
Técnica y crematística en Aristóteles

Aristotle on Technique and Chrematistics

RECIBIDO: 12 DE MARZO DE 2011 / ACEPTADO: 30 DE ABRIL DE 2011

MIGUEL ALFONSO MARTÍNEZ-
ECHEVARRÍA Y ORTEGA

Profesor del Departamento de Economía de la
Universidad de Navarra
mamechevarria@unav.es

Resumen: El artículo expone qué es la técnica según Aristóteles para, desde ahí, analizar la diferencia entre la economía y la crematística. Sugiere que la especial naturaleza simbólica de la moneda es la clave para entender la diferencia entre ambas técnicas y el modo de ordenar la una a la otra, y ambas al servicio de la política. Concluye destacando el contraste entre la actitud de los modernos y la de Aristóteles a la hora de dar solución al problema de falta de límite de la crematística.

Palabras clave: Técnica, Crematística, Aristóteles, Moneda, Política.

Abstract: This paper exposes the aristotelian concept of technique to analyze, from it, the difference between economics and chrematistics. It suggests that the singular symbolic nature of money is the key to order one to another, and both in order to politics. It concludes noting the contrast between modern's and aristotelian attitude to solve the main problem of chrematistics: the absence of limit.

Keywords: Technique, Chrematistics, Aristotle, Money, Politics.

I. LA ADQUISICIÓN COMO DIMENSIÓN DE LA VIDA

En el comienzo del libro I de la *Política*, pone de manifiesto Aristóteles que los seres vivos nacen, crecen, llegan a una cierta plenitud, para después morir. Eso quiere decir que necesitan recursos del medio externo, motivo por el cual la naturaleza ha dotado a cada especie de los procedimientos adecuados para lograrlo.

En lo que se refiere al hombre –como dice en *Acerca del Alma*– se trata del viviente más inacabado, en cierto sentido el más abierto, el que más depende del exterior para perfeccionarse en todas sus dimensiones, sobre todo la cognitiva, por lo que su actividad adquisitiva se proyecta más allá de lo biológico, hacia un fin al que Aristóteles designa como vida buena o propiamente humana.

A la hora de estudiar la actividad adquisitiva del hombre, Aristóteles, que siempre procede de abajo arriba, de lo más sencillo a lo más complejo, comienza por lo común con la actividad adquisitiva de los demás animales. En ese sentido, la motivación primaria e inmediata, la que lleva a la constitución de la familia, es la actividad adquisitiva de los recursos que le permiten llevar adelante la vida¹. En el hogar, donde converge lo biológico con lo cognitivo, el hombre nace, es criado y educado hasta alcanzar la condición de adulto.

Lo que pretendía Aristóteles con este modo de proceder era presentar el proceso de adquisición humano en continuidad con el de los animales, para poder así destacar lo que le distingue. Parece como si le interesara insistir en que para entender al hombre en todas sus manifestaciones, incluida su racionalidad, no se puede prescindir de su condición animal.

En un primer momento podría parecer que el modo de adquirir de los animales es más eficiente y simple que el de los hombres, pues se les proporciona todo lo que necesitan para vivir, mientras que los hombres tienen que ir más allá, tienen que adivinar el sentido y la finalidad de su vida, los medios que se requieren, así como diseñar y realizar los modos más adecuados para conseguirlos. A los animales se les da resuelto el problema de la adquisición y de la vida, mientras que al hombre la misma simplicidad de la vida animal le resulta inaccesible. En este sentido, se puede decir que se trata del único animal al que no le es posible vivir de modo natural.

Lo propio del adquirir humano es no estar completamente determinado por el medio en que vive. El hombre no forma parte de ese todo autosuficiente

¹ “Se origina en la cruda necesidad de la vida y se continúa en la existencia por motivo de la vida buena” (Pol. 1252b 29).

que llamamos Naturaleza, como le sucede al animal, sino que dispone de libertad pragmática, es decir, puede proponerse muchas cosas y realizarlas de muchas maneras. Dicho de otra manera, establece y distingue entre medios y fines.

Eso es lo que viene a señalar Aristóteles cuando afirma (Pol. 1252a 1-31) que sólo quien con la mente puede prever, quien puede fijar el fin que quiere realizar y los medios más oportunos para conseguirlo, es por naturaleza un dueño y un señor. Alguien con capacidad de gobernar y dominar. Mientras que los que simplemente se limitan a llevar a cabo con su cuerpo lo establecido por otros, son por naturaleza instrumentos y esclavos. Parece entonces que la distinción entre el adquirir humano y el animal se fundamenta en que el hombre dispone de *logos*.

Si lo propio del adquirir humano es prever eso quiere decir que se trata de una actividad que no está encerrada en la inmediatez de lo biológico sino que se distiende en el tiempo y de ese modo se abre a lo universal, que es lo que le permite ordenar unos fines a otros, o distinguir entre medios y fines. No se limita a la asimilación de lo inmediato existente, como es el caso de los otros vivientes, sino que apunta a lo que aún no está presente, a lo que con el tiempo y el propio esfuerzo puede llegar a existir. Aunque su adquirir –como el de los otros animales– comienza por la experiencia, está abierto al *logos*, con lo que resulta inseparable del conocimiento.

Es muy significativo que para Aristóteles (Pol. 1252a 1 12) sea el don del lenguaje el que hace posible la adquisición humana. Es decir, que conocimiento y adquisición se impliquen mutuamente. Se trata, por tanto, de una actividad relacional en un doble sentido: primero, en cuanto que no atrapa cosas separadas e inconexas –como hace un animal– sino cosas conocidas, es decir, integradas en un plexo que tiene sentido, que puede ser relatado; segundo, en cuanto que se realiza dentro de una comunidad, que es la que da sentido y unidad a todas las cosas.

Mediante el lenguaje el *logos* se hace presente en lo biológico, con lo que se hace posible que las cosas que estaban en el plano de lo natural puedan situarse en el plano de lo humano. Se puede decir, por tanto, que el adquirir humano es otra forma de comunicación, de expresarse y compartir con los otros hombres.

Del mismo modo que el hombre no aprende palabras por separado, sino que más bien adquiere un lenguaje sumergido en una familia, en una comunidad de vida, tampoco adquiere cosas aisladas sino que, sumergido en un mundo, en un plexo de cosas que hacen referencia las unas a las otras, que tienen un sentido y finalidad, aprende a valorarlas. El hombre no se apodera de

lo dado, sino que su adquirir implica novedad, adentrarse en un mundo que no está dado en la naturaleza, sino que depende de su propia acción.

El lenguaje, que permite acceder a ese aspecto de la realidad que llamamos la verdad, la forma intrínseca y más fuerte de tener, es también por eso mismo la base y fundamento de lo propio del adquirir humano. Sin el lenguaje solo cabría esa forma extrínseca y débil de posesión que lleva a cabo el animal, que con sus garras atrapa lo que en cada momento le sirve de alimento, lo que le mantiene en la vida².

El hombre puede adquirir porque es señor, porque conoce y puede hablar. Por otro lado, como no conoce el ser de las cosas en sí mismas, en su singularidad, no es señor en sentido absoluto. Por ese motivo el adquirir humano es tarea de la razón práctica, ordenada al conocer en el tiempo, a la perfección de la propia vida. No puede ser tarea de la razón teórica.

El adquirir humano es algo intrínseco, manifestación de una interioridad, de tal modo que conlleva transformación tanto de lo adquirido, que resulta humanizado o producido, como del mismo hombre, que queda afectado en lo más íntimo de sí mismo. El adquirir animal, por contraste, es algo extrínseco, que no afecta ni a lo adquirido, que permanece en el plano natural, ni al animal que lo atrapa o lo agarra, que en nada queda modificado porque carece de interioridad.

En ese sentido, al adquirir, el hombre produce, transforma lo natural en un medio o instrumento, da lugar a una novedad, a algo que no estaba ni en el plano natural, ni en el plano del *logos*. Eso explica que, por ejemplo, el hombre sea el único animal gastrónomo, que come lo que ha conocido, lo que ha producido. Hasta el extremo de que, incluso cuando pretende “comer crudo”, en realidad no hace más que comer un producto cultural, resultado de la reflexión y el conocimiento. No puede el hombre comer nada natural, como hacen los otros animales, pues para eso tendría que carecer de lenguaje y conocimiento, tendría que estar totalmente inserto en la Naturaleza, ser una de sus partes.

Para Aristóteles (Pol. 1253a 1 26) toda adquisición, tanto humana como animal, tiene que tener término, pues en caso contrario sería señal de imperfección, de incapacidad para alcanzar su propio fin. Desde ese punto de vista, la perfección supone suficiencia. Ahora bien, en el caso del hombre, la sufi-

² Pensar una manzana no es lo mismo que tenerla en la mano, pero esto último no sería posible sin el tener mental. En la mano nunca se tiene una cosa, sino un objeto. El hombre no come sin pensar, tiene en la mente antes de tener en el estómago.

ciencia se hace compleja, pues en cuanto a su dimensión animal tiene un límite, pero no en cuanto a su dimensión cognitiva, que parece ilimitada.

Se puede decir que hay en el adquirir humano una tensión entre la razón teórica, que es inagotable en lo que se refiere al conocimiento del ser, y la razón práctica, que en cierto sentido es también inagotable, pero sólo respecto de los modos de lograr, no a lo que en cada momento concreto puede hacer y tener. Podríamos decir que la suficiencia del hombre se sitúa en otro plano, consiste más bien en su libertad, en su capacidad para establecer y moderar los límites de su propia capacidad de adquirir, de su modo de vivir.

El mismo Aristóteles es consciente de la singularidad de esa diferencia cuando señala que un individuo humano aislado no puede ser suficiente³, mientras que, por contraste, sí lo puede ser un animal aislado. Con lo que viene a sugerir que la insuficiencia del individuo humano es señal de la superioridad de su forma de adquirir. Por otro lado, también los dioses son suficientes por sí mismos, pero de modo muy superior al hombre, pues disponen de un tener intrínseco en su máxima perfección.

Se puede llegar entonces a la conclusión de que la suficiencia humana se encuentra en un punto medio entre la de los dioses y la de las bestias, de algo abierto, que apunta a la perfección del que adquiere. El hombre sabe que tener una cosa entre las manos no es lo mismo que tenerla plenamente conocida, que hay un hiato entre esas dos formas de tener que de ningún modo puede superar. En este sentido, la teoría es la forma suprema y acabada a la que tiende toda praxis humana. El crecer y adquirir humano tienen como fin el conocer. El adquirir humano tiene por tanto un fin y una perfección, que consiste en lograr una actividad que se baste a sí misma, porque el fin de toda vida es determinar la actividad y mantenerse en ella.

Todo parece apuntar que para Aristóteles la suficiencia humana más perfecta posible es la que se puede alcanzar en la ciudad, mientras que la más imperfecta e inviable sería la de un hombre aislado. Sólo en la ciudad, mediante el lenguaje, se hace posible el intercambio y la división del trabajo, lo que permite una vida humana más digna de ese nombre.

II. LA SUFICIENCIA HUMANA: DOMINIO Y RIQUEZA

Para Aristóteles, aunque la suficiencia humana mas perfecta sea la de la ciudad, ésta no sería posible sin la suficiencia básica o natural del hombre, que no es la del individuo aislado –que es imposible– sino la de una familia.

³ “El que es suficiente por sí mismo es una bestia” (Pol. 1253a 26).

Como una de sus partes, aunque no la más importante, toda familia necesita de un conjunto de cosas que constituyen lo que llama dominio⁴ o riqueza (Pol. 1253b 12) que hace posible la suficiencia de una familia. Una suficiencia que no debe ser entendida como absoluta independencia o posibilidad de vivir aislados, sino más bien que hace posible un determinado modo de vivir, el propio de cada familia⁵. Esta es la razón por la que para designar ese conjunto de cosas Aristóteles use de modo indistinto la palabra riqueza o la palabra dominio o propiedad.

El dominio o riqueza es un conjunto de cosas necesariamente finito, tanto en número como en cantidad, ya que no tiene sentido un instrumento ilimitado. Con este enfoque parece que para Aristóteles la adquisición humana tiene un término natural, la riqueza o dominio, que sólo es posible en el seno de una familia.

Es muy interesante que Aristóteles identifique dominio con riqueza, pues quiere expresar que se trata de una unidad al servicio de una familia, algo que está por encima de la simple posesión de la que es capaz cualquier animal aislado. Para el simple vivir animal basta con la posesión, llevada a cabo por el simple instinto, como sucede, por ejemplo, con los pájaros que ocupan un nido, algo extrínseco y transitorio. Sin embargo el vivir humano, el propio de una familia, requiere de un hogar, lo cual supone dominio y riqueza, disponer de un conjunto de posesiones a las que se dota de unidad con vistas a un fin previsible, algo intrínseco y permanente, que manifiesta la presencia del *logos*, que da lugar a la constitución de un mundo, ámbito propio de la vida humana.

Por eso el símbolo de la posesión humana es la mano que, como dice Aristóteles, es instrumento de instrumentos (DA III, 432a 1-3), que dispone y ordena los demás instrumentos. La mano, manifestación corporal del *logos*, viene a constituir como una prolongación del lenguaje. Esto explica que desde muy antiguo la mano haya sido el símbolo del poder, de la capacidad humana de apropiarse de las cosas, de hacer presente el *logos* en la dimensión animal del adquirir humano. Es a través de la mano como el hombre transforma y se

⁴ He empleado la palabra “dominio”, de origen romano, porque pienso que expresa mejor la idea de Aristóteles que la palabra “propiedad”, también de origen romano pero mucho más moderna, que se emplea ahora en un sentido individualista.

⁵ La riqueza de la que hablaba Aristóteles hacía referencia a cosas tales como la tierra, los animales y los esclavos (que formaban parte del hogar), es decir, el conjunto de instrumentos que hacían posible la vida de una familia, que no estaban unidas de modo meramente funcional, como sucede con las cosas que constituyen el nido de unos pájaros, sino con vistas a un fin, a un determinado tipo de vida.

apropia de las partes de la naturaleza, las humaniza, les otorga valor, las integra en una propiedad⁶, las pone al servicio de la vida humana.

Cada una de las partes que constituyen la riqueza o dominio de una familia están situadas en el plano de los medios. Son objeto de una posesión finita y precaria, como por ejemplo, unos zapatos, que pueden ponerse o quitarse. Sólo la riqueza y el dominio, que se mueven en el plano de los fines, son algo intrínseco, permanente y estable; no es cuestión de quita y pon, sino que surgen del hábito del señor, de quien sabe usar lo que tiene.

Por eso sostiene Aristóteles (Ret. 1361a 23) que la riqueza o dominio está orientada a la acción, plano de los fines, mientras que la posesión, que es lo propio de las partes que constituyen la propiedad, está orientada a la producción, a proporcionar lo que se necesita para la vida de una familia.

Por otro lado, conviene distinguir entre instrumentos propiamente dichos, cuyo uso da lugar a un producto, como sucede con una lanzadera, que se emplea para dar como resultado un tejido; y otros que son instrumentos en sentido general, cuyo uso no da lugar a un producto, como un vestido o una cama.

El dueño es quien sabe usar las cosas, el que es capaz de unir las y darles su sentido, ponerlas al servicio de la acción, de una vida humana. En este sentido alguien puede ser calificado de señor y dueño no porque tenga muchas cosas, sino porque tiene lo suficiente para vivir su vida, no se ve obligado a producir incesantemente, como les ocurre a los esclavos, que por eso son instrumentos y partes de un dominio o riqueza. Dicho de otro modo, lo propio del señor y dueño es no ser instrumento de producción, no ser objeto de posesión, sino servirse de ellos.

Cada familia vive su propia vida, tiene su riqueza y su dominio, separado y distinto, pues cada una de ellas ocupa un lugar distinto y tiene libertad pragmática para disponer de sus posesiones. Surge entonces de modo natural la comparación entre las riquezas de las familias y la consiguiente posibilidad de mejorarlas mediante el intercambio entre ellas. Algo que está entre los motivos que llevan al establecimiento de la ciudad. Pero con la aparición de la ciudad surge también un nuevo sentido de la riqueza y del dominio, que apunta a un fin común y superior de cada una de las familias. Se hace entonces patente que las familias sólo tienen sentido como parte de la ciudad (Pol. 1260b 15).

⁶ Eso explica que para el derecho romano manumitir a un esclavo es dejarle fuera de la propiedad.

Este nuevo y más amplio sentido de la riqueza tiene que ver con el conjunto de cosas necesarias para la vida de la ciudad. Pero con el importante rasgo de que esas cosas, además de ser parte de la riqueza o dominio de cada una de las familias, de algún modo se tienen en común por medio del intercambio, fundado en la reciprocidad, con vistas al bien común. Es a partir de la constitución de la ciudad cuando se va a plantear el problema de la relación entre la economía y la crematística que expondremos en el siguiente apartado.

III. ECONOMÍA Y CREMATÍSTICA

Puesto que la riqueza o dominio de una familia está compuesta por un conjunto de instrumentos, éstos necesitan ser administrados, con vistas a disponer de ellos en el momento preciso y en la cantidad adecuada. Surge así una técnica llamada economía o administración del hogar⁷.

Pero conviene advertir que para Aristóteles (Pol. 1259b 13ss) la economía, la administración de la casa, debe atender en primer lugar a los hombres más que a las posesiones inanimadas, a las virtudes más que a la posesión de las riquezas, a las de los libres más que a las de los esclavos.

En cualquier caso, una parte importante⁸ de la economía es ocuparse del abastecimiento y reposición de las partes que componen la riqueza, que con el uso se consumen o se desgatan (Pol. 1256b 26ss), pues nadie puede vivir sin proveerse de lo necesario. Una actividad que no puede ser ilimitada⁹.

Aristóteles comienza por distinguir entre lo que considera un modo de adquirir natural¹⁰, el de la familia que se autoabastece, que necesariamente tiene término, y otro modo de adquirir, la llamada crematística, que se realiza mediante el intercambio –comercio de compra y venta– que parece no tener término¹¹. El primer modo no sería propiamente una técnica, sino algo ligado

⁷ “la propiedad es parte de la casa, y por eso el arte de adquirir propiedad es parte de la economía, o arte de administrar la casa... pues sin las cosas necesarias no es posible vivir bien, ni tan siquiera el simple vivir... lo mismo que cada una de las artes es necesario disponer de los instrumentos apropiados para llevar a cabo la obra, así también sucede en la administración doméstica... la posesión es un instrumento para mantener la vida... y la propiedad es una multitud de instrumentos” (Pol. 1253b 24).

⁸ “del mismo modo que el arte de fabricar lanzaderas es parte del arte textil, o como el arte de producir bronce es parte del arte de la escultura...” (Pol. 1556a 1-5), trata por tanto de una parte.

⁹ “Los instrumentos de la técnica nunca son ilimitados, sea en número o en tamaño” (Pol. 1256b 27).

¹⁰ “En la técnica de adquisición hay por tanto una parte que forma parte natural del manejo de la casa ya que proporciona los medios necesarios de la economía” (Pol. 1256a 10-13).

¹¹ “Existe otra clase de arte adquisitivo que llaman, y está justificado que así lo hagan, crematística, para la cual parece que no hay límite alguno de riqueza y propiedad... se parece a la anterior pero no es la misma, una es por naturaleza y la otra no, sino que resulta de una cierta experiencia y técnica” (Pol. 1256b 40-1257a 5).

a la simple experiencia, que el hombre compartiría con los otros vivientes. El segundo sería una técnica propiamente dicha, lo cual quiere decir presencia de un conocimiento que va más allá de la mera experiencia, que apunta a la previsión, que supera lo inmediato.

Por otro lado, las familias, en cuanto partes de la ciudad, son insuficientes e imperfectas, ninguna de ellas puede abastecerse por sí sola, pues sería señal de estar encerradas en la animalidad. Esto le lleva a Aristóteles a admitir una especie de adquisición intermedia entre los dos modos anteriores, basada en el cambio de cosas por cosas, que no sería contrario a la naturaleza¹² porque estaría destinado a completar la suficiencia natural de la familia¹³.

En cualquier caso, como el mismo Aristóteles reconoce, sería a partir de este modo intermedio de adquisición como habría surgido la crematística, con lo que de algún modo esta última estaría implícita en el mismo hecho del intercambio entre las familias.

A partir de la experiencia del cambio directo de cosas por cosas, que en realidad no era una técnica¹⁴ sino una cuasi técnica, poco a poco habría hecho su aparición la moneda¹⁵, símbolo y medida de la necesidad común de la ciudad, que daría lugar a la técnica de la crematística.

Aunque Aristóteles no lo dice explícitamente, la moneda aparece porque en el primitivo cambio de cosas por cosas se impedía la distensión en el tiempo, la previsión, con lo que se dificultaba la formación de una verdadera riqueza o dominio, señal de que ese cambio no era perfecto. La moneda, al superar la instantaneidad, propia de la adquisición animal, hizo posible la adquisición con orden y previsión, que es lo propio del *logos*. Pero con ella apareció algo así como la tentación de apoderarse del tiempo, del puro vivir por vivir, que es una deformación del objeto de la crematística.

El fundamento de la posibilidad de adquirir mediante el cambio, la más propiamente humana, por basarse en una técnica, y no en la simple experiencia, residiría en que –según Aristóteles– todo objeto de dominio admite un doble uso: como remedio directo de una necesidad y como remedio indirecto. Así, por ejemplo, un zapato puede ser usado como calzado o como medio de

¹² “este tipo de cambio no es parte de la crematística y no es contrario a la naturaleza, sino que es necesario para la satisfacción de las necesidades humanas” (Pol. 1257a 28).

¹³ Lo que no queda muy claro en este planteamiento es lo que entiende Aristóteles por suficiencia natural de la familia. Todo parece indicar que lo natural es lo que permite alcanzar su propio fin, el que se fija con ayuda del *logos*.

¹⁴ “Muchos recuerdos de una misma cosa llegan a ser experiencia” (Met. I, I, 981a 5-7). “En ese sentido el experto hace sin saber... del mismo modo que el fuego quema” (Met. I, I, 981b 103).

¹⁵ “se introdujo por necesidad el empleo de la moneda... Algo tal que siendo útil en sí mismo, fuera de un uso muy fácilmente manejable para la vida” (Pol. 1257a 31).

cambio. En el primer caso, el zapato está destinado a una posesión inmediata; en el segundo caso, el zapato, en cuanto objeto de dominio, puede ser intercambiado. Ambos usos son aceptables, pues es un hecho que unas familias tienen más y otras menos de lo que necesitan, por lo que es natural que surja el comercio de compra y venta, con vistas a un bien común.

En cualquier caso –insiste Aristóteles– un zapato ha sido hecho con vistas a ser calzado, no como medio de cambio. Una afirmación con la que dejaba planteado que la perfección de una técnica, como es el caso de la fabricación de zapatos, depende de la singularidad del fin, en este caso, del pie concreto al que va destinado el zapato. Hacer un zapato para el cambio implica dejar imprecisa la finalidad concreta de la fabricación, lo que conlleva una inevitable imperfección en el producto. Pues sostiene Aristóteles (Pol. 1252b 1-3) que la naturaleza no hace las cosas con mezquindad, como los forjadores del cuchillo de Delfos¹⁶, sino que hace una cosa para cada fin¹⁷.

Un peligro de la crematística es que puede emplearse para convertir en moneda todo lo que toca. Ahora bien, como la moneda solo sirve para ser cambiada, bajo un cierto aspecto parece que sirve para cualquier cosa, pero bajo otro aspecto, no sirve para nada. Esto le lleva a decir a Aristóteles: “ciertamente extraña es esta riqueza en cuya abundancia se muere de hambre, como cuentan el mito de aquel Midas, quien, por su insaciable deseo, convertía en oro todo lo que tocaba” (Pol. 1257b 15). Por ese motivo, la navaja de Delfos, hecha para ser vendida, se aproxima a la condición de moneda, pues pierde la perfección de lo que está destinado a un uso específico. Según esto, parece que la crematística mal ejercida puede dificultar a la perfección del ejercicio de las demás técnicas.

Queda claro que el comercio de compra y venta tiene su fundamento en el hecho de que todos los objetos de intercambio tienen una dimensión común: estar destinados a ser parte de una riqueza o dominio, por lo que pueden pertenecer a una u otra familia. Por otro lado, si las familias permaneciesen aisladas las cosas que les sobrasen carecerían de valor, por lo que propiamente no serían riqueza ni formarían parte de un dominio. Pero como las familias tienden naturalmente a vivir juntas, pueden intercambiar, con lo que todas las cosas pasan a tener valor, como si entraran a formar parte de una nueva y más amplia necesidad común, la que mantiene unida la ciudad, en la que están

¹⁶ Según parece, el cuchillo de Delfos se fabricaba con vistas a ser vendido en el santuario de Delfos, por lo que servía para muchas cosas: cortar, desollar, aserrar, etc., sin que en realidad hiciera ninguna de esas tareas con perfección.

¹⁷ Para ver la relación que establece Aristóteles entre técnica y naturaleza se puede consultar Schummer, J. (2001) o bien Solmsen, F. (1963).

como asumidas la necesidades y riquezas de todas y cada una de las familias. Aparece así un nuevo tipo de riqueza que no es tangible y limitada, como la de cada una de las familias, sino que manifiesta la necesidad común.

La aparición de la moneda fue un modo de perfeccionar los intercambios, pero también hizo posible, mediante su acumulación excesiva, perseguir un nuevo tipo de riqueza espúrea¹⁸ que aparentemente carece de término¹⁹. Esto se debe a que a la moneda, por ser un símbolo y no una cosa, no le sucede como al zapato, que puede ser objeto de posesión, de uso directo, sino que sólo puede ser cambiada. En este sentido no forma parte de ninguna riqueza o dominio, ya que se refiere a una necesidad indefinida, la propia de la ciudad, que en principio parece ilimitada. No es instrumento en el sentido propio del término. Tener moneda es algo así como permanecer en la mitad de un cambio, que sólo se perfecciona al llegar a su término, cuando se cambia por otra cosa.

En cualquier caso, existe una afinidad entre los dos modos de adquirir, pues ambos tienen como objetivo la riqueza, solo que en un caso entendida como dominio, o conjunto de posesiones de una familia, mientras que en el otro como acumulación de moneda que posibilita adquirir riqueza y dominio²⁰. Dicho de otro modo, uno apunta al vivir bien²¹, o dentro de un orden; la otra al vivir sin límites, o sin ningún orden.

La crematística hizo posible la mejora de los intercambios, pero al requerir de algún tipo de acumulación de moneda, constituye una amenaza para la unidad de la ciudad, que es la finalidad de los cambios²². Sin ella no sería posible la división del trabajo, la aparición de los artesanos, que viven de la

¹⁸ “La definición de la riqueza y el arte de lograr riquezas. No es lo mismo la riqueza natural y el arte natural de obtener riquezas, que es la economía, mientras que el otro es el arte del comercio, que es productivo no en general sino por medio del cambio, ya que la moneda es el elemento básico y término del cambio. Está riqueza sí que no tiene límites, la derivada de esta crematística... No se da en esta crematística un límite en su fin” (Pol. 1257b 18).

¹⁹ “cuando el uso de la moneda fue introducido por la necesidad del cambio surgió la otra forma de crematística: el comercio de compra y venta... Al principio se dio de modo sencillo luego con la experiencia se hizo más técnico, aprendiendo cómo y cuándo cambiar para obtener más ganancia... parece tratar sobre todo de la moneda y su objetivo es poder considerar de donde obtendrá abundancia de recursos, pues es un arte productivo de riquezas y recursos... considerando la riqueza como abundancia de moneda, porque sobre esta versa la crematística y el comercio” (Pol. 1257b 1).

²⁰ “No es al hombre en general al que sana el médico, sino a Calias o Sócrates, o a otro de los así llamados que además es hombre” (Met. I, I, 981a 20-24).

²¹ “Por tanto existe un arte de adquisición natural para los que administran la casa y la ciudad” (Pol. 1256b 36).

²² “el comercio de compra y venta no forma parte de la crematística por naturaleza, pues entonces el cambio sería necesario para satisfacer lo suficiente... los cambios cesarían cuando tuvieran lo suficiente... No tiene sentido en la familia, pero sí en la ciudad” (Pol. 1257a 18).

práctica de sus respectivas técnicas, o lo que es lo mismo, de la compra y venta de sus productos, pero, al mismo tiempo, la pasión por la moneda amenaza a esas mismas técnicas, como les sucedía a los forjadores de la navaja de Delfos, que no sólo hacían malos productos, sino que ellos mismos se degradaban en cuanto hombres.

Pero la crematística no sólo puede corromper a las otras técnicas, sino también a sí misma, dando lugar a ese tipo de adquisición deforme y monstruosa que es la usura, (Pol. 10 1258b) donde la acumulación de moneda no proviene de su función natural sino de una ficción según la cual la moneda se genera a ella misma, sin participar del cambio. Por esa razón, “de todos los negocios este es el modo más antinatural” (Pol. 10 1258b), ya que se fundamenta en el falseamiento radical del intercambio.

Es interesante el comentario que hace Tomás de Aquino (S.Th. II-II, q. 78 a.1) cuando sostiene que la moneda no puede ser objeto de venta por ser algo que no existe; no se trata de una cosa, sino de un símbolo. Así, aclara mediante un ejemplo que se puede pedir un precio por el uso de una jarra de plata, ya que por tratarse de un instrumento admite que se distinga entre su posesión y su dominio, pero esa misma plata, en cuanto moneda, deja de ser una cosa para ser un símbolo que solo existe en el acto de cambiarse por otra cosa. Por otro lado, añade, la plata en cuanto cosa, es decir, no acuñada ni en forma de jarra, admite la distinción entre posesión y dominio, por lo que sí cabría cobrar un precio tanto por su uso como por su venta.

IV. LA CREMATÍSTICA COMO TÉCNICA

Para exponer este tema puede ser oportuno comenzar recordando brevemente lo que Aristóteles entiende por técnica²³. Sostiene que el *logos*, según los aspectos del ser con que se enfrenta, da lugar a cinco tipos de conocimiento: *téchne*, *phronesis*, *episteme*, *sophía* y *nous*, que no son convertibles entre sí. Mientras los dos primeros tienen como objeto los seres contingentes, los tres últimos versan sobre aquellos principios del ser que no pueden ser de otra manera. La *téchne* es, por tanto, uno de los modos de conocer la verdad, una vía de acceso al conocimiento.

En el libro E de la *Metafísica* Aristóteles precisa que del estudio de las cosas que no pueden ser de otra manera surgen las disciplinas teóricas, que son superiores en rango, por lo que les corresponde una función directiva. Del es-

²³ El tema es tratado con detalle en Aspe, V. (1993) y Croce, E. de la (1976).

tudio de las cosas que pueden ser de otra manera (EN 1139a 7) emergen las disciplinas transformadoras de la realidad, en cuyo caso cabe un nuevo desdoblamiento²⁴: pues si esa transformación es inmanente, es decir, si revierte en la perfección del hombre, tendremos la *praxis*, mientras que si esa transformación es de lo externo tendremos la *téchne*.

En cualquier caso lo más importante de una técnica no es su dimensión productiva o transformadora de la naturaleza, sino constituir una vía hacia el conocimiento de la verdad, hacia la perfección del hombre. En el mundo griego lo primero y más importante era el conocimiento de la verdad, que es lo que significa el nombre de Prometeo, mientras que el nombre de su atollado hermano, Epimeteo, significa dejar de lado el pensamiento y la búsqueda de la verdad. Por eso insiste Aristóteles en que, de las técnicas, las “más innobles son las que menos necesitan de las cualidades personales” (Pol. 1258b 39).

En el capítulo 7 del libro Z de la *Metafísica* se hace patente la concepción teleológica de la *téchne*. El comienzo del proceso técnico se desarrolla en el ámbito de la mente, *noesis*, que prescribe y gobierna. El médico, por ejemplo, sabe algo de la salud, y a partir de ese conocimiento lleva a cabo la *poiesis* (proceso de producción), destinada a la salud de un hombre concreto (Met. 1032b 52ss). Sin el fin y la forma, la *téchne* degeneraría en *tribé*, en pura rutina, que es *alogos*, movimiento sin palabra ni conocimiento. Por eso, los pájaros que construyen un nido no disponen de una técnica sino que siguen una *tribé*, una simple rutina: ignoran las causas que hacen posible ese tipo de construcción.

Toda técnica tiene por objeto un ser contingente, algo cuya existencia no viene dada desde el principio sino que depende del transcurso del tiempo, de la propia habilidad y esfuerzo para llegar a darle la plenitud de su ser. Una verdad que se desvela, en la medida en que se logra realizar, que requiere que se le vaya dando su forma, cosa no siempre posible, ni plenamente alcanzable, sino meramente probable y siempre de modo aproximado.

Hay tantas técnicas como objetos contingentes puede el hombre proponerse o llegar a descubrir. Además, como los objetos de las técnicas se entrelazan y se influyen mutuamente, como hemos visto en el caso de la navaja de Delfos, puede suceder que con ocasión del desarrollo de unas técnicas aparezcan otras técnicas posibles, con su propio objeto, que constituyen como una bifurcación del objeto inicialmente propuesto.

²⁴ “Lo que puede ser de otra manera es tanto lo operable *-poietón-* como lo ágil *-praktón-*, distintas son por tanto la producción y la acción” (EN 1140a 1-2).

En cualquier caso, ninguna técnica puede guiarse por la esencia de sus objetos, ya que no dispone de ellos, que es lo último que se logra, en el caso de que se llegue a alcanzarlo. En todas ellas, el modo de poseer el principio no implica poseer el final, como sucede en la teoría, sino que entre ambos está el tiempo y el proceso, por eso hace falta la práctica, para llegar a aprender cómo puede llegar a ser su objeto. Es precisamente esa separación y tensión entre el principio y el fin, entre lo previsto y lo realizado, lo que da lugar a la *poiesis*.

Puesto que en las técnicas el fin está separado del principio, su perfección radica en el recto ejercicio de la actividad, por eso lo propio del conocimiento de las técnicas es referente a lo más esencial de las actividades que hacen posible la obtención de su objeto. Un conocimiento que, por otro lado, tampoco puede ser una teoría, sino que se limita a proporcionar puntos de apoyo para realizar esa actividad del mejor modo posible. En ese sentido, el conocimiento técnico apunta a mejorar la práctica de una actividad. El que practica una técnica tiene que contemplar lo que va realizando para poder mejorar o rectificar lo que siempre está como en esbozo o en camino de llegar a ser.

Al no conocer plenamente la esencia de su objeto, las técnicas no pueden darse por satisfechas con lo que logran. Así, por ejemplo, la medicina nunca deja de pretender la salud, pues aunque es su objeto, nunca lo acaba de poseer completamente. En consecuencia, el límite de las técnicas tiene más que ver con los medios empleados que con el objeto que pretende (Pol. 1257b 30ss). Por el mismo motivo, las técnicas tratan siempre de lo singular y concreto, no de lo universal; así, la medicina, trata de curar a este hombre concreto, no al hombre en general. Su objeto no es tanto el concepto de la salud, que no conoce, sino tratar de curar a este hombre singular, para de ese modo tratar de saber qué puede ser la salud.

Atendiendo al caso de la crematística, parece que su objeto originario fue mejorar la realización del cambio con vistas a una mejor adquisición, dicho de modo simple: ingeniárselas para comprar barato y vender caro. Ahora bien, con la aparición de la moneda, consecuencia del empeño por mejorar la realización del cambio, apareció como una variante crematística aquella cuyo objeto fuese obtener la máxima ganancia monetaria en cada cambio, pues parecía ser una buena medida de la eficiencia del cambio.

En la explicación que hace Aristóteles de cómo se enriqueció Tales de Mileto (Pol. 1259a 5-20) parece que efectivamente el objeto de la crematística sería el logro de la ganancia monetaria. Según ese relato parece que en parte fue consecuencia de un conocimiento superior del futuro, que le permitió prever mejor que los otros. Pero además, también requirió que no sólo co-

nociese los recursos disponibles para hacer frente a esa contingencia, sino disponer de una cierta cantidad de moneda para poder comprar o alquilar esos recursos. Desde ese punto de vista parece que efectivamente Tales dio prueba de sabiduría. Pero a continuación, Aristóteles añade que el “principio general de la crematística” consiste en asegurarse, siempre que sea posible, el monopolio de algún recurso. Según esto, el objeto de la crematística sería “hacerse con el monopolio”, lo cual se opone abiertamente a lo que fue su origen: mejorar el intercambio. Además, lograr el monopolio no es lo propio de la sabiduría, sino más bien de la violencia o del azar. Por eso concluye Aristóteles que “aunque es fácil para los filósofos hacerse ricos, si lo desearan, no es eso por lo que se afanan” (Pol. 1259a 20).

En la *Ética a Nicómaco* (1133a 1) se vuelve a insistir en que los intercambios son necesarios para mantener la ciudad unida, luego parece que para que la crematística fuese una verdadera técnica tendría que estar orientada a la mejor realización de los intercambios que se realizan en una ciudad. Ahora bien, ¿es posible que la crematística pueda conseguirlo por ella misma?

Mientras que la respuesta de Aristóteles es claramente negativa, la de la moderna teoría económica es rotundamente afirmativa. Una de sus hipótesis fundamentales es que si cada individuo en todos sus intercambios persigue la máxima ganancia monetaria, hay en el seno de la ciudad un mecanismo que, de modo impersonal e inevitable, lleva al establecimiento de los precios de equilibrio, aquellos que hacen posible la coordinación de los planes de todos los individuos, es decir, la máxima perfección de los intercambios de todos los individuos. De este modo la crematística no sólo es elevada a núcleo central de la economía moderna, sino que es transformada en parte de una teoría²⁵, de una *episteme*. Con el agravante de que, en realidad, no sólo sigue siendo una técnica, un conocimiento impreciso, que es el propio de la acción humana, sino que se ha impulsado su uso sin ningún tipo de límites, pues se afirma, sin fundamento suficiente, que ella misma es capaz de regularse, de ponerse término.

En cualquier caso, es cierto que lo propio de la ciudad es la crematística, la técnica de intercambiar a través de la moneda, mientras que lo propio de la familia es la economía, la técnica de administrar el hogar. Tiene más sentido hablar de una crematística política, que es lo que propone Aristóteles cuando habla de una crematística limitada por la economía, que de una economía po-

²⁵ Sobre la relación entre la economía moderna y la crematística es muy sugerente lo que sostiene Berthoud, A. (2002).

lítica, que es lo que propone la moderna ciencia económica al convertir la crematística en una teoría, pues de ese modo la transforma en un mecanismo de coordinación con vistas a un supuesto equilibrio de deseos y necesidades, que es un modo de tratar la ciudad como si fuera una extraña familia.

Para que la crematística pueda convertirse en parte de una teoría, como ha pretendido la moderna ciencia económica, se hace necesario que desde el principio se disponga de un perfecto conocimiento de su objeto, un modelo de intercambio universal el que iguala las ofertas y las demandas de todos los individuos²⁶. El resultado es que, en lugar de una ciudad unida, que implica actividad y libertad, se obtiene un estado de equilibrio, donde no cabe la acción humana de ningún modo.

Se puede decir que la moderna ciencia económica ha puesto toda su atención en la esencia de un supuesto modelo abstracto de intercambios de mercado, dejando de lado lo esencial del proceso de cambios, lo singular y concreto de cada uno de ellos. Además, como se ha podido comprobar en el reciente desarrollo de las teorías modernas del equilibrio económico, no ha sido posible elaborar una teoría de la actividad propia de los intercambios²⁷.

Aristóteles no siguió el camino de los modernos, que en cierto sentido fue el camino que se había planteado Platón²⁸, porque consideraba que la técnica estaba más orientada al hacer que al conocer, es decir, a la perfección *poietica* del hombre. Consideraba que era a través de la técnica como el hombre accede a su humanidad. Sabía que no se podía partir de una idea perfecta y abstracta de los intercambios, de una ciudad ideal, sino que había que ir descubriendo, mediante su práctica concreta, el modo de llevarlos a cabo. Sólo así se lograría una ciudad cada vez más unida, pero nunca acabada.

A diferencia de lo que sucede con la moderna ciencia económica, que ha puesto todo su interés en la supuesta perfección de un sistema racional abstracto, donde no cabe la acción de los individuos, lo que a Aristóteles le interesaba era el desarrollo de la persona, la mejora continua de la capacidad de acción de los hombres, lo cual implica ayudarse mutuamente en la adquisición de virtudes. En este sentido, el verdadero intercambio entre los hombres sólo puede realizarse bajo el influjo de sus mejores virtudes y capacidades, que son las que hacen posible el intercambio de cosas, las que hacen felices a los hom-

²⁶ No se entiende cómo persiguiendo cada uno hacerse con el monopolio puede al final surgir una situación de competencia perfecta, donde nadie tiene más poder que el otro sobre los precios.

²⁷ Es muy significativo que Walras tuviese que recurrir a la metáfora del “subastador” para explicar cómo el proceso de los intercambios, que es una práctica, podría alguna vez convertirse en un estado de equilibrio, que es una teoría.

²⁸ En este sentido es muy sugerente el enfoque de Berthoud, A. (2002).

bres. La felicidad es una actividad, un modo de actuar que persigue una vida buena, no un reparto de cosas. Al contrario de lo que piensan los teóricos modernos de la economía, el intercambio no es un “hecho natural”, algo objetivo y neutral, sino acciones humanas cuya perfección depende de los vicios o virtudes de los que los realizan, algo que se aprende haciendo y no pensando. Como señala Aristóteles, “para conocer las cosas que queremos hacer, hay que hacer las cosas que queremos saber” (EN 1130a 32-33). Nadie conoce lo que quiere hacer hasta que no lo ha hecho, pues “ningún proceso es del mismo orden que su respectivo fin” (EN 1140a 1-10).

La perfección de una técnica se alcanza mediante la práctica en la resolución de casos concretos. Es muy significativo que en el relato del supuesto enriquecimiento de Tales, el intercambio fuese planteado de forma abstracta y general, algo que se imponía a todos los demás, que es precisamente lo que hace la moderna teoría económica.

El problema de la crematística es que se trata de una técnica en la que el intercambio, que es algo concreto y singular, se regula por medio de la moneda, que por definición es algo abstracto y general. De modo que todo intercambio concreto de algún modo se abre a lo general, lo que se manifiesta en que siempre hay que contar necesariamente con una cierta acumulación de moneda, ya que sólo así es posible romper el intercambio en dos momentos distintos: la compra y la venta, que se pueden separar en el tiempo permitiendo una mejor administración de la riqueza o dominio de una familia.

La crematística es una técnica, un conocimiento aproximado o no exacto, en continua búsqueda y mejora, pues persigue una verdad en realización, de modo que cabe avance y retroceso. Por eso Aristóteles insistía en que había que poner toda la atención en lo esencial del proceso de intercambio, único modo de llegar a mejorarlo. No puede limitarse a contribuir al cálculo de unos precios de equilibrio, como ha pretendido la moderna ciencia económica, sino que ha de orientarse a aprender a intercambiar cada vez mejor.

Por esa razón sostiene Aristóteles que la crematística debe estar sometida a la economía, para de ese modo poner un límite natural o razonable a esa inevitable tendencia a la acumulación de moneda. No creo que sea bueno hablar de crematística mala y buena como si fuese algo intrínseco a esa actividad, sino que más bien habría que hablar de buen y mal uso de la moneda, o de confusión a la hora de establecer el sentido y finalidad de los intercambios.

Que la crematística no tenga límite en sí misma es algo propio de una técnica que, como todas, requiere de algo que la limite y le dé sentido desde fuera de ella misma. En caso contrario se convierte en una actividad absurda y perjudicial para la ciudad, porque la acumulación excesiva de moneda puede

provocar que pierda su valor, ya que su falseamiento puede hacer imposible la vuelta a los objetos, que es el modo natural de acabamiento y perfección de los intercambios²⁹.

Es interesante que Aristóteles denuncie que la usura multiplica la cantidad de moneda (Pol. 1258b), pues no se corresponde con un intercambio de cosas por cosas. Conviene no olvidar que la moneda es símbolo de la unidad-necesidad de la ciudad, por lo que estrictamente no cabe su apropiación absoluta. No es la moneda la que da la unidad a la ciudad, sino a la inversa, la amistad y el buen hacer de los ciudadanos hacen posible la moneda, expresión de la confianza mutua en el modo de construir la ciudad.

Por otro lado, son muchas las técnicas que tienen lugar en la ciudad, que, como hemos tenido ocasión de ver, se influyen mutuamente, tanto positiva como negativamente, pues los hombres pueden confundirse a la hora de fijar los objetos de una técnica, como sucede con la moneda que, por su propia manera de ser, no tiene uso natural (Pol. 1528a 6-14), por lo que necesariamente unas deben subordinarse a las otras, según los fines que persiguen. Así, la crematística debe subordinarse a la economía, y ésta a la política, que trata de la perfección más completa del hombre. Puesto que las técnicas son conocimientos imprecisos, generalizaciones que se apoyan en tendencias, pueden con facilidad incurrir en errores y fallos debido a la contingencia y la singularidad del ámbito de la acción humana. Hay una gran inexactitud en las técnicas por la variedad y fluctuación de las acciones. No todos se comportan del mismo modo frente a las mismas circunstancias.

El fin propio de cada técnica particular está integrado en el marco de una jerarquía de técnicas, de acciones morales y de ciencias. Fabricar frenos para caballos debe estar subordinado a la equitación, ésta a la guerra, y así hasta llegar a la política. “El fin de la política debe incluir los fines de las otras; de donde se sigue que el fin de la política es el propiamente humano” (EN 1094a 26ss). Se trata de un orden natural.

La política, en cambio, tiene por objeto el hombre mismo porque apunta al bien común, que incluye todos los fines parciales e instrumentales. La política no es una disciplina productiva sino práctica, que abarca el centro al que toda actividad se orienta; por eso es la adecuada para gobernar las técnicas.

Convertir una técnica, como es la crematística, en parte de una teoría, como ha pretendido la moderna ciencia económica, es intentar convertir el

²⁹ Pienso que las crisis financieras de estos años tienen mucho que ver con este proceso de crear moneda sin fundamento en contratos efectivamente realizables, provocados por falaces intentos de conseguir monopolios desproporcionados.

proceso adquisitivo humano en algo autónomo o neutral, situado fuera de la política, desgajado del bien común. Pero lo que de hecho ha sucedido es que deja de ser una *téchne*, no para convertirse en parte de una teoría, sino para transformarse en una espuria e inhumana *tribé*.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (1982), *Metafísica*, Gredos, Madrid.
 Aristóteles (1988), *Ética a Nicómaco*, Gredos, Madrid.
 Aristóteles (1988), *Política*, Gredos, Madrid.
 Aristóteles (1990), *Retórica*, Gredos, Madrid.
 Aspe Armella, Virginia (1993), *El concepto de técnica, arte y producción en la filosofía de Aristóteles*, FCE, México.
 Barnes, Jonathan (1995), *The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation*, Princeton University Press, Oxford.
 Berthoud, Arnaud (2002), *Essais de philosophie économique. Platon, Aristote, Hobbes, A. Smith, Marx*, Septentrion Press Universitaires, Villeneuve D'Ascq Nord.
 Croce, Ernesto de la (1979), "El concepto aristotélico de técnica", *Ethos. Revista de Filosofía Práctica*, n° 4 y 5, pp. 253-264.
 Meikle, Scott (1995), *Aristotle's Economic Thought*, Clarendon Press, Oxford.
 Schummer, Joachim (2001), "Aristotle on Technology and Nature", *Philosophia Naturalis*, n° 38, pp. 105-120.
 Solmsen, Friedrich (1963), "Nature as Craftsman in Greek Thought", *Journal of the History of Ideas*, vol. 24, n° 4, pp. 473-496.

