



RECONSIDERANDO A ARISTÓTELES¹

Warren Orbaugh*

I. Condiciones para la *polis*. II. Economía y crematística. III. ¿Por qué trata Aristóteles este tema en la Ética? IV. Conclusión.

I. Condiciones para la *polis*

En el libro V de la *Ética Nicomáquea*, Aristóteles medita sobre la función del dinero y la actividad comercial en general, corrigiendo su teoría anterior descrita en la *Política*, de redacción bastante temprana, y llegando a conclusiones similares a las de la Escuela Austriaca². Teniendo en cuenta que fue el primer autor que se ocupó de analizar, por someramente que fuera, los hechos económicos, resulta valioso conocer lo que escribió al respecto: su concepción sobre el origen del dinero y su función, la demanda y oferta, y la cataláctica³ como condición sin la cual no se daría la *polis*⁴.

Aristóteles nos dice en la *Política*, que la comunidad más elemental se origina por la unión entre personas que no pueden existir los unos sin los otros: primero, el hombre y la mujer con el propósito de la reproducción, y segundo, el que manda o administra y el que es mandado con el propósito de la preservación. Esta es la comunidad doméstica, cuyo fin más elemental es la satisfacción de las necesidades cotidianas. Está compuesta de elementos heterogéneos, de humanos de diversidad de sexos, de edad, y condición. La función de cada elemento está subordinada a la del conjunto, y por eso tiene un elemento rector. El elemento rector o administrador de la comunidad doméstica es el hombre libre adulto (*eleutheros*), el dueño de la casa (*oikos*). Los elementos regidos son la mujer de la casa, los infantes y los esclavos. La relación de dominio del dueño de la casa con cada uno de estos es natural y distinta: es el marido de su mujer, padre de sus hijos y amo de sus esclavos.

II. Economía y crematística

Ahora, las posesiones son parte de la comunidad doméstica, y la adquisición de posesiones es parte de la administración doméstica (porque sin las cosas necesarias es imposible vivir o vivir bien); y así como las artes especializadas deben necesariamente tener sus instrumentos apropiados, así el administrador doméstico (*oikonomos*) debe también tener los instrumentos adecuados. El saber práctico que tiene la comunidad doméstica como objeto es la *oikonomía* (economía).

El dueño de casa o administrador doméstico (*oikonomos*), quien tiene la responsabilidad de que la comunidad doméstica alcance su fin, - que en definitiva es la vida y el bienestar - necesita de instrumentos, - para cumplir su función- que son inanimados y animados. Los instrumentos de producción inanimados son las herramientas - como la lanzadera, que sirve para tejer telas - los de uso o posesiones - como el vestido que uno usa, o la casa que habita. Los instrumentos animados de los que dispone el *oikonomos* o dueño de casa para la acción son los esclavos y animales domésticos.

Aristóteles pensó en la posibilidad de prescindir de los esclavos si se pudieran sustituir por máquinas:

“Si todos los instrumentos inanimados pudieran cumplir su cometido obedeciendo las ordenes de otro o anticipándose a ellas, como se dice hacían los de Daedalos, o los autómatas de Hefestos [...], si las lanzaderas tejieran solas [...], los amos no necesitarían esclavos.”⁵

El arte de administrar la casa o saber práctico económico (*oikonomike*) se refiere a la utilización de los bienes domésticos. Pero estos bienes o posesiones hay que producirlos y adquirirlos de algún modo. El saber práctico de la adquisición de recursos (*khremata*) se llama crematística (*khrematistikē*). Aristóteles distingue dos tipos: crematística doméstica y crematística comercial.

¹ Esta ponencia fue presentada en el Tercer Congreso Internacional La Escuela Austriaca en el Siglo XXI, Organizado por el Centro Adam Smith en Rosario, Argentina, del 5 al 7 de agosto de 2010. Las citas de Aristóteles son de Richard McKeon, Ed. *The Basic Works of Aristotle*. The Modern Library, New York, 2001.

² http://wiki.ufm.edu/chh/index.php/Escuela_Austriaca

³ <http://wiki.ufm.edu/chh/index.php/Cataláctica>

⁴ *La ciudad ocupa un lugar, no es el lugar; y los ciudadanos son socios en una única ciudad. Política*, Libro II, Cap. 1, 1260a1 40.

⁵ *Política*, Libro I, Cap. 3, 1253b 33



La crematística doméstica tiene por objeto la adquisición de recursos necesarios, como alimentos, vestido, etcétera, para la vida en la comunidad doméstica, que es la unidad natural de producción. Una casa bien llevada tiene siempre lo que necesita – que es limitado -, pero no se dedica a la acumulación de riqueza.

La crematística comercial o de cambio (*katallasso*) tiene por objeto el dinero. El hombre de negocios o comerciante, quien es un hombre libre, se dedica al cambio de unos productos por otros. El comercio o intercambio de bienes y servicios entre hombres libres, *elutheros* que a la vez son *oikonomos*, genera otro tipo de asociación: la *polis*. Pero la asociación para el intercambio se forma por participantes que son diferentes y no iguales, - un médico con un campesino, o un arquitecto con un zapatero, por ejemplo – pero que sin embargo deben ser equiparados.

III. ¿Por qué trata Aristóteles este tema en la Ética?

Ahora, surge la pregunta de ¿por qué trata Aristóteles este tema en la *Ética*? Aristóteles afirma que el bien de cada cosa consiste en su función propia (*érgon*). Por ejemplo, el bien del ojo consiste en ver, la del estómago en digerir, la de las piernas en correr, el del cuchillo en cortar, etc. De la misma manera, el bien del humano consiste en la realización de su función propia. Y, ¿cuál es la función propia del humano? La función del humano es muy compleja, por ser este un cuerpo animado. La función del organismo vivo es mantenerse vivo. Para eso, en el caso del humano, tiene las funciones propias de las ánimas nutritiva, sensitiva y racional. Las primeras son sus funciones de nutrición, crecimiento y reproducción, comunes a todos los seres vivos, incluidas las plantas. Las segundas son las funciones de sensación y apetitos, comunes a todo animal. Y las terceras, las funciones de pensamiento, que sólo tienen los animales superiores.

La parte sensitiva y apetitiva del humano está influida en alguna cantidad por la parte pensante. La parte apetitiva del ánima es la sede de las tendencias y deseos, y Aristóteles la llama *éthos* o carácter. La parte pensante la llama *diánoia* o pensamiento. Cada una de estas dos tiene su función propia, que puede ejecutar bien o mal. A cada una de estas funciones corresponderá una virtud o *areté*, que consistirá en la eficiencia o excelencia en su ejecución. El *areté* o virtud se entiende aquí como eficiencia o excelencia, como cuando hablamos de un virtuoso del piano, es decir, de alguien que toca muy bien el piano. De tal manera un buen pianista será aquel que toca bien el piano, que tiene la excelencia o eficiencia propia del pianista. La bondad es la eficiencia o excelencia en la funcionalidad. Un buen cuchillo es aquel que corta bien, el que tiene la excelencia o eficiencia propia del cuchillo. Un buen médico es el que cura bien, el que tiene la excelencia o eficiencia propia del médico. Así pues, las virtudes correspondientes al carácter o *éthos* son las virtudes éticas o morales. Las virtudes correspondientes al pensamiento o *diánoia* son las virtudes dianoéticas o intelectuales.

Aristóteles nos indica que el ánima humana es un todo orgánicamente estructurado, en el que la parte apetitiva y volitiva está naturalmente subordinada a la parte pensante o racional. Si el humano funciona bien, como un todo, sus deseos serán controlados y dirigidos por su pensamiento. Si funciona mal, sus deseos se descontrolarán y escaparán a la dirección de su pensamiento. La virtud moral consiste, básicamente, en el control por parte del pensamiento del humano, de su parte volitiva. Aristóteles distingue en la acción humana, entre la elección (*boúlēsis*), que señala los fines; la deliberación (*boúleusis*), que sopesa los medios; y la decisión (*proairesis*), que conduce a la acción.

Según Aristóteles el objeto de la elección es el bien, tal como este aparece a cada uno. La voluntad del humano sano está orientada hacia su propio bien, y por lo tanto, sólo cabe deliberar y decidir sobre los medios para alcanzarlo. La decisión es un deseo deliberado de cosas a nuestro alcance. Estas decisiones pueden ser acertadas o equivocadas, buenas o malas, según estén o no de acuerdo con el criterio correcto. Si el humano toma las buenas decisiones una y otra vez, crea en sí mismo el hábito de tomar decisiones buenas, de decidir según el criterio correcto. Y en ese hábito consiste la virtud moral, que una vez adquirido, le permite al humano decidir bien sin esfuerzo y con naturalidad. Ahora, decidir bien es difícil, pues uno puede pasarse o quedarse corto, y no dar con el justo medio exacto en que consiste la decisión óptima. El justo medio no es la medida aritmética entre dos cantidades, sino que depende de cada uno y de sus circunstancias, como la dosis de un medicamento, que depende del peso del paciente. Se trata de buscar el medio que conviene a cada uno. La cantidad de comida adecuada para alguien, que pesa cien libras, no es la misma que para mí, que peso doscientas libras. Lo que para esta persona sería adecuado, para mí sería demasiado escaso.

El justo medio (*mesotēs*), que es la virtud, se da entre dos extremos, los vicios, uno por defecto (*élleipsis*) y otro por exceso (*hyperbolē*). Y cito a Aristóteles:

“Ahora la virtud atañe a las pasiones y las acciones, en las cuales el exceso es una forma de fracaso, y así es la deficiencia, mientras que lo intermedio se alaba y es una forma de éxito; y el ser alabado y ser exitoso



son ambas características de la virtud. Por lo tanto, la virtud es una especie de medio, ya que, como hemos visto, apunta a aquello que es intermedio.”⁶

Este intermedio, lo distingue Aristóteles del medio aritmético de los objetos:

“Por intermedio en el objeto quiero decir aquello que es equidistante de cada uno de los extremos, que es uno y lo mismo para todo hombre; por intermedio relativo a cada uno de nosotros, aquello que es ni mucho ni muy poco –y esto no es uno, ni lo mismo para todos. Por ejemplo, si diez es mucho y dos es poco, seis es el intermedio, tomado en términos del objeto; porque excede y es excedido por una cantidad igual; esto es el intermedio de acuerdo a una proporción matemática. Pero lo intermedio relativo a cada uno de nosotros no debe tomarse así; si diez libras son mucho para que coma una persona particular y dos muy poco, no sigue de ahí que el entrenador ordenará seis libras para él; porque esto puede ser también mucho para la persona que va a comerlo, o muy poco –muy poco para Milón [el famoso luchador], mucho para el principiante en los ejercicios atléticos.”⁷

“La virtud, entonces, es un modo de ser consistente en la elección de un medio, es decir, un medio relativo a cada uno de nosotros, siendo éste determinado por un principio racional, y por ese principio que determina el hombre prudente.”⁸

Veamos, por ejemplo, lo que Aristóteles dice sobre la liberalidad (*eleutheriotes*), que él considera como la actitud correcta hacia el dinero. Las cosas que tienen un uso pueden ser usadas bien o mal; y la riqueza es una cosa que puede ser usada. La persona que hace el mejor uso de una cosa dada, es la persona que posee la virtud pertinente; por lo tanto, la persona que hace el mejor uso de la riqueza, posee la virtud pertinente a la riqueza; y esta persona es el hombre liberal. El uso del dinero consiste en gastar y dar, recibir y conservar, que es materia de adquirir. La liberalidad es la virtud de las transacciones monetarias. Los actos virtuosos se hacen por un buen fin, así que el hombre liberal da también con un buen fin y de un buen modo, porque le da a la gente apropiada, y en el monto adecuado, y en el tiempo correcto. El hombre que da a la gente inapropiada, o que da, no por un buen fin, sino que por otro motivo, como por el lujo y la satisfacción de su incontinencia, no es liberal sino pródigo. Su vicio es la prodigalidad (*asotia*). Éste último despilfarra su sustento y se causa la ruina por sí mismo; y el despilfarro de la propiedad de un hombre se considera como un tipo de auto destrucción, sobre la base de que sus posesiones son la fuente de su medio de vida. Por otro lado, el hombre al que le duele dar, porque prefiere conservar su dinero que gastarlo bien, es el avaro. Su vicio, la avaricia (*aneleutheria*), no le permite vivir bien.

El hombre liberal no acepta dinero de fuentes incorrectas; porque tal aceptación es inconsistente con la indiferencia al dinero. Tampoco se inclina a pedirlo, porque no está en el carácter de aquel que concede beneficios el mendigarlos. Sin embargo, acepta el dinero de la fuente correcta, por ejemplo de su propia propiedad. Tampoco descuida su propiedad, ni gasta su dinero en objetos incorrectos o innecesarios, porque luego no tendría para gastarlo en los correctos o necesarios.

Como la liberalidad es una disposición intermedia con respecto al dar o gastar y recibir o adquirir dinero, el hombre liberal no sólo da y gasta en la cantidad adecuada y en los objetos idóneos, en asuntos pequeños y grandes, sino que acepta también la cantidad correcta de la fuente apropiada. Como su virtud es una condición intermedia con respecto a dar y recibir, el hará ambos de manera correcta. Esta es la virtud del *oikonomos*, para administrar bien sus bienes domésticos, para funcionar bien como humano.

Ahora, Aristóteles nos indica que la virtud política por excelencia es la justicia, la cual implica relaciones entre los ciudadanos:

“Y por esta misma razón –que implica una relación con nuestro vecino –la justicia es la única virtud que se considera como el ‘bien de alguien más’, porque asegura lo ventajoso para otra persona, ya sea un regente o un socio.”⁹

El estagirita menciona en su *Ética Nicomáquea* varios tipos de justicia: justicia distributiva, justicia rectificatoria o correctiva, y justicia recíproca. Ahora la justicia propia de las transacciones voluntarias es la justicia recíproca. Ésta no es ni distributiva ni correctiva:

“Ahora ‘reciprocidad’ no corresponde ni a la justicia distributiva ni a la correctiva...”¹⁰

⁶ *Ética nicomaquéaca*, Libro II, Cap.6 1106b24-1106b27

⁷ *Ibidem*, Libro II, CAP.6 1106^a29-1106b05

⁸ *Ibid.*, Libro II, CAP.6 1106b36-1107^a2

⁹ *Ética nicomaquéaca*, Libro V, Cap.1 1130a-1130^a5

¹⁰ *Ibidem*, Libro V, CAP.5 1132B55



En la transacción o intercambio voluntario, nos dice el estagirita, los participantes establecen sus propios términos, entiéndase por esto, el precio de los bienes que intercambian:

“Estos nombres, ambos, pérdida y ganancia, vienen del intercambio voluntario; porque tener más de lo que uno tenía se llama ganancia, y tener menos de lo que originalmente se tenía se llama pérdida, por ejemplo en la compra y la venta y en todo aquel asunto en el que la ley ha dejado a la gente libre para establecer sus propios términos;...”¹¹

Aunque la justicia no se puede igualar con la reciprocidad simple, la reciprocidad proporcional es la base de todo intercambio justo. Y justo en reciprocidad, nos dice el filósofo, es cuando la transacción es ventajosa para ambas partes, porque la justicia asegura lo ventajoso para la otra persona, y al ser ésta recíproca, es ventajosa para ambas partes. La proporcionalidad se refiere al justo medio, que es relativo a cada uno, y cada quien establece lo que para sí mismo es ventajoso:

“Es verdad que en la asociación para el intercambio, la justicia en esta forma [en forma de reciprocidad] es el vínculo que une a los hombres –reciprocidad de acuerdo a una proporción y no en base a un retorno precisamente igual. Porque es por medio de la compensación proporcional que la ciudad se mantiene unida. Los hombres buscan o retornar mal por mal –y si no pueden, sienten que han perdido su libertad –o bien por bien, y si esto es imposible no se da el intercambio; y es por el intercambio que se mantienen juntos.”¹²

El pago proporcional implica alguna unidad para la evaluación de servicios o bienes desiguales. Sin embargo el intercambio de bienes y/o servicios heterogéneos requiere que estos productos sean de algún modo comparables. Esta necesidad, nos dice Aristóteles, es la que llevó a la introducción del dinero, que sirve como un tipo de medio, ya que es la medida de todo, y así una medida del exceso y deficiencia de valor, informándonos, por ejemplo, cuantos zapatos son equivalentes a una casa o tanta comida:

“Ahora la retribución proporcional se consigue por una conjunción cruzada. Sea A un constructor, B un zapatero, C una casa, D un zapato. Se requiere que el constructor reciba del zapatero alguna parte de lo que éste último produce, dándole a cambio al mismo tiempo alguna parte de lo que él mismo produce. Si, entonces, primero se da la equiparación proporcional de bienes, y entonces se da la acción recíproca, el resultado que mencionamos se habrá efectuado. Si no, el trato no es equiparable, y no se da; porque no hay razón de porque el producto de uno no debiera ser más valioso que el del otro; deben por lo tanto ser equiparables... Porque no son dos médicos los que se asocian para el intercambio, sino que un médico y un granjero, o en general personas que son diferentes y desiguales; pero estos deben equipararse. Esta es la razón por la cual todas las cosas que se intercambian deben ser de algún modo comparables. Es para este fin que se ha introducido el dinero, y éste se convierte en un sentido un medio [de intercambio]; por que mide todas las cosas, y por tanto el exceso y la deficiencia –como cuantos zapatos equivalen a una casa o a una cantidad dada de comida. El número de zapatos intercambiados por una casa [o por una cantidad de comida dada] debe por tanto corresponder a la proporción [de la demanda por los productos] del constructor con el zapatero. Porque si esto no es así, no habrá intercambio ni asociación. Y esta proporción no se efectuará a menos que los bienes sean de alguna manera equiparables. Todos los bienes deben, por lo tanto, ser medidos por alguna cosa, como dijimos antes. Ahora, esta unidad es en verdad la demanda, que une todas las cosas (porque si los hombres no necesitaran de de los productos de otros, o no los necesitaran en diferente escala, no habría ni intercambio o ni el mismo intercambio); pero por convención la demanda se ha representado por el dinero; y es por eso que tiene el nombre ‘dinero’ (*nomisma*) –porque existe, no por naturaleza sino que por costumbre (*nomos*) y está en nuestro poder cambiarlo o hacerlo inoperante.”¹³

Esta conjunción cruzada es similar a un silogismo en el que:

D es a Z
'n' dinero equivale a 'x' cantidad de zapatos
C es a D
'y' cantidad de comida equivale a 'n' dinero
→ C es a Z
Luego 'y' cantidad de comida equivale a 'x' cantidad de zapatos

¹¹ *Ibid.*, Libro V, CAP.4 1132b11-1132b17

¹² *Ética nicomaquéaca* Libro V, CAP.5 1132b28-1133a13

¹³ *Ética nicomaquéaca*, Libro V, CAP.5 1133a5-1133a33



Ahora la proporción corresponde a la demanda por los productos del abarrotero con respecto a los del zapatero.

Sin embargo, el filósofo entiende que el dinero es también un bien y por lo tanto su precio está sujeto a la demanda, que no sólo es para el intercambio inmediato, sino que para el intercambio futuro:

“Qué la demanda mantiene las cosas juntas como una unidad se ve por el hecho de que cuando los hombres no necesitan unos de otros, es decir, cuando ninguno necesita del otro, o uno no necesita del otro, no intercambian, como hacemos cuando alguien quiere lo que uno tiene, por ejemplo, cuando la gente permite la exportación de maíz a cambio de vino. Esta ecuación, por lo tanto, debe establecerse. Y para el intercambio futuro –porque si no necesitamos alguna cosa ahora, podremos tenerla si alguna vez la necesitamos –siendo el dinero nuestra garantía para el efecto, porque es posible para el que tiene dinero obtener lo que desea. Ahora, la misma cosa sucede con el dinero que lo que sucede con otros bienes –porque su poder de compra varía; sin embargo, tiende a ser más estable. Por esto es que todo bien debe tener un precio en dinero; porque así siempre habrá intercambio, y por tanto, asociación de hombre con hombre. El dinero, entonces, actuando como medida, hace los bienes conmensurables y nos permite compararlos; porque ni habría asociación si no hubiera intercambio, ni intercambio si no hubiera comparación posible, ni comparación si no hubiera conmensurabilidad. Ahora en verdad, es imposible que cosas que difieren tanto puedan ser conmensurables, pero con referencia a la demanda pueden ser así suficientemente. Debe, por tanto, haber una unidad, y ésta, fija por convención (por lo que se llama dinero; porque es éste el que hace todas las cosas conmensurables, ya que todos los bienes se miden por dinero.”¹⁴

IV. Conclusión

En conclusión, Aristóteles nos dice que la polis es una asociación instrumental para que el hombre libre (*eleutheros*) y su comunidad doméstica (*oikos*) puedan vivir la buena vida, o como él la llama, la vida virtuosa. La polis se origina por el intercambio (*katallasso*) voluntario y justo. La justicia del intercambio reside en el hecho de que éste es ventajoso para las partes involucradas. Ambas partes ganan, pues cada uno elige el bien, tal como este aparece a cada uno. El intercambio se origina por la demanda y se hace posible gracias al dinero, que permite la comparación de los distintos bienes. Y el dinero es también un bien, cuyo precio es su poder de compra, el cual también está sujeto a la demanda, y que puede servir para conseguir bienes en el futuro.

No ha sido mi intención hacer de Aristóteles un economista de la Escuela Austriaca, sino mostrar cómo, al ser el filósofo realista, descubrió, desde su perspectiva moral egoísta, lo que los Austriacos después desarrollaron más ampliamente. Y quiero terminar citando a Ludwig von Mises:

“El hombre actúa siempre para acrecentar su satisfacción personal. En este sentido –y en ningún otro– cabe emplear el término egoísmo y decir que la acción es siempre y necesariamente egoísta.”¹⁵

*Warren Orbaugh es director del Centro Henry Hazlitt de la Universidad Francisco Marroquín. Es miembro del Seminario de Filosofía del CHH y arquitecto.

Publicada en www.eleutheria.ufm.edu Otoño, 2010

¹⁴ *Ética nicomaquéica*, Libro V, CAP.5 1133b8-1133b 23

¹⁵ Mises, Ludwig von. *La acción humana*. Unión Editorial, Madrid, 2001. P. 295