

Planteamiento

El presente trabajo se centra en el análisis del concepto de crematística aristotélica, la recepción tomista del mismo y su aplicación en la moderna Doctrina Social de la Iglesia, uno de los temas encuadrados en lo que actualmente denominaríamos el área de la filosofía económica, ámbito en el que raramente se ha ahondado desde la filosofía o la economía. Hoy por hoy, la práctica totalidad de las materias abordadas en las licenciaturas económicas y empresariales parten de la base de una definición de economía acorde con una concepción moderna de la mano de las teorías de Adam Smith y sus contemporáneos, un concepto que ha acabado por desdibujarse y esculpir las líneas características del arte crematístico innatural. En este sentido, suele darse por sentado que, en puridad, sólo a partir de la política económica moderna puede empezarse a hablar de la existencia de una ciencia económica completa; sin embargo, un colectivo significativo entiende que el surgimiento del arte económico como tal proviene de unas raíces más lejanas, concretamente de la antigua Grecia, donde los textos de ciertos filósofos -entre los cuales destacamos a Aristóteles, en cuya teoría pondremos especial atención por tratarse de nuestro objeto de estudio como punto de partida- versaban sobre tales cuestiones: en su *Política*, el Estagirita acomete el tratamiento de las proposiciones que giran en torno a la crematística y a su relación con una *oikonomike* al servicio del hombre, algo que tuvo y sigue teniendo gran influencia en la vida social de los individuos que viven en comunidad.

En base al examen de las nociones aristotélicas, el ideal rector de nuestro propósito gravita en la introducción de las premisas morales subyacentes en el arte crematístico del Filósofo en el *corpus* de Santo Tomás de Aquino -el máximo representante de la tradición escolástica del s. XIII, y finalmente observar cómo éstas han calado en la moderna Doctrina Social de la Iglesia. Así pues, tratamos de subrayar que la crematística económica de Aristóteles sienta los cimientos de una definición verdaderamente universal que, sin rehuir las particularidades propias de cada período histórico, ilumina los criterios que todo arte adquisitivo rectamente ordenado debe respetar: la aportación económica del planteamiento aristotélico y tomístico radica en los fundamentos morales que necesariamente deben presidir los vínculos establecidos entre la *oikonomia* y la *chrematistike*.

Los puntos mayormente debatidos se concentran en las interpretaciones que los estudiosos han elaborado teniendo en cuenta el mayor o menor grado de literalidad de los pasajes del texto aristotélico en torno a las enumeraciones empleadas por el Filósofo a la hora de sustentar sus proposiciones teóricas. Lógicamente, aun sin dejar de lado el elenco interpretativo de varios de los autores de los siglos XIX, XX y XXI, nuestro mayor interés

descansa en atender a la lectura tomista de las tesis aristotélicas, a partir de las cuales las contribuciones católicas del Aquinate a dicha materia se hallan ampliamente desarrolladas sobre unas bases bien establecidas en un contexto medieval, asimismo determinadas por muchos de los elementos que condicionaron las transacciones económicas de aquel entonces.

En lo concerniente al elemento estructural, el trabajo se divide en dos capítulos, el primero de los cuales está dedicado al tratamiento del arte adquisitivo desde la perspectiva aristotélica, mientras que el segundo contempla el mismo planteamiento desde la perspectiva católica, valiéndose del estudio del Aquinate y de las implicaciones de la crematística en las enseñanzas de la moderna Doctrina Social de la Iglesia. Por lo que refiere a la metodología empleada en el desarrollo de los distintos epígrafes, a grandes rasgos debemos destacar la lectura parcial de algunas fuentes aristotélicas y tomistas, así como de múltiples de los estudios que pensadores posteriores elaboraron haciendo hincapié en la aportación del Estagirita y el Aquinate en las ciencias económicas y su desenvolvimiento histórico hasta llegar a nuestros días. Por otro lado, nos hemos adentrado en la lectura de las encíclicas que han incidido de un modo más profuso en las cuestiones económicas del último siglo, así como de determinadas intervenciones papales, de tratados sobre Doctrina Social de la Iglesia, etc. En definitiva, el presente trabajo bebe de unos orígenes filosóficos de sustrato económico, si bien contrastándolos con una realidad presente que exige poner en práctica la aplicación de los principios morales que el Magisterio de la Iglesia Católica viene anunciando desde antaño.

I. ARISTÓTELES: EL ARTE ADQUISITIVO DESDE LA PERSPECTIVA PAGANA

1. El punto de partida: análisis de los capítulos octavo a undécimo del Libro I de la *Política*

En los capítulos que van del octavo al undécimo del Libro I de su *Política*¹, Aristóteles presenta lo que algunos autores han denominado la “doctrina aristotélica del intercambio”², donde el papel de los géneros de obtención de recursos es especialmente relevante en aras de la preeminencia de la “economía”. Ya en su momento, estos pasajes se hicieron eco del interés del Estagirita en lograr determinar las relaciones existentes entre lo que anunciaba como “arte o ciencia de la administración doméstica” (*oikonomia*) y “arte adquisitivo” (*chrematistike*) desde una perspectiva que atendía al vínculo que articulaba las ciencias económicas con la moral, así como al carácter de subordinación de los criterios económicos a los políticos³: el fin de la *oikonomia* consistía en alcanzar el *eu zen*, esto es, la vida buena del hombre y de la comunidad.

Una comprensión detallada sobre el arte crematístico exige tener en mente que el Filósofo no abordó dicha cuestión de forma azarosa en el Libro I de la *Política*, sino que la circunscribió en el marco de desarrollo de la administración económica, esto es, de la “economía”⁴, inmersa en su rol social. En “su búsqueda del origen de la sociabilidad

¹ Para elaborar este estudio hemos utilizado la traducción de la *Política* de Manuela García Valdés (Gredos) y la edición bilingüe de Julián Marías y María Araujo (Instituto de Estudios Políticos).

² Cfr. Ashley (1895). A pesar de que el presente estudio se centre mayormente en el análisis detallado de los capítulos ya anunciados, es preciso aclarar que tanto los precedentes como los que les siguen están estrechamente vinculados a dicha temática; de ahí que su lectura sea imprescindible en aras de lograr un mejor entendimiento de los motivos por los cuales Aristóteles trata de las cuestiones “económicas” en el libro I de su *Política*.

³ Antes de entrar a considerar las peculiaridades de las distinciones y clasificaciones del Filósofo, es importante remitir al lector a la exposición del Libro V de la *Ética a Nicómaco*, donde se complementan los argumentos sobre la economía en Aristóteles. De acuerdo con Crespo (1996, 10), “el lugar para el tratamiento de esta cuestión en la obra del Estagirita resulta sumamente sugestivo: el libro Primero de la *Política*, que es la más arquitectónica de sus ciencias prácticas o morales, y el Tratado de la Justicia en la *Ética a Nicómaco*. De donde se infiere que el ámbito propio de la economía es la moral”. Además de las aportaciones del corpus aristotélico, creemos oportuno anunciar la existencia de otros tratados de la Antigüedad especializados en la *oikonomia*, como el *Oikonomikos* de Jenofonte o la contribución de Hesíodo en el planteamiento “económico”; asimismo, mencionar el *Económicos* (1995), un conjunto de tres libros dispares introducidos en el corpus aristotélico que, sin perjuicio de las polémicas en torno a la autoría y datación, probablemente fueron escritos por miembros de su escuela.

⁴ Se dan no pocas controversias lingüísticas acerca del uso del término “economía” en el tratamiento de esta cuestión. Deben tenerse en cuenta las dificultades añadidas que entraña el hecho de manejar conceptos que beben de las traducciones de textos originales griegos, impregnados de la influencia de los múltiples acontecimientos históricos que han venido marcando los principios de la vida social del hombre a lo largo de los siglos. De ahí la insistencia de algunos filósofos y economistas, como Crespo (1996,

humana que llevará como cumbre a la ciudad (polis)⁵, el Estagirita señala que la primera asociación humana es la del macho y la hembra. A diferencia de los animales, ésta no sólo constituye una unión con vistas a la procreación, sino también a los demás fines de la vida⁶. Se trata del *oikos*⁷, una comunidad necesaria y natural, la unidad básica de subsistencia, la base de la existencia constituida “naturalmente para la vida de cada día”⁸, donde sus miembros comparten el mismo alimento y el mismo techo. Como analizaremos posteriormente, la *oikonomia* es, en primera instancia, el gobierno del ámbito doméstico; precisamente por ello, y atendiendo a la prioridad temporal de la casa respecto de la *polis*, el Filósofo encara su tratamiento al inicio de la *Política*⁹.

Después de adentrarse en las relaciones que se dan en el seno del *oikos*¹⁰ (que a su vez corresponden con las partes de la administración doméstica), Aristóteles emprende el tratamiento de la capacidad adquisitiva, poniendo de relieve que, a la hora de administrar el hogar, los hombres deben atender a lo que la razón entiende que es necesario por naturaleza, pues “en los deseos naturales pocos son los que se equivocan”¹¹. En este sentido, el Filósofo se sirve de la voz “crematística” para hacer referencia a tres escenarios distintos: al arte adquisitivo en sentido genérico (*ktetike*), así como a sus dos manifestaciones concretas, esto es, a la crematística natural –necesaria y moral- y a la contranatural –innecesaria e inmoral-¹². Mediante su exposición, el Estagirita intenta poner

2001, 1995, 2005), en distinguir la forma sustantiva “economía” (relativa a la concepción moderna de los parámetros económicos), de la forma adjetiva “económica” (haciendo referencia a la *oikonomia* de la Grecia de Aristóteles). También nosotros, con el fin de facilitar la comprensión del presente estudio y eliminar –en la medida de lo posible- toda ambigüedad, emplearemos una terminología distintiva para delimitar ambos supuestos, a saber, la “economía” de la *oikonomia*. Así pues, hablaremos indistintamente de *oikonomia*, *oikonomike*, “económica”, “economía aristotélica”, “administración doméstica”, “administración económica” y “administración patrimonial” para aludir a la ciencia que el Estagirita define en su *Política*, mientras que reservaremos el término “economía” para la rama de conocimiento contemporáneo.

⁵ Mirón Pérez (2004, 62).

⁶ Aristóteles (2001, VIII 12 1162a16 ss): “Entre marido y mujer parece que haya amistad por naturaleza, pues el hombre es por naturaleza más inclinado a emparejarse que político, por cuanto la casa es anterior y más necesaria que la ciudad; y la procreación es una tendencia más común entre los animales. Ahora bien, para los demás animales la asociación sólo alcanza a esto, mientras que los hombres no sólo conviven con vistas a la procreación, sino para las demás circunstancias de la vida”.

⁷ De donde derivarán los términos *oikonomia*, -as (I dirección de una casa, administración de los asuntos de una casa; II por extensión dirección, gobierno; 2 disposición, orden, distribución) y *oikonomikos*, -e, -on (1 que concierne a la dirección de una casa, la administración de los bienes de una casa; 2 hábil para administrar una casa). Cfr. Moreno Sardà (1988, 37), haciendo referencia a Bailly, A., *Dictionnaire Grec-Français*, París, 1950, Hachette.

⁸ Aristóteles (1999, I 1252b14).

⁹ En cuanto a los vínculos entre el *oikos* y la ciudad estado en el ámbito de la *oikonomia* y la crematística, *vid.* el segundo epígrafe del presente capítulo.

¹⁰ Tal y como desarrollaremos en epígrafes posteriores, las relaciones que integran la *oikonomia* por antonomasia son: *despotike* (señor-esclavos), *patrike* (padre-hijos) y *gamike* (varón-mujer), a la que se añade una cuarta (*chrematistike*), que debería “formar parte” -o bien subadministrar- a la administración doméstica.

¹¹ Cfr. Aristóteles (2001, III 11, 1118b23 ss): “Pues bien, en los deseos naturales pocos son los que se equivocan y ello sólo en un sentido, a mayor, puesto que comer cualquier cosa o beber hasta saciarse es exceder lo natural en cantidad, pues el deseo natural consiste en satisfacer la necesidad”.

¹² Newman (1950, 165) ofrece un análisis detallado de las mencionadas acepciones del vocablo *chrematistike*, especificando los pasajes de la *Política* en las que el lector puede hallar referencias sobre las mismas.

de relieve que el arte crematístico en sentido amplio fue degenerándose paulatinamente hasta concretarse en un arte focalizado únicamente en los beneficios materiales mediante el intercambio de productos o dinero, considerado una “ocupación parasitaria y poco recomendable”¹³. Así, la reorientación del auténtico sentido de la crematística se instituye como una tarea imprescindible en aras de retornar a sus orígenes y sus límites verdaderos. El hombre debe tomar las medidas necesarias para impedir que las actividades sociales menos elevadas, las que provienen de una concepción errónea del fin de la vida humana, derriben unos límites tales capaces de suprimir a las más altas. Parece que el deseo de Aristóteles, como señala Newman, se centre en procurar que *as little ‘necessary activity’ as posible, and as much ‘noble activity’ as posible shall find a place in his State*¹⁴. La administración doméstica debe ejercer un control sobre el arte crematístico: la *oikonomia* debe estar presidida por la autoridad de un “cabeza de familia” consciente de que la obtención de bienes debe circunscribirse a los términos impuestos por la virtud y la felicidad.

Por otro lado, es conveniente precisar que la exposición de la *Política* en torno a la “doctrina económica” aristotélica no se lleva a cabo de cualquier forma. Siquiera grosso modo, creemos oportuno esbozar un cierto orden estructural del texto que, sin llegar a los niveles de detallismo del *Comentario a la Política* de Santo Tomás de Aquino, merece igual atención. Así, veremos que los capítulos VIII y IX introducen al lector en las características fundamentales de los dos grandes tipos de artes adquisitivos previamente anunciados, el X se focaliza principalmente en la naturaleza de los vínculos que se dan entre ambos y la *oikonomia* -la crematística como suministro o parte de la administración doméstica-, mientras que el capítulo XI da un paso atrás retomando el planteamiento inicial sobre la crematística con el fin de mostrar las categorías que la conforman desde una perspectiva práctica.

A grandes rasgos, podemos señalar que el capítulo VIII, además de presentar por primera vez la controversia entre ambas formas de obtención de recursos, trata de establecer la distinción entre la crematística natural y la contranatural centrándose esencialmente en los rasgos distintivos del arte adquisitivo natural. Con este propósito, y valiéndose de un paralelismo con el mundo animal, enumera los géneros de subsistencia que los hombres han ido desarrollado con el fin de dar a comprender que las formas de procurarse el alimento indudablemente han condicionado el *modus vivendi* tanto de los animales que gozan de la *palabra* como de los que sólo tienen *voz*¹⁵. El Estagirita hace referencia a los

¹³ Mirón Pérez (2004, 66).

¹⁴ Newman (1950, 127).

¹⁵ Vid. Aristóteles (1970, I 8, 1256a20 ss.): “Por otro lado, hay muchas clases de alimentación; por eso son muchos los géneros de vida de los animales y de los hombres. Como no es posible vivir sin alimento,

agricultores, pastores, cazadores -entre los cuales distingue a los cazadores de animales salvajes y aves, a los pescadores y, curiosamente, a los piratas-, así como a todos aquellos que viven de la tierra y de los productos de cultivo¹⁶. Todos aquellos que gozan de dicho estilo de vida, concluye el autor, comparten una misma característica: “tienen una actividad productiva por sí misma, y no se procuran su alimento mediante el cambio y el comercio”¹⁷.

Como vemos, los distintos géneros de vida enumerados en este punto confluyen en el empleo del “esfuerzo personal” con el objeto de hacerse con el alimento necesario para subsistir. De acuerdo con el sentido inicial que ofrece el capítulo octavo, el criterio de discernimiento entre un modo de adquisición acorde o disconforme con la naturaleza y, por ende, entre la crematística que sirve a la administración doméstica o bien a sus fines ilimitados, reside en determinar si los hombres se autoabastecen “directamente” mediante sus propios medios¹⁸. Así pues, en la autosuficiencia, de la mano de la ausencia de intermediarios¹⁹, recae el elemento distintivo de la crematística natural que el Filósofo tiene en mente en este capítulo, es decir, el del modelo basado en la administración doméstica más primitiva y tradicional. Precisamente a ello se está refiriendo Aristóteles cuando al final del capítulo VIII, después de constatar que este arte adquisitivo “es naturalmente parte de la economía”²⁰, alude a la existencia de un tipo de crematística natural “para los que

las diferencias de alimentación han hecho diferentes las vidas de los animales (...). Igualmente sucede también entre los hombres. Difieren mucho, en efecto, sus vidas”.

¹⁶ Cabe señalar que Aristóteles, a diferencia de Platón (que en su *República* consideraba que la guerra era fruto del deseo ilimitado de poseer) entiende que el arte de la guerra es, en cierto modo, un arte adquisitivo por naturaleza. De acuerdo con el Filósofo, la guerra “debe utilizarse contra los animales salvajes y contra aquellos hombres que, habiendo nacido para obedecer, se niegan a ello, en la idea de que esa clase de guerra es justa por naturaleza” (Aristóteles, 1970 I 8, 1256b20 ss). La guerra es un modo natural de adquisición de bienes que forma parte de la *oikonomia*, y es una forma común de los jefes de la familia como de los políticos por cuanto constituye una forma de incrementar los bienes domésticos y los públicos. Como apunta Moreno Sardà (1988, 62-63), “entonces, la actividad bélica era resultado directo de las aportaciones privadas y a la vez repercutía en el incremento de los bienes patrimoniales, sin la mediación de unas finanzas públicas prácticamente inexistentes; actualmente, tanto la participación en las instituciones, decisiones e industria bélica (...) como el reparto de los botines y beneficios del dominio expansivo, si bien repercute también en las distintas posibilidades de disfrute de bienes patrimoniales (...), se halla mediatizado por un sistema financiero público que guarda relación con unas formas de dominio más vastas y pormenorizadas, por tanto, más complejas”.

¹⁷ Ésta es la traducción que ofrece M. García Valdés (Aristóteles, 1999, I 8, 1256a40). Sin embargo, en la medida en que los estudiosos han afirmado que se trata de un pasaje de traducción controvertida (Ashley, 1895), entendemos que lo más justo es apuntar otras alternativas. Así, Moerbeke expone (Aquino, 1951, 67): *quvitae quidem igitur fere tot, quicumque quidem sponte natam habent elaborationem, et non per commutationem et negotiationem ferunt alimentum*. A su vez, J. Marías y M. Araujo (Aristóteles, 1970, I 8, 1256a40): “de los que trabajan los productos de la naturaleza y no adquieren su alimento mediante el cambio y el comercio”. Por su parte, Newman (1950, 171): *lives whose work is self-wrought and not achieved with the help of others*; mientras que Jowett señala (Ashley, 1895, 335): *whose industry is employed immediately upon the products of nature and whose labor is personal*; finalmente, Goodwin traduce (Ashley, 1895, 335): *who deal personally with Nature in their work*.

¹⁸ Ashley (1895, 335): *Aristotle is thinking of direct action upon nature, but the stress of the argument would seem to lie on the directness*.

¹⁹ De acuerdo con Newman (1950, 131), Aristóteles no interpreta adecuadamente la labor de los intermediarios, de aquellos que compran para la reventa, puesto que no ve en ella ninguna función social cuando en realidad sí que existe.

²⁰ A pesar de que en la *Política* (Aristóteles, 1970, I 8, 1256b27) se haga referencia expresa a que la crematística natural constituye una *parte* de la administración doméstica, apoyamos la tesis de Newman

administran la casa y la ciudad²¹. Ahora bien, aun ser cierto que, a primera vista (y partiendo de una concepción del *oikos* y de la *oikonomia* sujeta a unos márgenes interpretativos tan sumamente restrictivos) parece que la interpretación literal del texto nos conduce a estipular un criterio administrativo excesivamente taxativo, esto es, conforme a un autoabastecimiento únicamente basado en la obtención directa de los productos de “la tierra y el agua²²”, la “doctrina económica” del Filósofo no abraza los mismos parámetros que sus antecesores, ni se queda atrapado en ellos²³. En los siguientes capítulos, el Estagirita se vale de hartos argumentos para matizar los términos expuestos en el octavo, trazando un criterio delimitador entre lo natural y lo contranatural²⁴ que, estrechamente

(1950, 129) al constatar el carácter de *provisionalidad* de dicha afirmación. A nuestro entender, esta conclusión requiere haber desarrollado el análisis de la totalidad de los capítulos acerca de los artes adquisitivos, de ahí que consideremos adecuado tratar la disyuntiva parte-suministro más adelante.

²¹ Aristóteles (1970, I 8, 1256b38).

²² Como pondremos varias veces de manifiesto a lo largo del presente trabajo, ya sea de una forma más o menos directa, la causa de las controversias en torno a las distintas interpretaciones de la “doctrina económica” del Filósofo (por ejemplo, en relación a la aceptación o rechazo del intercambio monetario y de la actividad comercial, alcance del concepto de riqueza natural y del arte adquisitivo natural, la clasificación de las ramas de la crematística, etc.) siempre reside en la determinación del concepto de naturaleza. Parece que Aristóteles no siempre emplee el vocablo “naturaleza” en un único sentido, ni siquiera al tratar del animal social: mientras que por un lado considera que es natural -y, por tanto, necesario- todo aquello que se origina en la naturaleza –que proviene de la “tierra y el agua”-, por otro lado reconoce que todo cuanto contribuya a la vida buena, es decir, a lo mejor para la especie humana, es natural. Ésta última es la que propiamente se acoge a la causa teleológica, finalista, presente en la obra aristotélica. De acuerdo con la primera acepción, como veremos más adelante, el comercio e incluso el trabajo asalariado serán contrarios a la naturaleza. Ahora bien, entendemos que si el Estagirita se hubiese acogido a dicha concepción, necesariamente habría negado muchas de las proposiciones que integran su pensamiento, como la naturaleza de la ciudad estado *versus* el *oikos*, así como la consecución de la vida buena *versus* la simple vida. En este sentido, *vid.* Newman (1950, 134-135).

²³ Cfr. Vollet (2007). A diferencia de Hesíodo, el hecho de que la economía aristotélica tenga su punto de partida en la administración del *oikos* entendido como unidad familiar no significa que excluya la posibilidad de desarrollar una actividad económica externa, la que estrecha sus vínculos con el perfeccionamiento de la comunidad política. La doctrina económica del Estagirita brota en el hogar para luego desenvolverse en la *polis*: se trata de una *oikonomia* que se pare en la comunidad primera y que mira al cumplimiento de su *telos*. Para Aristóteles, el gobierno del *oikos* no puede estar rectamente ordenado si no se halla subordinada a la administración de una comunidad política perfecta que nunca olvide cuidar sus orígenes, a saber, la asistencia a los miembros de la comunidad más básica. La *oikonomia* aristotélica no se encerrará en las lindes de la casa siguiendo los pasos de Hesíodo; sin embargo, una vez en el exterior, la económica no necesariamente se desentenderá de las tareas más tradicionales que la hicieron germinar. Sólo un concepto mal entendido de *oikonomia* -el que justamente preside la mayoría de las transacciones de nuestros días- será capaz de arrinconar la célula básica de la sociedad para pasar a identificarse con un arte adquisitivo ilimitado: la crematística contranatural. De hecho, como señala Moreno Sardà (1988), esta primera dimensión de la *oikonomia* -la concerniente al *modus vivendi* tradicional del capítulo VIII- no es tenida en cuenta en muchos de los estudiosos de la teoría aristotélica actual que se hallan bajo la influencia de los nuevos conceptos de “economía”. Éstos prescinden del ámbito privado de la ciencia económica, del germen de la *oikonomia* por excelencia, y emprenden el análisis de las tesis aristotélicas a partir del capítulo IX, cuando las dimensiones de la administración patrimonial empiezan a tomar una perspectiva más bien pública. Como veremos en el segundo capítulo, esta involución concuerda con las críticas que la Doctrina Social de la Iglesia (en adelante DSI) dedicará a la falta de atención de los economistas contemporáneos hacia la esfera privada de la economía: por mucho que el concepto *oikonomia* haya evolucionado con el paso de los siglos, no hay razón alguna para promover la supresión de su faceta más tradicional, esto es, el componente familiar, del conjunto de elementos que integran la ciencia económica.

²⁴ Por lo que refiere a los límites de la riqueza, *vid.* el comentario de Aristóteles al verso de Solón al final del capítulo VIII, en el que muy brevemente se arroja luz sobre una consideración que, a nuestro entender, es crucial para el planteamiento que se predica en el presente trabajo. Atendiendo a su grado de importancia, y a pesar de no ser tratado en un epígrafe aparte, debemos aclarar que frecuentemente se hará alusión a la cuestión de los límites a lo largo de este estudio.

vinculado a la evolución del *oikos* y a la perfección de la comunidad, deviene mucho más adecuado a la lectura del *corpus* aristotélico en su integridad²⁵.

En el capítulo IX, sirviéndose del ejemplo del calzado, Aristóteles empieza aludiendo al doble uso de los bienes, uno adecuado y otro “impropio”²⁶. Este fragmento comprende una de las cuestiones más relevantes que se han llevado a cabo durante la historia de la economía²⁷: salvando las distancias, las modernas teorías sobre el “valor de uso” y el “valor de cambio” son el fiel reflejo de la clásica distinción aristotélica entre usar e intercambiar²⁸, que a su vez viene enraizada en la relación *oikonomia-chrematistike*²⁹. Seguidamente, el Estagirita procede a dilucidar cómo el intercambio, esto es, la utilización “inadecuada” que marcaría el valor transaccional de los objetos, deriva del uso propio de los mismos, determinante a su vez del valor de uso, valga la redundancia³⁰. La figura del

²⁵ Por ello, y aunque pueda parecer que las consideraciones acerca de la forma natural de adquisición aportadas en el capítulo 8 son suficientes para satisfacer el propósito del Estagirita (a saber, el análisis de las relaciones existentes entre los distintos tipos de artes adquisitivos), es evidente que no es así: Aristóteles considera oportuno fijar su atención en aquellos fundamentos que posibilitan la comprensión de la crematística no natural en el siguiente capítulo. Así, la definición del arte adquisitivo contranatural no sólo se desprende de la deducción de las características opuestas a las de la crematística natural, sino también de las particularidades del arte adquisitivo para el cual parece que no existe límite alguno de riqueza y propiedad, esto es, de la crematística en su sentido más estricto.

²⁶ Aristóteles (1970, I 9, 1257a5 ss.): “Cada objeto de propiedad tiene un doble uso. Ambos son del mismo objeto, pero no de la misma manera; uno es el propio del objeto, y el otro no. Por ejemplo, el uso de un zapato: como calzado u como objeto de cambio”.

²⁷ Vid. Crespo (1996, 13), haciendo referencia a K. Polanyi, *La Grande Transformation*, París, 1983, Gallimard, p. 85: “Aristóteles intuyó en el germen [de la economía] el espécimen completamente desarrollado de la economía actual”. Así, Cano *et al.* (2005, 49), citando de nuevo a Polanyi en su misma obra: “es la más profética observación jamás hecha en el campo de las ciencias sociales”.

²⁸ Ashley (1895, 336): *Commonly, though not quite satisfactorily, explained as identical with the modern distinction between “Value in Use” and “Value in Exchange”*.

²⁹ La teoría aristotélica sobre los valores de uso y de cambio constituyó el caldo de cultivo de la caracterización marxista de la economía moderna, sin perjuicio de las diferencias existentes entre este autor y Aristóteles. Para ahondar en este planteamiento, cfr. Crespo (2002).

³⁰ Aristóteles (1970, I 9, 1257a20 ss.): “En la comunidad primera, es decir, en la casa, el cambio no es menester, pero sí cuando la comunidad es ya mayor. Pues los unos tenían todas las cosas en común, y los otros, ya separados, muchas pero diferentes, por lo que necesitaban hacer cambios según sus necesidades (...). Esta clase de cambio ni es contra naturaleza ni tampoco una forma de la crematística, sino que servía para completar la suficiencia natural. Pero de ella surgió de un modo natural la otra, pues cuando se dependió más del exterior (...), la necesidad hizo que se ideara la utilización del dinero por no ser fáciles de transportar todos los productos naturalmente necesarios”. En este sentido, J. Marías (Aristóteles, 1970, XLIII) pone de manifiesto: “La diferencia entre las comunidades no es meramente cuantitativa, sino cualitativa y verdaderamente específica; Aristóteles intenta hacer una investigación de los elementos de la ciudad, para comprobar el carácter natural y necesario de ellos y del complejo superior llamado *polis*. La comunidad más elemental y sencilla es la *casa* (...), la unidad “familiar” en sentido antiguo (...); la incorporación de varias casas, hasta formar una “colonia” de ella, originariamente del mismo linaje, es la *aldea* (...); la incorporación de varias aldeas constituye la *ciudad*, que es la comunidad perfecta y suficiente”.

Igualmente, *vid.* (Aristóteles, 1970, I 9, 1257b35 ss.). De acuerdo con el Estagirita, no parece complejo comprender que el arte adquisitivo impropio brote de la crematística vinculada a la administración doméstica, puesto que sólo una fina línea escinde los dos tipos de crematística en la medida que su frontera es imprecisa. Como señala Moreno Sardà (1988, 64), “la afinidad entre estas dos formas de adquisición de bienes hace que a veces se vea en la simple acumulación de bienes el objeto de la economía doméstica o patrimonial (...). En realidad, se quiere *vivir*, y no *vivir bien*”. En este sentido, J. Marías (Aristóteles, 1970, XLIII) pone de manifiesto: “La diferencia entre las comunidades no es meramente cuantitativa, sino cualitativa y verdaderamente específica; Aristóteles intenta hacer una investigación de los elementos de la ciudad, para comprobar el carácter natural y necesario de ellos y del complejo superior llamado *polis*. La comunidad más elemental y sencilla es la *casa* (...), la unidad “familiar” en sentido antiguo (...); la incorporación de varias casas, hasta formar una “colonia” de ella,

intercambio (o de la conmutación, si empleamos un lenguaje tomista) emergió de la evolución de una administración interna³¹ que, ante la disgregación de los miembros que se habían separado de la propia comunidad³², pasó a contemplar sus elementos externos deviniendo una *oikonomike* no sólo del *oikos*, sino también de la *polis*³³. El trueque constituyó una forma inicial de intercambio que, de acuerdo con el Filósofo, ni era contranatural ni era crematística en su sentido peyorativo, sino que, de algún modo, en palabras de Ashley, era *the making-up that full equipment of the household with the necessary implements of the art of οικονομική which he has just explained to be "true wealth"*³⁴. La necesidad³⁵, fruto de la dependencia en los agentes más lejanos³⁶, fomentó

originariamente del mismo linaje, es la *aldea* (...); la incorporación de varias aldeas constituye la *ciudad*, que es la comunidad perfecta y suficiente".

³¹ Aunque en vistas de exponer el origen del intercambio recurramos a la "evolución" del *oikos* y, por ende, a la de la *oikonomia*, debemos hacer hincapié en que el propósito del Estagirita no es elaborar un trazado histórico, sino dar a comprender que la anterioridad cronológica de las comunidades inferiores no es incompatible con la primacía real y natural de la ciudad, tal como sostiene J. Marías (Aristóteles, 1970, XLV). "El hombre está destinado *naturalmente* a vivir en la ciudad, y si no lo hace es porque *no ha llegado a ello*, pero está en camino, o porque no es propiamente un hombre, sino menos o más: o una bestia o un dios" (Aristóteles, 1970, I 2, 1253a29ss).

³² Por lo que refiere a la separación de la comunidad, *vid.* nota núm. 16: la guerra es considerada una forma natural de adquisición de bienes.

³³ En este sentido, resulta francamente sugestivo el análisis que Moreno Sardà (1988, 65) sobre lo que ha denominado los "cuatro niveles en la producción y acumulación de bienes". Por ello, creemos conveniente presentar una síntesis de los puntos esenciales como paralelismo de la evolución del arte adquisitivo que Aristóteles presenta en el capítulo IX. El primer nivel hace referencia al sustrato elemental que atiende a la subsistencia humana, esto es, a la producción "natural" de bienes (*poiesis*), correspondiente a los esclavos: "La producción de bienes por parte de los esclavos sirve no sólo para su propia subsistencia, sino especialmente para que los DESPOTES puedan ya *no vivir*, sino *vivir bien*: es decir, tengan garantizada su subsistencia sin necesidad de ocuparse de ella y puedan dedicarse (...) a la POLITIKON BION. La producción doméstica de bienes, que implica producir bienes excedentes (...), es *natural* según Aristóteles, porque la *naturaleza* ha de suministrar a los varones los medios para su supervivencia, y entre esos medios se encuentran los mismos esclavos, definidos como "instrumentos vivos" al servicio de los fines superiores de la POLIS". Tal como hemos señalado anteriormente, es importante subrayar la trascendencia de este primer sustrato concerniente a la producción doméstica de bienes, habitualmente olvidado por un número importante de estudiosos que toman como punto de partida del análisis económico-aristotélico la distinción entre valor de uso y valor de cambio, eludiendo la relevancia del trabajo doméstico que actualmente correspondería al ámbito privado que desarrollarían las amas de casa. El segundo nivel aparece sobre la base del anterior como consecuencia de la *poiesis* y viene constituido por el primer rango de apropiación de bienes excedentes, por el germen de la acumulación. La producción natural de bienes está ordenada a facilitar la *praxis*, es decir, el uso de tales bienes: vivir bien y dedicarse a la vida política, que constituye la acción propia de los señores del *oikos*. El siguiente estadio viene representado por el auge de este segundo nivel, configurando un tercero: se trata de una acumulación de bienes excedentes más especializada y encaminada al comercio, lo que constituye una redefinición tanto de la *poiesis* como de la *praxis*, así como una repercusión directa en la vida política de los hombres. Finalmente, el uso de la moneda con el fin de facilitar el comercio permite el desarrollo de un cuarto nivel, el de la acumulación de bienes excedentarios, representado por la especulación monetaria y la usura, directamente orientados al incremento ilimitado de la riqueza.

³⁴ Ashley (1895, 337).

³⁵ Cfr. Langholm (1983, 48): [*It is the mutual needs of the exchangers which bring them together in the first place.* En el Segundo capítulo regresaremos a la cuestión de la "necesidad" sobre la base del planteamiento de Santo Tomás de Aquino.

³⁶ Moreno Sardà (1988, 65) señala que cuando la progresiva extensión dio lugar a la venta y a las relaciones de importación y exportación, el cambio no sólo se orientó a la producción de bienes excedentes para que el *despote* pudiese vivir bien, sino también a la ganancia mercantil. Dada la división y la especialización del trabajo, el comercio devino una forma de intercambio esencial para la comunidad. En el mismo sentido, cfr. Booth (1993) y Gordon (1975). En Aristóteles, el crecimiento económico de la ciudad estado no se presume algo positivo en los mismos términos que en la actualidad; por ello, es perfectamente comprensible que nuestro autor entendiese que los excedentes derivados de las importaciones y las exportaciones extralimitasen el ámbito de la administración doméstica concebida incluso en su sentido más extenso, esto es, atendiendo a su esfera privada y pública.

la utilización del dinero –un instrumento convencional- ante la dificultad asociada al transporte de los productos³⁷. Pronto éste empezó a ser deseado por sí mismo y, como parecía no haber límite alguno para la acumulación de aquello que inicialmente se había instituido como un *medio* al servicio del buen obrar humano, pero que había metamorfoseado a *fin* por causa del apetito irracional de los hombres, el comercio al por menor abandonó su condición sencilla devorando los límites impuestos por la necesidad natural, burlando la esencia de la verdadera riqueza. Justo aquí, en este inciso de la exposición sobre el nacimiento del intercambio, Aristóteles dibujaba los términos de la auténtica riqueza, la que se ajustaba no sólo a la vida sino a la vida buena³⁸. Del mismo modo, entrevemos que el capítulo IX introduce un elemento modulador de las premisas del capítulo anterior: mientras que la condición de naturalidad crematística únicamente venía imprimida en las adquisiciones provenientes directamente de la naturaleza³⁹, el presente capítulo perfila las tesis del octavo aportando un nuevo matiz en la pauta delimitadora de la crematística natural y la innatural, de conformidad con el substrato teleológico que en todo momento preside la argumentación aristotélica. En este sentido, el arte crematístico natural integrará todas aquellas prácticas necesarias e inspiradas en la realización de la

³⁷ El tratamiento de la naturaleza del dinero y sus funciones constituye una cuestión ampliamente debatida que se enraíza con la teoría monetaria aristotélica: ¿metalista o no metalista? La lectura de los pasajes de la *Ética* y la *Política* relativos al instrumento monetario ha condicionado la aparición ulterior de doctrinas económicas muy diversas, todas ellas elaboradas por pensadores que bebieron de una misma fuente. Se trata de uno de los fragmentos más polémicos de la teoría económica del Filósofo, por lo cual abordaremos muy sucintamente algunos de los puntos de más controversia al ahondar en el auténtico sentido de la riqueza natural para Aristóteles. Ahora bien, debemos tener en mente que nuestro autor encuadra dicha temática en el capítulo IX, es decir, en el apartado dedicado a la naturaleza de la crematística contranatural.

³⁸ Vid. (Aristóteles, 1970, I 9, 1257b40). ¿Por qué la línea divisoria se halla justo en este punto? Como señala Gordon (1975, 50), mientras que los bienes pueden ser destinados al consumo o al intercambio, esta dualidad es inexistente en el caso del dinero, que sólo puede ser utilizado para servir a su fin, a saber, el intercambio. Las transacciones monetarias desarrolladas en aras de otro propósito son inmorales. En su momento abordaremos la cuestión de la condición natural o innatural de los beneficios resultantes de las operaciones que requieren el manejo del instrumento monetario: ¿es posible que el uso debido del dinero (una figura convencional ordenada al intercambio) pueda entenderse como un componente de la riqueza natural?

³⁹ Si bien es cierto que el Estagirita sostiene que toda adquisición directamente obtenida de la “tierra y el agua” es intrínsecamente natural y, por lo tanto, moral, es preciso aclarar que, a nuestro entender, la doctrina económica del Filósofo en ningún caso se centra en distinguir las actividades inherentemente morales de las que no lo son. Ahora bien, creemos que toda actividad adquisitiva desempeñada desconsiderando los límites impuestos por la recta razón es susceptible de servir al deseo ilimitado de las riquezas, incluso si se trata de aquéllas derivadas de las prácticas anunciadas en el capítulo VIII. De acuerdo con la interpretación de Newman (1950, 131): *Aristotle, it should be added, is conscious that other social functions besides that of Exchange may be exercised with a view to unlimited gain –those, for example, of the general or the physician (I 9 1258a8ss.). The same might of course be said of agriculture.* Por lo tanto, incluso aquellos géneros de vida a través de los cuales el hombre se disponía mayormente al perfeccionamiento de su condición se hallan expuestos al dominio de la concupiscencia humana. En relación a ello, parece que Aristóteles quiere dar a comprender que el dinero, de suyo, no constituye un objeto despreciable, sino sólo su uso ilimitado. Ciertamente, se eligió el instrumento monetario como el medio ideal para el desarrollo de ciertas prácticas que acabarían deviniendo profundamente inmorales. Ahora bien, de haber existido alguna substancia originariamente natural con las mismas propiedades que la figura del dinero, probablemente el instrumento monetario no habría llegado a existir, con lo cual posiblemente estaríamos censurando algún producto derivado del agua y la tierra, tachándolo con los mismos calificativos que algunos autores, erróneamente, dedican al dinero o a su material como tal. El responsable del deseo desordenado por las riquezas es el mismo hombre.

vida buena, excluyendo asimismo las inherentemente inmorales y las que, sin serlo, se configuran como tales a manos del deseo ilimitado del hombre⁴⁰.

El capítulo XI⁴¹ versa sobre la exposición de las categorías que integran los distintos tipos de crematística, revelándose como uno de los más controvertidos de la teoría “económica” aristotélica⁴². A pesar de las múltiples disyuntivas, la doctrina mayoritaria ha concluido que su contenido parece ser sino un breve asenso de la posición que el Estagirita había venido manteniendo en los capítulos anteriores⁴³, aunque haciendo uso de fórmulas algo distintas, con un talante más bien práctico⁴⁴. En primer lugar, se exponen las actividades que conforman la crematística natural en su sentido más estricto: el cultivo de la tierra y de los árboles frutales, la apicultura, la cría de animales acuáticos y volátiles, etc. Fácilmente nos percataremos de que mayoritariamente coinciden con las anteriormente anunciadas en el capítulo octavo. Ahora bien, sin perjuicio de ciertos paralelismos innegables, debemos subrayar algún que otro matiz distintivo: por un lado, parece que los oyentes de las enseñanzas del capítulo VIII no coincidían exactamente con los receptores de las del XI⁴⁵; por otro, debemos insistir que, mientras que en el presente capítulo se pone de relieve que el sustrato subyacente en la clasificación de las categorías de la crematística natural mantiene una manifiesta orientación finalista, no se puede predicar lo mismo de la enumeración de los géneros de vida del capítulo octavo, que supeditaba la condición de

⁴⁰ En base al perfeccionamiento al que por naturaleza tiende la comunidad primera, y en la medida que el *oikos* está ordenado a constituir la ciudad estado, el criterio del arte adquisitivo natural y necesario tomará una orientación principalmente finalista: será natural la obtención de todos aquellos elementos que sirvan al “uso personal” del cabeza de la comunidad en vistas de que, mediante una administración orientada a la vida buena, promueva la virtud en el hombre así como su felicidad mundana.

⁴¹ El lector caerá en la cuenta de que hemos pasado del análisis del capítulo IX al del XI; evidentemente, ello responde a un claro propósito: la previa exposición de los parámetros generales que conforman la tesis sobre la crematística aristotélica deriva en una mejor comprensión del capítulo X.

⁴² Newman (1950, 196): *We now come to a chapter differing both in matter and manner from the chapters which precede and follow it, and for which we can hardly be said to have been prepared in advance. A friend has expressed to me a doubt of its authenticity, and even if we hold it to be Aristotelian (...). The question deserves examination, and it will be well to notice here a few considerations on either side.*

⁴³ Ashley, (1895, 335 ss.): *It is possible that, after all, Aristotle is but doing here what is so characteristic of his method, - repeating in a somewhat different form an idea already presented.* Asimismo, Newman (1950, 198), después de mostrar cierto grado de desconcierto ante la exposición del presente capítulo, termina aclarando: *On the whole, I incline to think that this chapter is Aristotelian, and perhaps coeval with the rest of the First Book.*

⁴⁴ Podemos observar que Aristóteles (1970, I 11, 1258b9 ss.) introduce el capítulo remarcando esta idea: “Una vez delimitada suficientemente la cuestión desde el punto de vista teórico, hemos de examinarla desde el (...) práctico”. Igualmente, Newman (1950, 197): *We have learnt –this seems to be the meaning- to distinguish the sound and unsound forms of the Science of Supply. We have also learnt how far the oikonomike has, as such, to concern himself with the Science of Supply; but we have not yet learnt in any degree how to practise this Science, nor which of its branches are most safe or most profitable or most alien to a freeman, nor generally what are the principles of successful money-making.*

⁴⁵ De acuerdo con Ashley (1895, 337 ss.), si bien es cierto que el Filósofo está repitiendo un argumento ya anunciado, esto es, la clasificación sobre el *modus* en que los hombres se procuran el alimento, es importante observar que en el capítulo VIII nuestro autor se estaba dirigiendo a un público “indeterminado”; sin embargo, el propósito del XI radica en aclarar un conjunto de principios rectores destinados a sus emisores “atenienses”. A título ejemplificativo, Ashley apunta que, mientras que Aristóteles decide hacer referencia a la piratería como una forma directa de adquisición al dirigirse al público en general, prescinde de dicha alusión ante los atenienses de su época.

naturalidad de las actividades atendiendo a su procedencia⁴⁶. Ahora bien, si la exposición del capítulo XI, aun partiendo de la enumeración del VIII, presume el carácter evolutivo de la primera comunidad desarrollado en el IX, deberíamos preguntarnos por qué el simple trueque, aquel que no vulneraba el orden de la naturaleza de una comunidad que había ascendido al segundo eslabón, no se circunscribe de modo expreso entre las ramas de la crematística natural del capítulo undécimo, si es que se considera necesario en aquella ciudad estado a la que el *oikos* más primitivo tiende por naturaleza.

A continuación, el Filósofo expone las variedades pertenecientes a la crematística contranatural, “de cambio”⁴⁷, esto es, la que se lleva a cabo a través del intercambio con provechos pecuniarios y que en su momento Aristóteles había nombrado *kapelike*⁴⁸: el comercio -que incluye el embarque, transporte y venta-, el trabajo asalariado⁴⁹ y la usura⁵⁰.

⁴⁶ Es obvio que en el capítulo octavo el Filósofo enumera los géneros de vida humana de acuerdo con el origen de los bienes; no obstante, el modo en que Aristóteles presenta la clasificación de las ramas de la crematística natural en el capítulo undécimo tiende a orientarse más bien a un criterio de utilidad y servicio que se encausa mucho mejor con la idea de uso personal finalista de los bienes adquiridos del capítulo IX. Así, no es extraño que el capítulo XI conlleve tantas dificultades interpretativas, pues responde al intento de conciliar una clasificación de la crematística natural que inicialmente respondía a la definición en el marco “estático” del *oikos* primitivo con el concepto de adquisición natural que atiende a su marco evolutivo. En otras palabras, la crematística natural, tal como se presenta en el presente capítulo, trata de las categorías inicialmente abordadas en el capítulo octavo; ahora bien, y aunque en cierta medida pueda parecer paradójico, no se ciñe a la definición de adquisición natural proporcionada por el capítulo octavo, sino a la que contempla los matices presentados en el noveno, esto es, el que hace hincapié en un concepto teleológico de la naturaleza. En suma, el capítulo XI recoge la clasificación estructural del capítulo VIII, si bien teniendo en cuenta la idea de uso necesario de las adquisiciones que se han obtenido naturalmente, abordada en el IX.

⁴⁷ Aristóteles (1970, I 11, 1258b21 ss.).

⁴⁸ El término *kapelike* constituye otro de los vocablos de difícil traducción. Ashley (1895, 338), por su parte, afirma que esta voz no corresponde necesariamente al “*retail trade*” in the modern sense, but “the chaffering of the market” or “trade” with the English aristocratic inflection of contempt.

⁴⁹ Cfr. Newman (1950, 132 ss.): *It is not easy to see why a man should not be allowed to exchange his labour, just as much as the produce of his vines, for any commodities he requires, even on Aristotle's own principle (...); but, at any rate, his censure of labour for hire (...) is wholly mistaken.* Ciertamente, creemos que el Filósofo no sostiene la postura más acertada en esta cuestión: desde nuestra perspectiva, no convenimos que en el trabajo remunerado con un salario necesariamente subyazga la idea de adquisición indefinida de dinero. En este sentido, remitimos a las enseñanzas de la DSI sobre la retribución salarial de los trabajadores que ofrecemos en el capítulo segundo del presente trabajo. Como vemos, si bien Aristóteles formuló un principio universal en el ámbito económico, a nuestro juicio no siempre lo aplicó debidamente, influido por las circunstancias y el pensamiento propio de su tiempo –endoxa-. Ahora bien, como sostiene Newman (1950, 138), el Filósofo *appears to understand better the true nature of Wealth than the laws of its production or the office of Capital. Political Economy almost originated with him, and the clearness of his economical vision in some directions is balanced by blindness in others.*

⁵⁰ Sin perjuicio de las distintas interpretaciones sobre el alcance del arte adquisitivo natural y el contranatural que ilustraremos en un epígrafe posterior, existe unanimidad en constatar la intencionalidad manifiesta de excluir a la usura del conjunto de actividades económicas por razón de su condición inherentemente perniciosa y su carácter sin duda ilimitado: “[C]on tanta más razón se aborrecerá la usura, porque en ella la ganancia se obtiene del mismo dinero y no de aquello para lo que éste se inventó, pues el dinero se hizo para el cambio, y en la usura el interés por sí solo produce más dinero. Por eso se llama en griego *tokos*, pues lo engendrado (*tiktómena*) es de la misma naturaleza que sus generadores, y el interés viene a ser dinero de dinero; de suerte que de todas las clases de tráfico éste es el más antinatural” (Aristóteles, 1970, I 10, 1258b4 ss.).

La usura puede ser definida como la devolución de un préstamo respecto de la suma inicialmente prestada o como la diferencia entre el valor de crédito y valor de *cash*; sin embargo, su concepto ha sido ampliamente interpretado como toda ganancia injusta derivada de un contrato formal. [Cfr. nota al pie nº 42 de S. Worden (2008) para ver las definiciones de “usura” que ofrecen el *Admonitio Generalis* (Carlomagno), el *Decretum* (Graciano), etc.] ¿En qué sentido se entiende ésta injusta? El lucro del prestamista no proviene de la naturaleza, sino del penoso y desalentador estado de los miembros de la

Como vemos, se trata de un elenco cerrado en el que el trueque tampoco tiene cabida⁵¹. Seguidamente, se hace eco de uno de los pasajes que ha causado más perplejidad entre los estudiosos por no haber sido presentado como tal hasta este nivel tan avanzado del relato: precisamente en el último de los capítulos dedicados a la doctrina “económica” aristotélica, después de contrastar las categorías que integran la crematística natural con las de la contranatural, Aristóteles introduce un tercer tipo de arte adquisitivo: “Una tercera forma de crematística, intermedia entre ésta y la primera (ya que participa de la natural y de la de cambio), es la que se refiere a los productos de la tierra que, sin frutos, son útiles; por ejemplo, la explotación de los bosques y toda clase de minería”⁵². Según la opinión de muchos estudiosos, si entendemos que la referencia a los bosques y a la minería constituye una lista abierta, parece que la tercera forma de arte adquisitivo podría estar haciendo referencia –si bien implícitamente- a aquel trueque más primitivo y necesario que aparecía descrito en el capítulo IX como integrante de la crematística natural. Ahora bien, debemos tener presente que la consolidación de este razonamiento conllevaría perfilar varios de los aspectos de la formulación de los capítulos IX y XI⁵³. Desde otra perspectiva,

comunidad. En particular, la usura convierte el dinero en una mercancía, en un objeto de tráfico que se incrementa exponencialmente de la nada, de ahí sus rasgos contrarios a la naturaleza y su artificialidad. Su falta de limitación da rienda suelta a un deseo desencadenado, y es precisamente esa condición la que el Filósofo señala como la verdadera causa de sus críticas: la evidencia de un desorden moral inminente. La práctica de la usura ha sido objeto de grandes e interesantísimos estudios, destacando muy especialmente los que se llevaron a cabo en la Edad Media. No obstante, el presente trabajo no es el lugar más apropiado para desarrollar exhaustivamente esta cuestión, más bien objeto de un estudio especializado o de mayores dimensiones, sin perjuicio de sus más que evidentes vínculos con la crematística.

⁵¹ Sorprendentemente, el trueque, que de acuerdo con la explicación del presente capítulo, no se hallaba en la relación de las adquisiciones naturales, tampoco aparece nombrado entre las ramas que conforman la crematística desordenada. De ahí que llegados a este punto nos preguntemos: ¿En qué categoría encuadraría nuestro autor el primer germen del intercambio, de acuerdo con la estructura del capítulo XI?

⁵² Aristóteles (1970, I 11, 1258b27 ss.).

⁵³ El trueque al que parece que se refería el capítulo IX es el relativo a los frutos de la tierra, mientras que en el presente capítulo se está aludiendo a los productos de aquellos bienes que provienen de la tierra y que pueden estar al servicio de la vida buena, aunque no se trate propiamente de frutos. Según Ashley (1895, 339), *it occurs to him [Aristóteles], in passing, that he may have been understood in the previous chapter to limit necessary barter to fruits of the soil; and so he thinks it worth while to add that things may be χρήσιμα (serviceable), and therefore the acquisition of them, for the real needs of the household, through barter, will be according to nature, although they are not fruits or crops produced by cultivation*. En este sentido, la minería y la explotación de los bosques ilustran la posibilidad de hallarnos ante bienes que difícilmente pueden ser considerados cultivos y que, sin embargo, pueden servir a la *oikonomia*.

Los estudiosos que defienden que la doctrina económico-aristotélica se vale del concepto de naturaleza vinculado al origen de las cosas, entienden que el Filósofo concibe al trueque del capítulo IX como una forma de intercambio que no vulnera el orden natural, pero que en el fondo lo hace con cierto pesar. En este sentido, afirman los autores de dicha interpretación (a nuestro juicio hiperbólicamente literal, excesivamente cimentada en algunos de los predecesores del Estagirita), el trueque simboliza la semilla de un intercambio que tomará unos cauces impropios y desencadenará el apetito irracional del hombre. De ahí, afirman, que el capítulo XI pretenda reconducir el esquema aristotélico por medio de la introducción de un tercer tipo de crematística de naturaleza *híbrida* -que ostenta una posición intermedia entre la natural y la contranatural-, para guardarse de los posibles equívocos surgidos a raíz del planteamiento del capítulo IX. Por un lado, la nueva crematística compartiría características de la adquisición natural porque trata de productos extraídos del entorno natural (que, además, procuran lo necesario en aras de la vida buena: tiende la mano al concepto finalista de naturaleza, pero con reminiscencias constantes al principio que sostiene que la tierra y el agua constituye las fuentes verdaderas de riqueza) y, por otro, se emparenta con la contranatural en tanto que no deja de ser una forma de intercambio en potencia de desarrollarse.

Partiendo de la base de que el germen del intercambio sólo formaría parte de la adquisición natural de un modo parcial y no absoluto, parece que Aristóteles nunca hubiera aceptado ningún tipo de actividad

y avanzándose a su tiempo, podría parecer que el Estagirita tratase de abrir las puertas a todas aquellas prácticas que, sin ser estrictamente naturales atendiendo a sus orígenes, lo fueran de acuerdo con sus fines: la crematística natural debe ir más allá de la adquisición directa de los frutos de la tierra, abarcando todas aquellas prácticas que se hayan puesto al servicio del hombre –incluso el intercambio monetario– para que éste las utilice en aras de vivir la vida buena⁵⁴.

Más allá de descifrar con certitud qué debía de tener en mente el Filósofo con el tercer tipo de arte adquisitivo, a nuestros efectos resulta más interesante apreciar el sentido de su mensaje. Así, su finalidad probablemente consistiría en aclarar que existen formas adquisitivas que, aunque puede que a primera vista no sean naturales atendiendo al origen en tanto que no cumplen con los requisitos de obtención directa mediante un esfuerzo personal del hombre, son por naturaleza de acuerdo con un criterio superior, a saber, la ordenación de los medios al fin propio. Dicho de otro modo, Aristóteles recoge de forma práctica lo que ya había disertado teóricamente en los capítulos VIII y IX: la superación de la concepción del arte adquisitivo natural del *oikos* primitivo con vistas a presentar un modelo “económico” más realista, abierto a las necesidades del *oikos* con una proyección exterior, naturalmente dispuesta a entablar relaciones con el resto de componentes de la *polis*.

Finalmente, el capítulo X se centra en el vínculo existente entre la *oikonomike* (utilización) y la *chrematistike* (adquisición): ¿el arte adquisitivo es “independiente” de la ciencia económica, es “auxiliar” a la misma, se trata de un nexo “condicional”, se hallan articuladas

comercial por el simple hecho de ser una práctica desarrollada a partir del instrumento del dinero. Desde esta perspectiva, la obtención de bienes a partir de la práctica transaccional estaba reñida con el servicio a la administración doméstica. Ahora bien, no debemos olvidar que esta interpretación parte de una idea no explícita en el texto aristotélico. De ahí que existan divergencias entre los estudiosos a la hora de descifrar a qué se estaba refiriendo el autor con este tercer tipo de crematística. Para ahondar en el planteamiento del trueque, cfr. la carta de Goodwin a Ashley (Ashley, 1895, 341-342).

⁵⁴ Como hemos puesto de relieve, el análisis de la doble utilización de los bienes (uso y cambio) en cierta medida ya había arrojado luz a esta idea; aquí, las controversias en torno a la crematística *híbrida* no sólo consolidan el mismo argumento, sino que perfilan nuevamente los términos del alcance de la naturaleza en Aristóteles. Así pues, el sentido de la doctrina económica-aristotélica no residiría en identificar un conjunto de actividades derivadas del intercambio para censurarlas atendiendo a su esencia inmoral, sino en hacer hincapié en la necesidad de que toda adquisición debe orientarse a la realización del fin último. Por ello, sería posible entender que si los frutos derivados del intercambio comercial son utilizados en miras al cumplimiento de las necesidades básicas del hombre, es perfectamente natural. Efectivamente, el Filósofo manifiesta que el comercio pertenece a la crematística contranatural, dando por supuesto su condición desordenada. Ahora bien, ¿la actividad comercial es algo intrínsecamente inmoral, o deviene impropia sólo en aquellos supuestos que deja de servir a la *oikonomia*? El hecho de que el Estagirita asocie la práctica comercial al arte adquisitivo innatural no implica forzosamente que esté predicando la inmoralidad intrínseca del comercio. Tal atribución peyorativa se inferiría más bien del momento histórico y, en todo caso, siempre como consecuencia de la actuación humana. Consecuentemente, si éste fuera el caso, el Filósofo no sólo estaría intentando ratificarse en la idea expuesta en el capítulo 9, sino que estaría acercándose al planteamiento que Santo Tomás de Aquino posteriormente predicaría desde una perspectiva católica.

por un lazo de “suministro” o bien se da una relación de “todo-parte” entre ambas?⁵⁵ Partiendo de la base de que en su capítulo VIII Aristóteles no resuelve si la crematística suministra los instrumentos o la materia que el administrador patrimonial debe manejar⁵⁶, según Newman⁵⁷, el planteamiento del capítulo décimo aclara que, en puridad, ni siquiera el arte adquisitivo natural no constituye una parte de la *oikonomia*. La crematística es más suministro que parte en tanto que condición que posibilita la existencia de las funciones que se desempeñan en el *oikos* y, por extensión, en la *polis*: la utilización presume el previo abastecimiento. De este modo, la *chrematistike* y la *oikonomike* se complementan, puesto que la primera proporciona los menesteres a la segunda y ésta, a su vez, limita los esfuerzos que el hombre deposita en el desarrollo de aquélla y los orienta al fin último.

En realidad, la administración económica posee unas funciones superiores a la gestión de las relaciones que integran el *oikos*; sin embargo, ello no significa que el administrador esté facultado para obviar sus tareas de intermediación entre la *oikonomia* y el arte adquisitivo. En rigor, las tareas de adquisición radican, de suyo, en una esfera ajena a la del administrador doméstico, que se dedica propiamente a la utilización de los productos básicos. Obviamente, su función más elevada no estriba en esta empresa, sino más bien en el gobierno de las personas, especialmente de su libertad; según Aristóteles, el deber primero de todo administrador radica en promover el desarrollo de las virtudes en todos los miembros del *oikos*, de acuerdo con su disposición natural. No obstante, el cabeza de familia debe responsabilizarse de la provisión de los bienes que aquel arte abasteció, es decir, del mantenimiento y el cuidado de los bienes exteriores sin los cuales el hombre sería incapaz de desenvolverse plenamente hacia su felicidad. En virtud de su cargo, el dueño de la casa no es en modo alguno indiferente al hecho de que su hogar detente o no una reserva adecuada de productos necesarios para la vida buena. Ahora bien, aun ser cierto que debe velar para dar cumplimiento a esta labor, debemos tener presente que el quehacer del administrador doméstico no consiste en ir a la búsqueda de dichos productos básicos, sino sólo en darles el cauce oportuno. Sólo a través de este cometido, y siempre que la crematística en ningún caso se incline a recurrir a fuentes indebidas que, descuidando los requerimientos de la vida buena, la tienten a alimentarse *ad finitum*, el fin de la comunidad vendrá impreso en todo género de provisión adquisitivo⁵⁸.

⁵⁵ Aunque la relación entre la crematística y la administración económica se trata inicialmente en el capítulo VIII, no es hasta el X que, mediante una comparación con la medicina, se arroja luz directa sobre esta cuestión. *Vid.* nota núm. 20, sobre la provisionalidad de las conclusiones del Estagirita en el capítulo octavo.

⁵⁶ Aristóteles (1970, I 8, 1256a5).

⁵⁷ Cfr. Newman (1950, 126-138).

⁵⁸ Es más, para dejar constancia de este argumento, sostendrá Newman –a saber, que el arte adquisitivo no es propiamente una parte de la *oikonomia*, sino una ciencia dependiente que acepta ser gobernada por la administración doméstica-, el Estagirita formula un paralelismo entre la crematística y la medicina en el capítulo X. Ciertamente, nadie cuestiona que el administrador económico, aun sin ser facultativo, deba custodiar la salud de los miembros del *oikos*; análogamente, el cabeza de familia asimismo ha de cerciorarse de que aquéllos gocen de los bienes necesarios en aras de la vida buena. Sin perjuicio del

Ahora bien, cabe destacar que la mayoría de los autores ni siquiera llegan a detenerse en lo que para abreviar denominamos cuestión del “suministro o parte”. En general, presumen que todo arte adquisitivo natural y necesario, por el simple hecho de reunir dichas aptitudes, participa de la ciencia económica. Por exclusión, la crematística innatural no integra la administración económica, de suerte que finalmente tratamos con dos formas de crematística: la natural, necesaria y económica *versus* la contranatural, innecesaria y antieconómica. Sin embargo, si bien en Aristóteles la equiparación entre naturalidad y necesidad se ponía claramente de manifiesto, veremos que el planteamiento del Doctor Angélico sobre esta cuestión resulta más controvertido en tanto que atiende a un tipo de arte adquisitivo (pecuniaria económica) que, no siendo natural, es necesario⁵⁹.

A nuestro entender, el debate para determinar la relación de suministro-parte no se centra tanto en establecer si determinadas formas adquisitivas son naturales o contranaturales pues, como hemos visto, el tratamiento de la naturaleza en los capítulos dedicados a la “doctrina económica” del Filósofo es un tanto ambiguo en este sentido⁶⁰. De ahí que, más allá de inclinarnos por una conclusión que resultaría perfectamente rebatible, creemos en la trascendencia del mensaje unánime que preside el trasfondo del texto aristotélico: la *oikonomia* y la crematística no son artes substancialmente idénticos ni radicalmente distintos, sino enlazados por un vínculo relacional que, si bien “suministro” si bien “parte”, siempre debe mirar al fin último. Si está claro que este fin corona la trayectoria humana, no resulta complicado entender el papel que juega la *oikonomike* y la *chrematistike* en la vida del hombre y, sólo aquellas prácticas que decidan integrar o servir a un *telos* disfrazado, serán expulsadas del juego por causa de su propia decisión de desvincularse de la actividad económica.

deber de todo médico hacia la salud de sus pacientes así como de la obligación del responsable específico de la adquisición material de los objetos dirigidos al sustento de la familia, el administrador del *oikos* no puede dejar de velar por los suyos alegando que el objeto de su función principal no se identifica con la salud o la obtención de los bienes necesarios para el *eu zen*. El hecho de que la *oikonomia* no acarree directamente la producción de los menesteres del hogar -en tanto que en última instancia atiende al cumplimiento de unas funciones superiores- no es óbice para que el administrador desatienda su orientación por naturaleza.

⁵⁹ Remitimos a la exposición de la crematística tomista en el próximo capítulo, donde regresaremos a la controversia suministro-parte desde la perspectiva del Aquinate en su *Comentario a la Política*.

⁶⁰ *Vid.* nota núm. 22.

2. La *oikonomia* como una ciencia de fines

Aristotle sees the family as the basic unit of society, but men form wider associations in response to objective need and subjective promptings. The objective factor is lack of self-sufficiency of the isolated individual. The subjective element is a natural instinct for living in community.

B. Gordon

La naturaleza de la vida buena fue la preocupación que presidió el tratamiento de la económica aristotélica en su ciudad estado estacionario, de ahí que el problema de la adquisición de recursos, así como el de la escasez, fuera fundamentalmente analizado como un asunto concerniente a la selección de fines. Parece que el Estagirita nunca examinó la posibilidad de que el mantenimiento de una tasa positiva de crecimiento económico fuera necesario para procurar una toma de decisiones individual adecuada a los fines sociales en negocios tales como la política poblacional, la gestión medioambiental, etc.⁶¹ Esta meta venía garantizada por el logro y el sustento de un determinado nivel de bienestar material, una creencia asociada a un enfoque sobre la calidad de vida que hacía hincapié en los aspectos estáticos de dicha cuestión⁶². De acuerdo con Gordon, en la medida que Aristóteles razonaba conforme a un sistema

⁶¹ De acuerdo con las enseñanzas platónicas, la *oikonomia* aristotélica no es una económica del crecimiento: *Their* [haciendo referencia a Platón y a Aristóteles] *approach is guided by a belief in the desirability of establishing a relatively stationary state of economic activity at a level which ensures the maintenance of a moderate standard of material well-being for the citizenry (...)* *Plato and Aristotle are interested in economic growth only as a prelude to the achievement of a certain modest standard of material well-being, (...) one which provides the opportunity for maximisation of quality of life as they understand it* (Gordon, 1975, 27-29). Esto es, Aristóteles entendía que el crecimiento económico de la comunidad iba asociado a evitar la pobreza, que suponía la degradación del individuo. En este sentido, señala Gordon, el Filósofo acogería el mismo planteamiento que su maestro en las *Leyes* (V.736): *poverty results from increase of man's desires, not from diminution of his property*. Mientras que Platón adopta una actitud crítica frente al crecimiento económico por razón de la política poblacional de su Estado ideal, la perspectiva aristotélica es muy distinta. Así, su oposición al crecimiento deriva de la relación existente entre el hombre y la naturaleza: para Aristóteles, el individuo debe intentar ajustar su actuación a los procesos naturales o, a lo sumo, procurar una armonización con las fuerzas de la naturaleza. Los hombres deben administrar ordenadamente lo que se les ha dado por naturaleza, prescindiendo de todo espíritu empresarial e innovador que pretenda transformarla. En base a esta perspectiva, el Filósofo desarrolla lo que podríamos considerar una tesis de supremacía hacia los objetivos agrarios; junto a esta, el conjunto aristotélico denota cierta antipatía hacia otras actividades socioeconómicas, como el comercio, un sentimiento que florece no sólo a raíz de la oposición al crecimiento económico, sino también a una sociedad donde los bienes son intercambiados en un mercado en el que empiezan a desarrollarse los mecanismos de la oferta y la demanda. Para profundizar en el desarrollo evolutivo de la "necesidad" aristotélica, pasando por la *indigentia* escolástica y la interpretación averroísta parisina hasta llegar a la "demanda", *vid.* Langholm (1983, 48).

⁶² Para el Filósofo, la calidad de vida depende esencialmente de la recta ordenación de las posesiones adquiridas hacia el fin propio. La multiplicación o una asignación más eficiente de los bienes conlleva elementos necesarios aunque no suficientes para afrontar las dificultades de la escasez: "El hombre cabal puede hacer buen uso de la pobreza, de la enfermedad y de los demás infortunios; pero la felicidad consiste en lo contrario. (...) [E]l hombre bueno es aquel para quien, por causa de su virtud, son bienes los bienes absolutos, y es evidente que el uso que de ellos haga será también forzosamente bueno y noble (Aristóteles, 1970, VI 13, 1332a18ss).

basado en la ley natural -esencialmente independiente de los cambios temporales así como de los espaciales-, prestó poca atención a aquellas características variables de la vida buena susceptibles de alteración en el curso de la evolución económica y social⁶³.

La asignación de los recursos escasos bajo condiciones de estabilidad económica, un tema central en la concepción económica de Hesíodo⁶⁴, quedó al margen del esquema aristotélico. Para el Filósofo, la *oikonomia* se centraba esencialmente en ordenar los fines y funciones del hombre dentro de las dos instituciones económicas principales de su época⁶⁵: el *oikos* y la ciudad estado. En realidad, no existían distinciones significativas entre ambas. La *oikonomike*, entonces, era un ejercicio de gobierno o de gestión, y la responsabilidad primordial del administrador se circunscribía a la elección y realización de los objetivos que primaban por excelencia⁶⁶: según el Estagirita, la evaluación del fin último constituye una tarea que toda empresa económica debe llevar a cabo de forma preferente. En su *Política*, Aristóteles señalaba que la administración doméstica atendía más a los hombres que a la adquisición de bienes inanimados, y a la excelencia humana más que a

⁶³ Gordon, B. (1975, 33), haciendo referencia a W. Jaeger, *Aristotle, Fundamentals of the History of his Development*, Oxford, 1934, Clarendon Press, p. 389: *The human world of state and society and mind appears to him not caught in the incalculable mobility of irrecapturable historical destiny, ... but as founded fast in the unalterable permanence of forms that, while they change within certain limits, remain identical in essence and purpose.* En este sentido, Aristóteles sostiene que los bienes materiales son puestos al servicio del hombre, de modo que el ser humano nunca debe dedicar sus esfuerzos a multiplicar sus adquisiciones; el deseo de obtención de riquezas, que fácilmente domina el individuo hasta moldear la sociedad entera al cumplimiento de un logro que se atribuye a sí mismo la calificación de fin sin serlo, debe ser sometido a los intereses reales de la comunidad, ha de regirse por la ley natural, la ley moral. Ahora bien, subraya Newman (1950, 138), aunque el Estagirita introduzca en su doctrina económica un principio tan sólido, *in his application of this principle (...) he has been led into error: además de hacer referencia a ciertos prejuicios que evidentemente se desprenden de his age and nation (...) he is besides too much inclined to cut all societies after the same pattern. Some States seem marked out by nature for industry and commerce, others for agriculture; and the world would be a loser if one and the same career were enforced on all.*

⁶⁴ Cfr. Vollet (2007).

⁶⁵ De acuerdo con la concepción que nos presenta Aristóteles, sería inútil investigar los medios para aumentar el control del uso de los recursos en la comunidad, si a su vez estamos alejando a los expertos de su participación en el análisis sobre cómo un control más amplio podría resultar en una verdadera mejora de la calidad de vida de la comunidad. El economista no puede basarse en la existencia de múltiples fines o en la afirmación de que su evaluación debe provenir de fuentes ajenas a la ciencia económica. Muchos de los economistas de nuestros días *are in the unhappy position of seeming to believe that reason and evidence have persuasive roles in scientific inquiry but are somehow either absent, or radically different in their efficacy in evaluation. Since it is through evaluation that we determine what is important, it comes perilously close to saying of the important we have nothing important to say (...)* *For social scientists concerned with human affairs, the evaluator impasse has meant a serious lack of direction and entrapment in an outmoded view of science as a descriptive enterprise uninformed by human purpose* (Gordon, 1975, 36). Como podemos observar, es importante destacar que la falta de direccionalidad característica de la modernidad y la postmodernidad también afecta a los analistas económicos. En este sentido, cfr. Walker, P., *Lost in the Cosmos: The Last Self-Help Book*, New York, 1983, Farrar Straus & Giroux.

⁶⁶ El problema de la economía suele ser principalmente una cuestión de selección entre distintos fines que, de algún modo, compiten entre ellos. La investigación a nivel económico se centra en el establecimiento de una escala de prioridades con respecto a los objetivos, más que en la ordenación de los medios para alcanzar tales fines. En este sentido, las dificultades asociadas con la escasez pueden ser solventadas mediante la reorganización de la actitud y los fines humanos, así como a través de la reasignación o multiplicación de los recursos disponibles.

la de la propiedad, esto es, a la riqueza, de ahí la distinción entre *oikonomia* y *chrematistike*⁶⁷.

2.1. La *oikonimia* como administración del *oikos*⁶⁸

Moreno Sardà señala que “la traducción de un conjunto de palabras griegas derivadas de *oikos* es fundamental para la comprensión”⁶⁹ de los dos primeros libros de la *Política*, especialmente del primero, donde se trata específicamente la cuestión de la crematística. *Oikonomia* procede del nombre *oikos*, un vocablo de difícil traducción castellana, del verbo *nemo* (distribuir, administrar) y del sustantivo *nomos* (norma)⁷⁰. El alcance del vocablo *oikos* al que se refiere la *Política* es mucho más amplio que el actual, de ahí que muchos autores hayan decidido referirse a la *oikonomia* como “administración doméstica” o “administración patrimonial”⁷¹ con el propósito de conservar las connotaciones de la obra aristotélica, en lugar de hacer uso de términos que apenas lleguen a “definir partes del concepto griego, sin alcanzar el significado de la acepción general de la palabra”⁷². ¿Cuál

⁶⁷ Aristóteles (1970, I 8, 1256a8): “Es evidente, entonces, que no es lo mismo la economía que la crematística: ésta, en efecto, se ocupa de la adquisición, aquélla de la utilización”. De acuerdo con Gordon (1975, 35), el enfoque aristotélico es similar al expresado en la declaración del sociólogo alemán M. Weber: *Economic action is primarily oriented to the problem of choosing the end to which a thing shall be applied; technology, to the problem, given the end, of choosing the appropriate means.*, (Weber, M., *The Theory of Social and Economic Organisation*, Glencoe, 1947, Free Press, p. 162). Igualmente, cfr. nota núm. 58.

⁶⁸ Aunque el objetivo del presente trabajo no consiste en analizar la evolución del término *oikonomike* (a saber, procede de *oikos*) ni en discernir el grado de desarrollo de la economía de la Antigüedad, son muchas las razones por las que no podemos prescindir del mismo. Entre todas ellas, destacamos la relación de subordinación o parte que existe entre la crematística natural y la *oikonomia*, así como el hecho de sentar las diferencias subyacentes entre la economía y la económica, empezando a familiarizarnos con el substrato de las enseñanzas de la DSI.

⁶⁹ Moreno Sardà (1988, 41).

⁷⁰ C. García Gual, en la Introducción a su edición de la *Política*, apunta que “la traducción de un término griego por un mismo término castellano, siempre es una solución acaso teóricamente preferible, pero en la práctica poco útil, ya que a veces la ambigüedad de un término (como la tiene ya en griego *politeia*) aconseja para una mejor intelección la recurrencia a varios términos de nuestra lengua”

⁷¹ Moreno Sardà (1988, 40) señala que el término “administración patrimonial” es el que mejor define a la *oikonomia*, por cuanto proporciona la noción de “patrimonio”, es decir, la base de la economía doméstica y pública.

⁷² Mirón Pérez (2004, 62 ss.). La dificultad aumenta si consideramos que el término *oikos* era ya de por sí bastante amplio y ambiguo en griego, y que los problemas a la hora de establecer el significado exacto de la palabra fueron planteados ya en la Antigüedad. El *oikos* podía designar la célula básica de la sociedad griega en su conjunto, pero en otras ocasiones, según el contexto, podía referirse a cada uno de sus componentes (casa, propiedades o familia):

a) *Oikos* significa “casa” en su sentido más literal y material. Es el espacio físico donde habita la unidad social básica, el elemento esencial para el establecimiento de la familia, “del mismo modo que una ciudad ha de ser fundada sobre un territorio”, y constituye un templo que alberga el fuego del hogar común. “Está relacionada con el carácter agrícola y sedentario de la civilización griega, que hace necesaria la existencia de un techo bajo el que albergar trabajos imprescindibles para la subsistencia: el almacenamiento y procesamiento de alimentos, la elaboración del vestido y, sobre todo, la crianza de hijos”.

b) *Oikos* también se ha traducido como las propiedades sobre los bienes inmuebles y los muebles, inanimados o animados. Entre las distintas fuentes de riqueza señaladas por Aristóteles (dinero, tierra, muebles, esclavos, ganado, minería, artesanía, comercio y guerra), las tierras constituían la expresión máxima de riqueza en una sociedad agrícola, donde la agricultura era considerado el modo de vida más natural, noble y prestigioso para el ciudadano.

es el alcance de la *oikonomia*? De acuerdo con Mirón Pérez, “lo que los economistas entienden como “economía” en la actualidad y *oikonomike* difiere de forma sustancial”⁷³. Igualmente, Rutten manifiesta que “la económica de Aristóteles no corresponde de ningún modo a eso que hoy llamamos economía”; sin embargo, señala, esto no significa “que no se encuentren en Aristóteles, en la *Política*, las *Éticas* y la *Retórica*, desarrollos acerca de la realidad económica en sentido contemporáneo”⁷⁴. Ahora bien, las controversias que giran alrededor del desajuste entre la “economía” y la “económica” no sólo afectan a la formalidad de las traducciones del *corpus* aristotélico, sino que, además, acarrearán cierta disconformidad sustancial a la hora de asentar la existencia unánime del auténtico sentido de “economía” en los tiempos del Filósofo.

Así, existe una opinión mayoritaria que de algún modo cuestiona la trascendencia del elemento “económico” en el Estagirita, entendiendo que la *oikonomia* jamás fue una verdadera economía: se trata de aquella parte de la doctrina actual que defiende con orgullo los tecnicismos de una ciencia económica que suele vendar sus ojos a fin de obviar las consecuencias de una actuación escrupulosamente mecánica⁷⁵. Algunos teóricos,

c) Asimismo, *oikos* hace referencia a la asociación del hombre y la mujer y a sus hijos (y accidentalmente a miembros de generaciones anteriores), esto es, a la familia nuclear, “en contraposición con la familia extendida o genos”.

⁷³ *Ídem* (2004, 61 y 64 ss.). Mirón Pérez señala que habitualmente se ha investigado la economía de la Antigüedad desde lo que actualmente se viene considerando como económico, y que ello es problemático a la hora de valorar los estudios económicos antiguos así como de entender su concepción de economía. Con ello, pretende hacer una crítica a la aplicación de los conceptos modernos al mundo antiguo, así como proponer el redescubrimiento de la *oikonomia* (a través del estudio de este término) como el fundamento del posterior análisis de las unidades de producción y reproducción domésticas. Así, la *oikonomia* hace referencia al *oikos* entendido como el vocablo que engloba los de casa, propiedades y familia (nuclear), un ente constituido para la producción/reproducción de descendientes, que consta tanto de elementos materiales (adquisición de bienes y fuentes de riqueza del *oikos*) como de soportes humanos (valores morales de los componentes humanos del *oikos*) que garanticen el sustento de la regeneración. Mientras que la economía contemporánea sólo se ha centrado en la esfera de los recursos, en el mundo antiguo producción y reproducción eran aspectos interdependientes. En este mismo sentido, cabe recordar la distinción lingüística que señala Crespo en sus trabajos, que responde a una misma idea de trasfondo: económica *versus* economía. “El *oikos* es (...) una entidad económica, que supone la base de la economía griega. (...) Por tanto, la *oikonomia* era el saber que trataba sobre la administración de esta célula social básica. (...) Abarca no sólo la adquisición de bienes y las fuentes de riqueza del *oikos*, por lo que se relaciona con la economía en sentido actual, sino también los valores morales de todos sus componentes humanos, necesarios para su correcto funcionamiento. Por tanto, se refería tanto a lo que estaba dentro de la casa como a lo que estaba fuera”.

⁷⁴ La cursiva es nuestra. Crespo (1996, 10), haciendo referencia a Rutten, C., “L'économie chez Aristote”, en *Les Cahiers de l'Analyse des Données*, 1988, XIII, 3, pgs. 289-294.

⁷⁵ *Ibidem*. “La mayoría de los historiadores de la economía desechan el aporte del Estagirita a su ciencia o lo consideran sumamente elemental, centrado en la administración de la casa, en el marco de una economía muy primitiva”. *Vid.*, a título ejemplificativo, la obra de J.A. Schumpeter, E. Whittaker y Moses I. Finley. Asimismo, cfr. Mirón Pérez (2004, 67 ss.), donde se expone la disyuntiva entre los pensadores que consideraron que en la Antigüedad sí existió un verdadero desarrollo de la actividad económica, y los que entendieron justamente lo contrario. Veremos que, en el fondo, todo ello no responde más que a un problema conceptual sobre la verdadera actividad económica: la economía debería identificarse ontológicamente con la *oikonomia*, esto es, debería estar al servicio del hombre, sin perjuicio de las diferencias existentes por causa del progreso histórico. Finley, atendiendo a la literalidad del texto, considera que la expresión *oikonomia* retiene el significado primario del arte de gobierno de una familia y que, aunque esto pueda implicar cierto grado de actividad económica, traducirlo por “economía” es una equivocación. Schumpeter, por su parte, se limita a distinguir entre el valor de uso y el de cambio, sin hacer alusión alguna a las diferencias entre uso y producción, valiéndose del reduccionismo de la expresión aristotélica para desarrollar un análisis de la *oikonomia* conforme a los límites de una noción

empeñados en llevar la autonomía de las ciencias económicas hasta sus últimos extremos, han desmentido la vinculación existente entre el arte económico y la dimensión moral. Es más, incluso aquellos pensadores que afirman la realidad de una auténtica actividad económica ya en la Grecia de Aristóteles, hartas veces deciden prescindir de los componentes más básicos de su economía doméstica -los ubicados en el ámbito privado, descritos en el capítulo VIII-, centrando su atención en la dimensión pública del análisis económico aristotélico, de suerte que “resulta difícil comprender la articulación entre “lo privado” y “lo público”⁷⁶. Si bien no podemos detenernos en disertar las razones que han definido las tendencias subyacentes en la concepción contemporánea de la economía⁷⁷, es necesario advertir que los atributos que el Estagirita asignó al arte adquisitivo contranatural de algún modo han venido a identificarse con los de la economía moderna; con lo cual estamos presenciando una equiparación entre los rasgos de la crematística insubordinada a la *oikonomike* y los parámetros económicos que, lejos de lo que debería, rigen la actividad económico-empresarial del entorno actual. Nada más y nada menos, la identificación entre la crematística antieconómica y el sentido de la economía actual revela que la desnaturalización de la *oikonomia* alcanzó unos niveles tan álgidos a lo largo de los siglos, que aquella administración del *oikos* que contemplaba como fin la vida buena no sólo ha llegado a desasistir o desprenderse, sino que en ocasiones incluso ha vulnerado el

mucho más restringida de economía, esto es, de acuerdo con el sentido contemporáneo de la misma. Otros autores, como señala Moreno Sardà (1988, 38), “además de incurrir en este mismo reduccionismo de la noción aristotélica de OIKONOMIA (sic), proyectan sobre ella la línea divisoria que delimita hoy la “economía doméstica” o “privada” de la “economía pública”, hasta el punto de separar, incluso textualmente, lo que consideran propio de “la familia”, de lo que relacionan con la “economía”, y hablar, así, por una parte, de las relaciones conyugales y las paternofiliales y, por otra, de la esclavitud y de lo que Schumpeter identifica como elementos de la “embrional economía ‘pura’ de Aristóteles”. En este sentido, “no es de extrañar que la mayor parte de la historiografía actual haya llegado a la conclusión de que no existía el concepto de economía en la Antigüedad”, puesto que se ha producido un gran error generalizado en aplicar, “como si de algo ahistórico se tratase”, los conceptos propios de la economía de mercado (entendida como producción e intercambio de bienes con ánimo lucrativo) a todas las culturas y épocas, “por lo que la reproducción y el trabajo doméstico han sido considerados fuera de la esfera económica”. Sin embargo, Aristóteles no se limita a tratar el *uso* y el *cambio*, como han hecho muchos de sus estudiosos que han prescindido de la producción de bienes doméstica: los análisis en torno al valor de uso y de cambio deberían retomar los planteamientos del Filósofo, atendiendo a lo que en su momento hemos definido como el primer sustrato de los cuatro niveles en la producción y acumulación de bienes: “No mencionar el primer sustrato, olvidar la producción doméstica de bienes imprescindibles para la subsistencia, implica adoptar una perspectiva *androcéntrica*, pero ya no explícita, como la de Aristóteles, sino *opaca*, encubridora y restringida, que podemos calificar como *público-céntrica*” (Moreno Sardà, 1988, 66). Gran parte de la teoría económica ha considerado que “transculturalmente existe un componente económico de la existencia humana que puede ser estudiado con independencia de otros aspectos de la vida humana” (Mirón Pérez, 2004, 78), limitación que se agrava al considerar que la familia y la economía constituyen ámbitos separados e incluso excluyentes (por ejemplo, ver los actuales fenómenos sociales de los *yuppies*, los *yetties* y los *dinks*) y, por lo tanto, que la célula familiar está plenamente desvinculada con la actividad económica.

⁷⁶ Moreno Sardà (1988, 37).

⁷⁷ Es esencial tener en mente que, en la medida que nos proponemos analizar los vínculos de la crematística aristotélica con su recepción tomista y las enseñanzas del Magisterio, no podemos obviar la trascendencia de los acontecimientos históricos a lo largo del transcurso de los siglos, protagonistas de unos cambios sociales que, evidentemente, han ido influyendo en la degradación de la *oikonomia* en su sentido originario. No obstante, el problema no se halla tanto en trazar el recorrido histórico que haya podido condicionar la práctica de la *oikonomike*, sino más bien en arrojar luz sobre el abandono que la perspectiva finalista de corte moral del Estagirita -posteriormente acogida por el Aquinate- sufrió a partir de un determinado momento. En consecuencia, resulta imprescindible hacerse eco de que las divergencias implícitas en las voces *oikonomia* y economía son el resultado de esta ruptura.

ámbito doméstico, proyectándose hacia un fin vacío de todo contenido moral. La realidad ha testimoniado que una administración deficiente no sólo repercute en la producción de los bienes, sino que va mucho más allá, afectando al núcleo familiar⁷⁸.

El tratamiento de la recepción tomista del concepto aristotélico de la crematística y la posterior aplicación por la DSI supone la previa asimilación de los cimientos de la *oikonomia* aristotélica: la labor económica de Santo Tomás de Aquino partiría directamente del concepto de administración doméstica anunciado por Aristóteles, y el Magisterio de la Iglesia Católica asimismo acometería su tratado económico bebiendo del patrón del Aquinate, lo que indirectamente demandaría una buena comprensión de la *oikonomike*. Sin embargo, en la medida que las propuestas de la DSI exigen una crítica constructiva a la dinámica económica de nuestros días, la comprensión diligente de sus argumentos conlleva contemplar las repercusiones de la gran transformación cultural de los períodos moderno y post-moderno. Así, será elemental contrastar el espíritu del Magisterio, bañado de una dinámica que se arraiga en aquellos principios morales de los que se nutrieron el Aquinate y el Estagirita, con el rol de la presente crematística, sumergido en las aguas profundas del desaliento moral. De ahí la trascendencia de adentrarnos en la acepción más primitiva de la *oikonomike* aristotélica con miras a dilucidar la evolución y posterior adulteración de la que fue víctima⁷⁹. La pérdida de los orígenes de la administración del *oikos* ha sido tal, que nos vemos obligados a emplear una terminología particular con el fin de distinguir los términos económicos que se emplean actualmente de los transmitidos por el Filósofo⁸⁰.

⁷⁸ De ahí la magnitud de la crisis “económica” de nuestros días. En un momento tan delicado como la profunda recesión que estamos viviendo, parece que la reflexión sobre las “doctrina económica aristotélica” está más presente que nunca. Ciertamente, se trata de una crisis económica (¿o más bien crematística?) originada por el deseo irracional de lucro de los administradores que paulatinamente fue retroalimentándose a sí mismo. En cualquier caso, es relativamente fácil entrever que esta circunstancia redunde en una situación perjudicial para las familias, lo que demuestra que la verdadera “economía” tiene una dimensión interna que nunca debe descuidarse. En este sentido, no es difícil percatarse de que, también en el presente, cualquier movimiento en la esfera económica –en el sentido moderno de la expresión- tiene claras consecuencias a escala mundial. El ámbito privado de la economía, el que afecta a la unidad básica de la comunidad, resulta seriamente afectado, herido a causa de un arte adquisitivo irascible que escapó a la administración ordenada hacia el fin último. Ahora bien, debemos subrayar que lo que estamos presentando como una reflexión sobre un presente sumamente delicado, no es más que el reflejo de lo que la DSI ha venido argumentando desde hace tiempo, sólo que se pone especialmente de manifiesto en tiempos difíciles como los de ahora, en los que parece que el hombre muestra mayor predisposición a escuchar al prójimo -y no sólo a su ego-.

⁷⁹ Por ello, una de las principales preocupaciones descritas por el Magisterio en lo concerniente a los asuntos económicos se centrará en censurar la desnaturalización ontológica que ha sufrido la *oikonomia*. Lejos de promover una crítica a ultranza de la economía de nuestros días –pues evidentemente el progreso, de la mano de la modernidad, también aportó elementos positivos-, consideramos la relevancia de comprender la naturaleza de la *oikonomia* aristotélica con el propósito final de adentrarnos debidamente tanto en la recepción tomista como en los planteamientos del Magisterio sobre los artes adquisitivos en general. En otras palabras, perfilar el sentido de la crematística económica y de la antieconómica conlleva inmiscuirnos en los gérmenes de una economía al servicio del hombre que, de acuerdo con las enseñanzas de la DSI, debería presidir nuestra sociedad.

⁸⁰ Cfr. nota núm. 4.

2.2. La *oikonomia* como administración de la *polis*

Después de haber analizado las partes fundamentales de la *polis*, Aristóteles sostiene que hay una prioridad temporal de la casa respecto de la misma, de la que es parte. No se trata de una primacía de naturaleza, pues ello corresponde a la política. La *oikonomia* -ciencia que trata del gobierno del *oikos*- sería anterior a la política -ciencia relativa al gobierno de la *polis*-, de ahí que el Libro I de la *Política* del Filósofo esté dedicado a la administración del *oikos* como paso previo para conocer los “conjuntos humanos superiores”. El estudio del régimen económico de la mano de las relaciones que se dan en el *oikos* permite que el Estagirita clarifique las diferencias entre la ciencia relativa a la administración doméstica y la del magistrado y del rey.

El Estagirita mantiene que toda ciudad se compone de familias o patrimonios: “las partes de la *oikonomia* corresponden a las de la familia constituida. Como cada cosa debe ser estudiada primero en sus elementos más simples”⁸¹, nuestro autor señala que el seno del *oikos* está compuesto por personas (el dueño, su mujer y sus hijos) y posesiones (esclavos y riquezas). Como apuntamos en su momento, estas partes dan origen a tres tipos de relaciones entre quien manda y quienes son mandados, los componentes de la *oikonomia* en la medida en que son regulados por ella misma: a) señor y esclavos⁸² (*despotike*), b) padre e hijos (*patrike*), c) varón y mujer (*gamike*); junto a una cuarta relación -de subordinación o parte- que se refiere a la adquisición de los bienes (*chrematistike*) y a la propiedad (*ktesis*) que el varón adulto griego tiene derecho a disfrutar⁸³.

Del mismo modo que Aristóteles exponía que la *oikonomia* no debía ser identificada con la *chrematistike*, aquélla tampoco podía ser confundida con la *politike* o la *basilike*, esto es, con las autoridades políticas y reales, respectivamente. Consecuentemente, en la

⁸¹ Moreno Sardà (1988, 55).

⁸² Es importante destacar que es precisamente el estudio de la relación entre el señor y el esclavo que lleva a Aristóteles a la cuestión de la adquisición de los bienes y la propiedad. Según el Filósofo, el esclavo es un objeto de propiedad, un instrumento vivo ordenado a la producción de bienes con el fin de facilitar la acción del varón adulto griego. El papel de los esclavos será fundamental para que los señores puedan dedicarse a las exigencias de la vida política, sin tener que preocuparse de los problemas relacionados con la subsistencia cotidiana. El esclavo, un ser que por naturaleza no se pertenece a sí mismo, está orientado a la producción (*poiesis*), haciendo posible el desarrollo del uso (*praxis*) de los señores dedicados a la vida política, esto es, no sólo a vivir (*zen*), sino a vivir bien (*eu zen*). De ahí la trascendencia del orden jerárquico de la *polis*, necesario y natural en aras de estos fines superiores. Para profundizar en esta cuestión, cfr. Moreno Sardà (1988).

⁸³ J. Marías (Aristóteles, 1970, XLIII): “La casa, en efecto, está constituida por relaciones necesarias y naturales: el hombre y la mujer, para la generación; el señor y el esclavo, para la seguridad y la cooperación económica, como jefe y director el primero, como ejecutor material de sus previsiones el segundo. La casa es (...) la comunidad *natural* constituida para satisfacer las necesidades *cotidianas*. En cambio, la aldea (...) es una comunidad constituida en vista de las necesidades *no cotidianas*. La ciudad, por último, comunidad perfecta de varias aldeas, es *suficiente*, y su fin originario fueron las necesidades de la vida, pero después es el *vivir bien*”.

clasificación de las diferentes formas de autoridad que operan en la *polis*, nuestro autor distingue entre las relaciones que se dan en el *oikos* y las políticas propiamente dichas. Sin embargo, la *polis* y el *oikos* se hallan íntimamente enlazadas, de suerte que aquélla incluye a éstas en su seno: la ciudad estado, de acuerdo con el Filósofo, es un conjunto de *oikos* unidas para el bienestar de las personas. En este sentido, parece que el Estagirita esté ofreciendo un sentido de la *oikonomia* más dilatado que el concerniente a la administración doméstica *strictu sensu*, de modo que su ámbito de aplicación asimismo envuelve a la *polis*, aunque en la ciudad estado la *oikonomia* se ciña a su vínculo con las riquezas, esto es, con las posesiones inanimadas del *oikos*. Como pone de manifiesto en la *Política*, tanto el administrador doméstico como el político tienen que contar con el aprovisionamiento de recursos: el conocimiento de las maniobras económicas “también es útil para los políticos, pues muchas ciudades están tan necesitadas de recursos y de negociar para procurárselos como una casa o más todavía”⁸⁴. Así pues, la *oikonomike* y la política constituyen actividades distintas, si bien entrelazadas mutuamente por la subordinación de lo económico a lo político; de ahí que la “doctrina económica aristotélica” no se halle presidida por una frontera excluyente entre lo privado y lo público⁸⁵.

A primera vista, de la exposición sobre el origen del intercambio que el Filósofo desarrollaba en el capítulo IX del Libro I de la *Política* sólo aparentemente inferíamos el carácter natural del *oikos*; en este sentido, si acontecía la formación de aldeas y ciudades - pues no se daba necesidad intrínseca alguna para ello-, no se trataría más que de “realidades derivadas y que en modo alguno se seguirían sin más de la naturaleza del hombre”⁸⁶. Sin embargo, “la ciudad es por naturaleza anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte”⁸⁷. En consecuencia, “debemos invertir la marcha que nos parecería normal en el raciocinio”:

[E]n lugar de tomar como punto de partida *primero* la unidad más elemental, la casa, y predicar de ella el carácter natural, al menos de manera eminente, tenemos que pensar que lo primero y anterior desde el punto de vista de la naturaleza es la ciudad, porque ésta es el *fin* de las otras comunidades, su perfección, y a ella tienden. En la casa y en la aldea está ya presente la ciudad, como el *telos* o fin que las *constituye*, por tanto, como su principio *natural*. Casa y aldea son modos deficientes e incompletos de comunidad, que sólo alcanza su plena *realidad* en la *polis*. Y esto es precisamente la naturaleza: lo que cada cosa es, una vez acabada su generación⁸⁸.

⁸⁴ Aristóteles (1970 I 11, 1259a33 ss.).

⁸⁵ Cfr. el Libro II del Pseudo-aristotélico (1995), donde se expone una relación ejemplificativa de adquisición de riqueza por diferentes tiranos, lo que entendemos que muestra cierta equiparación entre la administración del *oikos* y la de la ciudad estado.

⁸⁶ J. Marías (Aristóteles, 1970, XLIV): “En la mente de Aristóteles, sin embargo, no es así”. Asimismo, cfr. Aristóteles (1970, I, 2, 1252b30-34): “Toda ciudad es por naturaleza, si lo son las comunidades primeras; porque la ciudad es el fin de ellas, y la naturaleza es fin. En efecto, llamamos naturaleza de cada cosa a lo que cada una es, una vez acabada su generación, ya hablemos del hombre, del caballo o de la casa”.

⁸⁷ Aristóteles (1970, I, 2, 1253a19).

⁸⁸ J. Marías (Aristóteles, 1970, XLIV- XLV).

El Estagirita concibe a la economía como un conjunto relacional que únicamente toma auténtico sentido en contacto directo con otras formas de interacción características de la vida social⁸⁹. En la medida que el *oikos* tiende por naturaleza a la *polis* y sólo en ella logra su perfección, el arte adquisitivo propio de la ciudad estado también debe considerarse acorde con la naturaleza. Por todo ello, junto a lo expuesto en el epígrafe anterior, mantener que el *oikos* aristotélico constituye una célula económica cerrada para nada es acertado. Definitivamente, la *polis* y el *oikos* no aparecen independientes una de la otra, “por más que sus ámbitos estén claramente definidos y ofrezcan evidentes contrastes”⁹⁰; la *polis* funciona como “un gran *oikos* común”⁹¹, y “la prosperidad privada revertía en el bienestar público”⁹². Así pues, en la medida en que la ciudad estado se compone de distintos *oikoi*, el buen funcionamiento de los mismos supone el de aquélla, y a la inversa.

Ahora bien, es incuestionable que el ideal aristocrático, el que tomaba el autoabastecimiento tradicional como el modelo supremo de *modus vivendi*⁹³, paulatinamente fue desarrollándose en el mercado. Aunque podría parecer paradójico, no resulta nada extraño si tenemos en cuenta que algunos de los pensadores de la Antigüedad habían empezado a percibir una división real –que no una completa separación– entre los espacios internos y externos del *oikos*⁹⁴. Sin embargo, esta premisa

⁸⁹ Gordon (1975, 27), haciendo referencia a K. Polanyi, “Aristotle Discovers the Economy”, *Trade and Market in the Early Empires*, 1957, N.Y., Free Press, p. 79: *Whenever Aristotle touched on a question of the economy he aimed at developing its relationship to society as a whole. The frame of reference was the community as such which exists at different levels within all functioning human groups. In terms, then, of our modern speech Aristotle’s approach to human affairs was sociological. In mapping out a field of study he would relate all questions of institutional origin and function to the totality of society. Community self-sufficiency and justice were the focal concepts.*

⁹⁰ Mirón Pérez (2004, 71). “La ciudad está interesada en la integridad del *oikos*, pues la misma integridad de la ciudad, que se regenera física e intelectualmente en su seno, depende de él”.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² *Ídem* (2004, 74). En este sentido, *vid.* Aristóteles (1970, I 13, 1260b14 ss.): “Porque como toda casa es una parte de la ciudad (...), y la virtud de la parte debe examinarse en relación con la virtud del todo, es necesario educar a los hijos y a las mujeres con vistas al régimen de gobierno, si es que precisamente tiene alguna importancia para que la ciudad sea perfecta que sean perfectos los hijos y las mujeres. Y necesariamente tiene importancia, pues las mujeres son la mitad de la población libre, y de los niños salen los miembros de la comunidad política”.

⁹³ Ya en Jenofonte se vinculaba el *oikos* con la agricultura (el dominio sobre la naturaleza), que se constituye como el pilar básico de la civilización de la antigua Grecia, además del elemento distintivo frente al mundo animal. La agricultura era el género de vida principal, de ahí que la división de espacios y trabajos se articulase en función de la misma. Así, *cfr.* Pseudo-Aristóteles (1995, 1343b2ss.): “La agricultura sobre todas, porque es justa; pues su riqueza no se da a expensas de hombres, ya sea con su consentimiento, como el comercio por la ganancia y las actividades asalariadas, o bien contra su voluntad, como las artes de la guerra. Además, es de las que están de acuerdo con la naturaleza; pues por naturaleza todos reciben de su madre el alimento, y así los hombres lo sacan de la tierra. Además de esto, contribuye grandemente al valor, pues no hace los cuerpos débiles, como las actividades manuales, sino capaces de resistir a la intemperie y de soportar trabajos duros...”. Sin embargo, pese al predominio de esta actividad, existían otros medios de subsistencia (como hemos visto en el análisis del capítulo octavo y undécimo del Libro I de la *Política*).

⁹⁴ Los espacios externos del *oikos* aluden al plano de lo que algunos autores han denominado “economía de fuera”, pública y tradicionalmente masculina, mientras que los internos conciernen al sentido de la económica “de dentro”, vinculada a los aspectos privados, esencialmente femeninos, que en nuestros días no se consideran válidos económicamente hablando. *Vid.* Mirón Pérez (2004, 69).

teórica no siempre se cumplió en el plano práctico⁹⁵. La precariedad económica de la Grecia aristotélica fue la responsable de que un número importante de mujeres desempeñaran actividades propias de los esclavos o bien tareas públicas asignadas a los hombres⁹⁶. A su vez, la diversificación de las necesidades diarias promovió que numerosos ciudadanos se dedicaran a los oficios manuales. Como Aristóteles se encontraba ideológicamente vinculado a una aristocracia ateniense que entendía que la agricultura era el modo de vida definitorio de la civilización, no es de extrañar –sostienen los estudiosos- que sus escritos desprendan cierta hostilidad ante el surgimiento de determinadas actividades asociadas con la artesanía. Precisamente en este sentido, la lectura de la doctrina “económica” del Filósofo evidencia cierta resistencia a la evolución del concepto *oikonomike* hacia las prácticas de mercado, puesto que la figura del *oikos* permanece profundamente arraigada en el centro del pensamiento económico antiguo. Pero la realidad era francamente difería en gran medida del modelo ideal basado en la autosuficiencia, ya en aquel entonces una fórmula imposible de sostener. Así, se abrieron las puertas a otras vías “legítimas” de adquisición aparte de la agraria. El mercado estuvo presente en la *polis*, y el comercio fue considerado una fuente de riqueza válida –aunque no perfecta- por ella misma: “el interior del *oikos* dejaba de ser un centro básico de producción”⁹⁷. Ahora bien, a pesar de la progresiva influencia del mercado como promotor de la diversificación de la segunda y de la disminución de la producción de la primera,

⁹⁵ Si bien es incuestionable el rol de la *oikonomike* como economía del *oikos* en el mundo homérico, la época en la cual el Estagirita escribe su *Política* –la del florecimiento de los tratados- viene determinada por circunstancias algo distintas: “La aparición de tratados sobre *oikonomia* coincide con una época donde la economía ha traspasado con creces, y desde hace bastante tiempo, la puerta de la casa, y donde tanto los conceptos antiguos de *polis* como de *oikos* han entrado en crisis, y se hace necesaria una teorización al respecto, a menudo para recuperar los valores tradicionales ahora en crisis”. Mientras que en los antecesores aristotélicos la *oikonomike* comprendía el conjunto de administraciones domésticas propias de cada *oikos* y la *polis* era concebida como un gran *oikos* común a los ciudadanos, la crisis del siglo IV a.C. supuso un gran cambio. Como constata Mirón Pérez (2004, 79), fue una crisis del sistema de valores sociales que, obviamente, afectó a las cuestiones económicas de la época del Filósofo y que a su vez conllevó transformaciones socioeconómicas. Antes de la aparición de los tratados, las pocas menciones al administrador del hogar se referían a la mujer, esto es, al mundo interior; ahora bien, con la aparición de los tratados a partir del siglo IV, el varón encabeza la administración doméstica, “una señal clara de la importancia creciente de la noción en tanto se extiende al ámbito público. Mientras que el *oikos* tradicional no había necesitado conceptualizaciones teóricas para sustentarse (...), en el siglo IV parece convertirse en un tema de mayor interés público y, por tanto, digno de ocupar a la filosofía”. Por lo tanto, el período de la Antigüedad vivido por Aristóteles coincide con la extensión de la *oikonomia* al ámbito público y con la preocupación por la actividad económica externa del *oikos* –que no ajena al mismo-. Fue una época protagonizada por la contradicción entre los intereses económicos del *oikos* frente a los de la *polis*, entre los privados y los públicos.

⁹⁶ En el mundo antiguo no existía una clara separación entre el ámbito económico y los demás, ni una estricta división entre lo público y lo privado. A primera vista, podría parecer que la parte de la *oikonomia* referente a lo privado correspondería a lo de dentro del *oikos*, y que la concerniente a lo público haría referencia a los asuntos de la *polis*. A pesar de la escisión entre ambos ámbitos, ésta nunca fue tan evidente como la que opera en nuestros días. La sociedad de la Antigüedad se centraba principalmente en el *oikos*, pero éste no funcionaba de un modo independiente a la *polis*. La ciudad estado acababa legislando aspectos de lo que entenderíamos como privado, en el seno del *oikos* se interrelacionaban cuestiones públicas y privadas, y las tareas del hombre y la mujer se entendían complementarias, pues no eran posibles las unas sin las otras (cada una de las dos partes debía cumplir con sus propios quehaceres, supliendo lo que a la otra faltaba: mientras que el hombre debía adquirir lo necesario para vivir bien, la mujer debía guardar lo que aquél había procurado para lograr el cumplimiento de ese fin).

⁹⁷ Mirón Pérez (2004, 75).

tanto la “economía de dentro” como la “de fuera” siempre constituyeron partes integrantes del *oikos*.

De acuerdo con este planteamiento, el estudio de las relaciones entabladas entre la *chrematistike* y la *oikonomike* debe tener en cuenta los vínculos establecidos entre el *oikos* y la *polis*. En este sentido, y en la medida en que el *oikos* de la Antigüedad debía contar con fuentes de sustento que iban más allá de las estrictamente desprendidas de la “tierra y el agua”, parece adecuado sostener que en la “doctrina económica” del Filósofo prima un concepto de naturaleza de corte finalista que, sin desatender a las tradicionales, abrazaba nuevas formas de adquisición de riqueza. Es decir, el sentido extenso del *oikos* debía de inspirar la aceptación de una administración económica que, lejos de promover o permitir la laxitud en el carácter servil al fin último del hombre, tampoco se obcecaba en tachar la actividad comercial de contranatural por el simple hecho de no responder a un origen estrictamente natural conforme a la esfera interna de la casa. Por eso, creemos cuando Aristóteles califica el intercambio comercial como una práctica contraria a la naturaleza, sólo está tomando en consideración la faceta inmoral de la conducta humana que ha olvidado el fin propio de la acumulación excedentaria de bienes en el desarrollo transaccional. A nuestro juicio, cuando el Estagirita consolida al *oikos* como el centro de la *oikonomia*, en el fondo no pretende alentar el rechazo de determinados negocios o instrumentos, sino sólo alertar al hombre sobre las oportunidades perniciosas emanadas de ciertas formas adquisitivas al alcance de algunos individuos cuyas acciones mundanas suelen desdeñar la recta razón. En el siguiente epígrafe ahondaremos en este planteamiento.

3. La adquisición limitada de los medios

Sin amigos nadie querría vivir, aunque tuviera todos los demás bienes del mundo.
Aristóteles

Si bien hemos anotado que la “doctrina económica aristotélica” hace hincapié en la selección del fin como causa primaria, igualmente debemos subrayar que nuestro autor en ningún momento excluye la relevancia del tratamiento de los medios por los cuales se

logra el fin último, que abarcarán tanto el ámbito privado como el público⁹⁸. Ya vimos que, mientras que la *oikonomia*, en tanto que virtud, sólo podía estar orientada al bien por cuanto su moralidad determinaba absolutamente su condición económica, la *chrematistike*, como *techné*, ostentaba un carácter dual: por un lado, la actividad adquisitiva limitada, necesaria, natural, que se halla subordinada a la selección racional de los fines y que, más allá del dinero, utiliza un amplio elenco de recursos e instrumentos con miras al fin exterior; por otro lado, el arte adquisitivo ilimitado, innecesario, contranatural, irracional y antieconómico, surgido a raíz de cierta experiencia y técnica, un fin en sí mismo que prescinde de referencia alguna a la vida buena y que únicamente persigue el propio incremento dinerario, es decir, el medio de que se vale⁹⁹.

Hemos analizado que las limitaciones asociadas a la adquisición de las riquezas naturales se distinguen de lo que el Filósofo simplemente calificó como una búsqueda de beneficios en sí misma, relativa a la crematística ilimitada que valoraba las riquezas como si del *summum bonum* se tratasen. “Cuando la comunidad es ya mayor”¹⁰⁰, ambos tipos de arte crematístico hacen uso –si bien uno en mayor grado que el otro- del mismo medio, a saber, del dinero, germinando el riesgo de confusión entre ambos. Así, nos hallamos ante el “problema de la mutación de los medios en fines”¹⁰¹, conferido por la ilimitación del apetito en la adquisición de los medios¹⁰²: los hombres que sólo buscan vivir –que no vivir bien- se dedican de pleno a la posesión de bienes y se aferran a los negocios, entregándose al deseo de los placeres corporales, al afán ilimitado de la riqueza. Como

⁹⁸ Gordon, B. (1975, 36): *Despite the emphasis on selection of ends, the provision of means is not excluded entirely by Aristotle.*

⁹⁹ La *oikonomike* está comprendida en los actos intrínsecamente morales en el campo de la *praxis* aristotélica, cuyo hábito deviene una virtud y su saber una ciencia práctica. La *chrematistike* se halla en los actos subordinados a la moral como algo que les viene de fuera, cuyo hábito constituye una *techné* y su saber una ciencia poética: “La *techné*, dice Aristóteles, tiene un número limitado de instrumentos o medios; en cambio, es ilimitada respecto a su fin: “se proponen conseguirlo, aclara Aristóteles, en el más alto grado posible”. Cuando el fin, en vez de ser la vida buena de la persona y de la *polis*, es el dinero y los recursos, surge este arte crematístico “censurado”, que se autonomiza y deja al margen a la económica, se sale de su égida” (Crespo, 1996, 14). Ahora bien, tal y como ya hemos puesto de manifiesto, la perspectiva de la ciencia económica moderna difiere en gran medida de ésta que, lejos de ser una ciencia práctica o moral, sigue los cánones epistemológicos y metodológicos impuestos por Max Weber a las ciencias sociales. Como señala Crespo (1996, 13) aludiendo a dicho planteamiento, “la avaloratividad es condición de cientificidad”, cosa que conduce a una escisión entre el principio de uso (el que deriva de la económica) y el de ganancia (el que proviene de la economía), ocasionando un “divorcio entre los móviles económicos y los fines sociales”. En el siguiente capítulo, al tratar el concepto de economía en Santo Tomás de Aquino, nos adentraremos en un análisis más detallado sobre esta cuestión.

¹⁰⁰ Aristóteles (1970, I 9, 1257a21).

¹⁰¹ Crespo (1996, 15). No obstante, en tanto que bien externo subordinado al fin, el dinero no es ilimitado: “Los bienes exteriores, en efecto, tienen un límite, como todo instrumento, y todas las cosas útiles son de tal índole que su exceso perjudica necesariamente, o no sirve de nada, a sus poseedores” (Aristóteles, 1970, IV 1, 1323b7ss). Es evidente que la riqueza no es el fin último predicado por el Estagirita; sin embargo, el hombre ha utilizado el dinero de forma impropia y lo ha antepuesto ante todo, cegándose el camino hacia la búsqueda de la auténtica felicidad.

¹⁰² Santo Tomás de Aquino posteriormente pondría de relieve que en la concupiscencia se halla el origen de este apetito insaciable, tendente al infinito, en contraposición a la virtud, que sólo busca lo necesario. En este sentido, y en la medida en que los elementos materiales deben tener un límite, veremos que la económica exigirá el concurso de determinadas virtudes, entre las que destacaremos la prudencia.

señala el Filósofo, “siendo este apetito ilimitado, apetecen medios también ilimitados”¹⁰³, de modo que el criterio de necesidad queda superado por el de maximización, representativo de la economía neoclásica. Por todo ello, entendemos que Aristóteles tenía en mente la distinción entre el carácter limitado e ilimitado de la adquisición de riquezas como una forma de denunciar y evitar la problemática moral derivada de la confusión entre medios y fines¹⁰⁴.

Tanto si se aplica al uso, a la acumulación de las riquezas o al deseo que subyace de trasfondo, la distinción entre lo limitado y lo ilimitado, de la mano de la concupiscencia desordenada del hombre, constituye el hilo conductor de la doctrina “económica” aristotélica¹⁰⁵. El Estagirita mantiene que las riquezas naturales son inherentemente limitadas por una razón que trasciende el hecho empírico del esfuerzo humano y los recursos naturales limitados: el motivo es esencialmente normativo y filosófico¹⁰⁶. Según Aristóteles, el auténtico sentido de las riquezas se halla intrínsecamente limitado por cuanto ningún instrumento, perteneciente a un arte, puede identificarse con un fin. No existe figura alguna desprovista de todo tipo de frontera, ya sea numérica o dimensional, pues cualquier instrumento constituye en sí mismo un medio. Contrariamente, los fines sí se caracterizan por ostentar un carácter ilimitado. De algún modo, el Filósofo pone de relieve la vinculación existente entre la definición de los límites y la distinción entre medios y fines. Los límites de las riquezas naturales no se definen como tales debido a un esfuerzo humano a su vez naturalmente limitado, sino principalmente porque la esencia ontológica las riquezas naturales designa un medio, no un fin.

¹⁰³ Aristóteles (1970 I 9, 1258a1). Tal y como hemos dejado entrever en diversas ocasiones, el Estagirita no pretendía bifurcar la autosuficiencia del intercambio y del comercio. A nuestro entender, el tratamiento aristotélico del ámbito de las riquezas naturales de algún modo incluso llega a envolver el esfuerzo humano en general junto con cierta medida de comercio en particular.

¹⁰⁴ Esta idea viene fundamentada en lo que se ha denominado “teoría del límite natural”, que hace referencia a la distinción de la tipología de bienes apuntada por Aristóteles: “los externos, los del cuerpo y los del alma, y todos ellos tienen que poseerlos los hombres felices” (Aristóteles, 1970, IV 1323a25 ss.); “[L]os bienes exteriores, en efecto, tienen un límite, como todo instrumento, y todas las cosas útiles son de tal índole que su exceso perjudica necesariamente, o no sirve de nada, a sus poseedores” (Aristóteles, 1970, IV 1323b7 ss.) . En este sentido, la eliminación del límite natural *for the external goods is the evil distortion on chrematistics* (Neves, 2000, 650).

¹⁰⁵ Cfr. Vollet (2007), que ofrece un interesante estudio sobre la *oikonomia* aristotélica desde la perspectiva de los límites de la razón práctica, entendiéndolo que la autarquía de la *polis* y de la razón constituyen una limitación exterior e interior, respectivamente, de la económica: “El interés central de la *Política* de Aristóteles es claramente sistemático, no histórico (...). Así, la polis es también, desde otra perspectiva, es decir, desde el punto de vista de su papel dentro de la estructura de la racionalidad del hombre, el fin interior, y con esto el límite interior, sistemático, del actuar económico. La referencia a la ciudad es entonces el rasgo principal de la economía; su fin es la autarquía de la ciudad (...). La noción de autarquía es la noción clave, no sólo para el estado económico de una ciudad limitada, sino también para la manera de vivir que se baste a sí misma, es decir, que sea perfecta. El uso de esta noción es de mucha significación para ver el modo como Aristóteles le da a la economía el papel de mera herramienta en la búsqueda del bienestar, o de la felicidad”.

¹⁰⁶ Cfr. Crespo (2001).

Para comprender el desarrollo de estas premisas, debemos matizar algunas cuestiones que han sido apuntadas sucintamente en el capítulo IX del Libro I de su *Política*¹⁰⁷. Mientras que un primer conjunto de estudiosos afirma que Aristóteles hace referencia al valor de uso en su sentido más estricto¹⁰⁸, otros opinan que no es necesario mantener una interpretación excesivamente restrictiva en este sentido, pues el hecho de contemplar la posibilidad de que el Filósofo apruebe el comercio limitado no implica el desgajo de sus proposiciones sobre los límites de la riqueza¹⁰⁹.

En base a sus argumentos, los primeros señalan al dinero -incluyendo su comercio, en caso de ser tratado como una mercancía-, como el máximo responsable de promover y hacer realidad el carácter ilimitado de la riqueza. No es difícil entrever que esta visión se enraíza en aquel planteamiento que velaba por un concepto de naturaleza sumamente restringido, circunscrito al origen físicamente natural de los bienes, y que coincidía en muchos aspectos con el tratamiento que otros contemporáneos al Estagirita habían propuesto¹¹⁰. Todos ellos entienden, sin más, que la obtención de la riqueza contranatural floreció en el momento en que los bienes empezaron a ser intercambiados por dinero. De hecho, ya vimos que Aristóteles admitía que la riqueza ilimitada derivada del arte de adquisición se halla estrechamente vinculada con la aparición del dinero¹¹¹.

¹⁰⁷ Para arrojar luz a muchos de los argumentos económico-aristotélicos, en las siguientes páginas daremos unas pinceladas sobre la teoría monetaria del Estagirita: si bien es cierto que el análisis de dicha teoría tiene evidente trascendencia en el tratamiento de la crematística, en la medida en que requeriría dedicar un capítulo entero a esta cuestión, por razones de espacio debemos renunciar a su tratamiento exhaustivo, aunque no a sus puntos fundamentales. En este espacio nos limitaremos a proporcionar las bases más destacadas del planteamiento del Filósofo, confiando en que ayudarán a sentar los motivos por los cuales decidimos optar por una interpretación menos restrictiva de la doctrina aristotélica de la actividad comercial.

¹⁰⁸ En este sentido, Ashley entiende que el valor de uso se identifica con el esfuerzo directo que el administrador doméstico debe realizar con el fin de adquirir los bienes para un uso personal, esto es, apenas llega a distinguir el sentido de naturaleza expuesto en el capítulo VIII del enunciado en el capítulo IX. Por otro lado, Brown hace hincapié en las necesidades básicas, centrando su atención en un valor de uso que excluye necesariamente al de intercambio: sólo el uso personal puede conducir al fin último. Barker, por su parte, aún propone una visión más restrictiva, pues contempla el carácter natural de las riquezas en relación con un valor de uso circunscrito a la utilización de aquellos bienes que serán inmediatamente consumidos, eludiendo toda posibilidad de intercambio.

¹⁰⁹ Debemos subrayar que los distintos modelos interpretativos que expondremos a lo largo de este epígrafe no existen como tal en ningún estudio sobre la doctrina "económica" del Estagirita, sino que el esquema empleado responde a la lectura de distintos trabajos, a partir de la cual hemos analizado las similitudes y diferencias entre distintos autores hasta vernos con la posibilidad de agruparlos de conformidad con el cumplimiento de determinados criterios.

¹¹⁰ Lowry afirmaba que la moneda, de acuerdo con el Filósofo, permitió el desarrollo de una forma de intercambio innecesaria y sin límite natural alguno. Brown, por su parte, afirma que el dinero se dispuso a la acumulación ilimitada así como a la adquisición pues éste no tenía vínculo alguno con las necesidades. Barker expone que, mientras que el trueque sólo era perseguido por aquéllos que realmente necesitaban, las facilidades del intercambio monetario sólo concernieron a los seducidos por la codicia.

¹¹¹ Ross entiende que, según Aristóteles, el dinero es totalmente incompatible con los productos básicos asociados a un uso intrínsecamente positivo por cuanto que este instrumento, resignado a nacer y perecer como un medio de intercambio, tiene un valor de uso prácticamente nulo. Asimismo, Mitchell sostiene que, en tanto que el Filósofo en ningún momento ofrece al dinero el tratamiento de mercancía, dicho instrumento no es más que un cuerpo inerte exclusivamente útil para las transacciones comerciales. Como podemos observar, estos planteamientos omiten la trascendencia de la posibilidad de asignar un uso positivo al rol acometido por el dinero en los intercambios de mercancías, esto es, al hecho de hallarse circunscritos a una auténtica riqueza limitada. En Aristóteles, el dinero puede ceñirse al uso recto

Para Aristóteles, la limitación congénita de la riqueza natural toma como base el principio de que sólo el bien último se halla debidamente desprovisto de todo límite. En particular, mientras que la presencia de los límites es relevante en el tratamiento de las riquezas naturales, su falta es fundamental en el uso de la riqueza como un arte artificial. Cuando el valor de intercambio rebasó la simple autosuficiencia con el fin de encarnarse en la tierra de cultivo que abonaría la germinación de la semilla de los excedentes sustanciosos, su uso devino ilimitado y, por ello, contrario a la riqueza natural: el empleo de estas riquezas es verdaderamente ilimitado, pues “esta clase de crematística no tiene límite en cuanto a su fin, que es el género de riqueza a que nos hemos referido y la adquisición de recursos [en sentido comercial]”¹¹². En esta ocasión, haciendo uso del motivo excedentario lucrativo, Aristóteles explicita de nuevo la vinculación existente entre la ilimitación y el hecho de ser un fin. En este sentido, la segunda postura doctrinal matizaría la primera interpretación, sirviéndose del perfil esencialmente finalista del concepto de naturaleza que tratamos en su momento y que, recordemos, para nada excluía a la naturaleza de los bienes originarios de la “tierra y el agua”, si bien daba un paso más.

Así pues, el dinero -y, por extensión, la actividad comercial que encarna su uso- efectivamente constituye el caldo de cultivo del desorden ilimitado de la crematística; ahora bien, afirmarán a continuación, el punto de mira del Filósofo no se detiene en incentivar el castigo o la supresión del intercambio comercial o de los recursos que lo hacen posible, pues el problema es más bien moral, y concierne al *uso* de dicho instrumento. A nuestro juicio, esta lectura retiene con mucho más acierto el pensamiento de nuestro autor: el dinero, un instrumento no sólo necesario sino incluso adecuado¹¹³ para el intercambio de las necesidades en la distancia y en el tiempo¹¹⁴, sólo es reprobable en la medida que constituye un vehículo para perseguir el beneficio *ad infinitum* como un fin en sí mismo

de los bienes, empleados para satisfacer las necesidades de la subsistencia cotidiana. Es en este sentido que manifiesta que el conjunto de *oikos* estableció un sistema de trueque al inicio del intercambio capaz de contemplar el instrumento monetario en el punto de mira de una actividad comercial más desarrollada.

¹¹² Aristóteles (1970 I 9, 1257b28 ss.).

¹¹³ Además de su función vinculada a las necesidades reales, el dinero proporciona una base común de medición de aquéllas que posibilita su igualación, junto con el cumplimiento de una reciprocidad que invalida toda perspectiva de excesos y, en consecuencia, de ganancias ilimitadas. Según Aristóteles, el dinero conforma una figura indispensable para que los intercambios sean llevados a cabo en la justa proporción. Por otra parte, resulta prácticamente desatinado pensar en una sociedad capaz de desarrollarse favorablemente sin contar con un medio de cambio o una medida de valor. Así pues, el dinero puede converger con las limitaciones intrínsecas en la riqueza natural en tanto que un intercambio justo no supone un incremento lucrativo para ninguna de las partes implicadas. Resultan interesantes los trabajos de Crespo, que profundizan en el estudio de la reciprocidad y la conmensurabilidad del dinero según el Filósofo. A pesar de tratarse de una cuestión que a primera vista no afecta directamente al arte adquisitivo, en la medida que la crematística contranatural sale a la luz de la mano del dinero, es importante destacar las características que Aristóteles atribuye a este instrumento en su *Ética a Nicómaco* (Aristóteles, 2001).

¹¹⁴ Por lo que refiere a las funciones del dinero, cfr. Gordon (1975, 45): *a medium of exchange, a unit of account and a medium for deferment of consumption*.

considerado¹¹⁵. El dinero, en tanto que *medio*, puede ser concebido en términos de instrumento de intercambio, mientras que, como *fin*, reproduce las funciones del capital de inversión¹¹⁶. De ambos usos, sólo éste último contiene una finalidad desvinculada de los requerimientos exigidos por la subsistencia, pues su principal propósito se centra en la adquisición ilimitada a expensas del resto de la comunidad, algo que rebasa las fronteras del concepto teleológico de naturaleza aristotélica, por amplio que sea entendido.

Los argumentos relativos al arte adquisitivo crematístico y al servicio que éste debe prestar a la *oikonomia* dejan entrever que dicho vínculo de subordinación atiende al cumplimiento de las “necesidades”, y no tanto a un uso que hoy asimilaríamos un concepto de “consumo” bien entendido –que no al consumismo-, asociado a las necesidades humanas¹¹⁷. Por ello el Filósofo trata de desincentivar toda medida de intercambio impregnada de desorden e inmoralidad, que se ausente de la debida sumisión a la vida buena. ¿Cuál es el sentido de una adquisición atada a la bestia del consumismo innecesario?, ¿de qué sirve al hombre la crematística antieconómica si se ve imposibilitado de saciar sus necesidades más humanas?¹¹⁸ Resulta paradójico percatarse de una situación que no suele ser inusual en nuestros días y, por lo que parece, tampoco en los del Filósofo: los individuos, ofuscados por su concupiscencia desordenada, descuidan las necesidades más básicas para henchirse de futilidades adornadas que sólo ilusoriamente contentan su vanidad y serenan el vacío producido por la creciente opresión de sus corazones apáticos, pues testimonian cómo menguan sus virtudes, su perfección humana

¹¹⁵ Langholm caracteriza al dinero como una figura que está al servicio de la búsqueda de beneficios con ningún otro propósito que el almacenamiento o el goce de los bajos placeres que proporciona, por mucho que los hombres se empeñen en atribuirle los méritos de aquello que promete el bien supremo. Se está aludiendo a la referida contemplación de un medio como si de un fin se tratase, de la mano de una concupiscencia desordenada: la ausencia de límites está imbuida en esta problemática relación tergiversadora. Incluso el mismo Lowry, que inicialmente parecía apuntar lo contrario, confiesa que siempre y cuando el dinero únicamente sea ansiado con el fin de adquirir bienes para su uso, el constreñimiento de reducir la utilidad marginal garantizará la efectividad de la limitación natural: una operación asociada a unos límites naturales asegura que el dinero envuelto en ella no será tomado como un fin. Hadreas expone que el Estagirita entiende que el uso del dinero es natural; sin embargo, su anhelo ilimitado a través del intercambio es contranatural. El sólo hecho de que dicho instrumento viabilice la ambición desenfrenada de la acumulación lucrativa, no implica que no pueda supeditarse a un deseo limitado así como a la riqueza natural de forma inexcusable.

¹¹⁶ En este sentido, Finley destaca una distinción importante entre el dinero entendido como “instrumento de intercambio” en sentido genérico y como *kapelike*, esto es, como un elemento del “intercambio comercial”.

¹¹⁷ En este sentido, *vid.* el final de la nota núm. 61. Por otro lado, debemos tener en cuenta que la función superior del administrador doméstico no es usar (*vid.* nota núm. 39 y 58). Booth (1983, 41) sostiene que, si bien uno de los propósitos del *oikos* es la adquisición de riquezas entendidas como un instrumento para lograr el verdadero fin último, debemos tener en mente que los conceptos de *riqueza*, *necesidad* y *uso* están estrechamente relacionados, no sólo etimológicamente, sino también analíticamente.

¹¹⁸ Aristóteles (1970, I 9, 1257b8 ss.): “Y, en efecto, la riqueza se considera muchas veces como abundancia de dinero porque éste es el fin de la crematística y del comercio. Otros opinan, por el contrario, que el dinero es algo desprovisto en sí mismo de valor, algo que no es natural, sino pura convención (...), y aun siendo rico en dinero, puede uno con frecuencia verse desprovisto del alimento necesario”.

y, en definitiva, su felicidad¹¹⁹. Siquiera vagamente, no podemos dejar de reparar que la riqueza del hombre moderno dista mucho de lo que se entendía por un hombre rico en la Antigüedad.

En este sentido, el capítulo IX del Libro I de la *Política* alude a la leyenda del rey Midas¹²⁰, un relato que, a nuestro entender, no sólo pone claramente en entredicho aquella vertiente que supone un tratamiento tan sumamente taxativo de la visión aristotélica del intercambio, sino que asimismo rebate aquellos que ven en Aristóteles el fundador de la teoría monetaria metalista¹²¹. Tal y como nos presenta el Filósofo, el punto de esta historia radica

¹¹⁹ Esta cuestión fue posteriormente tratada por N. Copérnico, J. Locke, J. Law y A. Smith, así como “solventada” por numerosos autores a lo largo de distintas etapas del desarrollo de la economía, generalmente mediante operaciones que combinaban las fuerzas de la utilidad y la escasez. Éste último la denominó la “paradoja del valor” o bien la “paradoja del diamante y el agua” en su *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of nations*, que incide en la misma problemática que alude la leyenda del rey Midas: “Nada es más útil que el agua; pero ésta no comprará nada; nada de valor puede ser intercambiado por ella. Un diamante, por el contrario, tiene escaso valor de uso; pero una gran cantidad de otros bienes pueden ser frecuentemente intercambiados por este”.

¹²⁰ Si bien la *Política* aristotélica plasma algunos ejemplos de personajes que encarnan el hombre dominado por un deseo desordenado, como el rey Midas, debemos destacar la existencia de otras obras filosóficas de distinta autoría cuyos personajes son el fiel reflejo de la expresión de la crematística antieconómica. Por ejemplo, la *República* de Platón nos habla de Trasímaco, o del mito de Gyges. A través de éstos, Platón pone en boca de Sócrates una crítica a la crematística contranatural, concebido como el arte tiránico por excelencia. En este sentido, cfr. Shell (1978).

¹²¹ En su *Ética*, Aristóteles (2001, V, 5 1133a) deja entrever que la razón de ser del dinero deriva de una aceptación arbitraria de los hombres, que atribuye a dicho instrumento unas funciones que facilitan sus quehaceres cotidianos; de ahí los usos de la moneda (*vid.* nota núm. 112): “Por consiguiente, todo debe medirse con una sola cosa de cierta clase, como antes se dijo. Y esto es, en verdad, la demanda, la cual mantiene todo unido. Pues si las gentes no demandaran nada y de la misma manera, o no habría cambio o no será de la misma clase. El dinero se ha convertido por convención en una especie de sustituto de la demanda. Por eso precisamente tiene el nombre de “nómisma”, porque existe no por naturaleza, sino por costumbre. Y está en nuestras manos cambiar su valor e inutilizarlo”. Como bien sabemos, mientras que en la *Ética a Nicómaco* el Filósofo circunscribe las cuestiones económicas en el contexto de la justicia, en la *Política* las aborda en su teoría sobre el arte adquisitivo, concretamente en el capítulo IX, cuando hace referencia a la evolución de la comunidad primera (Aristóteles, 1970, I 9, 1257a35 ss.): “Por eso convinieron en dar y recibir recíprocamente en sus cambios algo que, siendo útil en sí mismo, fuera además de fácil manejo para la vida, como el hierro, la plata o algo semejante”. Este pasaje mantiene, al igual que el anterior, que el fin del dinero es actuar como un medio de intercambio. Ahora bien, mientras que en la *Ética* Aristóteles no hacía referencia alguna a la composición del dinero, en la *Política* hallamos referencias a metales que, además de ser utilizados para acuñar la moneda, son útiles por ellos mismos. En base a este argumento, muchos pensadores han afirmado que el Estagirita es el fundador de la escuela metalista; sin embargo, a nuestro entender, siguiendo a Gordon, este enunciado está basado en una comprensión errónea del texto de la *Política*: no existe una conexión necesaria entre las funciones del dinero y el material que del que está compuesto; su estatus es fruto exclusivo del convencionalismo, sin perjuicio de que el dinero deba servir a su fin por naturaleza. El hecho de que la moneda fuese elaborada con metales preciosos no fue más que una cuestión histórica, no una necesidad funcional: *Where state ruling is not effective, both Plato and Aristotle seem to suggest that conventional acceptance may require the use of precious metals. This is the case in international trade (...). However, in domestic exchange, where local statute can be decisive, neither Plato nor Aristotle have any doubt that an effective currency system can be established by means of tokens which have no value apart from their function as representatives of demand* (Gordon, 1975, 48). Como es bien sabido, todo lo que Midas palpaba con sus manos se convertía en oro. Ante la imposibilidad de autoabastecerse de oro, el rey estaba destinado a fallecer. ¿Qué mensaje pretendía transmitir el Filósofo sirviéndose de este mito? ¿Se trata simplemente de advertir del peligro que supone la acumulación excedente de metales preciosos -ciegan al hombre pero son incapaces de saciar sus necesidades naturales-, o bien pretende hacerse eco de que el deseo ilimitado de recursos –sean de la naturaleza que sean-, acaba perjudicando al hombre, por atractivo que resulte? A nuestro juicio, la tesis del Filósofo apunta hacia esta segunda opción y, aunque es evidente que se vale del ejemplo del oro para mostrar sus enseñanzas, sólo elige este material en la medida que es el que convencionalmente fue elegido para crear la moneda. En otras palabras, si la comunidad hubiese acordado que, por sus propiedades, las avellanas tenían que emplearse como instrumento de

en la insensatez humana de confiar en el valor de intercambio del oro monetario. Los hombres viven de la falsa creencia de que, gracias al almacenamiento progresivo de sus riquezas dinerarias, rehuirán el trágico final de Midas, a saber, morir de hambre.

Necessaries are natural riches per se (...) but money is natural riches per accidens, for other riches can be bought with money (...) Money (...) is an article of which the use is to exchange it; and, if it is for any reason not exchangeable, its possessor may die like Midas. One might add, following Aristotle's intention: The possessor of landed property, cattle and slaves, is better off, not only because they produce consumables, but because others will always need them and want them. But why should it be different with gold? Not entirely because gold is money¹²².

¿Qué sucedería si el hombre repentinamente optase por dejar de atesorar dinero? El dinero, en tanto que de suyo no constituye una riqueza natural, depende de lo que podríamos considerar una moda arbitraria. De hecho, es obvio que su demanda podría caer por razones ajenas al funcionamiento natural, entorpecida y relegada en una situación de obsolescencia, pues en realidad no existiría ningún deseo fisiológico que de nuevo promoviera su alza en el mercado. Ni el dinero ni cualquier otro instrumento susceptible de ser sometido a la voluntad de los usuarios es verdadera riqueza. Sólo en la medida que goza de una disposición idónea para ser intercambiado por bienes realmente necesarios podemos atribuir al dinero la condición de naturalidad. Consecuentemente, sin perjuicio del caso de la usura –una fuente de riqueza notoriamente artificial-, la teoría aristotélica no está orientada a la exclusión del uso del dinero como tal¹²³.

Ahora bien, ¿cuáles son las manifestaciones de la riqueza natural en Aristóteles y cómo se relacionan con la satisfacción de las necesidades de los miembros de la comunidad?¹²⁴

intercambio en lugar del oro, el razonamiento final no variaría significativamente. Si bien en el caso del oro, estaríamos ante un supuesto de crematística ilimitada desarrollada a través de la utilización de un instrumento estrictamente convencional (la moneda), en el de la avellana nos hallaríamos ante una forma de arte adquisitivo ilimitado por medio del uso de un bien ontológicamente natural. En cualquier caso, en ambas situaciones el apetito irracional subyacente sería contranatural de acuerdo al *telos* último, por mucho que hubiese sido originado por un objeto de la tierra. La única diferencia radicaría en que, en el caso de las avellanas, el rey Midas quizás habría tardado algo más en fallecer, pero es obvio que un hombre no puede subsistir mucho tiempo contando solamente con un único alimento. En suma, el problema real se centra en la concupiscencia humana, cualquiera que sea la naturaleza del instrumento de que se sirva; sin embargo, no podemos dejar de subrayar, como hace Aristóteles, que el oro muestra una mayor predisposición a ser adquirido con un fin desordenado. No obstante, la causa real del fallecimiento del rey Midas no es la falta de alimento; en el fondo, esto es una consecuencia. Lo que realmente acaba con su persona es su afán ilimitado de riquezas. Se trata de un problema de la conducta humana, de orden moral. Por ello, creemos que la relevancia de las clasificaciones taxonómicas del Filósofo es relativa, primando el argumento que subyace de trasfondo, y esto es lo que precisamente recogerá la tesis tomista y, a su vez, lo que se plasmará en las enseñanzas del Magisterio de la Iglesia Católica.

¹²² Langholm (1983, 61).

¹²³ Worden (2008): *According to Lowry (...), money could presumably apply to goods used for the natural purposes to the point of their natural saturation, just as it could apply to the secondary use of goods as items of exchange for money as an end in itself. The moral use of money excludes the latter because its associated desire is without limit, whereas only the summum bonum can be genuinely infinite.*

¹²⁴ En la actualidad, esta inquietud despertaría las controversias entorno al alcance de lo que jurídicamente se entiende como “alimentos”. ¿A qué se refiere exactamente el código civil cuando nos

Seguendo los argumentos de Booths, únicamente es posible responder a esta cuestión abordando el papel que desempeña el ocio: la administración doméstica debe ir orientada en primera instancia a procurar el sustento de lo más necesario; sin embargo, asimismo debe acometer lo bello y noble, una acción que requiere disponer de la *freedom from the necessity of labor*, esto es, de riquezas suficientes¹²⁵. La idea de ocio encarna uno de los objetivos centrales, deseados por sí mismos, del *oikos* concebido como una comunidad fértil, esto es, en su plenitud. Los distintos fines de la comunidad, especialmente aquellos tocantes a la virtud y a la praxis del administrador y de su familia, dan fe del papel de la riqueza concebida como un instrumento, y ponen de relieve que el arte principal del gobierno del *oikos* consiste en conocer su recta contribución a la realización de la vida buena. Para Aristóteles, el auténtico sentido de riqueza ya presupone el cumplimiento de unas necesidades básicas ordenadas a la vida; no obstante, da un paso más en la medida que a su vez exige tener las posibilidades de orientarse a la vida buena, algo que sólo podrán abarcar aquellos que persigan y afirmen¹²⁶ el ocio atendiendo a la prudencia: sin ocio no es posible lograr la vida buena y, por ende, no es posible ser rico¹²⁷.

habla de la obligación alimenticia legal; paralelamente, qué concierne propiamente a la riqueza natural aristotélica? ¿Se presume que las necesidades básicas están cubiertas con el sustento más elemental, o se atiende a un concepto más extenso de alimentación?

¹²⁵ Booths define la riqueza como *freedom from the necessity of labor* (1983, 41). En este sentido, *vid.* la distinción de Pinckaers (2007) entre los conceptos *freedom of indifference* y *freedom for excellence*: este autor se opone al primer sentido de libertad sobre la base de que las modernas concepciones la han aislado de su principal fuente de inspiración, esto es, la excelencia humana; mientras que la "libertad de la excelencia" constituye la potestad de actuar con excelencia y perfección. Así, vemos que el concepto de libertad que Booths está empleando en la acepción de "riqueza" en la Antigüedad está sentado en la *freedom for excellence* de Pinckaers, en el mismo sentido de libertad que adoptaría el Aquinate y, posteriormente, el Magisterio de la Iglesia Católica. *Leisure, time free for noble actions, is the proper goal of life, and it is for the sake of leisure (...). The household master occupies himself in wealth gathering not as an end in itself (...), but rather because that wealth may be employed to allow him time free for praxis (...). The relationship between wealth and leisure also points (...) to that between wealth and freedom, for freedom, meaning the capacity to legislate for one's self, to be autonomous, requires, among its material preconditions, independence from constraining toil, whether that constrain comes from subjection to nature or from subordination to another person.* Booths (1983, 44-46).

¹²⁶ Cfr. Pieper (1998), un excelente trabajo que presenta el ocio como la base cultural de nuestra sociedad. Partiendo de una idea ya presente en la *Metafísica* de Aristóteles, esto es, que todos los seres humanos gozan de una inclinación natural hacia el conocimiento de la verdad, del fin último, manifiesta que la realización de tal *telos* exige la presencia del ocio en la vida del hombre, lo que a su vez demanda que el conocimiento práctico esté al servicio de la filosofía contemplativa, un vínculo relacional jerárquico que el mundo post-moderno parece haber alterado, dando preeminencia al conocimiento práctico. Igualmente, asentado sobre una base aristotélica conforme a la cual el esfuerzo por sí mismo no constituye el criterio para hallar el fin último —es preciso gozar de virtudes—, Pieper subraya que el alcance de la verdad no debe suponer una concepción del trabajo humano que conlleve en todo individuo la búsqueda de su identidad en sus tareas laborales, de tal forma que las cosas no tengan valor si no cuentan con una respuesta práctica. El ocio es filosofía —es el conocimiento causal principalmente arraigado en el *intellectus*, más que en la actividad discursiva de la *ratio*—, una actividad intuitiva que implica una celebración de la vida por sí misma, puesto que la "afirmación" del ocio estrecha sus vínculos con Dios, que significa la verdad, el bien y la belleza por excelencia.

¹²⁷ Booths (1983, 48-49), aludiendo al *Oeconomicus* de Jenofonte, expone un ejemplo muy ilustrativo de la idea de riqueza que se desprendería del texto aristotélico: Sócrates sugiere a Kritoboulos que, contrariamente a lo que pueda parecer a primera vista, él es suficientemente rico, pero que Kritoboulos es pobre. Ante la mofa de éste último, Sócrates procede a explicar que, mientras que sus bienes son suficientes para proporcionarle el sustento, mantener la pompa y la reputación que había asumido Kritoboulos le resultaría insuficiente incluso teniendo tres veces más de lo que en aquel momento ostentaba. Ciertamente, la elección de una forma de vida condiciona las necesidades de riqueza, y la de Sócrates, si bien modesta comparándola con la de Kritoboulos, es adecuada para proporcionarle el ocio que precisa para el ejercicio de la filosofía. En este sentido, Sócrates es realmente rico en tanto que

Junto a las dos interpretaciones de la doctrina “económica” del Filósofo, claramente opuestas, cabe destacar el papel de una “tercera”, que propiamente podríamos asemejar a una hija de la segunda. Mientras que esta última ponía de relieve que, según Aristóteles, el dinero, de suyo, no abría las puertas a la problemática moral (a la ilimitación y, por ende, a la concupiscencia desordenada), pues esto dependía del *uso* impropio a manos de los hombres, su emparentada añadirá que la riqueza natural hace referencia al instrumento monetario no sólo adquirido y utilizado rectamente, sino incluso “deseado” y “acumulado”¹²⁸ sin necesidad alguna de perpetrar este tipo de equívoco moral. De acuerdo

dispone de recursos suficientes para abrir las posibilidades de una vida buena mediante su uso recto. Cfr. Aquino (2001, 83): “Luego es evidente, según lo dicho y hablando con verdad, que los que abundan en lo necesario para la vida son más ricos que los que abundan en dinero”.

¹²⁸ Mientras que la práctica totalidad de pensadores que conforman la tercera interpretación entienden que la riqueza natural puede ser usada y deseada sin incurrir en un error moral, la cuestión de la “acumulación” de bienes materiales, especialmente de dinero, es problemática. Aunque Aristóteles proclame que la felicidad requiere cierta medida de prosperidad externa, en ningún momento entiende que la acumulación de riqueza pueda constituir en sí misma un fin propio de la vida de los hombres. Ahora bien, mientras que unos pensadores ponen de relieve que no toda acumulación dineraria va necesariamente asociada a una concupiscencia desordenada, otros estiman que el Estagirita nunca pudo haber concebido dicho planteamiento en tanto que el corpus aristotélico se halla privado de indicio alguno relativo a la distinción entre la acumulación de capital y el uso posterior del mismo. Los primeros sostienen que el Filósofo hubiese aprobado cierta acumulación limitada por cuanto, de algún modo, ésta se hallaría subordinada a la satisfacción de las necesidades de la administración doméstica. Muchos pensadores se han defendido esta afirmación en base a determinados fragmentos de su *Política*: “Ahora bien, los que se suelen llamar instrumentos lo son de producción, mientras que las posesiones son instrumentos de acción” (Aristóteles, 1970, I 4, 1254a1 ss.). Así, Aristóteles distingue entre el capital cuyos servicios son directos (posesiones o instrumentos de acción) y el capital que proporciona valor de uso de forma indirecta (instrumentos de producción), ambos integrantes de la administración doméstica. Por tanto, aunque el capital no esté sujeto a prestar un servicio directo al consumidor, sigue ostentando significancia económica. En este sentido, Haney afirma que Aristóteles permite el almacenamiento de los productos básicos orientados al sustento de las tareas del *oikos* en tanto que finitos; a su vez, mantiene que éstos pueden ser incluso monetarios siempre que sean el resultado de un intercambio necesario de bienes, esto es, de una acumulación dineraria por causa del cumplimiento de los requerimientos de la autosuficiencia. Langholm expone que la provisión de dinero puede servir legítimamente a aquellas necesidades previsibles próximamente, pero no para constituir un pozo de riqueza *per se*: el dinero puede ser acumulado sólo en la medida en que representa el símbolo visible actual de aquellos bienes imprescindibles para la vida cotidiana de un futuro que podrán ser utilizados por el administrador del *oikos* o de la *polis*. Otros pensadores dan un paso más y, a grandes rasgos, sugieren que nuestro autor sólo rechaza las grandes acumulaciones dinerarias que no atienden a la vida buena, desarrollando así un planteamiento entroncado con la dicotomía limitado-ilimitado, crucial para la comprensión de las implicaciones de la concupiscencia desordenada. La acumulación ilimitada denota una preocupación excesiva por los bienes externos, lo que a su vez conlleva tomar unos instrumentos que deberían estar al servicio del hombre como un fin infinito, y no como un medio intrínsecamente limitado. Sin embargo, otra postura pone de relieve que la acumulación ilimitada dineraria, de suyo, vulnera el orden moral y, por ende, es ajena a la *oikonomia*. De acuerdo con esta perspectiva, Aristóteles ni siquiera llegó a contemplar que dicha provisión pudiera llevarse a cabo con el fin de ser orientada al cumplimiento de la vida buena. En realidad, no podemos hablar de un auténtico divorcio entre la acumulación de capital y el valor de uso hasta la llegada de las modernas teorías económicas. Gordon (1975, 38): *A clear distinction between the two [entre la acumulación de capital y los servicios derivados de este capital] did not emerge in modern Economics until the publication of Leon Walras’ Elements of Pure Economics. (...) [He] described the distinction as the ‘key to the whole of pure economics’ and as essential for any valid theory of price determination*. En este sentido, la teoría económica actual probablemente hablaría de la dicotomía entre el ahorro y el consumo. En otras palabras, el Estagirita quizá no se plantearía la posibilidad de distinguir entre una acumulación dineraria económica y otra antieconómica en la medida en que no concibió la referida disociación, de modo que toda acumulación sería ilimitada y moralmente desordenada por naturaleza. Como señala Gordon (1975, 37), el único argumento adecuado para justificar y promover esta forma de actividad adquisitiva en la comunidad residiría en la promoción de un crecimiento económico que, como ya vimos en su momento, Aristóteles entendía perjudicial en la medida que presumía el desarrollo de determinadas actividades que alteraban la recta relación entre el hombre y la naturaleza.

con esta perspectiva, tachar el apetito dinerario de intrínsecamente ilimitado no es apropiado: el Filósofo señala que el conflicto real emerge en el momento en que los bienes externos, tales como la provisión de riquezas -y muy especialmente la apetencia subyacente-, son considerados como infinitos cuando, de hecho, sólo el fin último –el *eu zen*- se halla propiamente despojado de todo límite. En este sentido, sostienen, más que en el concepto de naturaleza o en el de limitación propiamente dichos, el punto clave estriba en este argumento, configurador del hilo conductor de la doctrina aristotélica sobre el arte adquisitivo natural¹²⁹. La concepción errónea que reside en el trasfondo del administrador doméstico que ansía incrementar sus propiedades de un modo intemperante se nutre de los intereses mundanos de la vida y dirigidos a la vida, no a la vida buena: quien anhela vivir infinitamente, necesariamente se desvive por adquirir los medios de la vida productiva de forma indómita.

No nos cansaremos de repetir que el tratamiento de los medios como fines constituye un signo de la concupiscencia desordenada, y no es algo distinto para esta tercera perspectiva analítica. La segunda interpretación ponía énfasis en contrastar el planteamiento de nuestro autor con el de los pensadores de la Grecia de la Edad de Oro por lo que refiere al concepto de riqueza natural, incidiendo especialmente en la dicotomía existente entre el trueque y el intercambio monetario¹³⁰. Los representantes de esta tercera lectura del Estagirita afirmarían que, a pesar de su evidente conexión con el arte adquisitivo, ambas cuestiones constituyen puntos controvertidos de los que no se puede predicar el título de tesis capital aristotélica; en puridad, la discusión del Filósofo invita a que el hombre caiga en la cuenta de los peligros que supone la adquisición, el uso, el deseo y la acumulación de las riquezas bajo una concupiscencia desordenada: *a moral problem supervenes over the economic themes*¹³¹. De acuerdo con estos pensadores, es

Ciertamente, Aristóteles no expone de forma clara que la acumulación de capital pueda servir a las necesidades de liquidez del administrador del *oikos* y de la *polis*. Si bien éste ha sido un punto conflictivo y, por lo tanto, sujeto a múltiples críticas, cabe tener en cuenta la fuerza del rol público *versus* el privado en la Antigüedad: mientras que las ganancias derivadas de la tierra no perjudicaban al prójimo en tanto que iban directamente al propietario (profesión moral), la actividad comercial –de la que procedía la acumulación dineraria- implicaba negociación y, por ende, un conflicto potencial entre las partes: *Farming is the most morally commendable form of employment (...), it is a just occupation in which one can prosper without disadvantaging one's fellow man. Prosperity gained through trade, in contrast, is like the fruits gathered from war and conquest. Success in trade and war must always be at the expense of some other party (...). This doctrine found no definitive counter-argument until the emergence of the theory of comparative advantage.* (Gordon, 1975, 41).

¹²⁹ Worden (2008).

¹³⁰ *Ibidem*: I want to stress the inclusion of effort in Aristotle's notion of limited acquisition to distinguish Aristotle's natural wealth from that of the Golden Age and, thus, to point to Aristotle's opening for, rather than a mission against, commerce. In line with Aristotle's fear of misordered concupiscence, the opening does not mean, however, that Aristotle takes proper property acquisition to be unlimited. The effort is limited by the necessary condition it must meet of being "necessary for life" and useful for the city or household.

¹³¹ *Ibidem*: Aristotle's economic stance, his invocation of nature, and even his use of the "limited/unlimited" dichotomy play into his normative point that desires giving occasion to misordered concupiscence ought to be avoided. That is, a moral problem supervenes over the economic themes (...). Conflating profit-seeking with the highest good involves investing too much enjoyment in profit-seeking. In the case of retail trade,

un error creer que Aristóteles concibió al comercio como una actividad circunscrita en un sistema exclusivamente ordenado a la maximización de beneficios. Por el contrario, inspirándose y haciéndose eco de la perspectiva escolástica, constatan que en el Estagirita hallamos una distinción entre el comercio natural y el artificial: el primero empleaba la moneda con el fin de satisfacer las necesidades de subsistencia; el segundo, de organización más compleja, apostaba por la obtención de cuantiosas ganancias. Tales apreciaciones se fundamentan en determinar si el motivo subyacente, esto es, el deseo, es limitado o es susceptible de ser reconducido al fin último.

making it into a complicated system signals that too much energy or enjoyment is being devoted to something that cannot be the highest good, or even an end. Como vemos, esta tercera interpretación, si bien no desmiente los argumentos expuestos por la segunda sobre los límites del uso del dinero, da un paso más, focalizando todos los razonamientos anteriores a lo que entiende como la clave de la doctrina aristotélica: el deseo de adquisición de riquezas propiamente dicho. Para refrendar sus premisas, hemos analizado cómo la segunda interpretación estudiaba el papel del dinero en Aristóteles; así, con el mismo objetivo, podemos percatarnos de que esta tercera lectura se fundamenta en el rol de la actividad comercial nacida en un contexto pre-capitalista como tal. Trever manifiesta que, si la obtención de beneficios se antepone al abrigo de las necesidades mutuas en que cada uno recibiría un *quantum* equivalente de satisfacción económica, el precio justo es inexistente y el comercio, contranatural. Así, tan sólo permanecen las diluidas sombras de las fronteras que trazaban unos límites profundamente desdibujados, asociados a lo que algún día fueron los gérmenes y que ahora se consolidan en la persecución de la acumulación de riqueza, sin necesidad de utilizar eufemismo alguno. Por su parte, Langholm subraya que los hombres que participan en la consecución de este objetivo son perseverantes en la búsqueda de un arte que les produce un exceso de placer, y su que acción desnaturaliza todo arte o cualidad para tornarlo un medio de adquisición de riquezas, rebasando las virtudes morales en su concupiscencia desbordada. Como vemos, nos hallamos ante un gran escenario protagonizado por integrantes de la comunidad que se entregan con toda su alma en el negocio de enriquecerse a expensas del *summum bonum*. Sólo el bien supremo, afirma Worden, en tanto que posee una esencia infinita como un fin en sí mismo, merece estas atenciones.

II. EL ARTE ADQUISITIVO DESDE LA PERSPECTIVA CATÓLICA: SANTO TOMÁS DE AQUINO Y LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

1. La recepción tomista de la *chrematistike*

*El deseo de riquezas naturales no es infinito,
porque las necesidades de la naturaleza tienen un límite.
Pero sí es infinito el deseo de riquezas artificiales,
porque es esclavo de una concupiscencia desordenada,
que nunca se sacia, como nota el Filósofo.*
S. Tomás de Aquino

El propósito del presente epígrafe reside en analizar la recepción tomista de la *chrematistike* del Filósofo, es decir, se centra en descifrar si Santo Tomás de Aquino aceptó la distinción aristotélica sobre el arte adquisitivo económico y el antieconómico, asociado a la determinación del alcance de la riqueza natural y la contranatural desde la perspectiva del Aquinate. Bien sabemos que el Estagirita abordó dichas cuestiones estableciendo los vínculos existentes entre la *oikonomia* como ciencia moral y la *chrematistike* como arte adquisitivo que sirve a la económica en su orientación al fin último; ahora pues, debemos examinar si el Doctor Angélico acuñó el mismo patrón o, contrariamente, entendió que debían ser objeto de revisión. De este modo, inspirándonos en la estrecha relación que enlazaba la administración doméstica y la crematística –ya fuese ésta de suministro o de parte-, primeramente nos detendremos en el desarrollo del concepto de “economía” tomista y posteriormente nos adentraremos en la adopción del arte adquisitivo en aras de dilucidar si el Doctor de la Iglesia se limitó a cristianizar las premisas del Filósofo o bien introdujo algunos matices de carácter distintivo¹³².

Siguiendo un esquema paralelo al del primer capítulo¹³³, y con miras a lograr una comprensión óptima de la materia que nos permita ahondar en su evolución posterior,

¹³² Como señala Neves (2000, 656), el paralelo entre Aristóteles y Santo Tomás de Aquino es complejo: *although a sincere disciple of Aristotle, was an even more committed disciple of the Church. (...) The philosophy of Thomas is not a new edition of the philosophy of the old Aristotle, made for pure philosophical reasons and laboriously harmonised with the Christian faith. Thomas is from the start a 'Christian philosopher'.*

¹³³ Como veremos, adentrarnos en la recepción tomista del concepto aristotélico de la “crematística” nos resultará sistemáticamente menos complejo, pues en el fondo siguen ambos filósofos siguieron un mismo

advertimos la trascendencia de atender no sólo al análisis de los pasajes centrales de la obra de Santo Tomás que giran en torno a esta temática, sino también a determinadas circunstancias externas características de la época, que innegablemente condicionaron su tratamiento. Así, debemos considerar las particularidades de una escolástica que en el siglo XIII encabezó la cristianización de la obra aristotélica, inmersa en un Medievo tejido de un entramado social que distaba en gran medida del que había protagonizado la vida en comunidad de la Antigüedad¹³⁴. Ahora bien, debemos aclarar que los comportamientos económicos no fueron un tema especialmente relevante para Santo Tomás, entendidos como minúsculos elementos integradores de un sistema siempre guiado por el orden moral y teológico omnicompreensivo: la vida y obra del Aquinate obedecen a un orden religioso y teleológico que conforma su hilo conductor¹³⁵.

Si bien ciertamente muchos de los parámetros económicos actuales no se hallan naturalmente en el pensamiento de Santo Tomás, todos ellos están al servicio del ser humano para que se perfeccione en la tierra y tenga la posibilidad de aspirar a la *Civitas Dei* agustiniana. El Aquinate puso en su justa dimensión el tratamiento de los temas económicos, esto es, el alineamiento de los mismos conforme al orden moral relativo al fin último del hombre, que es la beatitud celestial, la visión intuitiva y la fruición de Dios. En este sentido, gracias a su claridad intelectual para distinguir el plano de los principios del

esquema estructural a la hora de presentar esta cuestión. Precisamente por ello, el capítulo primero ha dedicado buena parte de su espacio a asentar unos conceptos que, si bien es cierto que a primera vista podían parecer perfectamente prescindibles, devienen claves para facilitar la comprensión de la doctrina económica del Aquinate en este sentido.

¹³⁴ Cfr. Robles (1992, 928): "Decir que Santo Tomás es un pensador de la Edad Media es no decir nada. Descubrir cómo el espíritu medieval está presente en sus escritos es darles sentido. A diferencia de nuestros días, el escritor medieval cuando redacta lo hace siguiendo unos cánones a los que van adaptando el hilo de su pensamiento".

¹³⁵ Por lo que refiere al análisis textual -y aunque es evidente que su fructífero *corpus* sin duda alguna lo permitía-, veremos que en realidad Santo Tomás no se propuso formular una teoría sobre la "economía"; de ahí que, a diferencia del Estagirita, debamos acudir a varias fuentes textuales para alcanzar unas conclusiones debidamente fundamentadas. Las variables económicas, de suyo, no formaban parte del ideario escolástico, simplemente porque la mirada en esa época apuntaba en otra dirección, la misma que los obligó a considerar el tema económico porque naturalmente le atañe al ser humano y a su conducta. Como Langholm (1983) pone de manifiesto, la contribución de Santo Tomás de Aquino se ubica en un período histórico en el que no existía una "visión económica" de la acción humana; la solución a los problemas inherentes a la esfera económica de la actividad del hombre estaba encuadrada dentro de un horizonte explicativo diverso del propiamente económico: a la luz de la perspectiva teológica cristiana, aunque no sólo de ésta, se buscaba la solución al problema de la "justicia" realizable en un mundo que se experimentaba sujeto a cambios profundos. Ahora bien, esto no significa que los argumentos aportados en el ámbito económico por el Aquinate sean irrelevantes; contrariamente, entendemos que los razonamientos que incorporan sus textos acerca de las variables económicas abren las puertas a un análisis que podríamos calificar de fecundo sobre el pensamiento económico. La mayor contribución de Tomás consistió en introducir orden y lógica en la doctrina heredada, identificando paralelismos, extirpando elementos no pertinentes y destacando los elementos esenciales. Tomás conservó lo mejor de la tradición patristica, pero ciertamente sustentada en la *episteme* del Estagirita. Langholm expone que para introducir del mejor modo y en pocas palabras a la filosofía económica de Tomás, se puede decir que él explicó y valoró los fenómenos sociales fijándose en el papel que jugaban en el gran plan divino del mundo y del hombre. Sin embargo, debemos tener presente que el tratamiento de la cuestión de la "economía" tomista exige acometer el estudio sobrepasando la particular perspectiva de las cuestiones económicas, encuadrándolas en su pensamiento global. La doctrina del Aquinate es fundamentalmente teológica y teleológica: el fin último del hombre es la visión beatífica, pero en la vida terrenal debe atender a la perfección cristiana a través de la virtud.

correspondiente al ámbito prudencial, el Doctor Angélico aborda la cuestión de la riqueza y el carácter instrumental de los bienes materiales haciendo uso de un talante que entrañaría un avance significativo en la esfera social y política del hombre.

1.1. *La administración económica como una ciencia práctica*

Haciendo honores a su etimología, el Doctor Angélico señala que la administración económica presenta claros vínculos con el gobierno de la casa, aludiendo al complejo relacional que en ella se desarrolla y haciendo especial hincapié en el concerniente al amo y a sus riquezas. No obstante, y en el bien entendido de que habitualmente las referencias del Aquinate a la “economía” denotan un lazo con el *oikos* aristotélico, es precisamente atendiendo al Filósofo que Santo Tomás afirmará que la administración económica no es sólo de la casa, sino también de la ciudad. En este sentido, bebiendo de las bases del Estagirita, la “economía” en el Aquinate constituye un acto dispensativo¹³⁶, una virtud¹³⁷, una ciencia y, en cierto sentido, un arte. A nuestros efectos, merece especial

¹³⁶ La administración económica, en tanto que acto dispensativo, hace referencia al buen uso de las riquezas de acuerdo a la necesidad que el hombre tiene de ellas, comprendiendo a su vez la adquisición de las mismas como un arte subordinado: *Necesse est ergo ut primum dicamus de oeconomia quae est dispensativa vel gubernativa domus (...) eo quod dispensatio domus maxime consistit in acquisitione et conservatione pecuniae (In libros Politicorum Aristotelis Expositio, I, 43, 46)*. La adquisición de aquellas riquezas necesarias para la vida pertenece a la economía. Tal como manifiesta Crespo (1995), haciendo referencia al *In Decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nichomacum Expositio*, “es el buen uso de lo necesario”, un calificativo que “tiene un sentido moral cuyo criterio lo brinda la verdadera necesidad”. En este sentido, se está “dejando de lado la corrección del arte en que se trata de poner medios determinados para alcanzar fines también determinados, también parte de una buena economía, y limitándonos a la adecuación moral de fines y medios de acuerdo al criterio (...) de que lo bueno es lo necesario”. Según Santo Tomás, la moralidad no es una calificación externa al acto económico, sino que para ser económico un acto debe ser moralmente bueno. Como nos decía Aristóteles, la *oikonomia* siempre tiende a la vida buena.

¹³⁷ La economía es el hábito que tiene por objeto el acto moral. En la medida que la “economía” se ocupa del uso correcto de unos medios para el buen gobierno de la casa o la ciudad, es un género de la virtud de la prudencia, la “disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre” (Aristóteles, 2001, VI, 5, 1140b 4-5) que orienta la buena elección de los medios a través de sus actos de consejo, juicio e imperio. Cfr. Aquino (1990, II-II, q. 47-56). “Una de sus partes subjetivas es la economía o prudencia económica, que facilita el buen gobierno de la casa (...) y, extensivamente, también en la ciudad. Efectivamente, si uno piensa en la dimensión económica de la acción humana, pronto advierte que se ajusta a los actos de la prudencia: (...) actos referidos a los medios para un fin. El único aditamento que se clasificación de “prudencia” añade al uso común actual del término “economía” es la orientación moral intrínseca. Precisamente es este agregado (...) lo que induce a plantearse la duda de que el hábito económico sea realmente virtud, y no más bien arte” (Crespo, 1995). Atendiendo a este razonamiento, Crespo expone varios motivos por los cuales sostiene que la economía es propiamente una virtud, y no un arte: a) mientras que en el arte la calificación moral es externa, en la virtud y en la economía la moralidad es intrínseca; b) si la existencia de una determinación exacta de los medios es propia del arte, en la administración económica pueden haber diversas formas de llegar a un mismo fin en tanto que la necesidad económica es indeterminada; c) la economía se identifica con el uso de las cosas exteriores, con el *agere*, no *facere* (Aquino, 1990, II-II, q. 58, a. 3, ad 3). Pero la “economía” también es objeto de la virtud de la justicia general, que la rectifica hacia el bien común. De hecho, recordemos que el Estagirita trataba de los elementos concernientes a la administración doméstica en el libro V de su *Ética a Nicómaco*, esto es, el que hace referencia a la virtud de la justicia. “La justicia general es la misma virtud en su relación con los otros; abarca la totalidad de la virtud. Sin embargo, quien juzga acerca de ella (...) sólo atiende a una mínima parte de ella (...). Desde el punto de vista de esta justicia, (...), no interesa primariamente la intención del agente, sino la corrección del acto (...). La tarea que cabe al político es la misma que cabe a la autoridad económica de la sociedad: la dirección de los actos [en este caso los

interés adentrarnos en los dos últimos atributos citados¹³⁸, esto es, en la administración económica como ciencia y como arte, para entablar el ámbito propio de la crematística en sentido genérico y, a su vez, delimitar su área de actuación al servicio del obrar humano¹³⁹. En otras palabras, debemos entender en qué sentido Santo Tomás de Aquino introducía el *Prólogo* a su *Comentario a la Política* (la ciencia práctica “arquitectónica”¹⁴⁰ por excelencia) con un enunciado que hacía mención expresa al arte y a la naturaleza¹⁴¹: la recta comprensión de la política conllevará la asimilación ordenada de la administración económica. Ambas, cada una con sus rasgos distintivos, pertenecen al conjunto de las ciencias prácticas, convenientemente enredadas por un nexo de subordinación a través del cual la ciencia económica se halla supeditada a la política. Asimismo, es necesario discernir por qué Santo Tomás, en la línea aristotélica, contempla tanto a la “economía” como a la *pecuniativa* como artes. ¿Acaso comparten un mismo carácter ontológico? Evidentemente, la respuesta debe ser negativa: la ciencia económica sólo constituirá un arte en sentido amplio en tanto que saber de orden moral que dispone en el obrar libremente y que repara el alcance político del término *ars*. Como sucedía en el Estagirita, no es posible profundizar en las implicaciones de la “economía” y, por ende, del arte adquisitivo económico y antieconómico tomista, sin previamente comprender el rol de la administración económica en el marco político.

Resulta claro que [la política y la economía] son ciencias prácticas por el objeto (...) práctico. Por el fin (...), podrían ser tanto especulativas como prácticas, según que busquen el conocimiento por sí mismo o para la acción, o con una parte especulativa y otra práctica (...). Aunque subordinada a la política, la economía es una ciencia práctica distinta de ella (...). [L]a dependencia de la economía respecto a la política es de “subordinación”, porque su fin está subordinado al de ella y de “subalternación propísima” puesto que recibe principios de la política (...) y su sujeto, al ser actos humanos por los que se usan las riquezas del modo adecuado al bien común añade determinaciones al de la ciencia política¹⁴².

económicos] al bien común (...). El acto económico requiere, entonces, de las virtudes de la prudencia y la justicia. Respecto a la primera, la prudencia, el hábito correspondiente a dicho acto, la prudencia económica, es una parte subjetiva suya; respecto a la última, recibe, como cualquier acto, su influjo (...). En resumen, la economía es parte de la virtud de la prudencia, pero como todo acto humano requiere el concurso de la inteligencia y la voluntad, la justicia acompaña a la prudencia, también para el acto económico” (Crespo, 1995).

¹³⁸ Vid. Crespo (2005).

¹³⁹ Debemos destacar que ningún texto del Aquinate contiene el vocablo “crematística”, ya que se sirvió de la traducción del griego al latín del dominico Guillermo de Moerbeke, que transcribió el término *chrematistike* por *pecuniativa*. Como veremos posteriormente, no es vano tener en cuenta que Santo Tomás de Aquino interpretó la obra del Estagirita partiendo de las traducciones de Moerbeke, hecho que probablemente no sólo condicionó la comprensión del Aquinate respecto de los textos aristotélicos y, por lo tanto, los términos en los cuales elaboró sus comentarios, sino que a su vez despertó el interés de muchos estudiosos al cuestionar si Santo Tomás, a la hora de elaborar su Comentario, superó las equivocaciones de Moerbeke en sus interpretaciones al Filósofo, o bien si las acogió sin siquiera caer en la cuenta de los errores.

¹⁴⁰ Aristóteles (2001, I 3,1094b 1-6).

¹⁴¹ *Sicut Philosophus docet in secundo Physicorum, ars imitator naturam.*

¹⁴² Crespo (1995).

La economía es una ciencia práctica que no se limita a la pura especulación, sino que adopta una actividad normativa cuyo fin intrínseco consiste en el conocimiento para dirigir, la ordenación de una realización distinta de la contemplación misma. Ahora bien, debemos tener en cuenta que las realizaciones que el conocimiento práctico económico regula no se circunscriben propiamente al dominio propio del *hacer (factibile)* o de la racionalidad productiva (*poiesis*) que conduce al desarrollo de la *techné (ars)*, una virtud del intelecto práctico; por el contrario, la “economía” se centra en un orden más fundamental, el del desarrollo de la persona humana como tal, esto es, a la actuación libre (*agibile*). En este sentido, la ciencia económica hace uso de la libertad ontológica del hombre en relación exclusiva al empleo de las facultades que los individuos desarrollan libremente. De ahí que dicha ciencia se oriente a lo que Aristóteles vislumbró como la vida buena y que el Aquinate coronaría con sus aportaciones de corte sobrenatural, pues en este ámbito la perfección del sujeto como tal constituye un punto clave, esto es, “se trata de dirigir nuestra actividad precisamente como *inmanente*, en cuanto ella nos cualifica como personas, en relación con nuestro fin de personas”¹⁴³. Así, el dominio del obrar se identifica con el de la moralidad y el del bien humano, un orden que comprende la ciencia moral y, por ende, la ciencia económica y política en tanto que saberes que pertenecen a la ética social.

Por todo ello, podríamos cuestionarnos por qué motivo el Aquinate estructura su argumentación en el *Comentario a la Política* desde una virtud que alude directamente a la *poiesis* y no a la *praxis*: el arte imita a la naturaleza. Después de todo lo dicho, podría parecer un contrasentido mantener que la economía es un arte: “Sería un error demasiado grande que Santo Tomás pensara que la política es un arte, en el sentido de hábito del *facere*”¹⁴⁴. Ahora bien, siguiendo a Martínez Barrera¹⁴⁵, debemos matizar que el pensamiento del Aquinate acompaña a la reflexión aristotélica sobre la *techne* desplegándose en tres contextos básicos, pero que en ninguno de ellos el objeto de estudio del Estagirita no se centra en el arte en sí mismo: el de *experimentum-ars-scientia (Metafísica*¹⁴⁶), el de *ars-prudentia (Ética a Nicómaco y Summa Theologiae*¹⁴⁷) y el de *ars-natura (Física)*. Siendo todas ellas artes, lógicamente presentan rasgos reveladores de su

¹⁴³ Ahumada Durán (2002, 119), haciendo referencia al P. Michel Labourdette O.P., “*Conocimiento práctico y saber moral*”, en Jacques Maritain, su *Obra Filosófica*, Buenos Aires, ediciones Desclée De Brouwer: “Ya no es aquí cuestión de hacer una obra; se trata de obrar en conformidad con las exigencias del supremo fin de la vida humana”.

¹⁴⁴ Crespo (1995), que remite al lector a la *Summa Theologiae*, II-II, q. 50, a. 4, ad 1, en relación al arte militar: “Lo militar puede ser arte en cuanto tiene ciertas reglas sobre el buen uso de determinados medios externos, por ejemplo, armas, caballos, etcétera; pero corresponde más a la prudencia en cuanto ordenado al bien común”. En este sentido, manifiesta Crespo, podemos afirmar la existencia de una técnica económica (corrientemente denominada economía o finanzas, por ejemplo) que debe hallarse subordinada a la ciencia práctica de la economía.

¹⁴⁵ Martínez Barrera (2006, 18), haciendo referencia a la *Metafísica*, I 1.

¹⁴⁶ Martínez Barrera (2006).

¹⁴⁷ Aristóteles (2001, VI 4), Aquino (1990, I-II, q.57, aa. 3 y 4).

condición heterogénea. Es nuestro interés atender a la distinción que presentan las acepciones de *ars* de la *Ética a Nicómaco* y de la *Física*, pues su comprensión arrojará luz a la razón por la cual tanto el Filósofo como Santo Tomás aluden al vocablo “arte” para hacer referencia a la administración económica (que corresponderá al concepto de arte de la *Física*) y a la crematística (que se identifica con la *téchne* de la *Ética a Nicómaco* y de la *Summa Theologiae*) de una forma aparentemente indistinta.

El arte crematístico o pecuniario conforma una *téchne* que constituye un hábito (*héxis*), la disposición a producir su efecto *rectamente*; en realidad, el arte es ante todo “un hábito de producir rectamente el efecto, es decir, en un solo sentido determinado que es el más perfecto entre los dos contrarios”. En cuanto *habitus*, el *ars* es una *potentia* “ya cualificada, y ésa es la *virtud* del arte”¹⁴⁸. Ahora bien, en su *Prologus* al *Comentario a la Política*, el Aquinate no toma el arte en su acepción de virtud, sino como una *dynamis*, y es en este mismo sentido que el Doctor Angélico calificará la administración económica como un *ars*¹⁴⁹.

Lo sorprendente es que, respetando ese uso del arte como potencia, más que como hábito que lleva a la producción de un artefacto, Santo Tomás sobrepasa el texto aristotélico para ver en esa *dynamis* algo más que la posibilidad de su especificación en una *poiesis* artesanal. En efecto, el Aquinate sugiere allí que el arte, en tanto es una potencia racional, podría ser reconocido también como un “principio general de todas las acciones humanas”, que es de hecho el sentido en que “ars” es usado en el *Prologus*¹⁵⁰.

Para Santo Tomás de Aquino, la “economía”, de la mano de la política, mantiene una significación amplia de potencia racional cuyo objeto, más allá de la producción de artefactos y en la medida que puede orientarse a la realización de efectos contrarios, abarca tanto a los *factibilia* como a los *agibilia*, esto es, a todo quehacer humano¹⁵¹. Así, la administración económica puede ser un arte, pero nunca un *ars* mecánico, sino una potencia racional capaz de disponer, de ordenar a las personas de acuerdo a la conformación de un todo comunitario. La actividad económica “tiene una concreción

¹⁴⁸ Crespo (1995).

¹⁴⁹ En el vocabulario escolástico, nos aclara Ahumada Durán (2001, 126), *ars* es sinónimo de *ciencia práctica*, y “esto porque el arte es una ciencia que es práctica en su esencia misma, en su modo de conocer”.

¹⁵⁰ Martínez Barrera (2006, 19).

¹⁵¹ Aquino (2001, 33-34). “El arte, en cambio, puede compulsar lo que es natural y usarlo para consumir su propia obra, pero no puede perfeccionarlo. Por eso la razón humana es sólo cognoscitiva de lo que es según la naturaleza; empero, de lo que es según el arte, es tanto cognoscitiva como factiva. Luego es preciso que las ciencias humanas que versan sobre realidades naturales sean ciencias especulativas, y las que versan sobre realidades producidas por el hombre, sean ciencias prácticas u operativas según la imitación de la naturaleza”. Si bien el presente fragmento correspondiente al *Prologus* evidencia la concepción amplia de *ars*, más adelante, el mismo texto sostendrá una perspectiva ubicada estrictamente en el ámbito restringido del *habitus*; sin embargo, el cambio de sentido es manifiesto.

exterior, un “producto” que, sin embargo, no es instrumental”¹⁵². El entendimiento de la ciencia económica como algo distinto a la *dynamis* alteraría su condición de ciencia prudencial hasta reducirla a un asunto técnico, algo que el Aquinate objeta en su *Prooemium* haciendo alusión a la política; de ahí que el aforismo *ars imitatur naturam* no deba interpretarse literalmente.

El arte humano en su sentido amplio se halla enraizado en la naturaleza: deviene uno de los conceptos más significativos en el marco teórico de la reflexión filosófica tomista sobre los asuntos prácticos. Santo Tomás advirtió la enorme fecundidad de este concepto en la comprensión filosófica de las cosas humanas, de ahí que en muchas ocasiones haya sido considerado un término usado profusamente¹⁵³. Concretamente, Crespo pone de manifiesto la acepción principal de naturaleza, la que hacía referencia al arte adquisitivo natural en el Estagirita y a la posesiva natural en el Aquinate: se trata de la “esencia de un ente real considerada como principio del obrar que lo conduce a su propio fin”¹⁵⁴. Así pues, son muchos los pasajes en los que el Aquinate hace referencia a la relación existente entre la necesidad, la naturaleza y el arte económico¹⁵⁵, porque “la esencia y fin de la economía, acto y hábito del hombre, es el uso de lo que se necesita, su naturaleza, el

¹⁵² Martínez Barrera (2006, 21): “El sentido de “ars” en los pasajes más importantes del *Prooemium*, refleja entonces más bien la obra humana en general, según la razón, en la que se incluyen tanto los artefactos como las acciones inmanentes. Y a su vez, continúa Santo Tomás, *todos* los modos posibles de operación son gobernados por la ciencia suprema de la acción: la Política. Las artes mecánicas, al estar ordenadas por su uso a las acciones inmanentes, tampoco pueden escapar al imperio político”. Así, el arte crematístico instrumental debe ser gobernado por la “economía” en tanto que ciencia práctica y, ésta, a su vez, debe atender a las directrices de la política, como “ciencia suprema de la acción”. En este sentido, el arte adquisitivo *-strictu sensu-* debe servir al arte económico –saber moral- y, por ello, al arte político –ciencia práctica suprema-. Consecuentemente, observamos que la *oikonomia* aristotélica como una ciencia de fines que naturalmente traspasaba el *oikos* para alcanzar la *polis*, es acogida por el Doctor Angélico en tanto que considera que “la ciudad es lo principal entre lo que puede constituirse por la razón humana, pues a ella se refieren todas las comunidades humanas” (Aquino, 2001, 35).

¹⁵³ Cfr. Crespo (1995). En general, podemos apuntar que el tratamiento de la “naturaleza” del Aquinate no hace más que seguir el magisterio aristotélico. Sin embargo, “la gran diferencia está en que Santo Tomás hace de la naturaleza un verdadero punto de partida en la comprensión filosófica de la vida humana, mientras que Aristóteles no aborda este estudio con una intención primariamente filosófica, sino práctica desde el principio hasta el fin (...). La posición de Aristóteles es que en la sabiduría acerca de las acciones de la vida, el fin principal no es el conocimiento sino la acción (...). Santo Tomás en cambio adopta en estas materias otra perspectiva (...). No se trata para él de una reflexión práctica acerca de la praxis, perfectamente legítima en sí misma, sino de una *filosofía de la acción* en la cual los aspectos doxográficos serán secundarios, aunque de ninguna manera menospreciados (...). Y en esta filosofía de la praxis, el concepto de *naturaleza* se encuentra en su justo lugar, lo cual no ocurrirá si el propósito del Aquinate hubiera sido práctico desde el principio al fin(...). [A] pesar de esa diferencia de perspectivas epistemológicas, hay en las dos reflexiones el punto en común de la referencia a la naturaleza, explícita y directa en Santo Tomás porque así lo exige el método filosófico, implícita e indirecta en Aristóteles porque así conviene al método práctico”. (Martínez Barrera, 26)

¹⁵⁴ Crespo (1995).

¹⁵⁵ Cfr. Aquino (2001, VII, 81): “(...) Ciertas riquezas son tales por naturaleza, las que consisten en lo necesario para la vida, como dijo, y tal adquisición de riqueza pertenece propiamente a la administración económica de la casa”; Aquino (2001, VIII, 86): “(...) Ya habló también de la pecuniaria necesaria que es distinta de la anterior pues, adquiere dinero hasta cierto término en vista de otro fin, para tener lo necesario para la vida. Pero propiamente la económica versa sobre lo que es según la naturaleza, como lo que concierne al alimento, y no es infinita como la primera pecuniaria sino que tiene algún término. Podría también entenderse que la pecuniaria no necesaria es distinta de la necesaria que es la económica y no la imita o suplanta”; Aquino (2001, IX, 90), en la que se presenta una exposición de las partes de la pecuniaria necesaria para la vida.

principio activo de ese uso”¹⁵⁶. De ahí que muchos autores asignen el calificativo “natural” a la doctrina aristotélico-tomista que versa sobre los aspectos económicos: se trata de la “economía natural”, una actividad intrínsecamente moral que se halla estrechamente vinculada a un criterio de necesidad ordenador del uso recto de las riquezas para así perfeccionar el hombre hasta alcanzar la vida buena y, en última instancia, el bien común. Ahora bien, mediante el ejemplo revelador del maestro y el discípulo ilustrado en su *Prooemium*, Santo Tomás de Aquino incorpora una dimensión sobrenatural a su concepción de administración económica: el principio del arte humano, la inteligencia humana, debe instruirse cerca de Dios, para adquirir el saber hacer que le pertenece, en su orden propio, y ejercer este arte como él ve hacerlo a Dios. “Para obtener esta información, esta calificación, no existe otro medio que la observación de las cosas naturales”¹⁵⁷: el intelecto práctico debe valerse de la contemplación de los elementos naturales en aras de desarrollar sus funciones productivas, especialmente las de carácter prudencial. Pero el arte humano no consistirá en reproducir servilmente lo que ya existe en la naturaleza, pues ésta no puede realizar lo que en puridad depende de la actividad humana: previa actuación, el hombre adquiere el conocimiento de los primeros principios del obrar (*ley natural*), pero al tratarse de una facultad *espiritual*, aquello que el intelecto aprehende en las cosas naturales “no es un paradigma total”. La inteligencia no busca “esta verdad sino una elevación, desde la naturaleza, hacia algo que se halla más allá de lo natural”¹⁵⁸. De ahí que la naturaleza no sea la primera regla de la razón práctica, aun siendo imitada en el obrar humano.

Lo que el discípulo imita en la obra del maestro no es la producción consumada, sino más bien sus métodos; es la *mente* del maestro quien es imitada: La *imitación* es aquí *inspiración* (...). [C]onsiste en este caso en llevar al acto perfecto aquello que está en potencia, y llevarlo según la forma propia del ente

¹⁵⁶ Crespo (1995): “Lo que necesariamente corresponde a lo que el ente es, es decir, la naturaleza, se transforma en un paradigma de la actividad que también busca alcanzar lo necesario a un determinado nivel, el económico que, aunque imperfecto en relación al de la política, también es preciso para alcanzar el fin del hombre. Dado que el hombre tiene su libre arbitrio, y que la economía es acto humano, puede haber un acto de género económico no natural, cuando se excede de lo necesario, pero desde ese momento deja de ser propiamente económico”. A su vez, Crespo destaca que el criterio de necesidad que hallamos en el *Comentario a la Política* coincide con el contenido en el *Comentario a Ética a Nicómaco* de Santo Tomás. Esto no constituye un hecho fortuito, pues, como bien sabemos, Aristóteles abordaba su doctrina “económica” utilizando los mismos términos en el libro primero de su *Política* así como en el tratado sobre la justicia de su *Ética a Nicómaco*.

¹⁵⁷ Ahumada Durán (2002, 125). “Por eso el intelecto humano, cuya luz inteligible se deriva del intelecto divino, debe ser formado por la observación de las obras de la naturaleza, para obrar de manera similar. De ahí que *Aristóteles* diga que si el arte hiciera lo que es natural, obraría a semejanza de la naturaleza, y viceversa, si la naturaleza hiciera lo que es del arte, obraría a semejanza del mismo”. Aquino (2001, 33). Así pues, el arte humano no consistirá en reproducir servilmente lo que ya existe en la naturaleza, pues ésta no puede realizar lo que en puridad depende de la actividad humana: previa actuación, el hombre adquiere el conocimiento de los primeros principios del obrar (*ley natural*), pero al tratarse de una facultad *espiritual*, “aquello que el intelecto aprehende en las cosas naturales no es un paradigma total; no hay una imitación servil de tales o tales procedimientos naturales sino algo más. Lo que la inteligencia busca no es esta verdad sino una elevación, desde la naturaleza, hacia algo que se halla más allá de lo natural” (Martínez Barrera, 2006, 22).

¹⁵⁸ Martínez Barrera (2006, 23).

respectivo. (...) Hablar de una “tendencia natural a la vida virtuosa y a la comunidad política”, traduce así, en lo humano, la tendencia general de la naturaleza hacia la esplendor de su forma¹⁵⁹.

En la medida en que deriva de Dios, la inteligencia humana pertenece al orden y constituye un dato de naturaleza, con sus ordenaciones propias. Así, todo administrador, en tanto que obra de arte divina, gozará de un conocimiento respecto de los bienes naturales que nunca debería pretender relevar al del Creador, adoptando una postura receptiva. Ahora bien, con respecto a las cosas que pertenecen al arte, esto es, al dominio cuyo origen corresponde al entendimiento humano, el administrador podrá tomar una actitud operativa.

La naturaleza, que depende del Arte divino, se desarrolla, se realiza pasando de lo simple a lo complejo, de tal manera que aquello que es lo más complejo es también lo que es perfecto, completo y establecido en el rol de fin en relación con el resto (...). Como señala el Aquino, las cosas de la naturaleza son imitables para el arte, en el sentido que *por una inteligencia ellas han sido ordenadas a fines determinados*. Esto es lo que obrando, el arte imitará de la naturaleza¹⁶⁰.

El fin del hombre es la verdadera felicidad, la visión celeste de la esencia divina. En Santo Tomás, la beatitud no se halla en la riqueza exterior, pues no constituye un fin en sí misma sino algo relativo al hombre. Por ende, las riquezas materiales son irrelevantes en lo concerniente al fin último del ser humano, pues la visión beatífica no pertenece al orden mundano, sino que es completamente espiritual. Ahora bien, existe una felicidad menos perfecta, alcanzable para el hombre en su existencia temporal como recompensa de la virtud en tanto que su ejercicio se halla debilitado por la presencia de las exigencias corporales, ya que el cuerpo depende de los bienes materiales para su propia preservación. La “riqueza” material es mudable e incierta, y la ostentación de cierto grado de relevancia viene exclusivamente dada por su vínculo de subordinación al uso humano. Sólo en este sentido es en cierta medida necesaria y, por tanto, deseable como instrumento¹⁶¹. Así pues, sostenemos que la filosofía social cristiana de Santo Tomás de Aquino se halla embebida en una actitud que podríamos calificar de positiva hacia la riqueza, aunque siempre poniendo énfasis en su carácter plenamente instrumental. El hombre, persona gracias a la posesión de la razón, domina sobre los bienes de la

¹⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁰ Ahumada Durán (2002, 126).

¹⁶¹ Como consigna Langholm (1998), Tomás de Aquino ha manifestado que la finalidad de la vida humana es la perfección cristiana. El Aquinate alinea todas las áreas del saber en el plano prudencial, en el plano de los medios; todo aquello que conduzca a la perfección cristiana deviene una senda, nunca un fin en sí mismo. De ahí que el Doctor Angélico jamás demonice la riqueza, ni santifique la pobreza, pues ambas son un instrumento al servicio de la perfección humana. La perfección de la vida cristiana no consiste esencialmente en la pobreza: ésta constituye un bien por cuanto libera a los hombres de los vicios asociados a la riqueza, pero representa un mal siempre que impide el bien que la riqueza puede traer consigo, es decir, el sustento de sí y el de otros. El tema de la pobreza y la riqueza tiene que ver con la finalidad intrínseca del ser humano, aquello que le deviene de su estructura metafísica: la condición de dicha finalidad es moral, abrazando el ejercicio de la libertad en vistas a su plenitud y a la perfección cristiana.

naturaleza en tanto que lo más perfecto de toda la creación, ubicándose próximo a la cumbre de una jerarquía teleológicamente ordenada en la que todos los elementos de la naturaleza encuentran su lugar pertinente¹⁶². El ser humano debe usar los bienes inferiores en aras de cubrir las necesidades de la vida: por naturaleza, el hombre está inclinado al amor, está llamado a desear los bienes inferiores en tanto que medios en vistas a un objetivo más alto, sujeto a un límite natural. El ejercicio de la virtud no requiere poseer esta clase de instrumentos en abundancia, algo propio del hombre dominado por la avaricia, subyugado por un deseo innatural que desconoce todo fin y que multiplica las necesidades *ad infinitum*. Santo Tomás de Aquino posterga la adquisición excesiva de “riquezas” en la medida que éstas devienen un obstáculo para las obras de virtud y a su vez son óbice para amar al Creador.

1.2. La pecuniativa en el corpus tomista

En el capítulo primero hemos analizado distintas lecturas de la doctrina aristotélica, que podríamos sintetizar en un primer modelo de interpretación estricta *versus* otro abierto a la posibilidad de contemplar la economía natural en un sentido más extenso. Llegados a este punto, parece conveniente cuestionarnos cuál de las dos vertientes, en su caso, hubiera sido adoptada por el comentarista aristotélico por antonomasia. ¿La riqueza artificial¹⁶³,

¹⁶² Cfr. la Intervención de Juan Pablo II en la audiencia general del miércoles 26 de junio de 2002 sobre el salmo VIII, “Grandeza del Señor y dignidad del hombre”: “¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él? (...) Por desgracia, el dominio del hombre, afirmado en el Salmo 8, puede ser mal entendido y deformado por el hombre egoísta, que con frecuencia se ha convertido más bien en un loco tirano y no en un gobernador sabio e inteligente. El Libro de la Sabiduría alerta ante desviaciones de este tipo, cuando precisa que Dios “formó al hombre para que dominase sobre los seres creados, administrase el mundo con santidad y justicia y juzgase con rectitud de espíritu” (9, 2-3). En un contexto diferente, también Job recurre a nuestro Salmo para recordar en particular la debilidad humana, que no merecería tanta atención por parte de Dios: “¿Qué es el hombre para que tanto de él te ocupes, para que pongas en él tu corazón, para que le escrutes todas las mañanas y a cada instante le escudriñes?” (7, 17-18)”. Asimismo, cfr. la Intervención de Juan Pablo II en la audiencia general del miércoles 24 de septiembre de 2003: “En el corazón del Salmo 8, de hecho, emerge una doble experiencia. Por un lado, la persona humana se siente como aplastada por la grandiosidad de la creación, “obra de tus dedos” divinos. Esta curiosa expresión sustituye a las “obras de tus manos” (Cfr. versículo 7), como queriendo indicar que el Creador ha trazado un designio o un bordado con los astros resplandecientes, arrojados en la inmensidad del cosmos. Por otro lado, sin embargo, Dios se inclina sobre el hombre y le corona como si fuera su virrey: «lo coronaste de gloria y dignidad» (versículo 6). Es más, a esta criatura tan frágil le confía todo el universo para que pueda conocerlo y sustentarse (Cfr. versículos 7-9). El horizonte de la soberanía del hombre sobre las criaturas queda circunscrito, en una especie de evocación de la página de apertura del Génesis: rebaños, manadas, animales del campo, aves del cielo y peces del mar son entregados al hombre para que les dé un nombre (Cfr. Génesis 2, 19-20), descubra su realidad profunda, la respete y la transforme a través del trabajo y se convierta en fuente de belleza y de vida. El Salmo nos hace conscientes de nuestra grandeza y de nuestra responsabilidad ante la creación (Cfr. Sabiduría 9, 3)”. El hombre, siendo inferior a muchos animales por fuerza y velocidad, usa los bienes de la naturaleza para el trabajo, el transporte, la alimentación, el vestido... e incluso utiliza los objetos de los sentidos para la perfección del conocimiento intelectual. Si las cosas exteriores se hallan sometidas únicamente a Dios por lo que se refiere a su naturaleza, el hombre goza de pleno dominio sobre las mismas en cuanto a su uso y administración. Ahora bien, deberán ser empleadas en aras de una finalidad, de acuerdo con su condición de *instrumenta* en la ordenación humana hacia la virtud y la beatitud.

¹⁶³ Es conveniente matizar que estamos empleando el adjetivo artificial aludiendo a la riqueza ontológicamente innatural. Ahora bien, ya hemos visto que, de acuerdo con una interpretación más

concebida como la que incluye todo tipo de transacción monetaria o comercial, era verdaderamente sentenciada por el Aquinate? ¿Su economía natural se ceñía escrupulosamente a las provisiones derivadas del autoabastecimiento y el trueque? Debemos descifrar si Santo Tomás de Aquino reformuló una doctrina “económica” sujeta a la estricta literalidad del texto del Filósofo o si, contrariamente, bebió fecundamente de la savia de sus escritos en aras de establecer una teoría de la administración económica que, sin prescindir de su realidad medieval, consolidase las premisas morales que el Estagirita había advertido en la esencia de la “economía” para ahondar en sus vínculos con Dios mismo. Tomás de Aquino arrojó el haz de luz por donde transitar en el tiempo: aunque la dimensión ética del hombre puede estar sujeta a determinadas modificaciones, éstas nunca ostentarán un carácter sustancial.

A nuestro entender, como intentaremos poner de manifiesto en el presente epígrafe, Santo Tomás de Aquino presentará un elenco de tesis económicas que presuponen su “afiliación” a una concepción extensa de la crematística natural, así como a una redefinición de las actividades que constituyen un abuso en este sentido. En base a los motivos que seguidamente expondremos, el Aquinate, en puridad, sólo rechazará la práctica de la usura como tal, aceptando toda actividad comercial al amparo de los límites naturales¹⁶⁴. Ante dicho asentimiento, los pensadores que se apoyan en una posición favorable a aquella interpretación estricta sostienen que el Doctor Angélico rehúsa la distinción aristotélica entre la riqueza natural y la contranatural; ahora bien, de acuerdo con la doctrina que optaba por una lectura amplia del Filósofo, convenimos que Santo Tomás mantiene un estado acrítico respecto de la filosofía económica del Estagirita y la clasificación que la sustenta. Aunque tradicionalmente se haya afirmado que Aristóteles presentaba cierta hostilidad hacia la práctica comercial, parece que el Aquinate se percató de que ésta no era la intención real del Filósofo, mucho antes que los estudiosos actuales que han retomado el tema. ¿Qué es lo que nos mueve a afirmar este enunciado?

En primer lugar, debemos tener en cuenta que el entorno económico de la Edad Media dista en gran medida del que afrontó Aristóteles. En el siglo XIII, las ciudades en las que vivió Santo Tomás gozaban de una actividad comercial mucho más activa que en la Antigüedad, hecho que debió de condicionar la aparición de nuevas controversias acerca

extensa, incluso este tipo de riqueza podría llegar a considerarse natural “por accidente”, en la medida que puede concretarse en bienes necesarios para la vida buena del hombre mediante el intercambio. En este sentido, en puridad el atributo artificial sólo correspondería cuando la riqueza natural “por accidente” es ilimitada.

¹⁶⁴ Santo Tomás de Aquino entiende que es posible desarrollar una actividad económica sin pecado a la vez que reconoce que, a pesar de los riesgos asociados al atractivo lucrativo que lleva a los hombres a recurrir a prácticas fraudulentas y abusivas, el comercio es necesario. Siguiendo al Estagirita, la teoría de la ética en el intercambio del Aquinate es, en primera instancia, una teoría de la justicia en el intercambio: la causa de las transacciones comerciales es la necesidad humana, tal como evidencia de forma clara el *Comentario a la Ética a Nicómaco*.

del problema de la riqueza: era verdaderamente incomprensible presumir que el desarrollo de las transacciones comerciales a manos de los mercaderes exteriores podía resultar nocivo para la comunidad por suponer una fuga de los excedentes hacia un destino impropio¹⁶⁵. A nivel intelectual, nos hallamos en el siglo del redescubrimiento del pensamiento del Filósofo a través de la divulgación de los comentarios de Avicena y Averroes, de las traducciones latinas de la *Ética a Nicómaco* y la *Política* y de la fundación de los *scholae* y las facultades teológicas y filosóficas, donde pensadores de filiación aristotélica y agustina eran portadores de concepciones diversas sobre la relación entre Dios y el mundo e impartían lecciones sobre el rol del conocimiento¹⁶⁶.

Asimismo, en el siglo XIII emergen las controversias sobre la pobreza evangélica entre los órdenes mendicantes: cada orden contribuyó a madurar una concepción de la vida cristiana, acentuando y subrayando aspectos del mensaje cristiano que no siempre se presentaban compatibles entre sí, relativos a elementos de lo que entenderíamos como una “teoría económica”, tales como propiedad, riqueza, intercambio, valor, precio, moneda y usura. Junto al Aquinate, varios autores pertenecientes a órdenes religiosos intervinieron cada vez más asiduamente en el estudio y las enseñanzas en la Universidad de París, hundiendo su propio pensamiento en distintos filones interpretativos de la tradición cristiana. A grandes rasgos podemos afirmar que, mientras que los dominicos trataban de adaptar el aristotelismo a la fe cristiana, los franciscanos cuestionaron el tomismo y se opusieron al racionalismo aristotélico, acentuando el papel de la voluntad en la vida del hombre, de conformidad al voluntarismo agustino. Además de todo ello, debemos señalar la existencia de otros elementos que, siendo ajenos a la tradición cristiana, tuvieron una

¹⁶⁵ Neves (2000, 651) alude al comentario de Langholm en *Economics in the Medieval Schools*. Leiden, 1992, E.J. Brill: *All modern analysts point to the fact that, although an academic, Aquinas was very much aware of the specific problems of his time.*

¹⁶⁶ La Biblia constituyó la base de la enseñanza académica durante el siglo XIII: detrás de los textos de Santo Tomás subyace siempre el tema de Dios como la verdad suprema que lo ilumina todo. “El intelectual medieval no va en búsqueda de verdades que ignora. Parte de la premisa de Dios, única fuente de verdad, a partir del cual nos llega a los hombres cuantas verdades conocemos. Dios, fuente de verdad, hace partícipe a los hombres de su propio saber a través de la revelación, que llegó a los hombres por la Escritura y por Cristo, Verbo de Dios. Esta, a su vez, la revelación de Dios, va siendo participada por los hombres a través de la fe y de la iluminación que Dios hace en la mente de quienes, de alguna manera, llegan al conocimiento intuitivo de unas determinadas verdades” (Robles, 1992, 936-937). Sin embargo, el pensamiento del Aquinate no nace sólo de la lectura de la Biblia o de la reflexión de los Padres de la Iglesia, sino que también se ve impregnado de los textos del Estagirita: “Ante los escritos de Aristóteles hemos de hacernos una serie de interrogantes. En primer lugar, hemos de preguntarnos: ¿Qué escritos suyos fueron conocidos del siglo XIII; cuándo, dónde y por quiénes fueron traducidos al latín; qué valor tienen dichas traducciones; qué difusión tuvieron; qué postura adoptaron las autoridades eclesíásticas o académicas ante ellos; qué puesto ocuparon en los programas de estudios; qué influencia ejercieron, y a partir de cuándo se nota o deja ver dicho influjo; en qué ambiente escolar y en qué maestros? En segundo lugar, ¿la influencia ejercida fue directa o indirecta; a través de la lectura de las propias obras, o mediante intermediarios, como Boecio, Abelardo, los árabes...? ¿Aristóteles, fue comprendido o mal interpretado?, ¿cómo lo leyeron?, ¿aceptaron sus ideas o reaccionaron contra ellas? Finalmente, ¿qué papel e influjo tuvo en relación con otros autores?; ¿qué consecuencias positivas o negativas se podría sacar de todo ello? ¿Podemos decir que hay en la Edad Media escuelas que merezcan ser llamadas aristotélicas? ¿Qué precisiones o reservas habría que hacer de todo ello?” (Robles, 1992, 938).

notable influencia en la configuración del pensamiento económico medieval: se trata de los hechos económicos realizados en el ámbito del “humanismo civil” y el peso de las comunidades hebreas así como de los mercaderes islámicos¹⁶⁷.

Por otro lado, debemos atender a un hecho de importancia notable: los expertos aseguran que Tomás de Aquino no elaboró su *Comentario a la Política* partiendo del texto aristotélico original, sino tomando como punto de partida la traducción de Guillermo de Moerbeke¹⁶⁸.

Mucho se ha escrito en torno a los conocimientos que Tomás de Aquino y Alberto Magno pudieron tener del griego. La cuestión ha dejado de ser disputada. Ninguno de los dos lo conocieron como para poder llegar a leerlo con soltura. Sus conocimientos no pasaron de ser mediocres y superficiales. En sus mismos días, en cambio, encontramos a Guillermo de Moerbeka, dominico de origen holandés (...), traduciendo la cultura helenística. Sus traducciones serán luego utilizadas por Tomás de Aquino, atreviéndose incluso con ellas a hacer exégesis crítica y literaria de las obras manejadas¹⁶⁹.

Han existido controversias relativas a la idea de si Moerbeke no hizo sino traducir para el Aquinate los textos griegos. Actualmente, los estudiosos aseguran que la tesis clásica de colaboración entre ambos dominicos no se halla fundamentada en argumentos sólidos. Si bien es cierto que el Doctor Angélico tuvo que recurrir a las traducciones del holandés, los dos trabajaron por separado. Guillermo de Moerbeke llevó a efecto su obra entre los años 1260 y 1285, y los textos que Aquino manejó eran posteriores y estaban condicionados a la traducción realizada. En este sentido, la interpretación tomista del Filósofo no emanó de la lectura directa del texto griego, sino de la labor de traducción que posibilitó el manejo de una serie de documentos hasta el momento ignorados por el mundo latino. De Moerbeke, se ha dicho que no siempre tradujo con fidelidad; ahora bien, ello no debe ser óbice para

¹⁶⁷ El “humanismo civil” fue un fenómeno intelectual que tuvo pleno desarrollo en Italia en el s. XIV por el cual algunos pensadores laicos, así como los que ejercieron profesiones vinculadas a las actividades mercantiles, asumieron nuevas actitudes hacia la riqueza y suscitaban nuevas reflexiones acerca de la relación entre el hombre y el mundo económico. Por otro lado, los mercaderes de las comunidades hebreas influyeron sobre los mercados económicos europeos: los cristianos, clérigos o laicos, filósofos, teólogos, moralistas u operadores económicos estaban en contacto con la cultura de quien a través de la obra de interpretación de las fuentes talmúdico-rabínicas había madurado, vivía y testimoniaba una actitud específica y una práctica económica. Finalmente, también los mercaderes islámicos introdujeron en Europa su propia interpretación de la ley divina revelada, sus comentarios jurídicos y elaboraciones filosóficas y teológicas.

¹⁶⁸ Cfr. Langholm (1983, 26): *The Politics is an exception to the Latin body of Aristotle's works in that the entire tradition on it was transmitted directly from the Greek. It was translated by William of Moerbeke, perhaps in the early 1260's. (A preliminary fragment covering Book I and part of Book II may also be by him)*. No obstante, fue Alberto Magno quien, siguiendo la forma de su comentario a la *Ética a Nicómaco* (es decir, desarrollando el texto frase por frase), escribió el primer comentario completo a la *Política*. La muerte sorprendió a Tomás de Aquino, dejando su comentario (*Sententia libri Politicorum*) inacabado e incompleto. Afortunadamente, trata todos los temas económicos relevantes en los libros I y II; Pedro de Alvernia lo retomaría desde el Libro III continuando la tradición de Alberto el Grande La fecha exacta de esta obra no está clara, pero todas las autoridades contemporáneas coinciden en afirmar que no pudo ser escrita mucho antes del regreso de Santo Tomás a París, lo cual significa que sería sucesiva al comentario a la *Política* de Alberto Magno.

¹⁶⁹ Robles (1992, 942).

reconocer el valor histórico de dichas traducciones en tanto que instrumento de formación del pensamiento aristotélico del Aquinate¹⁷⁰.

Tal y como hemos puesto de manifiesto, a nuestro entender la clave del análisis aristotélico no reside en condenar el dinero por el simple hecho de constituir el instrumento que posibilita el intercambio, pues en tanto que extensión del trueque, la moneda es prácticamente vital para la vida buena de la sociedad y, por lo tanto, constituye un medio tolerable que únicamente deviene inadmisibile cuando el hombre hace *mal* uso del mismo, esto es, cuando el dinero no sirve a la transacción necesaria –su fin natural- depravando así la actividad comercial en aras del enriquecimiento ilimitado e immoral. En la misma línea, parece que Santo Tomás de Aquino *got this part of the message perhaps more readily than we do, at the cost of misunderstanding another part*¹⁷¹: se trata de la traducción errónea del término griego *kapêlikê* –comercio- por *campsores*, una figura que en latín tomaba el significado estándar de “transacción monetaria”. Así, en puridad sólo se daba una condena expresa al tráfico monetario, concretamente a la práctica usurera. Teniendo en cuenta que en la Edad Media la actividad de los banqueros (*campsores*) era calificada como sospechosa en tanto que se aventajaba de la estrecha relación que mantenía con la usura, la reprobación circunscrita a las transacciones dinerarias era considerada algo natural¹⁷².

De este modo, podemos observar que Aristóteles profesaba una condena expresa hacia la labor de los usureros –banqueros- así como hacia la de los comerciantes, pero que Tomás de Aquino sólo censuraba manifiestamente la primera¹⁷³, lo que no significaba que ofreciese impunidad total a la segunda. Aquellos que afirmaban la detracción aristotélica a cualquier tipo de intercambio entienden que, mientras que el Filósofo mostraba una clara desaprobación hacia la usura (que indiscutiblemente fue transmitida y recibida por

¹⁷⁰ *Ibidem*. “No pueden tomarse en serio las afirmaciones de Roger Bacon, que apenas encontró nada que mereciera la pena entre sus contemporáneos, cuando señala que todas las traducciones del holandés están llenas de errores, y mejor es no leerlas. Aun cuando se imponga de ellas una revisión crítica, hoy son el documento histórico que tenemos para poder valorar la formación del pensamiento aristotélico de Tomás de Aquino”.

¹⁷¹ Langholm (1983, 53).

¹⁷² Gordon (1975, 171), haciendo alusión a J. T. Noonan, *The Scholastic Analysis of Usury*, Cambridge, 1957, MA, pg. 47: *Instead of being presented with a condemnation of all retail trade, which medieval Christian theologians would not have accepted, the early scholastics found in Aristotle only a condemnation of traffic in money; and themselves already suspicious of the “campsores”, they found this highly natural*. En el Medievo, las operaciones bancarias más habituales se daban en los mercados, donde el intercambio de mercancías iba de la mano de la transacción de divisas entre *campsores* y comerciantes; sin embargo, a menudo en dicho proceso de intercambio intervenían ampliaciones de crédito.

¹⁷³ En el Filósofo, *money-lending as a form of business is regarded as falling within the second category [uneconomic]. It is a commercial pursuit uninformed by reflection on the ends of economic life. Merchants and bankers are prone to lose a grasp of the real meaning of wealth, and this is even more likely to occur in the case of money lenders. The latter's vocation, in fact, is not even connected with commodity exchange, and it involves a distortion of the true function of money* (Gordon, 1975, 50). Santo Tomás de Aquino, en cambio, aplicó la crítica aristotélica al intercambio monetario al caso específico de los banqueros.

pensadores posteriores), parece que sus enseñanzas sobre el intercambio monetario como forma adquisitiva se asumieron de un modo ligeramente distinto por parte del Aquinate¹⁷⁴. Si bien es cierto que el texto del Estagirita ni siquiera es concluyente en la admisión del instrumento monetario como una forma de intercambio destinada a la adquisición de bienes necesarios para el sustento del *oikos* o de la *polis*, el *Comentario a la Política* de Santo Tomás se hace eco de tal cuestión. Esta circunstancia se pone de manifiesto si caemos en la cuenta de que el vocablo griego *chrematistike* fue traducido por el término *pecuniativa* que, recordemos, Aristóteles empleaba en más de un único sentido, atendiendo a un alcance más extenso (referido al arte adquisitivo en general) o bien más concreto (relativo al arte de adquisición natural y al contranatural, indistintamente). A saber, el sentido lato de la crematística aristotélica conllevaba que el arte adquisitivo suministraba o formaba parte de la administración doméstica, algo que para Santo Tomás significaba que la *pecuniativa* natural debía envolver el intercambio monetario debidamente ordenado a su fin. Es más, la contrastación etimológica de ambos vocablos es especialmente reveladora en este sentido: *chrematistike* venía refiriéndose a la “utilidad” de los instrumentos o a los recursos adquiridos, mientras que *pecuniativa* concernía exclusivamente a la riqueza dineraria; constituían dos raíces distintas con connotaciones igualmente desiguales, mas destinadas a estrechar sus vínculos. A diferencia de la primera, que abrazaba todo tipo de adquisición inicialmente “útil” para alcanzar la vida buena -con lo cual resultaba plenamente coherente que un mismo término vinculara a “cualquier” tipo de riqueza, en la medida que se disponía a proporcionar

¹⁷⁴ Otros autores -a los que nos adherimos- entienden que, a pesar de beber de una traducción “imperfecta”, Santo Tomás supo captar la esencia del corpus aristotélico advirtiendo la auténtica intención del Filósofo, que para nada consistía en establecer una condena general a todo tipo de intercambio, sino sólo el dominado por la concupiscencia (algo que ni se ceñía exclusivamente a la usura ni que, por otro lado, implicaba forzosamente a la actividad comercial): la usura se suponía inmoral por su condición innecesaria e ilimitada, pero el intercambio monetario comercial desordenado también podía adquirir dicho carácter inmoral. Una buena muestra de ello la ofrece su sermón cuaresmal sobre el séptimo mandamiento, en el que Santo Tomás extiende la condena de los usureros a los cambistas y a los mercaderes: “Deut 25, 13: “No tendrás en tu bolsa diferentes pesas”; y Lev 19, 35-36: “No cometáis injusticia en el juicio, en la regla, en el peso, en la medida. La balanza sea justa y cabales las pesas, justo el modio y el sextario”. Prov 20, 23: “Abominables son al Señor las pesas falsas; mala cosa es la balanza infiel”. Esto es también contra los taberneros, que mezclan el agua con el vino. También con esto se prohíbe la usura. Salmo 14, 1: “¿Quién habitará en tu tabernáculo, o quién descansará en tu monte santo?”; y luego, 5: “El que no da a usura su dinero”. Esto es igualmente contra los cambistas, que cometen muchos engaños, y contra los vendedores de paños y de otros objetos”.

Por ello, entendemos que el Aquinate de algún modo superó aquellos errores de la traducción de Moerbeke en aras de proponer unos planteamientos económicos que respondían a una interpretación mucho más acertada del pensamiento aristotélico. En realidad, el Doctor Angélico no se limitó a censurar la usura por sí misma, sino en tanto que forma de adquisición que respondía a la ilimitación del apetito aristotélico o a la concupiscencia. En efecto, como sostiene R. F. Crespo en su artículo “La posibilidad y justicia del intercambio: de Aristóteles a Marx, pasando por Santo Tomás de Aquino y Francisco de Vitoria”, “la concupiscencia es el nombre cristiano de la ilimitación del apetito aristotélico”. Así pues, es evidente que Tomás de Aquino no sólo reprobó la práctica usuraria, sino toda forma de *pecuniativa* ilimitada. Es en este sentido que predicamos que Santo Tomás superó las dificultades de la traducción de Moerbeke: *Aquinas managed to bypass this difficulty, (somewhat surprisingly) reading Aristotle more correctly than William of Moerbeke* (Neves, 2000, 652, haciendo referencia a Langholm, *Economics in the Medieval Schools*, Leiden, 1992, E. J. Brill, pg. 222).

utilidad¹⁷⁵, no parece que haya ninguna razón de ser para asignar a la *pecuniativa* un arte adquisitivo desvinculado de la *pecunia*, salvo atendiendo a los orígenes controvertidos del vocablo *pecus*¹⁷⁶. En este sentido, a pesar de la posible incongruencia, Moerbeke empleó la voz *pecuniativa* de acuerdo con la significación amplia y concreta de la crematística, que no sólo integraba el arte adquisitivo natural, sino también el intercambio pecuniario, un argumento reforzado por la inexistencia de una condena general al comercio. En otras palabras, partiendo del término *pecuniativa* como sinónimo de arte adquisitivo general (como ciencia posesiva, *ktetike*), no resulta nada extraño que el intercambio monetario limitado, es decir, el que se valía del instrumento del dinero, perteneciese a la administración económica (*pecuniarium permutationem* económica) y, por ende, mantuviese una relación de subordinación-parte con la economía: únicamente el arte *campsonia* (*pecuniairum permutationem* cambiaria) quedaba excluido de la administración económica. En suma, existe una confluencia de opiniones en poner de relieve que, de acuerdo con el Aquinate, el dinero podía ser perfectamente utilizado en el intercambio para la adquisición de productos básicos (conmutación pecuniaria económica), pero en ningún

¹⁷⁵ Cfr. Calleja (2002, 2): “Crematístico viene de instrumento o *chrēmata*, útil; *chrēmáistikê*: uso de los objetos técnicos”. Como señala Newman (1950, 167), este argumento de utilidad vinculado con la crematística se halla en la *Ética a Nicómaco* (Aristóteles, 2001, IV, 1120a8 ss.): “Mas en las cosas de las que hay uso, en ellas es posible hacer un buen o mal uso, y la riqueza es una de las cosas de uso. En cada caso realiza el mejor uso aquel que tiene la virtud relativa a ello: luego también en el caso de la riqueza lo hará de la mejor manera el que tenga la virtud relativa al dinero: y éste es el generoso”.

¹⁷⁶ Cfr. Marcos Casquero (2005, 8): “Los antiguos etimologistas latinos mostraron una absoluta unanimidad a la hora de explicar el término *pecunia*, ‘dinero’, como vocablo estrechamente emparentado con *pecu* (‘ganado’, en particular ‘ganado menor’), *pecus -oris* (‘ganado, rebaño, manada’) y *pecus -udis* (‘res, cabeza de ganado, carnero, oveja’). (...) El problema (...) se plantea a la hora de determinar el sentido y significado real de *pecunia* y de *peculium* en su relación con *pecu*. El investigador [Benveniste] analiza las alusiones que los autores latinos hacen a *pecunia* y llega a la conclusión de que en ellas nunca se constata un lazo de unión entre el sentido de este vocablo y el de *pecu* (‘rebaño, ganado’): *pecunia* entraña siempre el sentido de ‘dinero, fortuna, chremata’. Y de ello saca una consecuencia: si ello es así, es porque el término *pecu*, que sirve de base a *pecunia*, se refería exclusivamente a un valor económico calificable de ‘posesión mobiliaria’”. En este sentido, si bien es claro que la *pecuniarium permutationem* (como conmutación pecuniaria, que a su vez podía ser económica o cambiaria) se hallaba etimológicamente enraizada en los mismos cimientos que la *pecuniativa*, no podemos constatar fehacientemente que Moerbeke tuviera en mente el significado de *pecu* a la hora de entender que la *pecuniativa* incluía a los géneros de vida más tradicionales (aunque es evidente que ciertamente éstos últimos se hallan integrados en los artes adquisitivos). De algún modo, estaríamos afirmando que el holandés agrupó bajo el mismo término *pecuniativa*, por un lado, a las formas de adquisición natural primitivas atendiendo al vocablo *pecu* (“ganado”, para hacer referencia al género tradicional) y, por otro, a las formas de adquisición natural y contranatural monetarias teniendo en cuenta la palabra *pecunia*. Ahora bien, es evidente que, a pesar de que *pecuniativa* muestre una relación más directa y menos dudosa con el intercambio monetario que con las formas de adquisición tradicionales, el Doctor Angélico dio por sentado que los géneros primitivos de obtención de alimentos incuestionablemente constituían el arte adquisitivo por antonomasia, ya no tanto por el vocablo *pecuniativa*, sino por las enseñanzas aristotélicas. Debemos tener presente que, para el Filósofo, el arte adquisitivo más natural (y, por tanto, económico) era el constituido por aquellas formas primitivas de obtención de bienes, mientras los elementos controvertidos surgían con la aparición del intercambio monetario: si había algún punto que no presentaba problema alguno en cuanto a la taxonomía aristotélica crematística, éste se identificaba con las formas de autoabastecimiento del *oikos*. En este sentido, aunque la terminología de Moerbeke pueda parecer que apunta en otra dirección, los argumentos aristotélicos constituyeron razonamientos de peso para el Aquinate, con lo cual, prescindiendo de si *pecuniativa* bebe o no de *pecu*, el arte adquisitivo tradicional es económico tanto en Aristóteles como en Santo Tomás. Ambos pensadores serían defensores de la importancia crucial de la faceta interna de la economía, y asimismo serían conscientes de que el apetito irracional por las riquezas materiales viene de la mano del llamamiento de la comunidad primitiva a su perfección, encarnada en una comunidad política que debe velar por su ordenación al bien común.

caso podía ser objeto de transacciones comerciales protagonizadas por hombres cuyo deseo ilimitado de riqueza rebasase toda racionalidad (conmutación pecuniaria cambiaria: *campsonia*)¹⁷⁷. Éste es justamente el propósito que preside el argumento de Langholm al señalar que *the stumbling-blocks in the path to an acceptance of money for the purpose of exchange were removed by Moerbeke*¹⁷⁸. De algún modo, sostienen los defensores de una lectura amplia del pensamiento aristotélico, el equívoco en la traducción del holandés facilitó la comprensión del ánimo que realmente movió al Estagirita en su “doctrina económica”. En consecuencia, podemos afirmar que Santo Tomás respalda la existencia de la crematística contranatural aristotélica circunscrita en su modalidad de *campsonia*, es decir, la que propiamente hace que la *pecuniativa* se crea ilimitada, poniendo asimismo un énfasis especial en la necesidad de vivir conforme a la virtud¹⁷⁹.

Para ahondar en la comprensión de estas conclusiones es necesario centrarnos en el análisis de la obra de Tomás de Aquino, especialmente en su *Comentario a la Política* de Aristóteles. Aunque no constituye el único documento del que los investigadores se nutrieron para elaborar la doctrina de la economía natural tomista, ciertamente deviene nuestra fuente principal en la medida que el Libro I de la *Política* del Filósofo recoge los

¹⁷⁷ Aquino (2001, 88): “De ahí que a todos los hombres les es natural la pecuniaria relativa a adquirir alimentos, o dinero en razón del alimento, que se deriva o nace de las cosas naturales, de los frutos y animales (...). Dice que dos son las pecuniarias, de las que una se llama cambiaria, que adquiere dinero del dinero y por el dinero mismo. La otra pecuniaria es la económica, que adquiere el dinero de las cosas naturales...”. El Aquinate sostiene claramente que la conmutación pecuniaria cambiaria es la que “no es según la naturaleza, dado que no se deriva de las cosas naturales ni se ordena a suplantar la necesidad de la naturaleza”, de donde se infiere que la pecuniaria económica no sólo será aquella que provenga de la tierra o el mar, sino también la que se oriente al fin propio, aunque para ello sea haga uso del instrumento monetario.

¹⁷⁸ Langholm (1983, 53).

¹⁷⁹ Con esto, afirma Beuchot, “Santo Tomás combate el reducto de egoísmo y afán de lucro que Aristóteles pudiera dejar abierto (...), [que] es peor y más escandaloso en el neoliberalismo actual” (Alberto Constante y Leticia Flores Farfán (2006, 125), haciendo referencia a M. Beuchot, *Ética y derecho en Tomás de Aquino*, México, 1997, UNAM, pg. 78). A nuestro entender, no hay razón alguna para afirmar este enunciado: dando por sentado el importante papel que la virtud ostenta en el corpus tomista, no debemos olvidar la trascendencia de las virtudes en el Estagirita por lo que refiere a la *oikonomia*. El uso económico debe ser el adecuado a la vida buena y, consecuentemente, su hábito debe ser una virtud moral, sin perjuicio del hábito técnico de su realización (Crespo, 1996, 15). Cfr. Aristóteles (2001, VI, 8) sobre la prudencia económica: si bien la prudencia individual requiere la administración doméstica y la política, aunque se dirija al bien común debe referirse necesariamente a lo más particular en tanto que no es posible alcanzar el bien general sin pasar por lo concreto. De ahí que haya formas de prudencia orientadas a objetos particulares, como la económica y la política. Si atendemos de nuevo a la división de los bienes aristotélica (exteriores, del alma y del cuerpo), recordaremos que, aunque no eran los más perfectos, los bienes exteriores eran necesarios para alcanzar la felicidad, pero también el hecho de adoptar cierta disposición frente a los mismos. Sólo es posible actuar conforme a dicha actitud en base a determinadas virtudes, como la liberalidad, la magnificencia, la magnanimidad (Aristóteles, 2001, IV), la moderación, la justicia particular...todas ellas tienen su debida injerencia en la regulación de lo económico. Asimismo, cfr. Hadreas (2002) para ahondar en el análisis sobre las virtudes y la *oikonomia*. “Si vemos la obra aristotélica como un cuerpo coherente e integrado, deducimos que es a todas estas virtudes y las correspondientes acciones facilitadas por las mismas a las que Aristóteles ha llamado económica, tal como es tratada en el libro I de la Política. El papel de esta última no es simplemente un uso conveniente para la vida buena. Es absolutamente indispensable y sumamente importante, ya que la *eydaimonía* depende de que la actitud frente a los bienes exteriores sea la adecuada. La económica tiene la misión de actuar y fomentar la actuación debida respecto a los bienes exteriores. Es acción y virtud necesarias para la vida buena. Aunque esto surge claramente de los textos aristotélicos pocas veces se pone el acento en esta imprescindible tarea” (Crespo, 1996, 16).

planteamientos esenciales sobre la crematística¹⁸⁰, nuestra materia de estudio¹⁸¹. A grandes rasgos, podemos afirmar que el *Comentario* al Libro I de la *Política* consta de un *Prooemium* (al que ya hemos hecho referencia) seguido de XI Lecciones, de las cuales el Doctor Angélico dedica cuatro -de la VI a la IX- al análisis de los capítulos octavo a undécimo de la *Política* aristotélica: a) la “posesión como objeto de ciencia en orden a la adquisición de alimentos y otros bienes necesarios para la vida humana” es tratada en la Lección VI¹⁸²; b) la Lección VII atiende al “origen de la conmutación pecuniaria; la moneda, el arte pecuniario y el cambiario, distinción entre riqueza y dinero”¹⁸³; c) la Lección VIII se

¹⁸⁰ Es importante destacar que, aunque para el desarrollo del presente trabajo no nos hemos volcado especialmente en la *Summa Theologiae* por los motivos expuestos, debemos aclarar que, de sus tres partes, la segunda es la más relevante a nuestros efectos. En la *Prima Secundae*, Santo Tomás expresa su propio punto de vista sobre la riqueza en relación con el fin del hombre y la ley –divina y humana-, y valora los fenómenos sociales en relación con su posición en el plan divino de la creación. La *Secunda Secundae*, relativa a la acción humana en particular, comprende un gran número de artículos que tratan detalladamente de la práctica totalidad de los argumentos relativos al pensamiento económico del Aquinate: propiedad, limosnas, funciones del comercio, justicia y valor en el intercambio, moneda, usura, etc. Lógicamente, nuestro estudio se ha limitado a considerar aquellas cuestiones que mantienen una relación más directa con el arte adquisitivo, esto es, con la *pecuniativa* tomista o la crematística aristotélica.

¹⁸¹ Ahora bien, no podemos dejar de apuntar que han sido muchas las inquietudes de varios estudiosos acerca de la formulación de las tesis tomistas partiendo esencialmente de sus comentarios a los textos del Estagirita; de ahí que, si bien es cierto que básicamente miraremos al *Comentario a la Política* de Aristóteles, en ocasiones haremos alusión a otras obras de Santo Tomás de Aquino. En el Prólogo de Ana Mallea y Celina A. Lértora al *Comentario a la Política* (Aristóteles, 2001, 13), se señala la especificidad de la hermenéutica del Aquinate, cuyo estilo y técnica consta de: a) división del texto, b) explicación de la “intentio” de Aristóteles, c) reconstrucción formal –a veces- del argumento o deducción empleado por Aristóteles, d) escasas reflexiones propias en tanto que se trata más de una *expositio* que de un comentario. En sentido opuesto, Neves (2000, 652) entiende que *Aquinas’ s comments on both the Ethics and Politics are sententiae, meaning brief explanations, and not exposition, deeper comments with text discussions*. Cfr. Saranyana (2007, 199 ss). Por otro lado, Gordon (175, 176) manifiesta que *it might be said that St Thomas’ comments on another writer should not be taken to commit him personally to a labour or cost of production theory of value. He is not expressing his own views. Yet this reading of Aristotle by Aquinas goes well beyond what is explicit in the original text*.

¹⁸² La Lección VI, dividida en siete secciones, presenta el comentario correspondiente a la primera parte del capítulo octavo de la *Política*. En ella, el Aquinate amplía los puntos que resultan más problemáticos o bien los que despiertan mayor interés de la exposición del Filósofo, sirviéndose de un estilo bastante difuso, llegando incluso a rayar un talante “bucólico” en alguno de los pasajes sobre los géneros de subsistencia propios de la vida primitiva. Valiéndose del ejemplo del arte del herrero que utiliza de forma auxiliar el arte de extracción para obtener el hierro necesario de la mina, Santo Tomás se adentra en las relaciones que se dan entre dos artes cuando uno se halla subordinado al otro. Ya en esta primera lección sobre la “economía natural” salen a la luz las dificultades de traducción sobre el vocablo “crematística” de acuerdo con la concepción implícita en el Capítulo VIII de la *Política*, esto es, entendida como el arte de procurarse los bienes para el autoabastecimiento mediante un esfuerzo personal directo, prescindiendo del trueque y la moneda. Algunos estudiosos lo han asimilado a varias fórmulas, en realidad algunas de ellas muy cercanas a las que aparecen en las traducciones a la *Política*: “arte de poseer”, “arte pecuniario”, “arte de adquirir o de adquisición”, etc. De todos modos, casi siempre se tratará de una adjetivación del término *pecuniativa*, de conformidad con la explicación etimológica de la raíz latina *pecus*. Haciendo referencia a las formas de posesión naturales, llama la atención el hecho de que mientras Aristóteles y Santo Tomás conciben el aprovisionamiento del hombre a partir de su entorno natural como un conjunto de actividades intrínsecamente morales, no dedican una expresión de condena a la “forma de caza” propia de los bandidos y, sin embargo, muestran una actitud irreduciblemente severa a propósito de ciertas especulaciones financieras.

¹⁸³ La Lección VII aparece dividida en siete apartados que comentan la parte restante del Capítulo octavo de la *Política* junto a unos fragmentos del noveno. En esta parte del *Comentario*, hallamos abundantes modelos ejemplificativos, algo que escasea en el texto aristotélico original correspondiente a dichos fragmentos. Así, se adentra en la naturaleza del arte pecuniario realizando un minucioso análisis sobre la relación existente entre el intercambio y la cosa conmutada, partiendo del doble uso que los bienes ostentan por sí mismos, no por accidente, a saber: el uso “propio” de la cosa (relativo a la utilización por la cual fue creada por naturaleza) y el uso “común” (concerniente al intercambio, a la “conmutación”). A nuestro entender, en el punto 76 de esta lección, donde se hace alusión a la aparición del intercambio,

detiene en las “clases de pecuniaria según cómo se adquiere el dinero, se utiliza y se reduplica y, finalmente”¹⁸⁴, d) el planteamiento acerca de las “partes de la pecuniaria, cómo aprender a usarlas para adquirir dinero y los conocimientos y testimonios útiles al respecto” son abordados en la Lección IX¹⁸⁵.

Como podemos observar, es indudable que Santo Tomás de Aquino distingue entre distintos tipos de riqueza siguiendo el modelo aristotélico y que, partiendo de un patrón equivalente centrado en los aspectos morales, hace hincapié en el mismo factor delimitador del arte adquisitivo económico: la necesidad. Ahora bien, hemos visto que la puesta en práctica de tal criterio presenta algunos matices controvertidos por lo que refiere a la aplicación del instrumento monetario y, por ende, del papel de los mercaderes y del comercio: el Aquinate constata claramente que, si bien es cierto que existen dos tipos de riquezas y una de ellas es inmoral, el uso ordenado del dinero de acuerdo con su fin natural, esto es, el intercambio, constituye una actividad adquisitiva que, sin gozar del mismo nivel que la autosuficiencia, es necesaria para la perfección de la comunidad política y, consecuentemente, es natural y económica¹⁸⁶. Aunque el *Comentario a la*

Santo Tomás de Aquino muestra muy claramente una idea aristotélica que, como vimos, fue causa de conflictos interpretativos. Después de exponer el enunciado “La conmutación pecuniaria”, el Aquinate aclara que “fue hallada razonablemente aun cuando no provenga de la naturaleza”, para concluir el pasaje constatando de nuevo que “resulta evidente que al principio el dinero fue inventado para conmutar lo necesario”. En este sentido, es obvio que el Doctor de la Iglesia nunca consideró que el Estagirita despreciase el dinero como tal, como instrumento innatural atendiendo a sus orígenes no derivados directamente de la tierra o el mar.

¹⁸⁴ La Lección VIII insiste en la equivalencia entre bienes naturales y bienes necesarios. A nivel formal, presenta un análisis muy detallado en el cual emergen ejemplos esencialmente provenientes de la biología humana. Igualmente, debemos destacar el uso de tecnicismos léxicos como *obolostática*, que se identifica con el uso del término que Aristóteles emplea para definir la práctica de la usura (*obolastiké*), cuya raíz griega es *obolo*, una moneda de valor ínfimo correspondiente a la sexta parte del dracma. Desde la perspectiva material, cabe decir que mientras Aristóteles diferenciaba únicamente la crematística natural de la contranatural –cuya máxima expresión venía representada por la usura–, Santo Tomás de Aquino enumera la conmutación cambiaria, la *obolostática* y la usura como formas distintas de *pecuniativa* innatural (si bien es cierto que en la mayor parte de los casos se referirá de modo genérico a la conmutación cambiaria, esto es, al comercio, para hacer alusión a la crematística desordenada en sentido lato). Por otro lado, cabe mencionar la distinción tomista entre los ecónomos y los cambistas, de conformidad con su clasificación entre la conmutación económica y la cambiaria, ambas sirviéndose del instrumento monetario: la actividad de los ecónomos consta de una parte necesaria y natural (conmutación natural *strictu sensu*) y de otra igualmente necesaria aunque innatural (conmutación natural en sentido amplio: conmutación pecuniaria económica), ambas integrantes de la administración doméstica y de la ciudad, valiéndose de una riqueza no infinita; la práctica cambiaria, en cambio, siempre se define como innecesaria e innatural (conmutación pecuniaria cambiaria). En este sentido, observamos que la distinción no se centra tanto en lo que es propio por naturaleza y en lo que no lo es –pues la conmutación pecuniaria económica, aunque no es natural, forma parte de la economía–; la cuestión radica en determinar los límites de la riqueza. Si bien podría parecer que en la conmutación pecuniaria económica el “fin justificaría los medios” –la realización del fin último admitiría todo tipo de arte adquisitivo–, es manifiesto que el planteamiento tomista no debe entenderse en este sentido, sino en el análisis de la definición de los límites del uso del dinero.

¹⁸⁵ Por lo que refiere a la Lección IX, sólo señalar que, aunque pueda dar la sensación de que se trata de una división excesiva del texto aristotélico, en realidad el Aquinate hace una reconstrucción de un cuadro muy realista de las profesiones típicas de las ciudades de la antigua Grecia a las que Aristóteles hace alusión.

¹⁸⁶ Una de las cuestiones que a nuestro entender presenta mayores controversias, tal y como plantea el Aquinate, es la relativa a la relación de suministro o parte que debe de regir entre el arte pecuniario –productivo– y la administración económica –dirigida al uso–. Recordemos que en el análisis de los capítulos de la *Política* sobre la “doctrina económica aristotélica”, lo anunciamos como un tema planteado

Política ha sido nuestro principal instrumento de trabajo, existen muchos otros textos que ponen de manifiesto esta cuestión. Ciertamente, la *Prima Secundae* de la *Summa Theologiae* recoge la distinción aristotélica de las riquezas cuando trata de la bienaventuranza del hombre¹⁸⁷; sin embargo, como afirma parte de la doctrina, lo hace con un propósito meramente taxonómico en vistas a examinar las clases de riqueza, *so we could say that here he drew no philosophical consequences from the distinction*¹⁸⁸. Ahora bien, en el artículo séptimo de la cuestión 188 de la *Secunda Secundae* sobre las “distintas órdenes religiosas”, el Aquinate sostiene:

de forma más clara en el Comentario de Santo Tomás de Aquino, concretamente en los pasajes 62-66 y 86. A nuestro juicio, cabrían dos lecturas acerca de la interpretación tomista de las relaciones entre el arte económico y el pecuniario: a) atendiendo a la naturaleza de los bienes de que se sirve cada arte en sentido estricto –lo natural es siempre necesario, pero lo necesario no siempre es natural- o bien a su función “directa” –gobierno de la casa o de la ciudad y adquisición monetaria-; b) atendiendo a su función “indirecta”, última o primera, o bien a la necesidad de los bienes de que se sirve cada arte en sentido amplio –lo natural es siempre necesario y lo necesario es siempre natural-. De acuerdo con el primer planteamiento, el arte económico integra las actividades adquisitivas propias de la administración de la casa primitiva (agricultura, caza, pesca...), mientras que el pecuniario está compuesto por la conmutación pecuniaria económica y la pecuniaria cambiaria por valerse del mismo objeto –a saber, el dinero-, aunque manteniendo un origen divergente en cada caso: en la conmutación económica, el dinero proviene de productos o frutos naturales; en la conmutación cambiaria, en cambio, deriva del dinero mismo. En este sentido, en puridad la conmutación económica no formaría parte del arte económico en tanto que es desarrollado a través del instrumento monetario –lo que la vincula más a su condición de *pecuniativa* que a su carácter económico-; ahora bien, si bien es cierto que no formaría parte del arte económico, lo serviría en tanto que comparte con éste el mismo fin último. En este sentido, el dinero constituye un objeto no natural, si bien en ocasiones necesario para el desempeño de las prácticas de la conmutación pecuniaria económica. Por otro lado, el segundo razonamiento sustenta que el arte económico comprende las actividades adquisitivas propias de la administración doméstica primitiva así como la conmutación pecuniaria económica, mientras que el arte pecuniario se identificaría con la conmutación pecuniaria cambiaria. Así pues, el dinero es un objeto no natural en sentido estricto, aunque natural siempre que se halle al servicio de la conmutación pecuniaria económica, que a su vez conformaría el arte económico.

Como vemos, se trata de dos lecturas que paralelamente abordan unos mismos principios, con unas pinceladas que marcan unos contrastes cuestionablemente significativos. En cualquier caso, consideramos que la discusión suministro-parte no se centra tanto en discernir el origen natural del objeto del que se vale el arte económico o el pecuniario –una fuente de ambigüedades, como sucedía en el tratamiento aristotélico de la misma cuestión-, sino en que el fin de estos bienes sea acorde con la naturaleza. Santo Tomás de Aquino comenta que la pecuniaria debe servir a la administración económica, pero en ningún momento afirma que aquélla no sea parte de ésta. En definitiva, no estamos de acuerdo en afirmar que el Doctor Angélico plantee una disyuntiva parte-suministro: nuestra reflexión se focaliza en mantener que la conmutación pecuniaria económica forma parte del arte económico, lo cual no conlleva la exclusión de la función de suministro de la misma hacia la forma de administración de la casa o la ciudad. Podría entenderse que es parte y a la vez sirve, afirmando que la conmutación pecuniaria por un lado suministra a la administración natural doméstica y que, por otro lado, es parte de la administración económica en sentido genérico, aunque de un modo impropio respecto a la administración económica natural, pues de algún modo se halla condicionada a ella.

¹⁸⁷ “Hay dos clases de riquezas, como señala el Filósofo en I *Polit.*, las naturales y las artificiales. Las riquezas naturales sirven para subsanar las debilidades de la naturaleza; así el alimento, la bebida, el vestido, los vehículos, el alojamiento, etc. Por su parte, las riquezas artificiales, como el dinero, por sí mismas, no satisfacen a la naturaleza, sino que las inventó el hombre para facilitar el intercambio, para que sean de algún modo la medida de las cosas vendibles” (Aquino, 1990, I-II, 2.1). “El deseo de riquezas naturales no es infinito, porque las necesidades de la naturaleza tienen un límite. Pero sí es infinito el deseo de riquezas artificiales, porque es esclavo de una concupiscencia desordenada, que nunca se sacia, como nota el Filósofo en I *Polit.* Sin embargo, el deseo de riquezas y el deseo del bien supremo son distintos, porque cuanto más perfectamente se posee el bien sumo, tanto más se le ama y se desprecian las demás cosas (...). Pero con el deseo de riquezas o de cualquier otro bien temporal ocurre lo contrario: cuando ya se tienen, se desprecian y se desean otras cosas (...). Y precisamente porque su insuficiencia se advierte mejor cuando se poseen. Por lo tanto, esto mismo muestra su imperfección y que el bien sumo no consiste en ellos” (Aquino, 1990, I-II, 2.1.3).

¹⁸⁸ Neves (2000, 654).

El Filósofo, en I *Polit.*, dice que algunas sustancias, como el pan y el vino, son riquezas naturales, mientras que el dinero es una riqueza artificial. De ahí que algunos filósofos rechazaran el uso del dinero y usaran otras cosas para vivir en conformidad con la naturaleza. Por eso San Jerónimo, en el mismo pasaje, dice que es lo mismo tener dinero que tener las demás cosas necesarias, basándose en la frase del Señor, que condena tanto uno como las otras. Y, sin embargo, aunque el Señor mandó que no los llevaran para el camino aquellos que eran enviados a predicar, no prohibió tenerlos en común¹⁸⁹.

En esta cuestión, Santo Tomás de Aquino se vale del comentario de San Jerónimo al Evangelio según San Mateo que hallamos en su *Catena Aurea*: "No queráis poseer en vuestros cintos oro, ni plata, ni dinero: no llevéis en vuestros viajes alforja, ni dos túnicas, ni calzado, ni báculo, porque el operario merece que se le alimente"¹⁹⁰, a lo que el Padre de la Iglesia añade:

Aquel que prohibió las riquezas representadas por el oro, la plata y el cobre, viene a prohibir casi hasta lo necesario para la vida, a fin de que los apóstoles de la verdadera religión, que establecía que todo era dirigido por la divina Providencia, se manifestasen sin preocupación de ningún género por su porvenir¹⁹¹.

Si bien es cierto que San Jerónimo advierte que Cristo hace alusión a ambos tipos de riqueza, Neves manifiesta que, más allá de hacer patente el carácter dual de las riquezas, Tomás de Aquino tomó la contribución del Padre de la Iglesia con el fin de hacer hincapié en las similitudes existentes entre el oro y los bienes¹⁹², suficientes para comprender el sinsentido de mantener que el Doctor Angélico aceptó una interpretación restrictiva de la teoría del Estagirita: la analogía entre ambos tipos de riqueza deriva del sólo hecho de haber sido mencionadas por el Creador¹⁹³.

¹⁸⁹ Aquino (1990, II-II, q.188.7.5): "¿Es la posesión de bienes en común un inconveniente para la perfección de la vida religiosa?". Es interesante atender al hecho de que el tratamiento sobre la cuestión que concierne al presente estudio viene planteado en una sección de la *Summa* del Aquinate relativa al estado religioso, algo que por otro lado es normal si tenemos en cuenta que el siglo XIII protagoniza el debate sobre las posturas extremas de los Franciscanos acerca del dinero y la riqueza.

¹⁹⁰ San Mateo 10, 9-10. Como señala Neves (2000, 655), Santo Tomás de Aquino ya había aclarado en la misma *Summa* el significado teológico de dicho mandamiento de Cristo, aunque el tratamiento del mismo texto en la cuestión 188 es muy distinta. En este sentido, *vid.* Aquino (1990, II-II, 185.6.2), que hace referencia a los obispos; asimismo, Aquino (1990, I-II, 108.2.3), relativas a las observancias de la ley antigua a los ministros de Dios y al pueblo.

¹⁹¹ Aquino (*Catena Aurea*): Mt 10 (9-10).

¹⁹² Como podemos suponer, un planteamiento tal, cuya procedencia directa provenía del Evangelio y se hallaba respaldado por la autoridad de San Jerónimo, uno de los Padres de la Iglesia, constituía un argumento de peso.

¹⁹³ Neves (2000, 655): *Although they are different, the Lord had mentioned both, which means that, at least in one sense, they are alike. This similarity, derived from the fact that the Lord mentions both, is enough to eliminate Aristotle's philosophical distinction. Thus, it is not in Jerome that we find the argument used by Aquinas. Aquinas himself, behind the authority of the Father, is refusing Aristotle's distinction. A nuestro entender, no es acertado apuntar que Santo Tomás de Aquino rechazó la distinción aristotélica, puesto que de entrada, tal y como hemos manifestado en repetidas ocasiones, no somos partidarios de la interpretación estricta de las clasificaciones sobre la crematística aristotélica. Por lo tanto, en el fondo creemos que es más correcto señalar que el Aquinate interpretó correctamente el pensamiento del Filósofo, más allá de la problemática semántica que en su momento hemos analizado. Sea como sea, esto es, tanto para los que aceptaban la distinción aristotélica como para aquellos que la cuestionaban, los argumentos acerca del Doctor Angélica acaban siendo los mismos: Santo Tomás entiende que el dinero, siendo un instrumento convencional, puede servir a las necesidades del administrador -ya sea el*

Por otro lado, el Capítulo tercero del Libro II del *De regno* trata del papel de la actividad económica desde la óptica del rey y contribuye de forma significativa a la corroboración de la aceptación del comercio como una práctica necesaria para la comunidad política. En *De regno*, Santo Tomás propone una visión muy parecida a la que Aristóteles nos ofrecía en su exposición sobre el germen y evolución del intercambio en la comunidad tendente a la perfección: el desarrollo del comercio como un “mal necesario”. Tomando como punto de partida la cuestión de la provisión de los bienes necesarios para el sustento del hombre, el Aquinate sostiene que la comunidad autosuficiente es la más perfecta desde un punto de vista moral, pero que el individuo no está capacitado para satisfacer sus menesteres con sus propios esfuerzos¹⁹⁴; de ahí que, después de enumerar las razones por las cuales el autoabastecimiento debe primar ante la actividad comercial –que no excluirla-¹⁹⁵, Santo Tomás concluya que los mercaderes no han de ser expulsados de la *civitas* por el motivo que recoge en su texto:

[N]o se puede hallar fácilmente lugar que sea tan abundante de todo lo necesario para vivir que no haya menester que se le traigan algunas cosas de fuera, y sería dañoso a muchos el tener exceso de las que allí hubiese en abundancia, si por la diligencia de los mercaderes no se pudiesen llevar a otras partes; por lo cual conviene que la perfecta ciudad use de los mercaderes moderadamente¹⁹⁶.

El lector fácilmente se percatará de la incontestable influencia del Filósofo en el Doctor Angélico, así como de la innegable fuerza visionaria que preside el andar de sus textos,

cabeza de familia o el gobernante de la *civitas*- y, consecuentemente, puede ser el medio idóneo para llevar a cabo la empresa de un intercambio rectamente ordenado.

¹⁹⁴ Aquino (1945, Libro II, capítulo III): “Conviene, pues, que el lugar donde se hubiere de fundar una ciudad, no solo sea tal que conserve sus habitantes en salud, sino que con su fertilidad sea suficiente para sustentarlos; porque no es posible que habite una muchedumbre de hombres, donde no hay abundancia de mantenimientos (...). Dos son, pues, los modos con que se le puede a una ciudad granjear la abundancia de todas cosas: uno es el ya dicho de la fertilidad de la tierra, que produce todo lo que es necesario para la vida de los hombres, y otro el uso de la mercancía, con el cual se traen de todas partes las cosas que son menester; mas el primer modo se conoce manifiestamente ser más conveniente; porque tanto es una cosa mejor cuanto por sí es más suficiente; porque lo que tiene necesidad de otra cosa bien se muestra que es faltoso (...).Y así será mejor la ciudad si de su propio territorio tiene abundancia de todo, que si fuese por medio de mercaderes”.

¹⁹⁵ *Ibidem*. a) Es fácil impedir que los mercaderes traigan “mantenimientos” a la ciudad en caso de guerra o con los “diversos peligros de los caminos”; b) la *civitas* que precisa “tener muchedumbre de mercaderes, necesario es que continuamente haya de tratar con gente extranjera, cuya conversación corrompe mucho las costumbres de los ciudadanos”; c) “si los ciudadanos tratan mucho con los mercaderes, se abre la puerta a muchos vicios, porque como el cuidado de los hombres de negocios se endereza todo a la ganancia, con el uso de ellos arraiga la codicia en los corazones de los ciudadanos, de lo cual nace que en la ciudad todas las cosas se hagan vendibles, y apartada la buena fe, se da lugar a muchos fraudes, y olvidado el Bien común cada uno trata de su provecho en particular, y mengua el cuidado de la virtud, viendo que el honor, que es premio suyo, se da a todos, y así necesariamente en la tal ciudad se pervertirán las costumbres de los ciudadanos”; d) el uso de la negociación “es contrario a los ejercicios militares”; e) porque una ciudad deviene menos pacífica si el pueblo se reúne dentro de sus murallas con asiduidad; por ello, si se trata con mercancías, “es forzoso que los ciudadanos asistan dentro de ella para ejercitar sus tratos”, con lo cual se da ocasión a un mayor número de oportunidades para el nacimiento de disensiones. En este sentido, podemos ver que el punto en que el Aquinate más se acerca al reconocimiento de la utilidad de los mercaderes en la ciudad bebe de las tesis aristotélicas.

¹⁹⁶ *Ibidem*.

desprendiendo a su paso una intensidad severamente abrumadora. Santo Tomás, con reminiscencias del Capítulo noveno del Libro I de la *Política*, entiende que el eje principal reside en el reconocimiento de la práctica comercial como una actividad necesaria, si bien expuesta a una concupiscencia desvelada por el atractivo embaucador de las riquezas materiales¹⁹⁷.

Langholm tacha el pensamiento económico de Santo Tomás de “convencional” por cuanto recurrió a la Escritura, tal como venía siendo leída por los Padres de la Iglesia, así como a la visión aristotélica de Alberto el Grande. Ahora bien, el hecho de que no contribuyese a una estructura teórica novedosa no indica que su tarea se limitara a la simple reproducción de disciplinas ajenas¹⁹⁸; el Aquinate preparó el terreno para aquellos pensadores que proseguirían su labor: su mayor aportación consistió en introducir orden y lógica en las doctrinas heredadas, identificando los paralelismos existentes, extirpando los elementos no pertinentes y poniendo énfasis en los esenciales¹⁹⁹.

2. La crematística en el Magisterio de la Iglesia Católica

The economy is not governed by economic laws alone, but by human beings...
P. Koslowski

El esfuerzo humano es inútil sin Dios.
Salmo 126

¹⁹⁷ Cfr. Langholm (1983), donde se ponen de relieve algunas de las referencias que el Aquinate manifiesta en su *opus* escolástico, que confirman una vez más la tesis que presentamos y que contribuyen a ubicar la aportación del Doctor Angélico sobre la moralidad en el intercambio económico en su justa perspectiva. Al tratar los episodios de la historia evangélica que narran la expulsión de los mercaderes del Templo, Santo Tomás, siguiendo los planteamientos de Alberto Magno, dirige su acometimiento contra los eclesiásticos que profanan a la Iglesia con la simonía y otras formas de venalidad, antes que contra los mercaderes de profesión. Asimismo, por lo que refiere al planteamiento de la *Suma Theologiae* sobre el fraude en los negocios, de acuerdo con la tradición interpretativa del Pseudo Crisóstomo, absuelve a los mercaderes honestos del Templo y sólo condena a los que pretenden lucrarse valiéndose de la compra a valores ínfimos y la posterior reventa a precios desorbitados, sin mediar mejoría o modificación alguna en el objeto de compraventa. En la misma línea, de nuevo siguiendo el patrón de Alberto el Grande, el Aquinate sostiene en su *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* que, por difícil que resulte, siempre y cuando se cumplan una serie de restricciones, es posible llevar a cabo una actividad económica sin caer en pecado.

¹⁹⁸ Se ha especulado mucho sobre los problemas derivados de la fusión de elementos patrísticos y aristotélicos en el sistema tomista. Ahora bien, como veremos, por lo que refiere al ámbito de la economía, parece que existen más dificultades semánticas que doctrinales sobre el área que Aristóteles abordó. En parte, es mérito de Santo Tomás de Aquino que la economía escolástica conservase mucho del contenido patrístico envuelto en paños aristotélicos.

¹⁹⁹ Langholm (1998).

¿Cómo ha llegado la “crematística aristotélica” y la “pecuniaria tomista” a nuestros días? ¿Cómo ha calado en nuestra sociedad? Ya en su momento apuntamos que lo que el pensamiento económico actual suele entender por “economía” dista en gran medida de la “*oikonomia* aristotélica” y la “economía natural tomista”, y más si apreciamos el hecho de que ni siquiera los economistas contemporáneos se ponen de acuerdo a la hora de definir su significado²⁰⁰. En la medida en que los historiadores intentaron trasladar las categorías capitalistas del presente al período precapitalista del Estagirita, concluyeron la inexistencia de un verdadero pensamiento económico en la Antigüedad por causa de la inadecuación de los conceptos de la economía moderna al mundo antiguo. Sin embargo, “lo que se analiza en la economía de la Antigüedad sigue siendo lo que se considera económico en la actualidad, a pesar de que se tengan en cuenta los elementos éticos, políticos y sociales que lo rodean”²⁰¹. Todas estas controversias lingüísticas no son más que el resultado de la progresiva desnaturalización de la auténtica acepción de la “economía”²⁰², y el paralelo

²⁰⁰ Mirón Pérez (2004, 68): “Sucintamente, el objeto de Economía actual es el estudio de la circulación de bienes y productos a través del mercado. Igualmente, el término trabajo ha sido aplicado al trabajo para el mercado. Las categorías de análisis empleadas en Economía –mano de obra, capital, inversión, oferta, demanda, inversión, etc.–, la mayoría definidas por los economistas del siglo XIX, están adaptadas al estudio del capitalismo, es decir, un sistema económico que pone al mercado como su centro. Las influyentes categorías marxistas de análisis están permeadas por significados derivados del proceso histórico capitalista”.

²⁰¹ *Ibidem*, 69. Este argumento es el que propugna la DSI al referirse al auténtico sentido de la economía. De ahí que la tesis presentada en este estudio se base en la defensa de la existencia de lo que hemos denominado la “definición universal” de la economía –en la que profundizaremos a lo largo de este capítulo–, la que se desprende de la *Política* del Filósofo y que posteriormente retomó Santo Tomás de Aquino. La economía, de suyo, debe servir al hombre, y eso es algo que necesariamente debe permanecer a lo largo de los siglos en tanto que conforma la naturaleza ontológica de esta ciencia, sin perjuicio del conjunto de matices (no menos importantes) que puedan darse en los distintos períodos de la humanidad. Por lo tanto, es evidente que la discusión en torno a la *oikonomika* y la *chrematistike* nos conduce a afirmar que la confusión entre la económica y la economía no fue primeramente puesto a la luz por el Magisterio, sino que se enraza en la Antigüedad y la Edad Media. Así pues, la DSI atiende a las cuestiones concernientes a los problemas económicos de nuestro tiempo, si bien bebiendo de las doctrinas cristianas del Aquinate e, indirectamente, de las paganas del Estagirita.

²⁰² Mirón Pérez (2004, 75): “A la hora de trasladar los conceptos económicos actuales a la Antigüedad encontramos, por un lado, una desvalorización de la *oikonomia* y, por otro, de las funciones productivas y reproductivas del interior del *oikos*”. La evidencia de los efectos que está produciendo el hecho de partir de un concepto totalmente desnaturalizado de lo que debería ser la auténtica economía está arrojando la luz a raíz de las críticas de algunos sectores de la sociedad, lo que de algún modo ha venido a refrendar las enseñanzas del Magisterio en este sentido; por ejemplo, es el caso de la “economía doméstica”. Pero antes de adentrarnos propiamente en el ejemplo, nos gustaría aclarar que la nomenclatura “economía doméstica” hace referencia a la distinción moderna entre economía mercantil y no mercantil, algo realmente significativo, por otro lado: la primera alude al plano de la economía “de fuera”, mientras que la segunda hace referencia al sentido de la económica “de dentro”. Aunque es evidente que incluso actualmente la economía de fuera tiene aportaciones no mercantiles y viceversa, sigue existiendo una clara tendencia delimitadora de ambas áreas, una disgregación de dimensiones tales, que consideraríamos inconcebible para la mentalidad aristotélica y tomista. Regresando a nuestro ejemplo, mencionar la existencia de estudios de género que han revalorizado el trabajo doméstico y han destacado el papel social y económico de las amas de casa que han intentado demostrar sus aportaciones a la economía nacional mediante la cuantificación de su influencia en el PNB. Esta necesidad de contabilización con el fin de demostrar el impacto en el mercado es fruto de la misma degradación de la economía, que no contempla más que lo estrictamente cuantificable; de ahí la insistencia de algunos sectores que creen en un concepto más amplio de la ciencia económica, mucho más cercano al de *oikonomia*, en presentar sus críticas a través de estadísticas numéricas capaces de corroborar sus tesis: la economía doméstica no sólo consiste en un “trabajo para satisfacer las necesidades personales o las de otros miembros” de los hogares, por lo que se ha seguido no considerando tal la reproducción en sí misma (Mirón Pérez, haciendo referencia a Engueta, M. F.: “La degradación del trabajo doméstico”, en *Economía del trabajo femenino. Sector mercantil y no mercantil*. Madrid, 1989, pgs. 111-115).

proceso de equiparación de la noción de “crematística contranatural” o “pecuniaria cambiaria” con el sentido de economía moderna y postmoderna²⁰³: hablar de la concepción moderna de la economía es hablar de la crematística ilimitada²⁰⁴. Como vimos, la entrada en el pensamiento moderno y postmoderno va de la mano de la pérdida de la importancia del rol familiar en las cuestiones económicas²⁰⁵, algo que ha conllevado importantes secuelas en nuestros días y que el Magisterio viene denunciando insistentemente durante más de un siglo²⁰⁶: “la dictadura económica ha suplantado al

Manifestando de antemano la excelente labor de estos estudios, no podemos evitar aludir a una de las múltiples paradojas que se dan en nuestra sociedad, y que responden a lo que Juan Pablo II denominó “fragmentación” fruto del aspecto sectorial del saber, que “impide la unidad interior del hombre contemporáneo” (*Fides et Ratio*, 85). Los hombres sólo creen en aquello que es demostrable a través de la razón, ya sea mediante análisis científicos, estadísticos, etc. Incluso algunos de estos estudios sobre las mujeres han definido el trabajo como “producción de productos”, centrándose en su incorporación en el mundo exterior (Mirón Pérez, haciendo referencia a Sullerot, E.: *Historia y sociología del trabajo femenino*. Barcelona, 1988, Península). La DSI ha venido denunciando las consecuencias de un concepto restrictivo de economía desde antaño, si bien no ha utilizado los métodos modernos de contabilización, sino un conjunto de enseñanzas que el Magisterio de la Iglesia católica ha expuesto en la época contemporánea sobre la “cuestión social”. No obstante, parece que muchos de los sectores sociales no ha asumido estas ideas hasta verlas reflejadas numéricamente en estudios especializados.

²⁰³ Ahora bien, debemos considerar que incluso aquella economía moderna, entendida como el estudio del mercado y la adquisición de riquezas – y que había obviado muchos otros factores económicos esenciales en una sociedad-, ha sido objeto de una evolución en el análisis económico contemporáneo, que se ha extremado con la entrada de la postmodernidad. Con la entrada en el mundo moderno, incluso las primeras conceptualizaciones contemplaron los aspectos económicos de la familia y la moral, y no fue hasta la consolidación del modelo capitalista, a mediados del siglo XIX, que se consideró que todo aquello con un destino distinto al del mercado constituía una actividad no productiva. Por lo que refiere al pensamiento económico actual, sabemos bien que se ha concentrado en el trabajo remunerado y la producción para el mercado, y ha entendido que la económica “de dentro” ni forma parte ni suministra lo que ha venido considerándose la auténtica economía, la “de fuera”.

²⁰⁴ Todo ello sin perjuicio de la labor de determinados colectivos y empresas realmente comprometidos con la sociedad, más allá de incrementar su cuenta de explotación. En este punto deberíamos subrayar que, contrariamente a lo que se viene anunciando en diversas ocasiones, es posible compaginar una economía al servicio del hombre con unos resultados favorables para la empresa. Es evidente que se ha logrado un dominio extraordinario sobre la naturaleza, capaz de satisfacer las necesidades de la vida de los miembros de la comunidad con muchas más facilidades, algo que la DSI reconoce sin lugar a duda. Ahora bien, el problema surge cuando los objetivos de las empresas no responden a la moderación de la que nos hablaba Santo Tomás de Aquino: obviamente, es muy difícil pretender unos beneficios exponenciales sin atentar contra la sociedad de diversas formas, ya sea retribuyendo injustamente a los trabajadores, abusando de las oportunidades de mercado para especular, etc. Evidentemente, las contribuciones de la empresa a la sociedad deben ser sinceras, al servicio del prójimo y de Dios, pues la caridad supone que nuestras ofrendas son para el bien del otro; el auxilio al tercero ordenado a repercutir favorablemente en los beneficios propios no es caritativo. En este sentido, cfr. Porter (2006) sobre la Responsabilidad Social de la Empresa, que sostiene que es perfectamente factible que las organizaciones empresariales colaboren en la sociedad, incrementando a su vez los beneficios de tales entidades.

²⁰⁵ Si bien es cierto que incluso los manuales sobre DSI suelen presentar un “Tratado sobre la Economía” en el que no figura un apartado específico sobre la familia, paralelamente dedican un “Tratado sobre el matrimonio y a la familia”, cuyo contenido argumenta la principalidad de la familia y su atención preferente en la sociedad. A título ejemplificativo, exponemos las lecciones que conforman el “Tratado sobre la Economía” de Gutiérrez García (2001): 1) Los prolegómenos de la economía, en la DSI; 2) Dos economías, dos ideologías y el principio rector; 3) La reordenación de la economía; 4) El capitalismo, en la DSI; 5) La empresa; 6) El trabajo; 7) El salario y la justicia del salariado; 8) El derecho de propiedad; 9) Asociaciones laborales y sindicatos; 10) El desarrollo económico.

²⁰⁶ De acuerdo con Gutiérrez García (2001, 367-368), existe un amplio número de documentos de la DSI sobre el orden económico, aunque es importante centrar nuestra atención en las intervenciones solemnes del Magisterio, es decir, en los ocho documentos capitales, “sin perjuicio de recurrir en ocasiones a textos de segunda categoría por razón de su género literario”:

- a) La encíclica de León XIII *Rerum novarum*, 15 de mayo de 1891.
- b) La encíclica de Pío XI *Quadragesimo anno*, 15 de mayo de 1931.
- c) El radiomensaje de Pío XII *La solennità*, 1 de junio de 1941.
- d) La encíclica de Juan XXIII *Mater et Magistra*, 15 de mayo de 1961.

mercado libre; al deseo de lucro ha sucedido la desenfrenada ambición del poder; la economía toda se ha hecho horriblemente dura, inexorable, cruel”²⁰⁷.

“Buscad primero el reino de Dios y su justicia, y todo lo demás se os dará por añadidura”²⁰⁸. La conducta del *homo oeconomicus* moderno ha querido buscar ante todo lo económico y, en sus indagaciones no sólo no lo alcanzó, sino que perdió por adición el reino del Padre. El Evangelio y la DSI contiene los principios esenciales de la vida humana que ninguna fórmula económica debería olvidar: la economía, de suyo, no tiene un fin como si de Dios se tratase; está en función del hombre y debe procurar un servicio real al hombre en tanto que criatura creada por Dios, con todas las virtualidades jerárquicas que en sí misma encierra. La afirmación de una ciencia económica que olvida al hombre constituye un profundo contrasentido: sería una economía antieconómica. El individuo, un ser racional, ostenta un destino divino por la misericordia del Señor, apiadada de la espantosa suerte del hombre que perdió el paraíso sobrenatural y vive en un infierno terrestre a causa del pecado original. En este sentido, la economía bien entendida debe procurar al hombre social los bienes de su cuerpo con miras a lograr aquel destino celeste. Sólo mediante la observancia de esta ley esencial de arraigo antropológico y *telos* divino, la adquisición de los bienes materiales conformará un verdadero arte económico. Así pues, ante la insuficiencia de la ciencia poiética, se hace indispensable la recuperación del estatuto práctico de la *oikonomia*, que a su vez debe ir de la mano del regreso a la practicidad política²⁰⁹. En este sentido, señala Gutiérrez García, la DSI ha llevado a cabo una lucha “noble y razonada” por la justicia y la solidaridad sociales, que exige “un claro llamamiento a la ascética a la luz de la razón y sobre todo de la fe”. Un escollo que “hay que evitar en este paso ineludible, que tiene algo, y en ocasiones mucho, de desfiladero

e) La constitución pastoral del concilio Vaticano II *Gaudium et spes*, 7 de diciembre de 1965.

f) La carta apostólica de Pablo VI *Octogesima adveniens*, 14 de mayo de 1971.

g) La encíclica de Juan Pablo II *Laborem exercens*, 1 de mayo de 1981.

h) La encíclica de Juan Pablo II *Centesimus annus*, 1 de mayo de 1991.

A estos documentos debemos añadir dos más, que destacan por su contenido económico: las encíclicas *Populorum progressio*, de Pablo VI, 26 de marzo de 1967 y *Sollicitudo rei socialis*, de Juan Pablo II, 30 de diciembre de 1987.

²⁰⁷ *Mater et Magistra*, 36. Cabe recordar que el proceso descrito supuso que la economía (o más bien diríamos la crematística) sólo se centrara en la *poiesis* y se desvinculara de la *praxis*. Como señala Crespo (1996, 17), “esta reducción supone un empobrecimiento (...). Por otra parte, este enfoque parcial de la economía supone una metodología que produce algunas distorsiones en su objeto”. Ahora bien, no debemos dejar de contemplar que la entrada de la modernidad, si bien asociada a un concepto esencialmente poiético de la ciencia económica, también supuso el desarrollo y el avance técnico en varios aspectos, que contribuyó en múltiples mejoras sociales en otros sentidos. Así pues, *vid.* Spaemann (...): “La superación de la modernidad se anunciaría más bien, supongo yo, en un cambio de actitud frente a la modernidad, un cambio nada espectacular, apenas perceptible, sin voluntad de superarla ni tampoco de renunciar simplemente a sus logros”.

²⁰⁸ Mt 6,33; Lc 12,31. Cfr. la Intervención de Juan Pablo II en la audiencia general del miércoles 28 de mayo de 1986: La Providencia Divina y el destino del hombre: el misterio de la predestinación en Cristo.

²⁰⁹ Para un análisis detallado sobre la relevancia del modelo económico de Aristóteles en la economía contemporánea y las diferencias entre la organización de la riqueza en el mundo precapitalista y el capitalista, *vid.* Hadreas (2002, 367-372: *How Relevant is Aristotle's Ethics of Wealth to a Modern Economy?*).

del espíritu”: el del impulso desordenado. Frente a ello (...), la DSI consagra y urge el criterio de la evolución, no el de la revolución”²¹⁰.

Nuestra moderna sociedad opulenta camina en otro sentido. A juzgar por sus efectos en la misma naturaleza (de la que el hombre es parte principal), ese no debe ser el correcto. Liberado el *nomos* de la *oikia* (economía) de sus cauces naturales, se ha herido el *logos* de ella (ecología). El hombre yerra cuando canaliza su tendencia al infinito en lo material. Aspirando al infinito en riquezas, olvida su verdadero y natural infinito²¹¹.

La eficiencia económica no es el fin último de la vida humana, individual o colectiva; así, la Iglesia rechaza la pretensión de que los valores deban juzgarse en relación a ella. La economía es un ámbito de actividad humana, algo que pertenece al orden instrumental del bien del hombre. Aristóteles, valiéndose de un gran realismo, advirtió que los individuos no debían dejarse tentar por los bienes instrumentales invirtiendo así la relación normal y la natural destinación de las cosas hasta el punto de ser instrumentalizados por ellas. De este modo viene expresado el influjo crematístico del Filósofo en los criterios orientadores de la DSI. Por lo que respecta al Aquinate, el Magisterio social, más allá de servirse de la doctrina del Estagirita inserta en los principios bíblicos y evangélicos así como de la profundización sobrenatural de la vida moral, se nutre especialmente del énfasis del Doctor Angélico hacia la dignidad del hombre en tanto que persona que ostenta un lugar en el universo creado²¹²: “El hombre debe someter la tierra, debe dominarla, porque como “imagen de Dios” es una persona, es decir, un ser subjetivo capaz de obrar de manera programada y racional, capaz de decidir acerca de sí y que tiende a realizarse a sí mismo”²¹³.

La ciencia económica verdadera está fundada sobre la virtud que Santo Tomás denomina liberalidad²¹⁴, que nos enseña el buen uso de los bienes de este mundo concedidos para nuestra sustentación²¹⁵. Así, la producción y acumulación de riquezas artificiales y naturales debe destinarse al uso del hombre con vistas al provecho recto de la comunidad. Por ello, la economía misma exige que el proceso económico esté orientado al consumo ordenado, es decir, a la satisfacción de las necesidades de la vida corporal del hombre. En

²¹⁰ Gutiérrez García (2001, 51).

²¹¹ Crespo (1995).

²¹² Cfr. nota núm. 162, sobre el salmo VIII. Una de las directrices de acción social de la DSI, según la Congregación romana para la Educación Católica, es el respeto al hombre, que incluye el esfuerzo personal diario para promover la dignidad del prójimo, individuo o colectividad.

²¹³ *Laborem exercens*, 6. Asimismo, *vid.* Aquino (1990), I, q. 93, a. 4. El plan de Dios acerca de la humanidad se concreta en el hombre como imagen de Dios en tanto que posee conciencia, inteligencia y voluntad para amar a los bienes en sus distintos grados, pues en el ser social es donde mayormente se nota la imagen divina. Y en este sentido, el hombre es señor de la creación, de todo el mundo material, el único capaz de conocer y de amar ordenadamente su entorno.

²¹⁴ Mientras que la liberalidad constituye la virtud relativa al arte económico, la avaricia deviene su vicio capital. *Vid.* Aquino (1990, I-II, q. 2, a. 1).

²¹⁵ Aquino (1990, II-II, q. 117).

la medida en que aquélla no posee un fin propio en tanto que su integridad es requerida para asegurar la vida espiritual de los individuos –que culmina en el acto de amor a Dios-, el arte económico debe prestar servicio absoluto a la humanidad con miras a que ésta actúe en aras de Dios.

Si se consideran bien las cosas, dice, todas las operaciones del hombre están ordenadas al acto de la divina contemplación como a su propio fin. Pues, ¿para qué son los trabajos serviles y el comercio, si no para que el cuerpo, estando provisto de las cosas necesarias a la vida, esté en el estado requerido para la contemplación? ¿Para qué las virtudes morales y la prudencia, sino para procurar la paz interior y la calma de las pasiones de que tiene necesidad la contemplación? ¿Para qué el gobierno civil, sino para asegurar la paz exterior necesaria a la contemplación? De donde, si se considera bien, todas las funciones de la vida humana parecen estar al servicio de los que contemplan la verdad²¹⁶.

Haciéndonos eco de las tesis del Filósofo y el Aquinate, de lo expuesto resulta que el objeto específico de la economía, estrechamente vinculada con la moral, reside en procurar bienes materiales útiles al hombre de conformidad con las exigencias de la naturaleza y no de la concupiscencia humana. Satisfechas las necesidades de la comunidad, aquellos excedentes sobrantes que conformen el sustrato para saciar los placeres superfluos del hombre no constituyen verdaderas riquezas naturales. Atendiendo al principio del bien común, adquiere inmediato relieve que todos los miembros de la comunidad social tengan el derecho y la obligación de participar del uso de los bienes instrumentales, pues Dios ha destinado la tierra y cuanto ella contiene para que la humanidad entera la utilice debidamente en forma equitativa bajo la égida de la justicia y con la compañía de la caridad²¹⁷.

Ahora bien, por mucho que haga el hombre, “el esfuerzo humano es inútil sin Dios”, como proclama el salmo que encabeza el presente epígrafe. De ahí que podamos afirmar que, por mucho que el administrador del *oikos* se esfuerce en adquirir los bienes necesarios para el sustento de la familia, ya se trate del que Aristóteles describía en el capítulo VIII del Libro I de su *Política* -que mediante su esfuerzo personal lograba obtener los frutos directamente de la tierra-, ya sea el administrador de la comunidad más desarrollada del capítulo IX de la obra del Estagirita, en cualquier caso todo trabajo es inútil si Dios no se halla en el corazón de quienes se esfuerzan esmeradamente.

²¹⁶ P. Meinvielle, haciendo referencia a Santo Tomás de Aquino en *Summa contra Gentiles*, L. IV, cap. 37.

²¹⁷ *Gaudium et spes*, 69. *Centesimus annus*, 31: “El origen primigenio de todo lo que es un bien es el acto mismo de Dios que ha creado al mundo y al hombre, y que ha dado a éste la tierra para que la domine con su trabajo y goce de sus frutos (cfr. Gén 1,28-29). Dios ha dado la tierra a todo el género humano para que ella sustente a todos sus habitantes, sin excluir a nadie ni privilegiar a ninguno. He ahí, pues, *la raíz primera del destino universal de los bienes de la tierra*. Ésta, por su misma fecundidad y capacidad de satisfacer las necesidades del hombre, es el primer don de Dios para el sustento de la vida humana”.

En el abandono sereno y fiel de nuestra libertad en el Señor, nuestras obras se hacen sólidas, capaces de dar un fruto permanente. Una sociedad sólida nace, ciertamente, del compromiso de todos sus miembros, pero tiene necesidad de la bendición y del apoyo de ese Dios que, por desgracia, con frecuencia está excluido o es ignorado. [S]in el Señor, en vano se trata de construir una casa estable, de edificar una ciudad segura, de hacer que dé fruto el propio cansancio (...). Sin embargo, con el Señor, se tiene la prosperidad y fecundidad, una familia llena de hijos y serena, una ciudad bien construida y defendida, libre de pesadillas e inseguridades²¹⁸.

A lo largo de la historia, el mundo no ha dudado en tachar determinadas actuaciones de la Administración Pública de corruptas e inmorales por cuanto vulneraron los extremos éticos. En estos supuestos, la idea de trasfondo era incuestionable: consistía en el desempeño de una función pública, esto es, la que afecta a bienes jurídicamente públicos, con un fin ilícito o bien un interés privado. Análogamente, el Padre puso a disposición de los hombres Sus bienes para que éstos los “administrasen” debidamente en aras de amar al prójimo y a Dios mismo²¹⁹. Se trata de administrar unos bienes que, por el principio del destino universal de los bienes, nuestro Señor, Propietario de todas las cosas del Universo, ofreció a los hombres²²⁰ y que, por ende, no deben ser susceptibles de abuso particular alguno, sin perjuicio de la inexistencia de un precepto legal que constate que su condición radica en servir al “uso común”²²¹. Los individuos se instituyen como los “administradores” por antonomasia de los bienes recibidos del Creador, de ahí que deban llevar a cabo esta tarea de acuerdo con las normas divinas, según sus mandamientos, la

²¹⁸ Comentario de Benedicto XVI al Salmo 126 en la audiencia general del miércoles 31 de agosto de 2005.

²¹⁹ El P. Meinville recuerda que, según enseña el Doctor Angélico, como en la ley de gracia en que vivimos no puede haber virtud perfecta sino por la ordenación de todo a Dios amado por encima de todas las cosas, es necesario que la prudencia, y con ello la economía, se subordinen perfectamente a la caridad, que es la más excelente de las virtudes, y sin la cual no puede haber verdadera virtud. “De aquí la justificación de los elementos y valores económicos haya que buscarla en las exigencias de la acción humana, y que sea su moralidad, su moralidad intrínseca, la condición de sus efectos benéficos para el hombre”.

²²⁰ El principio del destino universal de los bienes afirma el pleno señorío de Dios sobre toda realidad, junto con la exigencia de que los bienes creados sean destinados al desarrollo de la humanidad entera. “El principio del destino universal de los bienes invita a cultivar una visión de la economía inspirada en valores morales que permitan tener siempre presente el origen y la finalidad de tales bienes, para así realizar un mundo justo y solidario” (*Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, 2005, 87). Sólo así la creación de riqueza puede asumir una función positiva, con un esfuerzo común dirigido a obtener las condiciones necesarias del desarrollo integral de los individuos y los pueblos, de modo que puedan contribuir a la construcción de un mundo más humano “para todos, en donde todos tengan que dar y recibir, sin que el progreso de los unos sea un obstáculo para el desarrollo de los otros” (*Populorum progressio*, 44).

²²¹ *Rerum Novarum*, 17. “Sobre el uso de las riquezas hay una doctrina excelente y de gran importancia, que, si bien fue iniciada por la filosofía, la Iglesia la ha enseñado también perfeccionada por completo y ha hecho que no se quede en puro conocimiento, sino que informe de hecho las costumbres. El fundamento de dicha doctrina consiste en distinguir entre la recta posesión del dinero y el recto uso del mismo. Poseer bienes en privado, según hemos dicho poco antes, es derecho natural del hombre, y usar de este derecho, sobre todo en la sociedad de la vida, no sólo es lícito, sino incluso necesario en absoluto. “Es lícito que el hombre posea cosas propias. Y es necesario también para la vida humana”. Y si se pregunta cuál es necesario que sea el uso de los bienes, la Iglesia responderá sin vacilación alguna: “En cuanto a esto, el hombre no debe considerar las cosas externas como propias, sino como comunes; es decir, de modo que las comparta fácilmente con otros en sus necesidades. De donde el Apóstol dice: “Manda a los ricos de este siglo... que den, que compartan con facilidad”.

moralidad natural y las líneas programáticas de su Mensaje. El administrador justo y fiel²²² debe manejar los caudales de Dios según lo que exigen Sus intereses, porque “ningún criado puede servir a dos señores, porque aborrecerá a uno y amará al otro; o bien se entregará a uno y despreciará al otro. No podéis servir a Dios y al dinero”²²³. En verdad, el hombre se torna esclavo del infame *Mammon*, el dios de las riquezas materiales, el señor de la iniquidad²²⁴, cuando se sumerge en la ceguera de corazón y en la dureza de espíritu propia del que, habiendo palpado la sombra de lo que considera como el bien supremo, llega a adquirirlo con el fervor propio de aquel que paulatinamente va conociendo, pero que cuando satisface el deseo de un bien material, decepcionado, se orienta seguidamente a la búsqueda de otros objetos capaces de despertar su afán materialista. Un anhelo desmesurado de riquezas no es virtuoso, pues no sólo ofrece la ocasión para perpetrar todos los vicios asociados a la riqueza, sino también porque esclaviza al hombre a manos de la riqueza, cuando en realidad debería ser su dueño: “Todo el que beba de esta agua, volverá a tener sed; pero el que beba del agua que yo le dé, no tendrá sed jamás”²²⁵. Poniendo el propio fin en una búsqueda infinita de fortunas terrenales, los hombres hacen de ellas su Dios. Contrariamente, la buena administración de los bienes terrenos supone la apertura a la posibilidad de acumular riquezas sobrenaturales, bienes espirituales, riquezas “justas”. Por ello, las riquezas “injustas”²²⁶ deben emplearse evangélicamente, al servicio de la Iglesia, de los fines de Dios.

Quien elude prestar este servicio se desvía del recto camino, un camino que exige que el rico –cuyo ídolo no puede concretarse en la mera riqueza- preste la ayuda pertinente al pobre. Ciertamente, los documentos sociales de la Iglesia abordan la cuestión de la pobreza como un problema que está iluminado por un hecho de evidentes connotaciones crematísticas y que podemos sintetizar como sigue: el pobre existe en tanto que existe el

²²² Vid. Lc 16: Parábola del administrador infiel.

²²³ Vid. Lc 16, 13 i Mt 6, 24.

²²⁴ Homilía de Benedicto XVI de 23 de septiembre en la Catedral de Velletri: “La lógica del lucro no puede prevalecer sobre la solidaridad”: “Podríamos decir que la riqueza se presenta como el ídolo al que se sacrifica todo con tal de lograr el éxito material; así, este éxito económico se convierte en el verdadero dios de una persona. Por consiguiente, es necesaria una decisión fundamental para elegir entre Dios y “mammona”; es preciso elegir entre la lógica del lucro como criterio último de nuestra actividad y la lógica del compartir y de la solidaridad. Cuando prevalece la lógica del lucro, aumenta la desproporción entre pobres y ricos, así como una explotación dañina del planeta. Por el contrario, cuando prevalece la lógica del compartir y de la solidaridad, se puede corregir la ruta y orientarla hacia un desarrollo equitativo, para el bien común de todos. En el fondo, se trata de la decisión entre el egoísmo y el amor, entre la justicia y la injusticia; en definitiva, entre Dios y Satanás. Si amar a Cristo y a los hermanos no se considera algo accesorio y superficial, sino más bien la finalidad verdadera y última de toda nuestra vida, es necesario saber hacer opciones fundamentales, estar dispuestos a renunciaciones radicales, si es preciso hasta el martirio. Hoy, como ayer, la vida del cristiano exige valentía para ir contra corriente, para amar como Jesús, que llegó incluso al sacrificio de sí mismo en la cruz”. Igualmente, en la Edad Media *Mammon* fue personificado como el demonio de la avaricia, la riqueza y la injusticia; en este sentido, cfr. Aquino (1990, II-II, 32 q.7).

²²⁵ Jn 4, 13-14.

²²⁶ La pregunta de fondo que nos conduce de nuevo a los planteamientos adquisitivos de la Antigüedad aristotélica es: ¿puede existir realmente una riqueza justa como tal?

rico, pues el origen de la riqueza del rico es la pobreza del pobre. De ahí que “cuando damos a los pobres las cosas indispensables no les hagamos liberalidades personales”, sino únicamente devolverles aquello que les corresponde administrar. “Más que realizar un acto de caridad, lo que hacemos es cumplir un deber de justicia”²²⁷. Dios se interesa y hace suya la causa del pobre a causa de su condición angustiosa, difícil en la vida, el desamparo y la falta de protección social que los convierte en el objetivo fácil de las ambiciones e injusticias de los que poseen las riquezas²²⁸. Así, vemos que la relevancia del arte adquisitivo se manifiesta en el principio del destino universal de los bienes que pregona el Magisterio, también en su exigencia para que se vele con particular solicitud por los más necesitados -opción preferencial por los pobres-: la concupiscencia característica de la crematística contranatural aristotélica o de la pecuniaria cambiaria tomística, esto es, el apego desordenado de las riquezas, no sólo oprime al hombre, sino que se manifiesta incompatible con el amor hacia los pobres²²⁹. Como vimos en su momento, si bien Aristóteles no concebía el crecimiento económico de la sociedad en los términos que actualmente entendemos, ni él ni Santo Tomás entendieron que la pobreza constituyera un estado deseable o una virtud.

Por otro lado, el Filósofo y el Aquinate confluyen en un punto especialmente interesante a nuestros efectos, que a su vez caracteriza los criterios sociales del Magisterio Católico. Se trata del profundo realismo que inspiraron sus enseñanzas, favoreciendo el carácter de perennidad y de perduración en el tiempo que envolvía dichas tesis; de ahí que se pueda predicar que estos autores forjaron un conjunto de principios fundamentales que en su día conformaron y siguen modelando una definición descriptiva de los planteamientos económicos –que obviamente incluyen a los crematísticos- y que no se conformaron en quedarse en el plano teórico, sino que abrazaron los quehaceres cotidianos de los hombres de aquellos tiempos. La finalidad de la DSI no estriba en la mera contemplación especulativa²³⁰, ni el simple estudio teórico de los grandes máximas que sustentan sus pautas orientadores para el enjuiciamiento de las realidades sociales; su fin consiste en “promover y canalizar la acción social de los católicos, circunstancialmente configurada *hic et nunc*”, a la luz de los referidos preceptos. “No es disciplina de gabinete, ni elucubración

²²⁷ *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, 92.

²²⁸ El P. Meinville, citando a J. Maritain, *Religion et Culture*, 1930, Desclée de Brouwer: “Santo Tomás enseña que para llevar una vida moral, para desarrollarse en la vida de las virtudes, el hombre tiene necesidad de un mínimo de bienestar y de seguridad material. Esta enseñanza significa, que la miseria es socialmente (...) una especie de infierno; significa asimismo que las condiciones sociales que coloca a la mayor parte de los hombres en la ocasión próxima de pecar, exigiendo una especie de heroísmo de los que quieren practicar la ley de Dios, son condiciones que en estricta justicia deben ser denunciadas sin descanso y que debe esforzarse uno por cambiar”.

²²⁹ *Vid.* Lc 16, 19-31: parábola del rico Epulón, a través de la que San Lucas afirma que las riquezas obstruyen la libertad del hombre para amar al prójimo y entrar en el Reino de Dios, poniendo en consideración el sentido último de la vida en relación al requisito del cuidado y atención a los pobres.

²³⁰ Tal como señala Gutiérrez García (2001, 369), en la DSI no deben buscarse lucubraciones teóricas sobre la economía (vida económica, orden económico o economía social); sin embargo, sí se encuentra el predominio constante del realismo objetivo.

puramente abstracta, sino impulso orientador para la vida diaria²³¹. En relación con todo ello, la DSI ordena la exposición y metodología de su tratado sobre la economía con arreglo a una patrón histórico –que se atiene al curso cronológico de aparición de los documentos- y a otro institucional –que analiza los capítulos de la doctrina y del comportamiento en el campo económico conforme a un orden sistemático-. Tal y como señala Gutiérrez García, “ni la explicación histórica se desentiende de la doctrina, ni la exposición institucional deja de prestar la atención debida a la génesis histórica y a los datos de época²³². Existe, por tanto, una definición universal de “economía” que, por más que pasen los siglos, permanecerá entre nosotros, en la que se inspiró el Estagirita y el Aquinate y que, por último, recogieron los diferentes documentos de la DSI:

La economía es un sector de la múltiple actividad humana (...) ²³³. En todo tiempo y en su total extensión objetiva –las cosas- y subjetiva –el hombre-, la economía responde (...) al cumplimiento del mandato divino originario del sometimiento de la tierra al hombre para sustento de la humanidad y apoyo material de su multiplicación demográfica²³⁴. Queda por ello situada dentro del orden establecido por el Creador y con pleno derecho al uso de sus métodos y leyes propias (...). La economía es tarea de todas las generaciones y se realiza en todo sujeto individual y en todo sujeto colectivo²³⁵. En este aspecto común

²³¹ Gutiérrez García (2001, 47).

²³² *Ibidem* (2001, 367). Como vemos, los estudiosos de la DSI también han constatado aquello que en nuestro análisis de la doctrina económica aristotélica y tomista veníamos anunciando: no podemos tratar de la crematística sin atender, siquiera a grandes rasgos, a las características históricas del momento (Antigua Grecia y Medievo), porque las teorías de nuestros autores se hallan estrechamente relacionadas con los criterios que ordenaban la dinámica social de aquel entonces, añadiendo una connotación histórica de la situación actual de la economía. Todo ello sin perjuicio de unos elementos comunes que han permitido desarrollar la “definición universal” del auténtico sentido de la economía. Así pues, vemos que en el arte económico también encontramos expresado el binomio continuidad-cambio (identidad y evolución o desarrollo) como una de las características esenciales de la naturaleza de los textos del Magisterio, que reitera la combinación de permanencia y mutación: “Continuidad e identidad significan que la DSI es siempre la misma en su inspiración de fondo, en sus elementos constantes. Evolución y desarrollo quieren decir que tal identidad sabe someterse y adaptarse a la ley del cambio histórico. Siempre la misma en su raíz, da respuesta nueva a las nuevas situaciones” (Gutiérrez García, 2001, 36).

²³³ Como veíamos con Aristóteles y Santo Tomás, la economía es una actividad, un arte y una ciencia autónoma en la medida que goza de sus propias leyes –que evidentemente deben respetarse-, sin perjuicio de que todas ellas deban circunscribirse al orden moral que Dios ha fijado al hombre. Recordemos que incluso Aristóteles, un filósofo pagano, no creacionista ni religioso, afirmaba la eternidad del mundo valiéndose del orden racional (la quinta vía de Santo Tomás); esto es, de algún modo sus tesis se arraigaban en el principio teológico –principio general de primer grado de la DSI-, pues toda la realidad tiene en Dios su fundamento único en tanto que ha sido creado por Él mismo; de ahí la dependencia de la criatura hacia su Creador, su Ordenador.

²³⁴ Recordemos el sentido original de *oikonomia*, que hacía referencia al *oikos* como unidad de producción y reproducción.

²³⁵ La DSI hace referencia a los dos autores de la economía: el hombre y la familia como centro y fin de la vida económico-social –que a su vez puede asociarse en los diversos grupos que articulan la comunidad civil- y el poder civil o la autoridad pública –cuya presencia activa en esta materia se halla justificada por la realización del bien común-. Sin embargo, debemos subrayar que la autoría principal de la economía corresponde a la iniciativa privada y que, atendiendo al principio de subsidiariedad y al de participación, la autoridad pública debe intervenir en el campo económico con miras a garantizar su libre iniciativa así como los derechos de las personas humanas. Por ello, tomará especial relevancia el papel de la intervención Estatal para evitar o corregir ciertos desequilibrios y crisis económicas. Juan Pablo II señala la incumbencia del Estado de vigilar y encauzar el ejercicio de los derechos humanos, agregando que en este campo, “la primera responsabilidad no es del Estado, sino de cada persona, y de los diversos grupos y asociaciones en que se articula la sociedad”; ahora bien, el Estado “puede ejercer funciones de suplencia en situaciones excepcionales (...) justificadas por razones urgentes que atañen al bien común, en la medida de lo posible (...) limitadas temporalmente, para no privar establemente de sus competencias a dichos sectores sociales [empresas] (...) y para no ampliar excesivamente el ámbito de

no se dan diferenciaciones de época. Donde hay hombre y hay convivencia se da necesariamente vida económica²³⁶. Sí se dan diferencias, en cambio, a causa del desarrollo económico y del consiguiente progreso social, ya que la economía está sometida a la ley del cambio, ley positiva y en sí misma enriquecedora, que en la actualidad experimenta un superacelerado proceso de velocidad, no sin fuertes sacudidas de crisis eventuales. [De acuerdo con esta conceptualización, la finalidad fundamental de la actividad económica²³⁷ no consiste en el] mero incremento de los productos, ni el beneficio, ni el poder, sino el servicio del hombre integral, teniendo en cuenta sus necesidades materiales y sus exigencias intelectuales, morales y religiosas (...)²³⁸. De esta forma, la actividad económica debe ejercerse siguiendo sus métodos y leyes propias, dentro del ámbito del orden moral, para que se cumplan así los designios de Dios sobre el hombre (...) [L]a economía social logrará un verdadero equilibrio y alcanzará sus fines sólo cuando a todos y a cada uno les fueren dados todos los bienes que las riquezas y los medios naturales, la técnica y la organización pueden aportar a la economía social; bienes que deben bastar no sólo para cubrir las necesidades y un honesto bienestar, sino también para llevar a los hombres a una feliz condición de vida²³⁹, que, con tal de que se lleven prudentemente las cosas, no sólo no se pone a la virtud, sino que la favorece notablemente²⁴⁰.

Como hemos advertido, la sociedad moderna padece numerosos desequilibrios en el ámbito económico, que el Magisterio de la Iglesia Católica denuncia en aras de afirmar “las posibilidades reales de que dispone la economía moderna para corregir tan lamentable

intervención estatal de manera perjudicial para la libertad, tanto económica como civil”. (*Centesimus annus*, 48). En este sentido, salvando las distancias, vemos que la economía de la modernidad, al igual que la *oikonomia* aristotélica, también tiene una esfera privada -la esfera económica por excelencia- y otra pública, si bien directamente interconectadas. Así, se hacen evidentes los lazos entre ambas esferas tanto en la Antigüedad como en nuestros días, dando una primacía operativa y teleológica a la persona humana individualmente considerada y en familia. A diferencia de la economía moderna que pregona la DSI, esto es, el concepto de economía bien entendido, lo que podríamos denominar la crematística de nuestros días asimismo contempla las esferas públicas y privadas, aunque como dos realidades no sólo completamente distintas sino prácticamente opuestas.

²³⁶ En este sentido, Booth (1993) describe que el hombre es un *homo oeconomicus* por naturaleza en tanto que el rol económico del individuo va asociado a su condición de sociabilidad. Así pues, constata este autor, la asignación del talante “económico” al individuo, tradicionalmente vinculado a la modernidad, es fruto de una verdad revelada: el hombre, constituido en sus orígenes en sociedad, es sociable por naturaleza. Así, el Génesis nos muestra como Dios desde el principio hizo al hombre y a la mujer, al matrimonio como primera expresión de la sociedad, a la figura de Abraham como padre de un pueblo donde Dios se manifiesta y da una organización social, a la Iglesia como una nueva sociedad, como un nuevo Israel con una organización tangible y querida por Dios, etc.

²³⁷ Cabe decir que en el presente trabajo nos ocupamos de la finalidad básica de la economía -la promoción del bien común, la justicia social, de la mano de la caridad social-, pero que esta orientación teleológica se descompone en distintos objetivos particulares que a su vez tienden a aquél, y que por razones evidentes de espacio no trataremos con detalle.

²³⁸ Una aportación muy significativa es la que ofrece Gutiérrez García (2001, 371) sobre la exposición de la finalidad de la economía en la DSI, destacando que en cualquier período histórico la economía tiene dos momentos, a partir de los cuales la ciencia económica logra “dominar la naturaleza y alimentar a la humanidad en crecimiento”, tal y como consigna el Génesis: a) explotación de la tierra o trabajo -lo que nosotros hemos llamado arte adquisitivo- y b) servicio o disfrute -lo que hemos denominado uso, utilización o consumo ordenado, esto es, lo que propiamente corona la economía-. Como vemos, esta clasificación es paralela a la que proponía Aristóteles y Santo Tomás: el uso presupone la adquisición y, siempre que ésta última sea ordenada, se considerará económica, ya sea como suministro o parte.

²³⁹ La economía justa no sólo requiere cubrir las necesidades elementales de los hombres, algo que ya abordamos al tratar del concepto de riqueza y la idea de ocio en la Antigüedad.

²⁴⁰ La definición que ofrecemos es un conglomerado de varias de las afirmaciones expuestas en las encíclicas *Gaudium et spes*, *Centesimus annus*, *Mater et Magistra* y *La Solennità*, que es en las que mayormente nos hemos basado, siguiendo las referencias de Gutiérrez García (2001). Por otro lado, debemos destacar que todas las notas que presentamos en este pasaje han sido añadidas al texto original.

cuadro de desequilibrios²⁴¹, que se manifiestan en distintos sectores de la vida social²⁴², y que evidencian la necesidad de que la moderna DSI proceda a poner en práctica la renovación social que en su momento anunció Pío XI -tanto en su faceta institucional como en la moral, claramente ligadas²⁴³-, que se ajustase a los principios de la razón hacia un

²⁴¹ *Gaudium et spes*, 9.63; *Mater et Magistra*, 151.157. En este sentido, el Cardenal Ratzinger (Thesing, 1987), haciendo referencia al diálogo entre la Iglesia y la economía así como a las posibilidades reales de servir ordenadamente los fines, señalaba que *despite all humanitarian protestations, a formulation of political objectives applying the inherent laws of economics with this goal in mind appears almost impossible today; it can be successful only if entirely new ethical forces are unshackled for this purpose. Morality that believes it can do without a factual knowledge of economic laws is not morality; it is moralism (...). Realism that believes it can do without ethical principles is a misjudgement of human reality and is thus unrealistic. Today, if economic expertise is to serve the proper goals and its teachings are to be politically applicable and socially acceptable, we need the highest measure of economic expertise as well as ethical standards of the highest level.* Por su parte, León XIII puso de manifiesto algunos de los datos que debían presidir la reordenación económica atendiendo a un realismo sumo: la igualdad absoluta es imposible; el sufrimiento no puede eliminarse por completo de la vida del hombre; todos los hombres, independientemente de la clase social a la que pertenezcan, son protagonistas del fin común de la economía y, por ello, tienen el deber de colaborar convergente y coordinadamente a tal objetivo en aras de participar en la labor de una transformación pacífica; el trabajo es obediencia a Dios, perfección de la persona y servicio al prójimo.

²⁴² Si bien no nos adentraremos en todos ellos, sí queremos anunciar brevemente la trascendencia que la economía desordenada de nuestros días tiene en los aspectos laborales, salariales y los que hacen referencia al derecho a la propiedad. La principalidad del trabajo radica en lo que la *Laborem Exercens* califica como “el meollo” de la doctrina cristiana sobre la vida económica, de donde deriva la propiedad privada mediante una remuneración justa. El trabajo, natural y necesario, constituye la actividad esencial de un sujeto agente que recae sobre un objeto dado, de ahí su doble dimensión subjetiva y objetiva: “La DSI establece como tesis central de toda la economía la superioridad de la dimensión subjetiva del trabajo sobre la objetiva, a consecuencia de la dignidad singular de la persona humana; tesis, que (...) es simultáneamente certeza de razón y convicción de fe. El hombre ha nacido para trabajar. El trabajo es su vocación universal. Pero el trabajo debe estar siempre al servicio de la persona y no la persona en función del trabajo” (Gutiérrez García, 2001, 408). En este sentido, cfr. la noción de ocio de Pieper (1998), de gran trascendencia en el concepto de riqueza de la Antigüedad.

Es bien sabido que uno de los resultados de prescindir del componente moral en la ciencia económica fue tachar al trabajo de mercancía, y al trabajador de mero instrumento de producción como resultado del liberalismo descontrolado. Si bien Aristóteles cualificaba al esclavo como un objeto de propiedad, nunca fue considerado un instrumento de producción en tanto que sus tareas no estaban destinadas a la producción de obras materiales en cuanto tales, sino al servicio del administrador doméstico. Por otro lado, debemos mencionar una diferencia entre la Antigüedad y el mundo contemporáneo; mientras que la ideología aristocrática antigua generalmente calificó el trabajo manual –a excepción de la agricultura– impropio de los hombres libres, el trabajo en nuestros días ha sido considerado algo positivo en dos sentidos claramente divergentes: en primer lugar, desde la perspectiva de la ética protestante, con repercusiones evidentes en el mundo moderno y, en segundo lugar, desde la óptica del Magisterio de la Iglesia Católica, donde el trabajo es “expresión personal supercualificada. Es el medio ordinario de subsistencia para el trabajador y su familia. Contribuye de forma especial al servicio debido al prójimo y a la creación de la riqueza nacional”, como determina la DSI (Gutiérrez García, 2001, 409). En este sentido, todas las profesiones que respeten la recta orientación del sentido del trabajo entienden la existencia de un deber y un derecho por igual a todas ellas en tanto que se complementan las unas a las otras. Concretamente, por lo que refiere a los géneros de vida más tradicionales, correspondientes a lo que denominamos sector primario, se considera que constituyen formas de vida honestas en la medida que viven fruto de su labor y que su contribución a la comunidad es esencial para desarrollarse debidamente. De ahí la inspiración aristotélica. Ahora bien, a diferencia del Filósofo, que entendía que el salario constituía una forma de crematística contranatural –aunque probablemente se tratara de una endoxa, como aludimos en el capítulo primero citando las críticas de Newman-, la DSI entiende que todo trabajador debe recibir un salario que cubra suficientemente sus necesidades vitales y las de su familia, así como las del ahorro con miras a acceder a la propiedad y a un patrimonio transmisible en un futuro. Ahora bien, las enseñanzas de la DSI hacen referencia a las advertencias que un día formuló el Estagirita: existe un “riesgo creado por el afán inmoderado de riqueza, a que lleva la psicología del consumismo insaciable, y que repercute socialmente con el deseo de retribuciones superiores a lo que en justicia se debe” (Gutiérrez García, 2001, 419, citando a la *Sollicitudo rei socialis*), y que conduce al hombre a la sed alocada de dinero fácil que se propaga en nuestra sociedad.

²⁴³ Gutiérrez García (2001, 382): “Es equivocado pensar que para promover el nuevo orden económico que la humanidad necesita, hay que situar como primer renglón las reformas técnicas y luego ya se pensará en la vida religiosa y moral. No. Van juntas ambas reformas. Más aún, están vinculadas en línea

orden recto y sano²⁴⁴, y que la *Rerum Novarum* y la *Mater et Magistra* concreta en una serie de cautelas en la vida económica que todos los hombres deberían seguir²⁴⁵. Como advirtieron el Estagirita, el Aquinate y luego la *Quadragesimo anno*, la raíz última del desorden económico es de carácter moral, la pasión que sustenta la crematística contranatural y que a su vez impregna el gran pecado de nuestro siglo, el que arrastra a la “civilización de la muerte”²⁴⁶. Ahora bien, una de las manifestaciones de esta “enmienda de las costumbres” se concreta en las enseñanzas del Magisterio acerca del uso de los bienes temporales, que “elaborada por la filosofía perenne y completada por la tradición cristiana, incide directa y gravemente sobre la ordenación o el desorden de la vida económica”²⁴⁷. Los hombres deben vivir sumergidos en un mar de riquezas terrenas, entre las cosas de este mundo que, si bien originariamente buenas y aceptadas, han sido pervertidas por la maldad de los hombres. Paralelamente, en Aristóteles veíamos que los individuos debían gozar de bienes materiales en aras de la felicidad mundana pero que, ante la evolución de la comunidad primera, algunos de ellos eran conducidos hacia el fin impropio. Con reminiscencias de Tomás de Aquino, la Iglesia no sólo ha asumido la necesidad de que los hombres gocen de los bienes externos para realizar la beatitud Divina, sino que la creación de riqueza –que incluye aquellas actividades que se sirven del instrumento monetario con este objeto- incluso puede asumir una función positiva en la sociedad:

La riqueza, efectivamente, presenta esta valencia, en la multiplicidad de las formas que pueden expresarla como resultado de un proceso productivo de elaboración técnico-económica de los recursos disponibles, naturales y derivados; es un proceso que debe estar guiado por la inventiva, por la capacidad de proyección, por el trabajo de los hombres, y debe ser empleado como medio útil para promover el bienestar de los hombres y de los pueblos y para impedir su exclusión y explotación²⁴⁸.

de causalidad eficiente personal y ambiental. El fin trascendente del hombre orienta, potencia y da base firme a las reformas de las realidades temporales”. En el presente trabajo no nos adentraremos propiamente a tratar la reforma institucional, sino que nuestro énfasis se focaliza más en la moral, sin perjuicio de la importancia que ambas ostentan en el plano económico. Sólo queremos subrayar que el Estado debe recuperar el ejercicio de la subsidiariedad que le corresponde, abandonando la sobrecarga de tareas que la sociedad civil debería abordar.

²⁴⁴ *Ibidem* (2001, 379) señala que la reorganización que alude la DSI consiste en el retorno a “valores indebidamente perdidos, a raíces vitales abandonadas, que den nueva savia social y recompongan la actual situación (...) [;] supone actualización, puesta al día, modernización de una herencia fecunda, para actualizar y garantizar el disfrute generalizado de los valores humanos en el campo económico”.

²⁴⁵ *Rerum Novarum*, 235: “Quien, por su parte, considera dicha cuestión desde el punto de vista sobrenatural, sabe que el Evangelio, la Iglesia católica y toda la tradición ascética exigen de los cristianos intensa mortificación de las pasiones...”.

²⁴⁶ Gutiérrez García (2001, 380). “El mundo ha recaído ya en gran parte en el paganismo”, porque la economía crea hoy grandes y graves dificultades para atender a los valores eternos y aun a los temporales del hombre. Estamos viviendo (...) una de las consecuencias sociales, la *obduratio cordis* y la *oblivio futuri saeculi*, el endurecimiento del corazón y el olvido generalizado de lo eterno, que Santo Tomás incluye en el catálogo de los efectos de la avaricia y de la lujuria”.

²⁴⁷ *Ibidem* (2001, 384): “Hay un uso correcto y se da también un uso incorrecto de los bienes materiales”. El primero “está definido por la cobertura de las necesidades y del decoro o conveniencia de la vida personal y familiar. El resto de los bienes debe ponerse, en cuanto a su uso y administración, al servicio de los demás, de la sociedad, como más adelante se expone al tratar de la propiedad”.

²⁴⁸ *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* (2005, 87).

Desde la *Centesimus Annus*, parece que los criterios ordenadores de la DSI no se han centrado tanto en alertar de los distintos modelos de economía de mercado –ya sea el liberal o el marxista- como lo habían hecho las encíclicas precedentes por varias razones que podrían simplificarse en las siguientes: por un lado, tras el hundimiento del comunismo soviético el mundo se halla principalmente bajo el sistema capitalista y, por otro lado, se ha superado lo que se entendía como “sociedad industrial”. Si anteriormente el Magisterio se había focalizado principalmente en la oposición entre el socialismo y el capitalismo, parece que a partir de 1991 la Iglesia empieza a plantear dicha cuestión en otros términos, lo que a nuestro entender no significa que asuma el régimen liberal para hacer justicia a los hechos históricos. Así pues, la encíclica *Sollicitudo rei socialis* constituye el último documento eclesial que abordó dicha temática en términos de la dicotomía de los modelos de economía de mercado, mientras que la *Centesimus Annus* analiza tales parámetros desde otro ángulo, si bien confluyendo en una misma misión: la Iglesia ofrece una “indispensable orientación ideal”, considerando las exigencias humanas y sociales más profundas²⁴⁹. Del mismo modo que aconteció con Pío XII y el tratamiento de los regímenes democráticos, en el caso de la economía de mercado se ha superado el marco de las tipologías que lo integran para llegar a establecer la analógica expresión de la humana convivencia orientada a un *telos*, sea en el plano de lo político –bien común- o bien en cierta forma sectorial de la economía en relación a la producción y distribución de los bienes materiales. “Por encima de la lógica de los intercambios a base de los parámetros y de sus formas justas, existe algo que es debido al hombre porque es hombre, en virtud de su eminente dignidad”, lo que conlleva “la posibilidad de sobrevivir y de participar activamente en el bien común de la humanidad”²⁵⁰; de ahí la necesidad de someter el mercado, respetando su carácter instrumentalmente positivo, a un cierto control público. Ahora bien, a grandes rasgos podemos afirmar que la DSI ha denunciado el creciente espíritu paternalista, intervencionista, proteccionista y burocrático por considerar que excluye a los más pobres y que no deviene el fundamento material de la economía de la solidaridad²⁵¹. Ni el mercado ni el Estado son el fin del hombre en la medida que no

²⁴⁹ No se trata de que la Iglesia consagre un régimen político o un modelo económico particular. *Sollicitudo rei socialis*, 41: “La Iglesia no tiene *soluciones técnicas* que ofrecer al problema del subdesarrollo en cuanto tal, como ya afirmó el Papa Pablo VI, en su Encíclica. En efecto, no propone sistemas o programas económicos y políticos, ni manifiesta preferencias por unos o por otros, con tal que la dignidad del hombre sea debidamente respetada y promovida, y ella goce del espacio necesario para ejercer su ministerio en el mundo. Pero la Iglesia es “experta en humanidad”, y esto la mueve a extender necesariamente su misión religiosa a los diversos campos en que los hombres y mujeres desarrollan sus actividades, en busca de la felicidad, aunque siempre relativa, que es posible en este mundo, de acuerdo con su dignidad de personas”. Por su parte, Juan Pablo II establece que (*Centesimus Annus*, 43): “La Iglesia no tiene modelos para proponer. Los modelos reales y verdaderamente eficaces pueden nacer solamente de las diversas situaciones históricas, gracias al esfuerzo de todos los responsables que afronten los problemas concretos en todos sus aspectos sociales, económicos, políticos y culturales que se relacionan entre sí”.

²⁵⁰ *Centesimus Annus*, 34.

²⁵¹ En este sentido, la oposición entre la economía de la solidaridad y la de mercado emerge como una actitud que ciertamente podría calificarse de demagógica: la economía de mercado es el complemento de

pueden satisfacer todas sus necesidades. En cualquier caso, dada la situación actual, en la medida que el sentido de la existencia social humana supera la economía y su mercado, debe evitarse que ésta última se convierta en la norma superior de la vida social, siendo respetada en su misma lógica instrumental en aras de evitar la alteración del ejercicio de las libertades humanas, esto es, el núcleo del bien común. Esta misma perspectiva positiva sobre la vida social y económica, fundamentada sobre una base teológicamente antropológica, es la que precisamente permite promover una crítica al capitalismo contemporáneo de nuestros días²⁵².

¿[S]e puede decir quizá que, después del fracaso del comunismo, el sistema vencedor sea el capitalismo, y que hacia él estén dirigidos los esfuerzos de los países que tratan de reconstruir su economía y su sociedad? ¿Es quizá éste el modelo que es necesario proponer a los países del Tercer Mundo, que buscan la vía del verdadero progreso económico y civil? (...) Si por "capitalismo" se entiende un sistema económico que reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad para con los medios de producción, de la libre creatividad humana en el sector de la economía, la respuesta ciertamente es positiva (...). Pero si por "capitalismo" se entiende un sistema en el cual la libertad, en el ámbito económico, no está encuadrada en un sólido contexto jurídico que la ponga al servicio de la libertad humana integral y la considere como una particular dimensión de la misma, cuyo centro es ético y religioso, entonces la respuesta es absolutamente negativa.

Con estas afirmaciones, Juan Pablo II no se privaba de denunciar la "alienación" y la "ecología" que se está extendiendo en las sociedades "de consumo", pues ambas dificultan la realización de la donación libre del hombre a Dios y a los otros²⁵³. Evidentemente, en este sentido también es patente el vínculo con el Filósofo y el Aquinate, pues la actitud que está censurando la DSI es la misma que condenaban aquellos autores, esto es, la que dominaba el apetito de los hombres que se nutrían de los frutos de la crematística innatural aristotélica y de la pecuniaria cambiaria tomista. En relación directa con el problema de la mutación de los medios en fines abordado en el capítulo anterior²⁵⁴, la DSI afirma que la alienación se da cuando se produce una inversión de los medios y de los fines, esto es, cuando la vida del hombre se circunscribe en el poseer crecientemente, prescindiendo del

la economía de la solidaridad, "el instrumento más eficaz para colocar los recursos y responder eficazmente a las necesidades" (*Centesimus Annus*, 34).

²⁵² *Ibidem*, 42.

²⁵³ *Ibidem*, 36: "En efecto, es mediante la propia donación libre como el hombre se realiza auténticamente a sí mismo, y esta donación es posible gracias a la esencial "capacidad de trascendencia" de la persona humana. (...) [L]a alienación se verifica en el consumo, cuando el hombre se ve implicado en una red de satisfacciones falsas y superficiales, en vez de ser ayudado a experimentar su personalidad auténtica y concreta (...). No es malo el deseo de vivir mejor, pero es equivocado el estilo de vida que se presume como mejor, cuando está orientado a tener y no a ser, y que quiere tener más no para ser más, sino para consumir la existencia en un goce que se propone como fin en sí mismo. Por esto, es necesario esforzarse por implantar estilos de vida, a tenor de los cuales la búsqueda de la verdad, de la belleza y del bien, así como la comunión con los demás hombres para un crecimiento común sean los elementos que determinen las opciones del consumo, de los ahorros y de las inversiones".

²⁵⁴ *Vid.* nota núm. 101.

llegar a “ser” más²⁵⁵. Por lo que refiere a los tres niveles de la ecología –la natural, la de la vida humana y la moral-, observamos cierta afinidad con lo que en el primer capítulo habíamos definido como una situación paradójica -la que afectaba al rey Midas y muy especialmente al hombre contemporáneo- en la que los individuos se concentraban en proveerse de las riquezas artificiales –ya sean naturales o por accidente- sin atender a las propiamente naturales: el Magisterio subraya una contradicción íntimamente enlazada con la alienación capitalista que preside nuestra sociedad, en la cual se fomenta la defensa de la ecología natural mientras existe una tendencia a desentenderse del sustentáculo de esas defensas: la ecología moral y la defensa de la vida humana.

En resumen, podemos constatar fehacientemente la posibilidad de establecer un lazo entre la doctrina económica aristotélica -y, por tanto, crematística-, la recepción tomística de la misma y su aplicación por parte de la DSI, que se concentra muy especialmente en lo que hemos denominado “definición universal de la economía” y en las implicaciones tocantes a los distintos extremos económicos de la vida del hombre. Sin embargo, no podemos dejar de pronunciarnos acerca de los contrastes que presentan las tres posturas, esencialmente circundantes al tratamiento histórico de esta cuestión, así como a su orientación pagana o católica, sin perjuicio de que el sustrato de las enseñanzas del Estagirita y el Aquinate sea perfectamente adaptable a la actualidad, tal como corrobora su presencia manifiesta en las pautas ordenadoras del Magisterio Católico. En otras palabras, lo que realmente distingue a la DSI del planteamiento aristotélico y tomista (y que a su vez constituye el punto de desencuentro entre éstos últimos) no se focaliza en el prisma sustentador de los principios económicos, pues no existen discrepancias en denunciar un problema moral concerniente a los límites, la confusión entre medios y fines, el apetito irracional, la concupiscencia o el individualismo moderno exacerbado; la verdadera disonancia germina ante la labor de discernir a qué instrumentos o instituciones mercantiles afecta la crematística desordenada en cada período histórico, a la hora de concretar lo realmente natural y necesario junto con su criterio delimitador, todo ello atendiendo a las etapas vividas por cada postura.

²⁵⁵ *Centesimus Annus*, 41. “[L]a alienación se verifica en el consumo, cuando el hombre se ve implicado en una red de satisfacciones falsas y superficiales, en vez de ser ayudado a experimentar su personalidad auténtica y concreta (...). No es malo el deseo de vivir mejor, pero es equivocado el estilo de vida que se presume como mejor, cuando está orientado a tener y no a ser, y que quiere tener más no para ser más, sino para consumir la existencia en un goce que se propone como fin en sí mismo. Por esto, es necesario esforzarse por implantar estilos de vida, a tenor de los cuales la búsqueda de la verdad, de la belleza y del bien, así como la comunión con los demás hombres para un crecimiento común sean los elementos que determinen las opciones del consumo, de los ahorros y de las inversiones”. Como señala Gutiérrez García (2001, 449), el modelo de desarrollo seguido en la economía (...) ha desatendido el gran principio rector de la justicia social: el destino de los bienes a favor de todos los hombres. El modelo seguido hace del desarrollo económico, reductor y limitado, una estructura alienante (...). La economía tiene razón de ser instrumental. Cuando se la convierte en fin último de la vida, ésta queda trastornada, se pierde la perspectiva total del horizonte humano y el uso universal de los bienes queda drásticamente bloqueado. Se impone por tanto la necesidad de buscar y de encontrar un concepto nuevo completo del desarrollo, también en lo económico”.

El análisis preciso de los textos arroja luz suficiente para percatarse de que, partiendo de la necesidad comuna de apreciar los géneros de vida más primitivos en tanto que suponen un bien para la comunidad, el transcurso del tiempo ha tomado una inclinación menos restrictiva en torno a la aceptación de determinadas formas adquisitivas de riqueza: en Aristóteles, el intercambio comercial constituía una actividad perjudicial para la sociedad siempre que se hallase dominada por el deseo irracional de los hombres; Santo Tomás, acorde con su tiempo, abría las vías a una interpretación más amplia de la práctica conmutativa, sin olvidar las sospechas que todavía recaían sobre algunas formas de adquisición; finalmente, la DSI declara abiertamente la necesidad de lograr un desarrollo transaccional a nivel nacional e internacional adecuado a los intereses bien entendidos de la comunidad, capaz de proporcionar los frutos que faciliten la promoción del bien común mediante un reparto equitativo de los bienes materiales que el Creador misericordioso ofreció a sus criaturas racionales. Como vemos, el Magisterio ha superado la problemática relativa a las operaciones comerciales y ha retomado la tesis del arte adquisitivo desde otras perspectivas que atañen a una problemática más actual. A pesar de que la progresión temporal inevitablemente ha marcado las peculiaridades que atañen a los matices y a las clasificaciones sobre el sistema crematístico, éstas no conforman el vértice de sus enseñanzas, que se identifica con unos fundamentos morales claramente cimentados, compartidos por Aristóteles, el Aquinate y la DSI. En el fondo, todos ellos advierten los riesgos de que la ciencia económica reciba con los brazos abiertos a la riqueza ontológicamente contranatural, lo que podría resultar en un plano inclinado de horizontes difícilmente definibles; de ahí la insistencia en que la actuación del hombre, sin desprenderse de los bienes materiales instrumentales, se oriente debidamente hacia el fin último por antonomasia.

El peligro del abuso consumístico y de la aparición de necesidades artificiales, de ninguna manera deben impedir la estima y utilización de los nuevos bienes y recursos puestos a nuestra disposición. Al contrario, en ello debemos ver un don de Dios y una respuesta a la vocación del hombre, que se realiza plenamente en Cristo²⁵⁶.

²⁵⁶ *Sollicitudo rei socialis*, 29.

Conclusión

Dando por sentada la dificultad interpretativa que acarrea el estudio del análisis de los principios económicos aristotélicos, y atendiendo a la generalidad de su *corpus*, aunque muy especialmente al Libro I de su *Política*, debemos concluir que el alcance de las tesis del Filósofo sobre la crematística no debería ceñirse estrictamente a una literalidad que prescinde de los condicionantes sociales incuestionablemente presentes en su obra. Paralelamente, hemos destacado la existencia de un amplio número de autores que, valiéndose de una postura propulsora de las modernas teorías económicas a resultas de los ecos del *homo oeconomicus* liberal, entienden que son precisamente esta clase de factores políticos los que, de algún modo, anulan toda posibilidad de un verdadero concepto de “economía” aristotélico y, por lo tanto, de todo arte adquisitivo con manifestaciones económicas en los tiempos del Estagirita. A nuestro parecer, una lectura adecuada del texto exige tener en cuenta la exposición de la *chrematistike* reparando en la conducta de los hombres, concibiendo las enumeraciones junto con el establecimiento de categorías a corte de figuras esenciales para dar forma a los planteamientos teóricos que Aristóteles desplegó en una época determinada. Nuestro autor abre las puertas a una acepción del arte adquisitivo natural basada en un razonamiento de utilidad que, lejos de encarnar los ejes del utilitarismo moderno, conforma un elenco de proposiciones que miran hacia la vida buena de la comunidad tendente a la perfección sin prescindir del *oikos*, al servicio del bien común y de la felicidad. En este sentido, el problema de la *chrematistike* desvinculada de la *oikonomike* como una cuestión que afecta al apetito racional humano adquiere una dimensión política y, por ende, concerniente a los instrumentos que cada hombre virtuoso, en tanto que *zoon politikon*, debe emplear en aras del fin último.

La gran aportación aristotélica al pensamiento “económico” se muestra patente en contraste con otros intelectuales de la Antigüedad, cuyas doctrinas filosóficas se desarrollaron en torno al modelo del autoabastecimiento y en él permanecieron, haciendo méritos al ideal autárquico que tanto peso ostentó en la antigua Grecia. Si bien circunscrito a los límites de la *polis*, la doctrina “económica” del Estagirita marca una pauta novedosa en la medida que aborda el perfeccionamiento del *oikos* y la aldea vinculado a un sentido teleológico de “naturaleza”, capaz de matizar la precedente expresión asentada en una significación sumamente restrictiva. Los cimientos de los artes *oikonomia* y *chrematistike* aristotélicos no excluyen ni olvidan los elementos más tradicionales de la comunidad primitiva, a saber, la producción y la reproducción del *oikos*, sin que ello implique caer en las afirmaciones extremas de un “no” rotundo a las actividades excedentarias –tales como la práctica comercial- o de una permisibilidad incondicional e ilimitada a todo tipo de negocios que compartan dicha índole. Si Aristóteles juzga al

comercio como una empresa innecesaria e innatural y, por ello, perniciosa, es porque de algún modo bebe de la presunción de que tal ocupación se halla continuamente acompañada de un apetito desmedido que desvirtúa el fin del hombre. Ahora bien, como hemos ido señalando, este razonamiento es fruto de un determinado período histórico en el que la agricultura constituía el género de subsistencia mejor dispuesto por excelencia para con la virtud, mientras que el desempeño de las funciones “mercantiles” simbolizaban todo lo contrario. En otras palabras, de haber vivido una época en la cual la actividad transaccional no sólo no se hubiese asociado a la proliferación de las tendencias irracionales de los individuos, sino que en repetidas ocasiones hubiese servido a las necesidades básicas del *oikos* -de la mano de una conducta administrativa rectamente ordenada-, el Filósofo muy probablemente nunca se hubiese aventurado a calificar el comercio como un *modus vivendi* contra natura. A nuestro entender, es manifiesto que el interés del Estagirita no se focalizaba tanto en discernir las tareas que servían al fin último de las que no lo hacían, sino más bien en aclarar el principio de orden moral que debe primar en la comunidad: cualquier tipo de forma crematística -en sentido genérico- debe subordinarse a la administración doméstica en tanto que ciencia que presta servicios al hombre. Dejando a un lado las confusiones interpretativas del capítulo XI del Libro I de la *Política* -derivadas de las clasificaciones aristotélicas germinadas en una etapa histórica concreta-, debemos concluir que Aristóteles, sin desprenderse de la *oikonomike* más tradicional que brota de la acepción de crematística natural del capítulo VIII, va más allá de la exposición de las actividades naturales y contranaturales, tal y como deja entrever la descripción sobre el nacimiento del intercambio en el capítulo IX, donde la *oikonomia* del *oikos* y la de la *polis* confluyen en un mismo horizonte. Lejos de ignorar la trascendencia de los detalles de dichas especificidades y ramificaciones en relación al arte adquisitivo de la Antigüedad, la cuestión de máxima relevancia a nuestros efectos incide en el mensaje subyacente, en este planteamiento de la *oikonomia* y de la *chrematistike* relativo al rol de los límites, al de la concupiscencia humana y al de la mutación de los medios en fines: el verdadero valor del análisis de la doctrina “económica” del Estagirita yace en sus enseñanzas morales.

Esta es justamente la línea que retomó Santo Tomás de Aquino desde la perspectiva del catolicismo, haciendo especial hincapié en la dignidad del hombre, lo que a su vez supondría el asentamiento de las bases de las enseñanzas económicas del Magisterio de la Iglesia Católica. Exceptuando las insalvables distancias implícitas entre el mundo pagano y el católico, hemos arrojado luz a la afinidad existente entre las premisas aristotélicas y las tomistas en la articulación de las tesis sobre el arte adquisitivo. Por lo que refiere a éstas últimas, el Doctor Angélico ofrece una concepción de la crematística contranatural análoga a la del Estagirita, aunque adaptándola a una realidad medieval

ciertamente divergente a la del Filósofo; todo ello teniendo en cuenta las complejidades surgidas a raíz de la traducción latina de algunos de los vocablos cardinales de los pasajes económicos a los que en su momento hemos hecho alusión. Tanto Aristóteles como el Aquinate mantienen una postura cautelosa hacia la actividad cuyo cometido exige verse sumergido en las transacciones monetarias, hecho que condiciona su concepción sobre la riqueza natural y que constituye el punto más debatido de la recepción tomista sobre la crematística o la *pecuniativa*. Como ya anunciamos, la exposición aristotélica en este sentido es mayormente restrictiva respecto a la tomista, aunque propiamente desconozcamos con certeza si estas desviaciones se infieren de la traducción inexacta de Moerbeke, si corresponden a las divergencias sociales entre la Grecia clásica y el Medievo, o si derivan de una magnífica comprensión del texto del Filósofo por parte del Aquinate, en tanto que trasladó los fundamentos morales económico-aristotélicos a su sociedad medieval con los matices que el lapso temporal conllevaba ingénitamente. Así pues, concluimos que la recepción tomista de la *chrematistike* se ciñe asimismo al sustrato moral de la teoría económico-aristotélica, perdurando en el tiempo hasta llegar a conformar las líneas capitales del tratamiento de la economía en la moderna Doctrina Social de la Iglesia, lo que hemos denominado la “definición universal” de la ciencia económica.

Por otro lado, el Magisterio de la Iglesia Católica pone de manifiesto que el correcto desarrollo de los negocios mercantiles no supone necesariamente una amenaza, sino que puede resultar en un beneficio para el conjunto de la sociedad. Se insiste en que la problemática actual tiene sus orígenes en el uso impropio de los bienes que Dios misericordioso puso a disposición del hombre, y que hartas ocasiones sigue desvirtuando las bases de un auténtico concepto de economía. Sin embargo, aun sin constar de forma expresa en acopio alguno, y a pesar del gran dominio de las teorías económicas modernas y post-modernas en nuestra comunidad, las consecuencias derivadas de tales premisas han traspasado las fronteras de la historia y han persistido hasta nuestros días: la vida en sociedad ha testimoniado la posibilidad de servirnos de las enseñanzas perennes de la economía aristotélica, especialmente tal y como nos las presenta la obra de Santo Tomás de Aquino y, actualmente, la Doctrina Social de la Iglesia. Un amplio número de autores contemporáneos proponía una acepción de las ciencias económicas que entendía “transcultural” por cuanto rechazaba cualquier tipo de influencia social o política en vistas de proteger su individualismo y así dar la bienvenida a un arte crematístico ilimitado, sin siquiera detenerse en los aspectos morales. El presente estudio ha defendido una concepción plenamente opuesta. El reconocimiento de los efectos que ejerce todo componente social y, por tanto, moral -no sólo externo, sino también interno- en la vertiente económica no supone la pérdida de su carácter autónomo, sino que más bien lo vigoriza de una forma ordenada. La economía liberal -esto es, la que se identifica con la

crematística innatural- ansía consolidarse como un fin en sí misma, aunque en realidad deviene una ciencia esclava del mercado y de las pasiones mundanas (¿transcultural?), mientras que el auténtico sentido de la economía, ofrecido por la Doctrina Social de la Iglesia y fundamentado en la *oikonomia* aristotélica y la economía natural tomista, mueve al hombre a comprender que este arte se instituye como una ciencia verdaderamente libre en la medida que sirve a los fines naturales y supranaturales de la humanidad y a Dios mismo, en tanto que los hombres conviven en sociedad atendiendo a la vida buena y al amor en Cristo. La economía es autónoma como actividad, arte y ciencia. Tiene su metodología y leyes propias, que deben respetarse y alentarse; pero tanto éstas como aquélla quedan dentro del orden moral que Dios ha fijado al hombre: la economía no es territorio moral exento. Los fines particulares de cada sector de la convivencia han de subordinarse al fin supremo del hombre, a la ordenación total del ser y de los fines. Si bien es necesario comprender la complejidad inherente en las directrices más mecánicas que envuelven la economía de nuestros días, lo propio de la Doctrina Social de la Iglesia en dicha materia es la palabra -igualmente necesaria- de la moral rectora del comportamiento humano. Es en este mismo sentido que la perspectiva sociológica se une a las enseñanzas católicas al señalar que la economía no emerge como una disciplina autónoma desencadenada de toda faceta de la actividad humana. De conformidad con ello, Aristóteles y Santo Tomás de Aquino probablemente habrían contemplado la moderna afirmación sobre el carácter individualista de la economía como algo que debilita el progreso social; de ahí que su herencia esencialmente se perfile en la descripción de los principios teóricos de la economía natural, y no tanto en las especificidades prácticas del momento.

Bibliografía

AHUMADA DURÁN, R., "Notas sobre la *Política* en el pensamiento de Tomás de Aquino", *Communio*, 2002, v. 7, pgs. 117-128.

AQUINO, S. T., *In libros politicorum aristotelis expositio*, Turín, 1951, Marietti.

—*Opúsculo Del Gobierno de los Príncipes*, traducción de Alonso Ordoñez das Seyjas y Tobar, Buenos Aires, 1945, Colección de Espiritualidad Cristiana. [Consultado: 6 de noviembre de 2008]. Disponible en Internet:

<http://www.statveritas.com.ar>

— *Summa Theologiae*, tomos I, II, y III, traducción de Ovidio Calle Campo y Lorenzo Jiménez Patón, Madrid, 1990, Biblioteca de Autores Cristianos. [Consultado: 4 de septiembre de 2008]. Disponible en Internet:

<http://www.statveritas.com.ar>

—*Catena aurea* [Consultado: 8 de octubre de 2008]. Disponible en Internet:

<http://hig.com.ar/catena/c0.html>

—*Los Mandamientos*, traducción de Salvador Abascal, México, D.F., 1981, Tradición. [Consultado: 7 de octubre de 2008]. Disponible en Internet:

<http://www.statveritas.com.ar>

AQUINO, S. T. & DE ALVERNIA, P., *Comentario a la Política de Aristóteles*, traducción de Ana Mallea, Navarra, 2001, EUNSA.

ARISTÓTELES, *Política*, edición bilingüe y traducción de Julián Marías y María Araujo, Madrid, 1970, Instituto de Estudios Políticos.

—*Política*, traducción de Manuela García Valdés, Madrid, 1999, Gredos.

—*Ética a Nicómaco*, traducción de José Luis Calvo Martínez, Madrid, 2001, Alianza editorial.

ASHLEY, W.J.: "Aristotle's Doctrine of Barter", *The Quarterly Journal of Economics*, 1895, v.9, nº3, abril, pgs. 333-342.

BARRERA, A., *Modern Catholic Social Documents and Political Economy*, Washington D.C., 2001, Georgetown University Press.

BAUM, G. *et al.*, *Religion, Economics and Social Thought*, Singapore, 1986, The Fraser Institute.

BIBLIA DE JERUSALÉN, edición española dirigida por José Ángel Ubieta, Bilbao, 1975, editorial Desclée de Brouwer.

BOETTKE, P.J.: "Controversy: Is Economics a Moral Science? A Response to Ricardo F. Crespo", *Journal of Markets & Morality*, 1998, v.1, nº2, octubre, pgs. 212-219.

BOOTH, W.J., *Households. On the moral architecture of the economy*, New York, 1993, Cornell University Press.

BRUFAU PRATS, J., *La actividad económica según Domingo de Soto*, trabajo en curso de publicación por la Fundación Elías de Tejada, de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 2007.

CALLEJA, L. M.: "La convivencia profesional desde una perspectiva clásica", *IEEM: Revista de Antiguos Alumnos*, 2002, v.5, nº13, diciembre, pgs. 85-93. [Consultado: 4 de noviembre de 2008]. Disponible en Internet:

<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2728632>

CANO, M. *et al.*, "Oikonomia vs. Crematística: base de las contradicciones del desarrollo moderno", *Sostenible*, 2005, v.7, pgs. 47-71.

CONSEJO PONTIFICIO "JUSTICIA Y PAZ", *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, Madrid, 2005, BAC y Planeta.

COOK, J.W.: "Aristotle's Classification of the Arts of Acquisition", *The Classical Review*, 1896, v. 10, nº4, mayo, pgs. 184-189.

CRESPO, R. F.: "Controversy: Is Economics a Moral Science?", *Journal of Markets & Morality*, 1998, v.1, nº2, octubre, pgs. 201-211.

—"Controversy: Is Economics a Moral Science? A Response to Peter J. Boettke", *Journal of Markets & Morality*, 1998, v.1, nº2, octubre, pgs. 220-225.

—"La posibilidad y justicia del intercambio: de Aristóteles a Marx, pasando por Santo Tomás de Aquino y Francisco de Vitoria", trabajo en curso de publicación.

—"Nota sobre economía y naturaleza en Tomás de Aquino". *Acta Philosophica*, 1995, v.4, nº2, pgs. 315-321.

—"El carácter normativo de la economía y sus conexiones con la ética". Publicaciones Asociación Argentina de Economía Política, 2001. [Consultado: 16 de agosto de 2008]. Disponible en Internet:

http://www.aaep.org.ar/espa/anales/pdf_01/crespo.pdf

—"¿Fue Aristóteles marxista en economía?". Publicaciones Asociación Argentina de Economía Política, 2002. [Consultado: 16 de agosto de 2008]. Disponible en Internet:

http://www.aaep.org.ar/espa/anales/PDF_02/crespo.pdf

—"The ontology of 'the economic': an Aristotelian analysis". *Cambridge Journal of Economics*, 2005, v. 30, diciembre, pgs. 767-781.

—"Sentido de Límite y Economía". *Laissez-Faire*, 2001, v.14, marzo, pgs. 1-4.

<http://fce.ufm.edu/publicaciones/laissezfaire/Laissez%2014/Laissez%20indice.htm>

CRESPO, R.F. & WIDOW LIRA, J.L.: "Filosofía Económica: Dos Ensayos". *Cuaderno de Humanidades*, 1996, v. 7, noviembre, pgs. 9-22.

DOMÍNGUEZ MARTÍN, R.: "Antes de la economía política", en " Historia del pensamiento económico", Universidad de Cantabria, 2005. [Consultado: 14 de agosto de 2008]. Disponible en Internet:

<http://personales.unican.es/domingur/1.pdf>

D'ORS, A.: "Premisas morales para un nuevo planteamiento de la economía". *Revista Chilena de Derecho*, 1990, v.17, nº3, pgs. 439-448. [Consultado: 29 de agosto de 2008]. Disponible en Internet:

<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2649679>

—"La crematística", *Verbo*, 2000, v.385-386, pgs. 383-386.

ESTRADA LÓPEZ, J.L. *et al.*, *Ética y Economía. Desafíos del mundo contemporáneo*. México, D.F., 1999, Plaza y Valdés.

FINLEY, M.I.: "Aristotle and Economic Analysis", *The Past and Present*, 1970, v.47, mayo, pgs. 2-35.

GORDON, B., *Economic analysis before Adam Smith. Hesiod to Lessius*. New York, 1975, Barnes & Noble.

GUARDINI, R., *The End of the Modern World*, Wilmington, 1998, ISI Books.

GUTIÉRREZ GARCÍA, J.L., *Introducción a la Doctrina Social de la Iglesia*. Barcelona, 2001, Ariel.

HADREAS, P.: "Theoretical Foundations. Aristotle on the Vices and Virtue of Wealth", *Journal of Business Ethics*, 2002, v. 39, pgs. 361-376.

LANGHOLM, O., *Wealth and Money in the Aristotelian Tradition. A Study in Scholastic Economic Sources*. Oslo, Universitetsforlaget, 1983.

—*The Legacy of Scholasticism in Economic Thought: Antecedents of Choice and Power*, Cambridge, 1998, Cambridge University Press.

LAMB, M.L.: "Theology and Money: Rationality, Religion and Economics", *American Behavioral Scientist*, 1992, v. 35, nº6, Julio, pgs. 735-755.

MARCOS CASQUERO, M.A., "Pecunia. Historia de un vocablo", *Pecunia. Revista de la Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales*, v.1, 2005, pgs. 1-12.

MARTÍNEZ BARRERA, J., "El comentario de Santo Tomás a la *Política* de Aristóteles: Un análisis desde el *Prooemium*", *Veritas: revista da Pontificia Universidade Catolica do Rio Grande do Sul*, 2006, v.51, nº3, pgs. 15-48.

MEIKLE, S., *Aristotle's Economic Thought*, Oxford, 1995, Clarendon Press.

MEINVILLE, J.: "La economía católica", en *The ChesterBelloc Mandate*. [Consultado: 20 de octubre de 2008]. Disponible en Internet:

<http://www.distributist.blogspot.com/2008/12/la-economia-cattlica.html>

MIRÓN PÉREZ, M.D., "*Oikos y oikonomia*: El análisis de las unidades domésticas de producción y reproducción en el estudio de la Economía antigua", *Gerión*, 2004, v.22, nº1, pgs. 61-79. [Consultado: 4 de septiembre de 2008]. Disponible en Internet:

<http://www.ucm.es/BUCM/revistas/ghi/02130181/articulos/GERI0404120061A.PDF>

MORENO SARDÀ, A., *La otra "Política" de Aristóteles*, Barcelona, 1988, Icaria.

NEVES, J.L.C., "Aquinas and Aristotle's Distinction on Wealth". *History of Political Economy*, 2000, v. 32, nº3, pgs. 649-657.

NEWMAN, W.L., *The Politics of Aristotle. Introduction, two prefatory essays and notes critical and explanatory*, Oxford, 1950, Clarendon Press.

NOVAK, M. et al., *Cristianismo, sociedad libre y opción por los pobres. Una Selección de Artículos y Ensayos*, Chile, 1988, Centro de Estudios Públicos.

PETIT, J.M. & PREVOSTI, A., *Filosofía de la Naturaleza. Su configuración a través de sus textos*, Barcelona, 1992, P.P.U.

PIEPER, J., *El ocio y la vida intelectual*, Madrid, 1998, RIALP.

PINCKAERS, S.: "Natural Law and Freedom", en MCINERNEY, D., coord.: *Aristotle and Aquinas*. USA, 2007, University of Notre Dame.

PORTER, M. & KRAMER, M. R.: "Strategy & Society. The Link Between Competitive Advantage and Corporate Social Responsibility", *Harvard Business Review*, 2006, pgs. 78-92.

PSEUDO-ARISTÓTELES, *Económicos*, traducción de Manuela García Valdés, Madrid, 1995, Gredos.

REDPATH, P.: "Wealth and Money in the Aristotelian Tradition: A Study in Scholastic Economic Sources by Odd Langholm", *Speculum*, 1987, v.62, nº1, enero, pgs. 151-155.

ROBLES, L.: "Apuntes para una lectura de Tomás de Aquino", *Anales del Seminario de Metafísica*, 1992, v.1, pgs. 927-964.

RUS RUFINO, S.: "Significado e importancia de la *Política* de Aristóteles en la Europa Medieval y Moderna", v.4, Mayo 2004: 1-26. [Consultado: 25 de agosto de 2008]. Disponible en Internet:
<http://www.ortegaygasset.edu/circunstancia/numero4/art7.htm>

SÁNCHEZ SORONDO, M.: "For a Catholic Vision of the Economy", *Journal of Markets & Morality*, 2003, v.6, nº1, pgs. 7-31.

SANZ ALONSO, S.: "Indagando en los orígenes aristotélicos del pensamiento de Marx", *Nómadas. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, 2003, v.8, julio-diciembre. [Consultado: 25 de agosto de 2008]. Disponible en Internet:
<http://www.ucm.es/info/nomadas/8/sofis.htm>

SARANYANA, J.I.: "Tomás de Aquino: significante, significado y "palabras fundamentales"", *Anuario Filosófico*, 1978, v.11, pgs. 197-207. [Consultado: 18 de octubre de 2008]. Disponible en Internet: <http://dspace.unav.es/dspace/handle/10171/2034>

SHELL, M.: "The ring of Gyges", en *The Economy of Literature*, Baltimore, 1978, Johns Hopkins University Press, pgs. 11-62.

SMITH, A.: "Of the Origin and Use of Money", en *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of nations*. [Consultado: 28 de octubre de 2008]. Disponible en Internet: <http://ebooks.adelaide.edu.au/s/smith/adam/s64w/book1/chap04.html>

SOLÀ, J.M., *Textos bàsics de la Bíblia i el seu ressò en la cultura*, Barcelona, 2007, Proa.

SPAEMANN, R.: *¿Fin de la modernidad?*. Barcelona: Universitat Abat Oliba CEU, 2006.

THESING, J. et al., *Church and Economy. Common Responsibility for the Future of the World Economy*. Bergisch Gladbach, 1987, V. Hase & Koehler.

VEGA RENON, L.: "Aristotle's *Endoxa* and Plausible Argumentation", *Argumentation*, 1998, v. 12, pgs. 95-113.

VOLLET, M.: "Aristóteles y la Economía entre los límites de la razón práctica", *Ideas y Valores*, 2007, v. 56, nº 134, mayo/agosto, pgs. 45-60. [Consultado: 24 de agosto de 2008]. Disponible en Internet: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-00622007000200003&lng=es&nrm=iso&tlng=es

WOODS, R.C. "The virtuous Polity Aristotle on justice, self-interest and Citizenship". Allan J Silverman (dir.). Tesis doctoral. The Ohio State University. Collage of Arts and Collage of Humanities. Ohio, 2004. [Consultado: 18 de agosto de 2008]. Disponible en Internet: <http://www.ohiolink.edu/etd/view.cgi?osu1086112327>

WORDEN, S.: "Aristotle's Natural Wealth: The Role of Limitation in Thwarting Misordered Concupiscence", *Journal of Business Ethics*, mayo 2008. [Consultado: 20 de agosto de 2008]. Disponible en Internet: <https://secure.uoc.edu/content/x4514701q2602305/.DanaInfo=www.springerlink.com+fulltext.pdf>

ENCÍCLICAS E INTERVENCIONES PAPALES:

León XIII, *Rerum novarum*, 15 de mayo de 1891.

Pío XI, *Quadragesimo anno*, 15 de mayo de 1931.

Pío XII, *La solennità*, 1 de junio de 1941.

Juan XXIII, *Mater et Magistra*, 15 de mayo de 1961.

Vaticano II, *Gaudium et spes*, 7 de diciembre de 1965.

Pablo VI, *Octogesima adveniens*, 14 de mayo de 1971.

Pablo VI, *Populorum progressio*, 26 de marzo de 1967.

Juan Pablo II, *Laborem exercens*, 1 de mayo de 1981.

Juan Pablo II, *Sollicitudo rei socialis*, 30 de diciembre de 1987.

Juan Pablo II, *Centesimus annus*, 1 de mayo de 1991.

Juan Pablo II, *Fides et ratio* 14 de septiembre de 1998.

Intervención de Juan Pablo II en la audiencia general del miércoles 26 de junio de 2002 (salmo VIII),
http://www.geocities.com/iglesia_catolica/documentos/salmo8.html

Intervención de Juan Pablo II en la audiencia general del miércoles 24 de septiembre de 2003 (salmo VIII),
<http://www.unav.es/capellania/fluvium/textos/lectura/lectura443.htm>

Intervención de Juan Pablo II en la audiencia general del miércoles 28 de mayo de 1986 (La Providencia Divina y el destino del hombre: el misterio de la predestinación en Cristo)
http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/1986/documents/hf_jp-ii_aud_19860528_sp.html

Comentario de Benedicto XVI al Salmo 126 en la audiencia general del miércoles 31 de agosto de 2005,
<http://www.zenit.org/>

Homilía de Benedicto XVI de 23 de septiembre en la Catedral de Velletri: “La lógica del lucro no puede prevalecer sobre la solidaridad”.
<http://www.zenit.org/>