararlos. Esto revela que, para Aristóteles, el dinero tiene una raíz histórica y no trascendente. Es decir, el dinero no forma parte de lo naturalmente necesario (y esto es lo que lo diferencia, por ejemplo, del lenguaje o de la ley), sino que aparece como respuesta a necesidades históricas. Dado que los hombres intercambiaron sus bienes por otros, requirieron, eventualmente, el uso de un artificio que facilite ese intercambio.

Existen dos elementos fundamentales para analizar el origen del dinero. En primer lugar, la necesidad, que, al igual que la falta de autosuficiencia individual, es un factor que vuelve imprescindible al intercambio; y en segundo lugar, el trueque, como primera forma adoptada por el mismo.

Los bienes utilizados por los hombres son pensados para servir propósitos particulares. Un artefacto es diseñado y elaborado para tener sólo aquellas cualidades que lo hacen útil para un propósito particular, y es definido como poseedor de valor en el uso o como valor de uso, en virtud de ese hecho. Pero los bienes pueden ser tanto usados como intercambiados, y si se vuelven sujetos de un comercio sistemático adquieren un segundo tipo de valor, valor en el intercambio o valor de cambio. *“Cada objeto de propiedad tiene un doble uso. Ambos usos son del mismo objeto, pero no de la misma manera; uno es propio del objeto y el otro no. Por ejemplo, el uso de un zapato: como calzado y como objeto de cambio. Y ambos son utilidades del zapato. De hecho, el que cambia un zapato al que lo necesita por dinero o por alimento utiliza el zapato como zapato, pero no según su propio uso, pues no ha hecho para el cambio”*⁵.

Es necesario distinguir entre el intercambio ocasional, trueque, y el intercambio que tiene lugar dentro de un sistema de mercado. En este último, pero no en el primero, las cosas de un tipo son sistemáticamente intercambiables con cosas cualitativamente diferentes en proporciones definidas, no al azar, sino de acuerdo con una tasa estipulada. Expresado en dinero esta tasa es el precio.

Aristóteles tiene claro que el problema es inherente a la misma naturaleza del intercambio. El mismo aparece porque *“un hombre es carpintero, otro campesino, otro zapatero y así”*⁶. Él mismo sugiere que si lo mismo fuera intercambiado por lo mismo —servicios médicos por servicios médicos, por ejemplo— no habría problemas. Pero las cosas intercambiadas son, desde luego, siempre diferentes: *“como no hay dos doctores que se asocian en el intercambio, sino un doctor y un campesino, o en general gente que es diferente y desigual, ellos deben ser igualados. Esa es la razón por la cual todos los bienes intercambiados deben ser comparables de alguna forma”*⁷ o conmensurables. Esta conmensurabilidad de las cosas que son diferentes por naturaleza, la cual es lógicamente presupuesta por proporciones que son igualadas, es el núcleo del problema que el intercambio le presenta a la economía.

Repitiendo la necesidad como dimensión común y medida de las cosas, Aristóteles separa la dimensión *necesidad* de la dimensión *medida* (dinero), y hace de la moneda una representación convencional de la necesidad. Parecería ahora que ya no tenemos sólo un significado de medición (dinero), sino una dimensión de conmensurabilidad (necesidad) para las cosas que serán medidas; en otras palabras, tenemos una dimensión conmensurable (necesidad) la cual, capaz de expresarse en magnitudes variables, carece de unidad de medida hasta que el dinero se la provee. *“Es menester por tanto, que todo se mida en una sola cosa, como se dijo antes. En realidad, esta cosa es la necesidad que todo lo mantiene unido; porque si los hombres no necesitaran nada o no lo necesitaran por igual, no habría cambio o no tal cambio. Pero la moneda ha venido a ser como una especie de sustituto de la necesidad en virtud de una convención, y por eso se llama así, porque no es por naturaleza, sino por ley, y está en nuestras manos cambiarla o*

5. Aristóteles. *Política*. Madrid, 1998. Gredos. 1257^a.

6. Aristóteles. *Política*. Op. Cit. 1280^b.

7. Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Madrid, 1993. Gredos. 1133^a.

*utilizarla*⁸. El dinero es la magnitud que representa a la necesidad. No hay en este análisis ningún atisbo del dinero como representación del trabajo. Es como si cada hombre trabajara 'naturalmente' de alguna cosa, pero necesitara otras como complemento.

Aristóteles avanza luego en su argumento para mostrar otra característica que vuelve al dinero tan útil: *"en cuanto al cambio futuro, si ahora no necesitamos nada, pero podemos necesitar luego, la moneda sirve como garante"*⁹. Y esa facilidad es la que hace del uso del dinero algo tan extendido socialmente. Pero el dinero no tiene valor propio en tanto dinero (al margen del valor intrínseco que se les asignan a los metales con los que se confeccionan las monedas): *"no hay diferencia, en efecto, entre cinco camas por una casa y el precio de cinco camas"*¹⁰. Esto último revela como, en Aristóteles, el precio es también una convención, pero que la misma no sufre modificaciones con la introducción del dinero.

Con respecto a la cuestión del precio, vemos que el mismo, como recién se dijo, implica un acuerdo entre quienes están involucrados en la transacción. No hay aquí mención de un precio de mercado o un Estado influyendo en el mismo. Algo similar sucede con el dinero, en ningún momento aparece una institución respaldando a la moneda (pese a que realmente las monedas eran acuñadas desde unidades políticas e impuestas en diversos territorios). Parecería que la descripción aristotélica sólo permite pensar en acuerdos interpersonales. Sin embargo, Hart plantea que, si bien la versión más extendida, sobre todo entre los economistas, es que el dinero tiene sus orígenes en el trueque –ya que los metales son la forma más práctica de realizar el trueque, pues tienen valor de uso y de cambio y son cómodos de llevar–, quienes participan del intercambio comercial con dinero pueden operar como individuos atomizados solamente gracias al inmenso aparato social que sostiene sus transacciones. Hart cree que es más plausible encontrar los orígenes del intercambio en el regalo, lo cual permite acercarse a una concepción más personalizada del dinero y no a una idea de sujetos individuales con propiedad privada que intercambian bienes¹¹. Con esto en mente, podemos ver al análisis aristotélico como un planteo en el que el dinero, al fin de cuentas, debe funcionar en los espacios donde el regalo, el don, ya no es posible.

Fue en Lidia y Creso donde por primera vez se utilizaron metales acuñados para el comercio, alrededor del año 700 a.C. Primero se les imprimían franjas que daban cuenta de su valor y más tarde se les comenzó a acuñar el escudo estatal en la otra cara para su circulación garantizada y aceptada en todo el imperio griego. El mismo autor cuenta que en tiempos de Solón, Atenas tenía una moneda de plata que fue de gran difusión por su alta calidad y por la supremacía política de esta polis. La unidad más utilizada era el Dracma. Cuando Alejandro Magno (quien fuera discípulo de Aristóteles en su adolescencia) instauró su imperio, usó el modelo monetario griego para la difusión de una moneda con su propia cara.

Finley muestra que la emisión de 'óbolos' de plata en Atenas fue uno de los factores decisivos para –y la muestra de– que esa polis se convirtiera en el más fuerte centro comercial, industrial y cultural de toda Grecia¹². Esta lectura abre la posibilidad de ver cómo Aristóteles omitía, rechazaba o, a lo sumo, daba por sentado el carácter social e institucional del dinero, pero en ellas el trueque es generalmente observado como una forma menor de mercado, lo cual quita la posibilidad de prestar atención a la problemática de la acumulación y el amor *exagerado* al dinero, que es lo que realmente preocupaba al Estagirita.

Si bien más adelante retornaremos a la cuestión específica del 'nacimiento' del dinero, por ahora interesa volver por un momento a la formulación aristotélica acerca de los precios. En su *Ética*, aboga por la idea de que el precio, si bien convencional, debería ser puesto por el comprador del bien, dado que es él quien realmente lo utilizará para el fin con el que fue creado. No sin una gran cuota de moralidad, Aristóteles cuenta el ejemplo de Protágoras, quien *"cuando enseñaba cualquier materia pedía a su discípulo que calculara él mismo lo que creía que valía el conocimiento adquirido y aceptaba tal cantidad"*, a diferencia de los sofistas que cobraban por adelantado sus clases *"porque nadie daría dinero por lo que saben"*¹³.

Con respecto al precio en particular, pero, como se verá más tarde, también en todo lo referente al dinero en general, la amistad es una categoría fundamental, que atraviesa toda la problemática. Aquí la cuestión de la amistad se presenta claramente. Cuando dos personas no se relacionan por los mismos motivos, *"en todas las amistades heterogéneas, la proporción iguala y preserva la amistad, como hemos dicho. [...] Aquí [en la amistad civil] se ha introducido como medida común el dinero al cual todo se refiere y el cual todo lo mide. Pero en la amistad amorosa, a veces el amante se queja de que su exceso de amor no es correspondido"*¹⁴.

En el mismo sentido, Aristóteles cuenta la historia de un citarista al cual quien lo contratava le prometió que obtendría una mayor recompensa si cantaba mejor en su función. Cuando al terminar el músico pidió

8. Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Op. Cit. 1133^a.

9. Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Op. Cit. 1133^b.

10. Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Op. Cit. 1133^b.

11. Hart, K. "Money: one anthropologist's view", *Kritikos*. 2004. Volume 2.

12. Finley, M.I. *Grecia primitiva. La edad de bronce y la era arcaica*. Buenos Aires, 1987. Eudeba.

13. Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Op. Cit. 1164^a.

14. Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Op. Cit. 1163^b - 1164^a

una paga mayor y no la recibió, le dijeron que la recompensa había sido el placer de hacer las cosas de la mejor manera. Mientras que el citarista basaba la relación en el dinero, quien lo contrataba estaba pensando también en la virtud y el placer que estaban en juego en la misma transacción. Vemos, así, que las relaciones mediadas por dinero pueden ser justamente compensadas, mientras que las relaciones de otros tipos tienen (pueden tener) problemas de no-correspondencia.

En relación con la definición aristotélica del dinero, aparecen vinculados tres elementos de gran importancia. Ellos son la concepción de riqueza, la crematística (o arte adquisitivo) y las formas de la propiedad. Comenzaremos tratando brevemente la cuestión de la riqueza, para luego adentrarnos en un análisis más específico de la crematística (que es el segmento en el que Aristóteles menciona con mayor frecuencia a la moneda), para finalmente hacer algunos comentarios sobre la temática de la propiedad y sus formas.

En la *Política*, se ponen en juego dos concepciones de riqueza. La primera, entendida como “*la suma de instrumentos al servicio de la casa o de la ciudad*”¹⁵, es considerada natural, en tanto que es limitada y se encuentra en la administración doméstica, la *oikonomía*. La segunda es la idea de que la riqueza es tener mucho dinero, la cual es censurada por Aristóteles en tanto antinatural, ilimitada. Ésta última se relaciona directamente con el comercio de compra-venta y con la usura. La dificultad para los ciudadanos radica en que ambas formas requieren el uso de dinero, pero “*no es objeto propio del valor el procurar dinero, sino confianza*”¹⁶. Lo que expresa Aristóteles con respecto al dinero es similar a decir que es necesario comer para vivir, pero si la comida se transforma en el centro único de la vida de alguien, esa persona pierde el eje y se enferma, dejando de ser valiosa para la vida con otros. Estas dos concepciones de riqueza, evidentemente en pugna en la sociedad aristotélica, marcan el clima de todas las diferenciaciones que hará el Estagirita entre elementos naturales (los cuales, a su entender, son los que tienen un fin al que tienden y que los limita) y los anti-naturales.

Es en ese mismo sentido que presenta una importante distinción entre *oikonomía* y crematística: “*no es lo mismo la oikonomía [entendida como administración o economía doméstica] que la crematística. Pues lo propio de ésta es la adquisición, y de la primera, la utilización*”¹⁷. Vemos, entonces que la crematística es el factor que produce propiedad, es decir, el mecanismo que quita de la naturaleza a los objetos, volviéndolos humanos y otorgándoles un dueño.

Al interior de esta categoría existe, también, una división sustancial. Aristóteles da cuenta de dos formas o definiciones de crematística. Si bien son muchos los nombres con los que el filósofo llama a cada una de ellas, generalmente la ‘buena’ es presentada como *economía doméstica*, *administración doméstica* o crematística natural, mientras que la ‘mala’ es también referida como crematística a secas o crematística ilimitada. Es necesario mencionar que Aristóteles reconoce un tercer tipo de crematística, intermedia entre las dos recién presentadas. Ésta se refiere a los productos de la tierra y derivados de ella que, sin frutos propios, son útiles (por ejemplo la tala de los bosques y la obtención de minerales). Este tipo intermedio se caracteriza por partir de la naturaleza pero participar del intercambio comercial, con lo cual es susceptible de fomentar la búsqueda ilimitada de dinero. Sin entrar demasiado en detalle, es posible dejar de lado este tipo especial de adquisición aclarando que, cuando los frutos de la misma sean utilizados para la administración y reproducción del hogar o la polis (y en tanto vistos como valor de uso), estaremos frente al tipo ‘bueno’ de crematística, mientras que cuando sean empleados para el comercio con el fin de obtener dinero, se hablará de crematística ‘mala’. Es posible que Aristóteles haya propuesto esta tercera forma de crematística en su afán (científico) de ser exhaustivo en sus explicaciones. Pero esta última categoría no parece ser relevante dentro de la teoría aristotélica, ni en el marco de la presente investigación.

Nuestro pensador incluye a la administración doméstica dentro del ámbito de lo privado (haciendo hincapié en la diferenciación entre ésta y la esfera pública). “*Existe una especie de arte adquisitivo que por naturaleza es parte de la administración doméstica. Es lo que o bien se debe procurar o facilitarle que ella misma se procure, aquellas cosas cuya provisión es indispensable para la vida y útil a la comunidad de la ciudad o de la casa. Y parece que la verdadera riqueza está formada por éstos. La provisión de estos bienes en cantidad suficiente no es algo ilimitado*”¹⁸. La crematística es *naturalmente* una actividad que se dedica a proveer al hogar de aquellos bienes cuya posesión en determinada medida es indispensable para la casa o, incluso, la polis. Pero está claro que esa medida no es ilimitada, sino que está fijada por la suficiencia, la cual, en definitiva es una idea social más que ontológica, dado que la suficiencia es una categoría de muy difícil evaluación formal, más allá de que Aristóteles lo considere posible. Esta provisión en cantidad suficiente será limitada, dado que las necesidades del hogar (así como las de la polis) también

15. Aristóteles. *Política*. Op. Cit. 1256^b.

16. Aristóteles. *Política*. Op. Cit. 1258^a.

17. Aristóteles. *Política*. Op. Cit. 1256^a.

18. Aristóteles. *Política*. Op. Cit. 1256^b.

lo son y, además, porque la función de la administración no se ve como relacionada al *amontonar dinero*. En consecuencia, vemos que la finalidad de la administración doméstica es la satisfacción de necesidades por medio de la propiedad y la utilidad. Por los dichos de Aristóteles, esta actividad sólo se relaciona con el dinero en tanto medio de cambio que permite proveerse de los bienes necesarios.

Por otro lado, se presenta la crematística '*mala*': "Existe otro tipo de arte adquisitivo, a lo que se suele llamar generalmente, y es apropiado llamarlo así, crematística, por el cual parece que no existe límite alguno a la riqueza ni a la propiedad. [...] Se considera muchas veces la riqueza como abundancia de dinero, porque en torno a él se produce la crematística y el comercio de compraventa. Sin embargo, otras veces se advierte que el dinero es una bagatela y completamente convencional, y nada por naturaleza, porque si cambian las normas convencionales no vale nada ni es de utilidad para nada de lo necesario"¹⁹.

Este tipo de arte adquisitivo difiere del primero en varios aspectos. Mientras que la administración es natural, la crematística se desarrolla de una cierta práctica y técnica, cuya elaboración final es el comercio de compra-venta (y la consiguiente búsqueda de usura). Para explicar su origen, Aristóteles comienza por establecer el doble uso posible para cualquier objeto que sea pasible de ser poseído: el propio del objeto mismo (valor de uso) y como objeto de intercambio (valor de cambio)²⁰ y deriva de este desdoblamiento que puede hacerse de todo bien la aparición del dinero. Mientras el intercambio sea en forma de trueque o se utilice dinero para obtener bienes que no se puedan conseguir de forma inmediata, el comercio no excede la esfera de la autarquía o autosuficiencia (y, por ende, se mantiene en el ámbito de lo natural). Incluso la guerra (y con ella la obtención de recursos por parte de los vencedores) respeta esta consigna de remitirse a un tipo de adquisición *natural*.

Pero cuando el intercambio de bienes adquiere un volumen mayor y se extiende la ambición de acumular dinero, es cuando la naturaleza de la adquisición se rompe y se entra en el mundo ilimitado (y por lo tanto carente de fin, lo cual lo diferencia de cualquier arte) de la crematística. Ésta es censurada, en principio, por su carácter antinatural y por acarrear la búsqueda incesante e infinita de dinero que traerá como consecuencia un desprecio por la comunidad en pos de intereses particulares. Lo más inconcebible radica, entonces, en que la práctica de la crematística hace olvidar a quienes la ejercen el verdadero fin de la vida que es la plenitud y la felicidad, objetivos que solamente podrán ser alcanzados colectivamente.

Para aclarar lo anterior, importa realizar una breve descripción de las cuatro formas que Aristóteles entiende que puede tomar el intercambio. Al interior de los hogares, no existía intercambio alguno, puesto que todo era tenido en común. Pero al conformarse las aldeas (por no alcanzar la familia la autosuficiencia), los individuos se vieron obligados a intercambiar sus sobrantes por aquello que necesitaban y no tenían.

En primer lugar, como se vio, aparece el truque que es completamente natural, ya que contribuye a la suficiencia. El mismo podría expresarse abstractamente como M-M' (una mercancía se intercambia por otra mercancía diferente), dado que no utiliza dinero.

La segunda forma de intercambio es presentada como un desarrollo de la anterior. En ella, se desdobra el proceso de reciprocidad, dando lugar a dos acciones separadas, la compra (M-D, o mercancía por dinero) y la venta (D-M'). Este, M-D-M', es un circuito que comienza y termina, es decir, es limitado. Una vez que se consiguió el bien que se buscaba, la adquisición llega a su fin. El problema que Aristóteles se plantea ante esta forma es que utiliza dinero, el cual puede ser usado, al menos, de dos maneras: como aporte a la autosuficiencia (es decir, como medio), o como fin.

Este segundo uso se vuelve, aparentemente, inevitable y da lugar a la tercera forma de intercambio, expresada como D-M-D' (siendo D' mayor que D). En este caso, un individuo llega al mercado con dinero, con el cual compra un bien que vuelve a vender por más dinero. Esta forma implica dos problemas. Primero, metafísicamente, lo ilimitado presenta siempre un conflicto para Aristóteles, pues lo que carece de límites no es visto como natural y, por ende, es censurable. Pero el mayor perjuicio era práctico: la crematística '*mala*' desvía a quien la realiza de la reciprocidad y la suficiencia que fundamentan la vida social. ¿Qué otro argumento, sino el moral, podía ser usado para que quienes, una vez realizado el circuito D-M-D', no quisieran hacerlo nuevamente (D'-M-D'') hasta el infinito? La comprensión de esta problemática es fundamental para poder interpretar los planteos aristotélicos en relación con el dinero.

Finalmente, hay una cuarta forma que es mencionada de forma más marginal por el Estagirita, que consiste en la usura, es decir, el prestar dinero y ganar un interés por ello (D-D'). Esta forma, claro está, es aborrecida dado que "*la ganancia, en ella, procede del mismo dinero, y no para aquello por lo que se inventó el dinero. Que se hizo para el cambio*"²¹.

19. Aristóteles. *Política*. Op. Cit. 1257^a - 1257^b.

20. En este sentido, es notable el reconocimiento que hace Karl Marx en las primeras páginas de *El Capital* de los aportes hechos por Aristóteles a la economía, pues ve en sus concepciones acerca de la crematística el principio básico de lo que luego él llamaría *la teoría del valor*.

21. Aristóteles. *Política*. Op. Cit. 1258^b.

Como se puede observar, en Aristóteles, tanto valor de uso como valor de cambio son, en el fondo, valores de uso, pero uno es conmensurable y el otro no. A partir de lo anterior, se infiere que el trueque conlleva implícita ya una idea de conmensurabilidad, una abstracción, que el dinero no hace más que poner de manifiesto e instrumentalizar más fácilmente en la realidad. Aristóteles define el trueque: “*los objetos útiles se truecan por otros útiles, pero nada más. [...] Tal tipo de comercio no es antinatural, ni ninguna forma de crematística, ya que se practicaba para completar la autosuficiencia natural. Sin embargo, a partir de éste, se desarrolló el otro cambio por un proceso lógico. Al aumentar la ayuda del exterior en la importación de lo que se carecía y al exportar lo que les sobraba, se introdujo por necesidad el uso de la moneda*”²². Esto quiere decir que la moneda aparece por la necesidad de poder realizar el intercambio de bienes que, por cuestiones geográficas o de caducidad aquellos bienes perecederos, resulta de muy dificultosa ejecución. Pero todo el tiempo Aristóteles pretende desviarse de la confusión socialmente extendida de que la abundancia de monedas significa riqueza o buena vida –incluso hace referencia al rey Midas como ejemplo de la inutilidad del oro para cumplimentar las necesidades naturales–, ya que las mismas no tienen la utilidad que presentan los bienes entendidos como valores de uso.

Tal y como lo plantea el Estagirita, la acuñación no haría referencia, originalmente, a ninguna presencia institucional, sino que habría aparecido con el fin de evitar tener que medir el metal en cada transacción. Aristóteles sostiene que la crematística y el comercio de compra-venta son consecuencias de la moneda y no viceversa. Pero al mismo tiempo aclara que el dinero es completamente convencional, que su único uso es el cambio y que no satisface necesidades naturales. La moneda es consecuencia lógica del trueque y a partir de su existencia, aparece la crematística mala. Entonces, el comercio y la acumulación no son naturales, pero parecen casi inevitables.

Ahora bien, en la primera parte de su libro sobre la naturaleza del dinero, Ingham²³ discute diferentes acercamientos a la temática, desde la economía y la sociología. Allí rechaza una idea que se ha vuelto mayormente consensuada en los análisis ortodoxos, esto es, ver al dinero sólo como un *facilitador* del intercambio que no tiene (ni siquiera en el largo plazo) influencias independientes en la economía. Para la ortodoxia económica, el dinero emerge del proceso mismo del intercambio como una herramienta eficiente que ayuda a sobrepasar las dificultades del trueque. Un bien toma un rol numerario que puede expresar el valor de todos los demás bienes. Para el autor esta posición cae porque no reconoce la influencia del dinero en la economía y su emergencia a partir de luchas políticas, lo cual, en el caso de Aristóteles, correspondería a aceptar el cambio político que implicaba la nueva posición de Atenas frente al resto de Grecia y la inminente (aunque aun muy pequeña) fase de cambio hacia organizaciones mucho mayores que las poleis, en forma de grandes imperios, como el Macedonio o el Romano.

En el primer capítulo del texto recién citado, Ingham argumenta que la principal propiedad del dinero no es su calidad de medio de intercambio, sino su función como medida de valor abstracto y su capacidad de medio y transporte de dicho valor. Una segunda propiedad del dinero es ser creado por relaciones de crédito-débito. Quien posee dinero puede reclamar bienes; pero el dinero es, al mismo tiempo, un crédito con el que se puede descargar cualquier deuda en el espacio en el que esa moneda sea de uso legal.

El autor se pregunta luego por las condiciones bajo las cuales el dinero es producido. Aquí argumenta que el dinero sólo puede producirse por medio de una autoridad que posea la credibilidad suficiente como para superar la carga de confianza de las relaciones interpersonales. Así, el Estado es quien típicamente emite el dinero. El mismo, promete aceptarlo para cancelar cualquier deuda, sobre todo en los impuestos que recauda. A través de ese mecanismo, el dinero es creado como crédito basado en una obligación del Estado. Para hacer su promesa más creíble, quien emite el dinero requiere autoridad y poder de coacción. Así, el dinero no emerge de intercambios privados, como lo sostiene la ortodoxia económica, sino del poder político. El valor del dinero depende de la confianza que el Estado pueda crear en relación con su propia habilidad de extraer partes del producto nacional a través de los impuestos para cumplir con sus obligaciones. En ese sentido, la creación y el valor del dinero son “*the enacted outcome of social and political conflicts between the main interests in the economy*”²⁴, esto es, entre el Estado, sus créditos y quienes pagan los impuestos.

Si bien este análisis puede aplicarse a la obra del Estagirita, el mismo tiene un tono fuertemente moderno, ya que es sabido que en Grecia es imposible hablar de categorías tales como Estado o impuestos sin caer en peligrosos anacronismos. En cambio, podríamos preguntarnos hasta qué punto Aristóteles fue conciente de los cambios históricos que se avecinaban. Y la única (aunque muy lamentable) respuesta es que los textos que poseemos de su obra, si bien han sido una de las mayores influencias de toda la humanidad, no son libros en el sentido moderno del término. Todas las obras ‘acabadas’ de Aristóteles (de las que tenemos idea por las referencias de otros autores de la antigüedad) –entre ellas *Alejandro o De la*

22. Aristóteles. *Política*. Op. Cit. 1257^a.

23. Ingham, G. *The Nature of Money*. Malden, Mass, 2004. Polity Press.

24. Ingham, G. *The Nature of Money*. Pág. 81.

Colonización, memoria en forma de diálogo, y el tratado *De la Monarquía* que pertenecería al tiempo en que Aristóteles preparaba a Alejandro para ocupar altos cargos— se han perdido y sólo nos quedan sus lecciones sobre algunas cuestiones, agrupadas bajo títulos que pretenden englobar el concepto central de cada una de ellas.

Presentaremos ahora, como cierre de este apartado dedicado a la ontología del dinero en Aristóteles, algunas palabras acerca de sus escritos sobre la propiedad.

Como hemos visto, es la crematística (en su versión natural, tanto como en la ilimitada) la fuente de la propiedad individual. Pero el proyecto aristotélico en general se caracteriza por la centralidad de la comunidad frente al individuo. ¿Cuál es, entonces, la razón para procurar que la propiedad sea privada? La principal crítica aristotélica a la propiedad comunal (que es la forma propuesta por Platón) radica en que lo que es común a muchos tiende a obtener un mínimo cuidado. A raíz de ello, Aristóteles cita algunos ejemplos de cómo ciertas tribus administran la propiedad privada de modo que sus frutos y usufructo fuesen de uso común. De ese modo, zanja la problemática y arriba a una solución que le es satisfactoria, dado que la propiedad privada permite a los individuos ser generosos: “*desde el punto de vista del placer, es indecible la diferencia de considerar algo como propio. Pues no en vano cada uno se tiene amor a sí mismo, sino que esto es algo natural. Se censura al egoísmo justamente; pero éste no consiste en amarse a sí mismo, sino en amarse más de lo que se debe, y de igual modo pasa con el amor al dinero, ya que todos, en definitiva, amamos cada una de estas cosas. Por otra parte, el hacer favores y socorrer a los amigos, huéspedes y camaradas, es lo más agradable, y esto sólo se realiza gracias a la propiedad privada*”²⁵.

Al defender la propiedad privada (con ciertos matices) y atacar a la comunal, Aristóteles muestra que existen diversas formas de organizar la propiedad, es decir, que es una decisión y no una característica humana o natural. Esto implica, al igual que con el dinero (y esto será un punto fundamental durante todo el trabajo), la toma de conciencia acerca del carácter ficcional, arbitrario y funcional de dicha organización. La ética aristotélica se apoya, entonces, en su idea de virtud humana y no en ideas trascendentales y abstractas. Llamar a un bien o propiedad “mío”, “tuyo” o “nuestro” es una decisión social que puede ser cambiada.

Hasta aquí se han tratado algunas cuestiones desde su perspectiva más teórica. Pero más que seguir pensando qué es *realmente* la moneda, habría que fijarse en sus usos sociales. Al respecto, Aristóteles ensaya una nueva definición de los diferentes tipos de crematística, y plantea que la utilidad de la crematística natural es saber cómo llevar mejor los terrenos, los animales y todo lo que hace a la subsistencia material de la casa y la polis. En cambio el principio de utilidad de la crematística ilimitada tiene tres partes: el comercio (que se divide en embarque, transporte y venta), la usura y el trabajo asalariado (que se clasifica en oficios especializados por un lado, y trabajos corporales por el otro).

Una constante en las definiciones aristotélicas es la idea de autosuficiencia, y respecto de ella, la valoración positiva de aquello que tiene límite. Pero lo que el Estagirita omite es que para que ciertos hombres pudieran vivir una vida plena y realizada, debían necesariamente, hacerlo a costa del trabajo de otros. Más allá de lo que Aristóteles deja traslucir en su obra, es cierto también que la estructura jerárquica de la sociedad griega se corroboraba tanto en la esfera pública como en la privada, aunque de formas muy diferentes. “*Ser libre y vivir en una polis era en cierto sentido uno y lo mismo. Pero sólo en cierto sentido [...] para ser libre el hombre debía ser liberado o liberarse él mismo y estar libre de las obligaciones necesarias para vivir*”²⁶.

Es menester, entonces, pasar al análisis de los actores que presenta Aristóteles en sus escritos, con el fin de ver cómo es el uso del dinero que los mismos manifiestan en la obra del Estagirita y de poder analizar con mayor profundidad y perspectiva cuál es el fundamento de sus ideas.

Los diferentes actores de la escena aristotélica

Si bien los historiadores suelen hacer un desglose bastante específico acerca de las diferentes clases de habitantes de las polis griegas, para dar una breve idea de la escena ateniense, bastará con decir que había, básicamente, tres tipos de hombres. Los esclavos, sin ningún derecho político, los ilotas o dependientes que tenían un estatus intermedio, y los libres.

Dentro de estos últimos también existían diferencias, ya que solamente podían participar de la política y adquirir bienes raíces, es decir, eran plenos ciudadanos, los nacidos de padre y madre ciudadanos (o sólo la madre, dependiendo de la época), adultos (mayores de 18 años), varones y con una cierta renta (debían poseer una parcela de tierra que permitiera la subsistencia, sin trabajo propio, del dueño y su familia ampliada de hasta tres generaciones). Los mismos se dedicaban a la política, la guerra, la filoso-

25. Aristóteles. *Política*. Op. Cit. 1263^b.

26. Arendt, H. *¿Qué es la política?* Barcelona, 1997. Paidós. Pág. 69.

fía o la beneficencia y en cualquiera de los casos contaban con mano de obra esclava o asalariada que realizaba todo el trabajo manual.

Los metecos, o extranjeros asimilados (como el caso del mismo Aristóteles), gozaban de derechos prácticamente iguales a los ciudadanos, pero debían tener un garante que perteneciera a ese grupo.

En el ámbito de lo público, a partir del siglo V a.C., con el advenimiento de la democracia, la ciudadanía comenzó a volverse cada vez más jerarquizada. Entonces apareció, frente al ciudadano poseedor de todos los derechos, el no-ciudadano. Y entre ambos, el hombre libre, pero sin propiedad, que generalmente era poco más que un mendigo que necesitaba trabajar para subsistir. Existían, entonces, dos criterios de clasificación del hombre, en tanto público, que se entrecruzaban: por un lado, cualitativamente, por la portación o no del derecho de ciudadanía (hombre libre, meteco, esclavo) y, por el otro, cuantitativamente, por una gradación censitaria. Esto profundizó los problemas entre los demócratas y los oligarcas, pues cada partido pretendía imponer una idea de justicia diferente. Los primeros sostenían que era el carácter de libres lo que les daba derecho a gobernar, mientras que los segundos se apoyaban en sus riquezas y rechazaban los privilegios familiares.

Normalmente quienes llevaban a cabo las actividades económicas no domésticas (comercio y artesanado), eran quienes no podían dedicarse a la política (principalmente metecos), dado que, como vimos más arriba, era necesario estar 'liberado' del trabajo productivo para poder ser un ciudadano completo. Así, los más ricos vivían de los productos y rentas de sus tierras, lo cual planteaba una oposición crucial entre aquellos que, por virtud de mandar sobre el trabajo de otros, eran libres para poder participar de la política (la clase de los propietarios), y aquellos que tenían que trabajar para sostenerse. Lo que para Aristóteles distinguía a los libres era el no vivir para el beneficio de otro. Tal libertad podría ser descrita como autosuficiencia, que Aristóteles plantea en su *Política* como el fin, lo buscado por la vida humana, dado que ni cada hombre solo, ni las familias, ni siquiera las aldeas logran la autarquía. Esta sólo es posible en la polis.

Estamos, pues, frente a una especie de paradoja. Aristóteles aboga por una sociedad en la cual los 'más virtuosos' eran sostenidos materialmente por todo el resto, y donde la actividad más importante (la política) sólo era posible gracias a la existencia de las unidades familiares. Pero al mismo tiempo censura al mal uso del dinero, la usura y la acumulación, pues afirmaba que la misma activaba intereses particulares por sobre los de todos.

Lo que encontramos en Aristóteles es una diversidad de esferas interconectadas en las que el dinero tiene diferentes usos, significados y valores. La categoría que atraviesa por debajo esta diferenciación es la de la amistad. Para comprenderla, es necesario hacer referencia al concepto de igualdad que desarrolla nuestro pensador. El mismo se basa en la ciudadanía, no en el nacimiento. En palabras de Arendt: "*la igualdad dentro del marco de la ley, que la palabra isonomía sugería, no fue nunca la igualdad de condiciones [...] sino la igualdad que se deriva de formar parte de un cuerpo de iguales. [...] La diferencia entre este concepto antiguo de igualdad y nuestra idea de que los hombres han nacido o han sido creados iguales y que la desigualdad es consecuencia de las instituciones sociales y políticas, o sea, de instituciones de origen humano, apenas necesita ser subrayada. La igualdad en la polis griega, su isonomía, era un atributo de la polis y no de los hombres, los cuales accedían a la igualdad en virtud de la ciudadanía, no del nacimiento*"²⁷. Es esta impronta tan fuertemente política en la mirada hacia lo humano, la que guiará las ideas de Aristóteles hacia la crítica a la crematística, dado que su ejercicio pone los intereses individuales por sobre la comunidad, quebrando consecuentemente el orden natural.

No es casual, entonces, que la amistad aparezca como la virtud más importante de la polis. Pero no el tipo de amistad que concebimos en la actualidad, que es pensada dentro del terreno de lo privado. La amistad a la que se refiere Aristóteles es una amistad impersonal que se relaciona sobre todo con la conciudadanía, con la idea de compartir intereses y objetivos comunes y con el ejercicio de las virtudes éticas. En este esquema, todo otro en el que me reconozco es mi amigo, "*pues la decisión de vivir en común es amistad*"²⁸. Así, la amistad de los hombres aparece como unidad metafísica fundamental, es decir, que la comunidad humana y la construcción del vínculo político van esencialmente juntos y son condiciones de la humanidad.

Comenzando desde la base de la pirámide social, se presentan en primer lugar los esclavos, a los que Aristóteles nunca les niega su humanidad, pero al mismo tiempo los define como quienes más lejos están de la buena vida y de relacionarse como amigos con los demás. Lo que está mostrando Aristóteles es una mirada en la cual hay diferentes grados de participación de la razón y de la virtud, en función de los cuales la relación con el dinero debe variar.

Lo que es inadmisibles para el Estagirita es la esclavitud por ley. Nunca la ley puede estar en contra de la naturaleza. A lo sumo se puede sacar a alguien de la sociedad (ostracismo), pero nunca 'rebajarlo'.

27. Arendt, H. *Sobre la revolución*. Madrid, 1998. Alianza. Pág. 31.

28. Aristóteles, *Política*. Op. Cit. 1280^b.

Aristóteles sólo acepta la esclavitud natural, donde el esclavo pertenece al amo, es parte suya. En esos casos existe entre amo y esclavo una especie de amistad (dado que toda comunidad es una cierta amistad y amistad es compartir un fin en común). Sin embargo, al interior del hogar, el padre de familia gobernaba entre desiguales, de modo que entre el amo y el esclavo nunca puede existir la verdadera amistad en el plano ético (ya que ésta se da entre iguales), ni la justicia en el plano jurídico.

Los esclavos eran los encargados de aportar los elementos materiales para la vida, los cuales luego serían intercambiados por otros. El único momento en el que Aristóteles relaciona a los esclavos con el uso del dinero es un oscuro pasaje que cuenta que en Siracusa *“había un individuo que a cambio de un sueldo enseñaba a los esclavos para las ocupaciones corrientes al servicio”*; y dado que el hombre virtuoso no es dado a relacionarse con hombres de categorías inferiores, *“quienes tienen la posibilidad de evitar malos ratos confían a un intendente este cargo, mientras ellos se dedican a la política o a la filosofía”*²⁹.

Por lo tanto, sí eran considerados hombres, pero su esclavitud era por naturaleza y no por ley, ¿qué es lo que diferenciaba a los esclavos de las otras clases de habitantes? Pues bien, según Aristóteles, *“en todos ellos existen las partes del alma; pero existen de manera diferente. Porque el esclavo carece completamente de facultad deliberativa [la necesaria para la actividad política]; la mujer la tiene, pero falta de seguridad; y el niño la tiene, pero imperfecta”*³⁰. Todos, de ese modo, participan de la virtud, pero en distintos grados.

Las mujeres en la teoría aristotélica ocupan un lugar realmente marginal. El Estagirita no las considera dignas de participar del gobierno y las asocia con el mal uso del dinero. Dice, por ejemplo que cuando un pueblo es muy belicoso (refiriéndose sobre todo a Esparta), los hombres están constantemente en batalla y las mujeres se quedan en la polis. El conflicto que encuentra en estas condiciones es que ellas tienden a estimar demasiado las riquezas, lo cual es un problema para toda la comunidad, ya que el hombre debería ser quien adquiere la propiedad, encargándose la mujer de su administración y conservación al interior del hogar.

Por encima de los esclavos, se presentan una serie de hombres dedicados a diferentes labores, pero aún sin la posición necesaria como para ser reconocidos como plenos ciudadanos. El uso más visible y evidente del dinero se da en estas capas, aunque hay una importante diferencia que radica en la intención o el fin del uso de ese dinero. Hay quienes tienen una profesión artesanal, que requieren del intercambio y del dinero como medios para obtener los bienes que necesitan, pero hay quienes hacen de la obtención de dinero su profesión: *“son, pues, poco más o menos éstos los tipos de vida de los que tienen una actividad productiva por sí misma y que no se procuran el sustento mediante el cambio y el comercio: el pastoreo, la agricultura, la piratería, la pesca y la caza”*³¹.

Con respecto a los trabajadores manuales, el problema para Aristóteles es que dependen de un sueldo o de bienes externos que ellos mismos se propician para subsistir, con lo cual no puede hablarse en ellos de ‘buena vida’. Al preguntarse si deben o no ser considerados ciudadanos, llega a la conclusión de que *“no debemos considerar ciudadanos a todos aquellos sin los que no habría una ciudad, ya que tampoco son de igual modo ciudadanos los niños [...] la ciudad mejor no hará ciudadano al obrero; y, en el supuesto de que también éste sea ciudadano, la virtud que antes dijimos propia del ciudadano [gobernar] no se atribuirá a cualquiera, ni al libre solamente, sino a aquellos que estén exentos de los trabajos necesarios. En cuanto a los trabajos necesarios, quienes prestan tales servicios a un solo individuo son esclavos, y los públicos son obreros y jornaleros”*³². Para comprender la naturaleza del pensamiento de Aristóteles con respecto al dinero, y aclarar la anterior cita para no leerla solamente con ojos modernos, podemos agregar que el Estagirita afirma que si bien en las aristocracias ni los obreros ni los jornaleros podrán considerarse ciudadanos, en las oligarquías *“sí puede serlo el obrero, ya que la mayoría de los artesanos son ricos”*³³. Esto muestra con claridad que, si bien existía un fuerte registro moral en las palabras de Aristóteles, su preocupación más importante es siempre práctica.

¿Quiénes son, entonces, los sujetos a los que Aristóteles se está refiriendo como los plenos ciudadanos? En sus propias palabras, *“el ciudadano sin más por ningún otro rasgo se define mejor que por su participación en la justicia y en el gobierno. [...] Así que quién es el ciudadano, de lo anterior resulta claro: aquel a quien le está permitido compartir el poder deliberativo y judicial, este decimos que es ciudadano de esa ciudad, y ciudad, en una palabra, el conjunto de tales personas capacitado para una vida auto-suficiente”*³⁴. Cada ciudadano debía ejercer el gobierno en algún momento, y era de vital importancia la alternancia en el poder, para no generar descontentos en los gobernados, ni corrupción económica en

29. Aristóteles. *Política*. Op. Cit. 1255^b.

30. Aristóteles. *Política*. Op. Cit. 1260^a.

31. Aristóteles. *Política*. Op. Cit. 1256^b.

32. Aristóteles. *Política*. Op. Cit. 1278^a.

33. Aristóteles. *Política*. Op. Cit. 1278^a.

34. Aristóteles. *Política*. Op. Cit. 1275^a – 1275^b.

los gobernantes. De este modo, la ciudadanía, es definida en relación con la participación en el régimen político, y por lo tanto varía de polis en polis y de momento en momento. Además, “*La vida de un artesano es incompatible con la práctica de la virtud*”³⁵, dice Aristóteles, aduciendo que esto es así por su falta de ocio. Este desprecio por el tipo de vida productivo materialmente está fuertemente relacionado con la censura a la práctica de la crematística antinatural, ya que aleja a los hombres del ideal educativo y virtuoso que Aristóteles defiende.

En el discurso aristotélico, el manejo de dinero sólo parece justificado en los casos en los que se utiliza para redistribuir los bienes por medio del intercambio sin fines de lucro. Ni las mujeres, ni los niños y mucho menos los esclavos estaban, en su mirada, en relación con la moneda. Se presenta un ordenamiento totalmente jerárquico en el cual Aristóteles organiza verticalmente a la sociedad desde su núcleo mínimo (la familia), otorgándole a éste la satisfacción de los bienes externos (comida bebida y placeres sexuales, básicamente), a cargo de la responsabilidad del padre. Esta insistencia en analizar tan de cerca los procesos comerciales y alejarse de la idea de acumulación monetaria nos permite suponer que existían formas novedosas que desafiaban al statu quo y que tanto Platón como Aristóteles veían en ellas el germen de la caída de la polis como forma organización social.

A partir del siglo V a.C. Atenas comenzó a imponer su moneda, sustentada en la buena calidad de sus minas (Laurión). La gran emisión de las ‘Lechuzas’ trajo una pequeña pero constante inflación de los precios. Para mediados de ese siglo, Atenas exigía un pago de tributos en moneda (ya no en navíos, hombres o especies) al resto de las ciudades, pedía a los más ricos que donaran equipamiento para naves o prepararan teatros y comenzaba a organizar una suerte de sistema impositivo sobre los habitantes y sobre las transacciones realizadas en suelo ateniense. Entre el 450 y el 425 a.C. Atenas logró imponer sobre prácticamente todo el imperio griego su sistema métrico y su moneda (el Dracma). El paso del trueque y la autosuficiencia al comercio y el uso extendido de la moneda se dio, en primer lugar, en las ciudades con salida al mar, especialmente en Atenas, que funcionaba como capital cultural de la confederación. La oikonomía no tenía relación con la moderna economía, sino que era una suerte de gestión de las casas y las familias.

Entre los amigos, los virtuosos, la moneda tenía el uso que Aristóteles proclamaba como bueno y natural. Los servicios concedidos “*a causa de los favorecidos mismos son irreprochables, como hemos dicho (pues tal es la amistad fundada en la virtud), y la compensación debe hacerse de acuerdo con la intención (pues esta es la señal de un amigo y de la virtud). [...] Pero si lo que se da no es de esta clase, sino que se da con algún fin, quizá la mejor restitución deba de ser la que parezca adecuada a ambos*”³⁶. ¿Qué significa esto? que entre los amigos, el dinero sólo tiene una función compensadora, equiparable al servicio pagado, pero sin ganancia para ninguno de los participantes del intercambio.

La autarquía, como límite de la economía, es doble. Por una parte, autarquía económica en sentido estricto, ya que la economía sólo ha de llegar hasta el punto de poder asegurar la supervivencia de la comunidad que es el sujeto aristotélico. Pero, por otra parte, la autarquía, para Aristóteles, tiene un sentido teleológico: el hombre más autárquico es el que practica aquello que, para su praxis, no necesita de otra cosa. La praxis más alta implica el uso de la razón y es desarrollada en la polis, que es su meta. Esta autarquía del ser razonable da sentido y también límite al buen actuar con el dinero, que es una mera herramienta.

En todos los casos, Aristóteles parece decir que sólo los muy educados y virtuosos logran darse cuenta del carácter ficcional del dinero y no se dejan obnubilar por él.

Un ejemplo claro del poco valor que le da el hombre virtuoso a la moneda, según la mirada del Estagirita, se presenta en la anécdota de Tales: “*Cuentan que una vez que unos le reprochaban, viendo su pobreza, la inutilidad de la filosofía, previó, gracias a sus conocimientos de astronomía, que habría una buena cosecha de aceitunas, cuando aún era invierno; y con los pocos dineros que poseía, entregó las fianzas para arrendar todos los molinos de aceite de Mileto y de Quios, alquilándolos por muy poco cuando no tenía competidor. Y en cuanto llegó la temporada, los realquiló al precio que quiso y reunió un buen montón de dinero para demostrar que es fácil para los filósofos hacerse ricos, cuando quieren; pero que no es por eso por lo que se afanan*”³⁷.

Este caso nos recuerda, en primer lugar, y en concordancia con lo que expresa Polanyi³⁸, que el alquiler y no la venta era la práctica usual con referencia a las tierras, que eran el bien más importante de la antigüedad. Por otro lado, y volviendo al razonamiento central, lo que deja ver el ejemplo de Tales es la utilidad monetaria que puede propiciar la filosofía, si bien ese no es su fin. Los secretos de la renta

35. Aristóteles. *Política*. Op. Cit. 1278^a.

36. Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Op. Cit. 1164^a – 1164^b.

37. Aristóteles. *Política*. Op. Cit. 1259^a

38. Polanyi, K. “Aristóteles descubre la economía”. En Polanyi, Arensberg y Pearson. *Comercio y Mercado en los Imperios Antiguos*. Barcelona, 1976. Editorial Labor. Pp. 111-41.

económica estaban evidentemente abiertos a los filósofos, los cuales muy fácilmente podían dedicarse a ganar dinero. Pero su virtud los alejaba del afán acumulativo. El fin de la filosofía no era otro que la contemplación de las virtudes y la realización política de las mismas. Justamente, a la hora de hablar de la supremacía de la vida contemplativa, Aristóteles refuerza su idea de que a mayor virtud menor interés monetario. El vértice superior de la pirámide lo ocupan las divinidades, las cuales no viven en la polis, dada su autosuficiencia, pero que se relacionan con los hombres por medio de la actividad contemplativa. Esto es, sólo quienes realizan tal actividad están emparentados, en alguna medida con los dioses. Entonces Aristóteles dice: “¿No parecerá ridículo ver a los dioses haciendo contratos, devolviendo depósitos y otras cosas semejantes?”, y sigue: “sería absurdo que también ellos tuvieran dinero”, puesto que “la autarquía y la acción no dependen de la superabundancia de estos bienes”³⁹.

Analizaremos, seguidamente, dos virtudes éticas que relacionan íntimamente al ciudadano con el uso del dinero, lo cual nos servirá de pasaje entre el individuo y la polis. Los ciudadanos más pudientes durante el esplendor de la aristocracia en Grecia eran encomendados por los gobernantes (aunque lo hacían también como forma de competencia entre ellos por honores y fama) para solventar muchas de las actividades públicas de la polis, tales como festivales, sacrificios, armas, etc. Además, las diferentes partes de las poleis –los *demos* y sus subdivisiones, las *fratrías*–, celebraban fiestas que eran amortizadas por medio de impuestos comunes. Probablemente sea ésta la razón por la que algunas virtudes sólo eran reconocidas en los ricos, quienes efectivamente tenían el poder de practicar la filantropía. Tanto la liberalidad como la magnificencia son virtudes que solamente podían ser ejercidas por aquellos que tuvieran la capacidad de dar, con lo cual sólo se accedía a ellas teniendo mucho dinero y usándolo (coherentemente con la idea, antes expuesta, de propiedad) en función del colectivo.

El hombre que practicaba la liberalidad era alabado por su forma de dar en las cuestiones respecto a todo aquello cuyo valor se midiera en dinero. El hecho de que Aristóteles llamara así a esta virtud, nos habla de cierta obligación por parte de los hombres libres de ser generosos para con la polis. Lo que hace noble al liberal es el no fijarse en sí mismo a la hora de gastar, si no hacerlo en función de los demás (de los amigos), pero no por caridad, sino por amor a sus conciudadanos. Es decir, lo que más importaba en estos casos era la actitud y no el monto, ya que a partir de cierto nivel, cualquiera era considerado liberal. “Las cosas útiles pueden ser usadas bien o mal, y la riqueza pertenece a las cosas útiles. Ahora bien, el que posee la virtud relativa a una cosa usa mejor de ella; usará, pues, mejor de la riqueza el que posee la virtud relativa al dinero, y éste es el hombre liberal. El uso del dinero parece consistir en gastarlo y darlo; en cambio, la ganancia y la conservación son más bien posesiones”⁴⁰.

Como toda virtud, la liberalidad es definida como un justo medio. En este caso, como el punto medio entre la prodigalidad (presentada como el mal gasto, excesivo, vicioso, de lo propio) y la avaricia, la cual es vista por Aristóteles como un vicio mucho más grave que el primero: “El pródigo, pues, si no hay nadie que lo guíe, viene a parar en estos vicios, pero, con una acertada dirección, puede llegar al término medio y a lo que es debido. La avaricia, en cambio, es incurable [...]. Consiste, en efecto, en dos cosas: en la deficiencia en el dar y el exceso en el tomar”⁴¹.

Por su lado, la magnificencia, aparece como la acción de gastar apropiadamente y por nobleza (al igual que la liberalidad), pero en gran escala. Aquí sería más visible aún la dependencia de la fortuna para la posibilidad de ejercitar la virtud. El magnífico reconoce la circunstancia apropiada para gastar gustosamente grandes cantidades de dinero. Los opuestos (los vicios) de esta virtud son la ostentación y la mezquindad. Pero ni éstos ni la prodigalidad son tan criticados como la avaricia, lo cual nos obliga a prestar especial atención al rechazo por la acumulación y el amor al dinero. “Los que se exceden en tomar de todas partes y todo, así como los que se dedican a ocupaciones degradantes, como, por ejemplo, la prostitución y otras semejantes, y los usureros que prestan cantidades pequeñas a un interés muy elevado. Todos éstos toman de donde no deben y cantidades que no deben. Parece que es común a todo la codicia, pues todos soportan el descrédito por afán de ganancias, por pequeñas que sean”⁴². Y más adelante aclara que “no es la misma la virtud de la posesión que la que lleva consigo la obra; en efecto, la posesión más digna es la que tiene más valor; por ejemplo, el oro; pero, si se trata de una obra, es la mayor y más hermosa”⁴³, apuntalando la idea de que la virtud relacionada al dinero está en su buen uso y no en su tenencia.

Para comprender mejor en qué radica ese ‘buen uso’ del dinero, será necesario, entonces, adentrarnos en el análisis de la polis y su organización.

El gran escenario: la polis

39. Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Op. Cit. 1178^b.

40. Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Op. Cit. 1120^a.

41. Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Op. Cit. 1121^b.

42. Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Op. Cit. 1121^b.

43. Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Op. Cit. 1122^b.

Una de las primeras lecciones de la *Política* aristotélica es que las uniones ‘necesarias’ son aquellas en las que sus partes no pueden subsistir desunidas, de las cuales el ejemplo más claro es lo superior con lo inferior. Aristóteles piensa al mundo como una estructura naturalmente jerarquizada, en la cual la familia es la comunidad que existe para satisfacer las necesidades cotidianas, mientras que el ámbito de la polis es pensado como el espacio de realización de la buena vida, de la felicidad. En el fondo, la polis es anterior lógicamente a cada uno de los individuos y es perfecta porque alcanza la autarquía. Es la mínima unidad autosuficiente humana. Complementa a (o es complementada por) la familia y realiza a los hombres.

Como ya hemos visto en la genealogía del mercado, existen relaciones interpersonales en las que no media el dinero, ya que este aparece en el ámbito público y no en el privado. Por eso, a la hora de describir las relaciones al interior de la casa y de hablar de *oikonomía*, propiedad y adquisición, Aristóteles no menciona a la moneda en absoluto, y es recién en el apartado sobre el intercambio es que aparece por primera vez el vocablo *numisma*, si bien entendemos que la moneda no puede solamente ser entendida como un elemento formalmente puesto en el lugar del intercambio, sino que existen determinados bienes y determinados usos que hacen a esa categoría.

Observamos que el dinero se utiliza en el ámbito de las poleis, pero las mismas no se componían de iguales, por lo cual es necesario un arreglo que permita la igualdad en la **reciprocidad**, o sea, una equidad mediada por la razón. Esto vuelve a la ley un factor sumamente importante en relación con la moneda. De hecho, Aristóteles explica que dado que todos, en mayor o menor medida, amamos al dinero, es necesario que se regule su uso. Así, “*es injusto el trasgresor de la ley, pero lo es también el codicioso y el que no es equitativo; luego es evidente que el justo será el que observa la ley y también es equitativo*”⁴⁴. El afán de lucro es equiparado con la injusticia en general, a diferencia de otras acciones a las que se las equipara con un determinado vicio: “*si uno comete adulterio por ganar dinero [...] [será castigado] por injusto, pero no por licencioso. Es evidente que, en este caso, por causa de lucro. Además, todas las otras acciones injustas siempre son atribuidas a una u otra forma de vicio: por ejemplo, si uno comete adulterio, a la licencia; si uno abandona a un compañero en la batalla, a la cobardía; si uno golpea, a la ira; en cambio, el lucro no se atribuye a ninguna clase de vicio, sino a la injusticia*”⁴⁵.

Siguiendo con el recorrido aristotélico, al momento de hacer referencia a la justicia en la distribución, el Estagirita plantea que lo justo es el término medio y lo igual, así como lo injusto es lo desigual, lo cual es ejemplificado diciendo que si hay dos personas y una tiene más, necesariamente la otra tiene menos. La justicia es, por lo tanto, una cuestión social. No existe justicia sin ley, ni ley sin polis. Pero la polis en la que vivía Aristóteles estaba enfrentando una situación novedosa, que consistía en el asentamiento de las democracias, las peleas entre los demócratas (los libres) y los oligarcas (los ricos) y el surgimiento de déspotas entre ambos bandos, que amenazaban la forma de vida que defendía nuestro pensador.

Ante tal hecho, aparecen numerosas referencias a acciones que se deberían tomar para impedir que el dinero se convierta en un problema para la continuidad de la organización política. La mayor parte de las mismas se encuentran en *La Constitución de Atenas*, tratado que narra la historia de la ciudad y las condiciones en las que se vivía en tiempos de Aristóteles. Allí, las formas más importantes de conservar el orden, están relacionadas con las ansias de tener más dinero de los gobernantes.

Uno de los remedios fundamentales en la lucha contra la corrupción era la anualidad de las magistraturas. En los tiempos de la constitución antigua, las magistraturas duraban de por vida. Los *arcontes*, sucesores de los antiguos reyes, eran vitalicios, lo cual, según parece, les daba una vía rápida hacia el enriquecimiento personal. En segundo lugar, los magistrados debían pagar una fianza al asumir su cargo, lo cual era un requisito ineludible para poder desempeñarlo. Los *tesoreros* eran los encargados de exigirla. La fianza era un poderoso remedio en contra del mal ejercicio de las funciones dado que el magistrado corrupto podía ser castigado con facilidad. Como consecuencia natural de la prestación de la fianza el magistrado debía rendir cuentas al concluir su mandato anual. La fianza no podía ser cancelada si no se había rendido cuentas de manera satisfactoria. Eran necesarios cuatro testigos que señalaran de las acciones del magistrado. Si de la rendición de cuentas se desprendía que el mismo había robado, los jueces valoraban el robo y la pena económica era diez veces el valor tasado. Cualquier ciudadano podía ejercer una acusación por mal desempeño del cargo a nivel monetario.

Cuenta Aristóteles que se impuso también el sorteo de las magistraturas entre los ciudadanos atenienses. El mismo se practicaba entre las dos primeras clases sociales y poco a poco se extendió hasta la tercera clase, con exclusión de la cuarta —que era la de los desposeídos— aunque, según parece, hubo algunas excepciones en los últimos tiempos. Pero en la constitución vigente en los tiempos de Aristóte-

les, sólo se podían ejercer los cargos después de ser examinado. El examen era la verdadera valla para

44. Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Op. Cit. 1129^b.

45. Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Op. Cit. 1130^a.

demostrar que el candidato era merecedor del cargo. La serie mínima de preguntas del examen incluía interpelaciones acerca del uso del dinero que realizaba el candidato. Tras la declaración, se preguntaba a los ciudadanos atenienses si alguno tenía alguna acusación en contra del candidato y recién después el magistrado, al asumir el cargo, prestaba juramento de desempeñarlo con justicia y de acuerdo a las leyes. El juramento implicaba también el compromiso de no recibir regalos en virtud del desempeño del cargo.

Existía también una acción llamada *antídosis*, que podría traducirse como ‘cambio de fortunas’ o ‘permuta de bienes’. Para entender mejor el tema, es preciso recordar que los ciudadanos más ricos tenían cargas públicas –como, por ejemplo, equipar un barco de guerra durante un año con toda su dotación–. Contra esa imposición, el ciudadano que se creía injustamente obligado o sobrecargado en beneficio de otros más ricos podía recurrir la medida invocando la *antídosis*. En ese caso, señalaba quién, a su criterio, estaba en mejores condiciones económicas que él para soportar la carga pública.

También le parece penoso a Aristóteles la posibilidad de comprar los cargos políticos más altos, pues en esos casos se considera “*a la riqueza más honrosa que la virtud, y hace a la ciudad entera codiciosa de dinero*”⁴⁶.

Todas las penas recién mencionadas tienen, como fondo, la cuestión del dinero. Está claro que la acumulación de metálico implicaba, para el modo de vida griego, la irrupción de la individualidad por sobre la comunidad, lo cual era percibido como un problema que debía regularse. Pero de todas las medidas, la más importante era el ostracismo. Con él se trataba de castigar a los ciudadanos que perturbaran la vida social, sustrayéndolos de la polis por diez años. Su finalidad tendía a reprimir a quienes sobresalieran *en exceso*, impidiendo el camino hacia la tiranía. Era sobre todo una medida de seguridad para las democracias, las cuales “*parecen perseguir por encima de todo la igualdad; de modo que a los que dan la impresión de que sobresalen en poder, por dinero, por abundancia de amigos o por alguna otra influencia política, los ostracizaban y expulsaban de la ciudad por un período determinado*”⁴⁷.

Un claro ejemplo de su uso, se encuentra en el caso de un individuo que, “*con el dinero que poseía en depósito, compró todo el hierro de las minas, y después, cuando llegaron los comerciantes de las factorías, era el único que lo vendía, tras efectuar una subida de precio no excesiva. Pero, no obstante, sobre sus cincuenta talentos obtuvo otros cien. Cuando Dionisio se enteró, dio órdenes de que se llevara sus dineros, pero que no se quedara más tiempo en Siracusa*”⁴⁸. Por esa razón, afirma que es necesario que existan funcionarios que se ocupen de las finanzas institucionalmente, y ya no sólo a escala familiar.

La anterior exposición no hace más que afianzar la idea de censura que Aristóteles plantea frente a la acumulación de dinero. El mismo, según Aristóteles, debía ser usado exclusivamente para el intercambio (como medio entre cosas que están igualadas cuantitativamente). Sin embargo, la crítica revela cómo de hecho se usaba con el fin de generar más dinero. En la misma dirección, vemos que Aristóteles ensaya algunas formas en las que determinados gobernantes trataron de equiparar las riquezas y las repercusiones políticas de frenar el crecimiento económico de algunos sectores⁴⁹. El planteo radica en que no alcanza con que todos tengan una cantidad similar de propiedades (lo cual, por otro lado, es muy difícil de llevar a cabo). Es más importante que todos vivan de manera similar, aspirando a un término medio y que no haya ricos ni pobres al interior de la polis: “*es más necesario igualar las ambiciones que la propiedad*”⁵⁰. Y justamente, dado que la ambición de los hombres es insaciable, deben mandar los aristócratas porque pueden contenerse o la clase media porque, según Aristóteles aquellos son los más virtuosos y éstos tienen el dinero necesario como para no envidiar a los más ricos ni ser envidiados por los más pobres. Si bien retomaremos más tarde la temática de la clase media, es interesante observar cómo en su defensa el Estagirita vuelve sobre la cuestión del término medio como lo más justo.

Hay una doble vía en Aristóteles para analizar las diferentes formas de gobierno. En primer lugar, hace un recorrido teórico en el cual delinea las características generales de cada tipo. Luego analiza concretamente los gobiernos que existían en el momento en el que estaba escribiendo y profundiza en las peculiaridades de cada uno de ellos. No podemos dejar de advertir, que las formas de gobierno se estaban haciendo cada vez más democráticas, pero la rivalidad entre oligarcas y demócratas aun se mantenía, lo cual se relaciona con la idea aristotélica de que, en el fondo, es plausible clasificar a todos los regímenes políticos como formas de oligarquías o democracias.

De estos dos, hay un régimen en el que claramente el dinero es fundamental: la oligarquía. El mismo es definido como el gobierno de los más ricos, que son siempre pocos y se creen que por ser diferentes en riqueza lo son en todo (de igual modo sucede con los pobres y la libertad, creen que por ser iguales en

46. Aristóteles. *Política*. Op. Cit. 1273^a.

47. Aristóteles. *Política*. Op. Cit. 1284^a.

48. Aristóteles. *Política*. Op. Cit. 1259^a.

49. Aristóteles. *Política*. Op. Cit. 1266^a – 1266^b.

50. Aristóteles. *Política*. Op. Cit. 1266^b.

ésta, son iguales en todo a los demás). El clivaje entre riqueza y pobreza termina por ser el más importante al momento de analizar los regímenes realmente existentes. Allí aparecen las partes de la polis en disputa, que, básicamente, son los ricos, los pobres y los virtuosos. Al respecto, *“todos están de acuerdo que lo justo en las distribuciones debe estar de acuerdo con ciertos méritos, pero no todos coinciden en cuanto al mérito mismo, sino que los demócratas lo ponen en la libertad, los oligárquicos en el dinero”*⁵¹. Como bien dice Moreau, en el imaginario aristotélico la democracia y la oligarquía son *“gobiernos de clase y no responden en modo alguno, como la monarquía o la aristocracia, a un ideal racionalmente definido de organización política; cada una de ellas aparece, por el contrario, como una desviación de un gobierno legítimo; son constituciones degeneradas”*⁵².

Nos adentraremos ahora en un estudio más específico de la oligarquía, pues la comprensión del lugar que ocupa en la teoría de Aristóteles nos dará otro acercamiento a la temática del uso del dinero en el entorno político. Como ya se ha visto, *“hay oligarquía cuando controlan el régimen político los dueños de grandes fortunas”*⁵³ que gobiernan en pos de su interés particular.

Fiel a la premisa de estudiar la realidad para luego conceptualizarla, el estagirita desarrolla varias formas que puede adoptar este tipo de régimen, según la conformación de cada polis en particular y tomando como pauta principal al grado de importancia que tenga la ley en la misma. Así, plantea una gradación, desde la forma más parecida a la forma republicana (la más apegada a la ley, que será la mejor y más estable) hasta la más cercana a una tiranía (cuando todas las decisiones estén en manos de los magistrados). La comprensión más evidente de este régimen se manifiesta en los tipos de revueltas⁵⁴ de los que, según lo que Aristóteles observa, el mismo suele ser víctima. Básicamente, las oligarquías caen por revueltas de los pobres (por percibir como injusto el hecho de que sistemáticamente no se les permita participar de lo político por su renta, pese a ser la mayoría) o por problemas intestinos de la propia clase gobernante, lo cual respalda el hecho de que el dinero afirma individualidades por sobre la comunidad. Así, cuando las ansias de riquezas gobiernan la polis, se pierde el sentido social del gobierno y de la vida en común de los hombres. Con la convicción de que los demagogos *“para complacer a los pueblos, hacen muchas confiscaciones, valiéndose de los tribunales. Pues bien, hace falta que hagan frente a ello los que velan por el régimen, promulgando leyes en el sentido de que nada de los condenados es propiedad pública ni puede llevarse al Tesoro, sino que es propiedad sagrada”*⁵⁵. En este contexto, la idea de sagrado remite a la sustracción de tales bienes del libre uso y comercio, es decir, la propuesta de Aristóteles era que los bienes confiscados no pudiesen ser vendidos ni dados en préstamo, cedidos en usufructo o gravados de servidumbre, intentando evitar el exceso de confiscaciones con fines de lucro.

Por su lado, la democracia tenía el problema de la fácil corrupción de sus gobernantes, dado que los pobres, según Aristóteles, eran mucho más proclives a caer en ella. Dado que tanto la oligarquía como la democracia eran formas de gobierno en las que el dinero estaba muy presente (teniendo siempre latente el peligro de minar la sociedad), pero que ambos regímenes eran prácticamente los únicos que la realidad griega presentaba, el Estagirita asignó sus juicios más positivos hacia la república o *politeia* como la mejor forma de gobierno y es también desde esta perspectiva que reivindicó la importancia de la clase media como la mediación y el nexa más importante para una óptima gobernabilidad, por sus características propias y por ser una especie de mezcla de oligarquía y democracia: *“ahora bien, en toda ciudad hay tres elementos: los muy ricos, los muy pobres y, en tercer lugar, los intermedios entre unos y otros; y puesto que hemos convenido en que lo moderado y lo intermedio es lo mejor, es evidente que también cuando se trata de los bienes de la fortuna la intermedia es la mejor de todas, porque es la que más fácilmente obedece a la razón [...]. Además la clase media ni apetece demasiado los cargos ni los rehuye, y ambas cosas son perjudiciales para las ciudades”*⁵⁶.

Frente a esto, parece obvio el retorno a la idea de que la buena vida y el buen uso de las virtudes se dan entre los amigos, los iguales. El amigo es un otro de mí mismo (un *heterós autós*) y por ello socorre económicamente cuando a quien lo necesita: *“el amigo, que es otro yo, nos procura lo que no podemos obtener por nosotros mismos”*, por eso *“parece absurdo asignar todos los bienes al hombre feliz sin darle amigos, que parecen ser el mayor de los bienes externos”*⁵⁷.

La autarquía (fin fundamental dentro del imaginario griego) sólo se logra en comunidad, nunca individualmente. El hombre no se basta a sí mismo para vivir, necesita de los demás y necesita de la guía del Estado para desarrollarse en plenitud (en el ámbito de lo público): *“practicando la justicia nos hacemos justos; practicando la moderación, moderados [...]. Esto viene confirmado por lo que ocurre en las ciuda-*

51. Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Op. Cit. 1131^a.

52. Moreau, J. *Aristóteles y su escuela*. Buenos Aires, 1979. Eudeba. Pág. 229.

53. Aristóteles. *Política*. Op. Cit. 1279^b.

54. Cabe aclarar que Aristóteles no está hablando de violencia o cambios revolucionarios.

55. Aristóteles. *Política*. Op. Cit. 1320^a.

56. Aristóteles. *Política*. Op. Cit. 1295^b.

57. Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Op. Cit. 1169^b.

des: los legisladores hacen buenos a los hombres haciéndoles adquirir ciertos hábitos”⁵⁸.

Algunas conclusiones

Como ha quedado ya claro, durante la segunda mitad del siglo IV a.C., la Grecia de Aristóteles se encontraba experimentando una creciente crisis. Junto con la caída de la tradicional organización de la economía familiar hacia formas de economía urbana, basadas en el comercio de importación y exportación, se dio la aparición de nuevas prácticas sociales, en las cuales la adquisición y la acumulación de dinero eran importantes. Entonces, comenzaron a notarse tensiones entre los grupos que participaban de la política, así como muestras de antagonismos sociales y una erosión de la armonía entre las partes de la sociedad. Los negocios privados empezaron a pesar más, en algunos casos, que la idea de comunidad.

Para el Estagirita, mientras tanto, los elementos económicos debían estar subordinados a la actividad política. Los bienes materiales no eran entendidos por él como fines en sí mismos, sino como medios para otras cosas, tendientes a realizar el fin último que era la felicidad y la buena vida. El arte económico no era para Aristóteles más que un arte auxiliar de la política.

Realizando un análisis de los segmentos de su obra más significativos, observamos que en su *Política*, al momento de hablar del origen y las funciones de la moneda, Aristóteles considera al dinero como un medio y a la vez como una medida estandarizada para facilitar el intercambio. La moneda es un medio de intercambio aceptado socialmente (no hay mención de la parte legal o estatal). Su censura no es, en consecuencia, en contra el uso de la moneda en sí misma, sino en contra de su acumulación tomada como fin.

Por su parte, en la *Ética Nicomaquea*, cuando se refiere al intercambio, Aristóteles sostiene que para que haya armonía en la polis se necesita que las actividades de intercambio se realicen de acuerdo a la justicia. Es vital que cada uno reciba lo mismo que da. Esto se puede entender en dos sentidos: primero, hay una idea de justicia social, distributiva que regula los tributos, los premios de guerra, etc. Aquí, el Estagirita acepta la desigualdad natural entre los hombres y la correspondiente distribución de honores y privilegios. Pero también hay una justicia correctiva que consiste en las normas que regulan (con el criterio del justo medio) las pérdidas y ganancias de los ciudadanos particulares. Para estimar el valor justo de la contribución que cada uno debe realizar, es necesario encontrar un criterio objetivo para que las relaciones se vuelvan conmensurables y justas. Este criterio es la necesidad, lo cual significa que, en un intercambio, cada una de las partes estime desde su punto de vista la necesidad del bien que la otra parte aporta hasta que ambas sean relativamente equivalentes.

Uno de los pensadores más importantes en el análisis de los escritos aristotélicos sobre la moneda y la oikonomía, Polanyi⁵⁹, explica que la economía de la época aristotélica no se basaba en el principio de escasez de los bienes, y que el comercio se expandió por un deseo ilimitado (y ‘antinatural’) de ganar dinero. El mercado comercial no tenía realmente existencia y es en Aristóteles donde encontramos la descripción de su nacimiento ante los ojos de un testigo presencial. De hecho, no es sino hasta el siglo XIX que se habla de ‘la economía’ como disciplina, lo cual indica que la carencia de nombre tiene necesariamente que estar relacionada con la falta de interés o de los mecanismos suficientes como para la aparición de tal concepto. La explicación que nos brinda el autor es que los procesos económicos en la antigüedad estaban colmados de instituciones extraeconómicas.

Polanyi aporta algunos factores para explicar que esto sucediese de tal forma. En primer lugar, la falta de un lugar físico para el mercado (el ‘comercio internacional’ consolidado no apareció sino hasta dos siglos después de las reflexiones aristotélicas). Al interior de Atenas, el Ágora ateniense sí comenzó a funcionar como mercado fijo ya durante la vida de Aristóteles, pero antes que ello ocurriera, el comercio se hacía entre particulares y en lugares que variaban constantemente. En segundo término, había una ‘ausencia de cuantitatividad’, esto es, existía una gran variedad de bienes intercambiables y eran muchos los sentidos en los que se movían. Además, la riqueza no se constituía sólo de bienes, sino también de servicios, que eran prestados por esclavos, jornaleros, etc. Esto estaba regulado por categorías políticas y no económicas. El trabajar para otros para sustentar la propia vida era visto como algo bajo e indigno. Así, vemos que la escasez en la antigüedad era más bien extraeconómica, es decir, los lugares más altos dentro de la pirámide social eran pocos y era extremadamente poca la posibilidad de movilidad social. La esclavitud de algunos a favor de otros que podían vivir del ocio (la política, la cultura, la guerra, las fiestas) tenía una concepción natural que no era puesta en cuestión. Por eso la idea de un deseo ilimitado,

58. Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Op. Cit. 1103^a.

59. Polanyi, K. “Aristóteles descubre la economía”. En Polanyi, Arensberg y Pearson. *Comercio y Mercado en los Imperios Antiguos*. Op. Cit.

junto con la ganancia y acumulación de dinero, parecía antinatural y censurable (lo que se percibía como natural era, sin discusiones, pensado como éticamente bueno).

En Aristóteles la mirada económica es siempre 'sociológica' y no psicológica, las necesidades están asociadas a una idea de suficiencia desarrollada culturalmente. En ese sentido, el comercio servía para reestablecer la autosuficiencia y los precios sólo eran justos si reforzaban los vínculos sociales. Según Polanyi, en la época de Aristóteles comenzaron a aparecer hombres nobles que se dedicaban a ganar dinero con la compra-venta, actividad que, hasta ese momento, sólo habían llevado adelante extranjeros u hombres de las clases más bajas. La novedad no era el comercio, sino los actores y las magnitudes que había alcanzado. Aristóteles pudo reconocer en las ganancias obtenidas por la diferencia de comprar más barato y vender más caro el desarrollo sintomático de un comercio organizado, lo cual le parecía censurable, en tanto inútil y antinatural, dado que para él el fin del intercambio era la autosuficiencia de la polis como unidad. Eso explicaría el extrañamiento de Aristóteles frente a precios que no se fijaran como reemplazo natural del trueque, sino que dejaran un resto de ganancia.

Frente a esto, si bien se puede opinar (tal vez ligeramente) que Aristóteles tenía una actitud conservadora de cara a los cambios de su época, también es insoslayable reconocer que fue el primero que dio cuenta del incipiente nacimiento del mercado al cual se enfrentaba sin tener ni siquiera las herramientas lingüísticas para ello. Aristóteles es un actor muy especial e influyente, incluso en lo que hoy en día seguimos discutiendo acerca de las cuestiones económicas y monetarias, por lo que es relevante comprender su pensamiento para poder entender mejor las opiniones y usos sociales y eruditos que existen en la actualidad acerca del dinero.

Siguiendo a Hart⁶⁰, vemos que el intercambio mediado por moneda parece haber sido universalmente problemático para las civilizaciones arcaicas. La usura, las deudas y las diferencias de riqueza provocaron revoluciones en la antigüedad. Según este autor, la emergencia de teorías políticas democráticas en la antigua Grecia respondieron a polarizaciones sociales y caos económicos del período anterior (800 a 500 a.C.). Luego, los teóricos 'conservadores', como Platón y Aristóteles, promovieron modelos económicos basados en la suficiencia y la baja división del trabajo como antídotos contra la ascendente dependencia de Atenas al comercio marítimo. Esta interpretación fue canonizada por los escolásticos medievales como una vía en contra del mercado. Hart quiere revelar de este modo la verdadera fuente de la idea que sostiene que ambas caras de la moneda (Estado y mercado) son irreconciliables, sostenida por la ortodoxia occidental desde Smith hasta Marx.

Ahora bien, si por un lado es cierto que Aristóteles es la fuente del pensamiento económico ortodoxo, también es real que tiene una idea de comunidad que ese pensamiento no asimila. Quienes leyeron a Aristóteles durante la Edad Media e incluso en la modernidad, hicieron hincapié en los aspectos que más se adecuaban a sus épocas y visiones de la realidad, sin ver en todos los casos el fundamento de sus ideas. De hecho, no puede dudarse que existe una especie de ambivalencia en Aristóteles al proponer la no-naturalidad de la moneda, pero a la vez lo indefectible de su existencia.

La justificación de la crítica aristotélica a la acumulación, entre otras cosas, está en su principio del justo medio. Aristóteles no es simplemente un 'anti-monetarista'; al igual que a Hart y a otros pensadores contemporáneos, le importan los lazos sociales a largo plazo, y basado en eso él pensaba que existían usos buenos y malos del dinero. Para él, sólo los más virtuosos eran capaces de hacer un buen manejo del dinero, puesto que ellos entendían que su carácter era ficcional y que la verdadera realización de los hombres se daba en el ámbito de lo político. Ese punto puede aclararse al observar que aboga tan intensamente por imponer leyes y costumbres (*nomos*) que regulen los usos de la moneda. Lo que le interesa realmente a Aristóteles es, pensar el uso de la moneda y no solamente censurar la acumulación.

La autarquía social tenía, como contrapartida implícita, la reciprocidad individual. Justamente lo que para Aristóteles era el 'comercio natural' era el aporte del sobrante de cada uno y, en segundo lugar, la toma de lo que a cada uno le faltaba. Coherentemente con la explicación que da de la virtud de la liberalidad, lo más importante es el don.

Lo que normalmente se deja de apreciar es que Aristóteles no estaba defendiendo la institución del don o el regalo, sino que intentaba reconciliar tal lógica con el uso de la moneda. Su intento de mantener unida a la polis se relacionaba con sostener la equidad en los intercambios mediados por dinero. El problema aristotélico no era la nostalgia tanto como la preservación del mutuo reconocimiento y la realización de los hombres. Concretamente, su interés era regular las prácticas sociales en las cuales la moneda fuera de uso imprescindible.

Los escritos aristotélicos sobre el dinero fueron un intento de controlar el intercambio comercial que

60. Hart, K. "Heads or Tails? Two sides of the coin", *Man*, 1986. Volume 21. Opiniones muy similares se encuentran en Bloch, M. & Parry, J. "Introduction: Money and the Morality of Exchange". En Bloch & Parry. *Money and the morality of exchange*. Cambridge, 1989. Cambridge University Press, 1-32.

vivía la Atenas de su época. En otras palabras, Aristóteles pretendió resolver el problema de cómo hacer que los hombres usaran el dinero en los procesos de intercambio sin ser dominados por él. El problema aun persiste.

Bibliografía:

- Arendt, H. (1997): *¿Qué es la política?* Barcelona. Paidós.
- Arendt, H. (1998): *Sobre la revolución*. Madrid. Alianza.
- Aristóteles (1922) *Constitution d'Athènes*. Paris. Les Belles Lettres.
- Aristóteles (1962) *Constitución de Atenas*. Buenos Aires. Aguilar.
- Aristóteles (1993) *Ética Nicomaquea*. Madrid. Gredos.
- Aristóteles (1998) *Política*. Madrid. Gredos.
- Aristóteles (2000) *Metafísica*. Madrid. Gredos.
- Bloch, M (1994): "Les usages de l'argent", *Terrain* n° 23; Pp. 5-10.
- Bloch, M. & Parry, J. (1989): "Introduction: Money and the Morality of Exchange". En Bloch & Parry. *Money and the morality of exchange*. Cambridge. Cambridge University Press, 1-32.
- Bourdieu, P. (2006): *Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales*. Buenos Aires. Siglo XXI.
- Caletti, A (1972): *Historia de las monedas metálicas y del papel moneda*. Buenos Aires, Macci.
- Finley, M.I. (1986): *El nacimiento de la política*. Barcelona. Crítica.
- Finley, M.I. (1987): *Grecia primitiva. La edad de bronce y la era arcáica*. Buenos Aires. Eudeba.
- Hart, K. (1986): "Heads or Tails? Two sides of the coin", *Man*. Volume 21.
- Hart, K. (2004): "Money: one anthropologist's view", *Kritikos*. Volume 2.
- Heller, A. (1983): *Aristóteles y el mundo antiguo*. Barcelona. Península.
- Ingham, G (2004): *The Nature of Money*. Malden, Mass. Polity Press.
- Maurer, B. (2006): "The Anthropology of money", *Annual Review of Anthropology*. Volume 35.
- Moreau, J. (1979): *Aristóteles y su escuela*. Buenos Aires. Eudeba.
- Polanyi, K. (2003) [1944]: *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, México, FCE.
- Polanyi, K. (1976): "Aristóteles descubre la economía". En Polanyi, Arensberg y Pearson. *Comercio y Mercado en los Imperios Antiguos*. Barcelona. Editorial Labor. Pp. 111-41.
- Ross, W.D. (1981): *Aristóteles*. Buenos Aires. Charcas.
- Zelizer, V. (1994): *The social meaning of money. Pin money, poor relief & other currencies*. New York. Basic Books.
- Zelizer, V. (2003): "Sociology of money", En Smelser and Baltes, *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*. 15: 9991-4. Amsterdam. Elsevier.