

EL CUIDADO DE SÍ DESDE EL *OIKOS NOMOS*: HACIA UN
RESTABLECIMIENTO DEL VÍNCULO ENTRE ÉTICA Y ECONOMÍA

EDWARD ANDRÉS TAMAYO DUQUE

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE TEOLOGÍA FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
MEDELLÍN
2014

EL CUIDADO DE SÍ DESDE EL *OIKOS NOMOS*: HACIA UN
RESTABLECIMIENTO DEL VÍNCULO ENTRE ÉTICA Y ECONOMÍA

EDWARD ANDRÉS TAMAYO DUQUE

Trabajo de grado realizado para optar al título de Magister en Filosofía

Asesor del contenido:

Ph. D. NICOLÁS FERNANDO MOLINA SÁENZ

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE TEOLOGÍA FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
MEDELLÍN
2014

Nota de aceptación

Firma
Nombre
Presidente del jurado

Firma
Nombre
Presidente del jurado

Firma
Nombre
Presidente del jurado

Medellín, 25 de Agosto de 2015

Al amor de Zaratustra por quienes
ignoran la pregunta por su vida, pero
también a la vida que habita
incomprendida y silenciosa en cada
uno de nosotros...

Agradecimientos

Al mencionar la palabra agradecimiento me es imposible dejar de recordar la definición que realiza el Profesor Gonzalo Soto Posada en sus agradecimientos al texto “La filosofía como forma de vida”. Allí el Doctor Soto afirma que la categoría agradecimiento viene del latín *gratus*, la cual tiene múltiples resonancias, pero a él le interesa subrayar el sentido que le da Cicerón, que es: “guardar agradecidos el recuerdo del beneficio”. Detrás de esta simple premisa, existe todo un océano de ideas en torno a la gratitud, y por ello, dice el Profesor Soto, “la traducción latina del griego *khratia* es afortunada y remite a una situación encantadora, agradable, cara, al placer de existir en la belleza del mundo dando gracias por estas gracias”. De manera que la gratitud es un acto afrodisíaco, lleno de gozo, esplendor, fertilidad y es también un acto de justicia, ya que el benefactor es causa del beneficio y es al mismo tiempo beneficiado. Ahora bien, lo primero que se puede comprender es que cada uno de nosotros debe estar bastante agradecido porque está ante un ejercicio que es espiritual, liberador, enternecedor, que necesita el coraje suficiente para enfrentar muchas mentiras y verdades que todos los días aquejan nuestra débil y equívoca condición humana. En otras palabras, no sólo se está ante la labor de gratificar aquellos beneficios materiales o instrumentales que otros y otras cosas pueden otorgarnos, por el contrario, nos hemos encontrado ante la difícil labor de cuestionarnos, de ver el mundo con otros ojos, por fuera de nosotros mismos, para luego transformar aquella incesante náusea que nos aqueja al igual que a Sereno en el texto de Séneca sobre “La tranquilidad del ánimo”. Con este agradecimiento pretendo por tanto hacer frente a todo infortunio, como dice el Doctor Soto, con el himno mismo de las gracias: del afortunado placer de existir. De manera que puede ser poco, o por el contrario demasiado, aquello a lo cual podemos agradecer, pero partiendo de las condiciones que me han determinado y luego de meditarlo un poco, existen tres puntos mediante los cuales deseo expresar gratitud. El primero, remite al texto “La adivinación” de

Cicerón, pues a través de esta fuerte crítica sobre los oráculos y adivinadores de la época, se entiende que la vida hace parte necesariamente de la fortuna. Todo acontecer es incierto, pues incluso aquello que se espera con certeza hace parte del capricho de la fortuna. En efecto, la palabra del latín *fortuna* designa para nosotros: casualidad, suerte, algo que ocurre inesperadamente. Por este motivo, el placer estético de vivir es obra de la fortuna, de la incertidumbre que siempre trae algún beneficio, y a pesar de que nuestra ignorancia se va moldeando para negar lo inesperado, al mismo tiempo la fortuna nos enseña que esa ignorancia nunca se abandona, que constantemente equivocamos el camino y que cada día es una nueva oportunidad para aprender de todas aquellas verdades que antes eran incuestionables pero que ahora no son más que mentiras. No podría existir algo con lo cual pueda estar más agradecido que con la fortuna, pues de sus gracias y desgracias he aprendido que todos los días y que cada eterno presente es una nueva oportunidad para seguir intentando buscar aquel placer estético de la vida misma. Esta interpretación sobre la fortuna me lleva al segundo punto con el cual deseo expresar gratitud, el hecho de haber nacido en el seno de un hogar donde a pesar de las dificultades, la primera responsabilidad siempre ha estado en consonancia con el ideal griego de la economía: hacer de los hijos lo más bello y virtuoso posible. En mis padres, encuentro la primera figura de mis maestros, de aquellos gobernantes que en un sentido estricto han cuidado de sus bienes, tanto materiales como inmateriales, con la sabiduría práctica que les da el amor por la vida de sus hijos. En todos estos años, ellos me han enseñado con sus actos, y más importante con su imagen, que un hombre justo es aquel que luego de enormes esfuerzos, sacrificios, tedios, horrores y pesadumbres aún tiene la gracia para seguir cuidando y beneficiando a los otros, dando a cada quien lo que merece. Sólo este amable ser puede entender el verdadero sentido de dar y recibir beneficios con justicia, con mérito, con gracia. El ideal griego de hombre justo se ve aquí plasmado, en quien da todo con la simple esperanza de gratificación, en quien hace siempre algo bueno por otros esperando sólo las gracias de la fortuna. Para los griegos, esto se traduce en términos de la fortuna de la fertilidad, dado

que cuidando sus hijos, propiedades y cosechas, y siendo el modelo a seguir para sus gobernados, es como mejor cuidaban del bienestar de su cultura y sociedad. Para Jenofonte, esta es la representación fiel de la figura del hombre justo, quien cultiva bien algún bien, quien entiende que sus esfuerzos no sólo le proveen libertad, sino que además hace que otras vidas se ejerciten en el conocimiento de la gratitud y de aquellas prácticas que no se encuentran atadas simplemente a lo material. Por todo ello, agradeceré con especial amor y respeto el ejemplar comportamiento de mis padres, agradeceré todas sus enseñanzas, y en especial a mi madre por todos sus dolores y esfuerzos. En última instancia, deseo agradecer a todas aquellas personas que he encontrado en mi camino y allí vale la pena incluir también a los autores de muchos textos, todos ellos me han enseñado que la vida merece ser vivida con gratitud a pesar de que entre el amor y el odio, lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo, todo parezca un teatro trágico como aquel que vivió el Cándido de Voltaire. A todas las personas debo agradecer porque al encontrarlos he ido encontrando lentamente un poco de mí mismo, teniendo un encuentro cercano con mi grado más íntimo de humanidad. En todos y en todo, he encontrado que somos simples seres humanos, que sufrimos, erramos, y que nuestro encuentro con maestros, amigos, conocidos, amados y no tan amados, siempre determina las maneras como nos enfrentamos al mundo. Estos agradecimientos, han sido por consiguiente pasión, gozo, alegría, también la imagen de las gracias que se incorporan al placer estético de existir, y una interiorización sobre el amor que todos los días nace y muere eternamente en el encuentro con la fortuna, con la certeza y el devenir de todo conocimiento.

A todos y todo muchas gracias.

Tabla de contenido

| | |
|---|-----|
| Tabla de contenido | i |
| Resumen | iii |
| Abstract | iv |
| El cuidado de sí desde el <i>oikos-nomos</i>: Hacia un restablecimiento del vínculo entre ética y economía | 5 |
| Introducción | 5 |
| 1. El cuidado, conocimiento y gobierno de sí mismo | 15 |
| 1.1. <i>El conocimiento de sí mismo en el hombre arcaico</i> | 16 |
| 1.2. <i>Del mito al logos: primer punto de ruptura en la Antigüedad</i> | 21 |
| 1.3. <i>Concepción de la ética del cuidado de sí mismo en la era clásica</i> | 25 |
| 2. Los orígenes de la <i>oikonomia</i> | 33 |
| 2.1. <i>La oikonomia como concepto</i> | 51 |
| 2.2. <i>El oikos-nomos en la Grecia mítica: los dioses y la fertilidad</i> | 35 |
| 2.3. <i>El oikos-nomos en la Grecia mítica: los dioses y la economía</i> | 38 |
| 2.3.1. <i>Cibeles y la oikonomia</i> | 48 |
| 2.3.2 <i>Deméter y la oikonomia</i> | 45 |
| 2.3.3. <i>Hestia y la oikonomia</i> | 39 |
| 2.3.4. <i>Hermes y la oikonomia</i> | 43 |
| 3. El cuidado de sí desde el <i>oikos nomos</i> | 58 |
| 3.1. <i>La práctica de la oikonomia en el hombre griego</i> | 61 |
| 3.2. <i>La práctica del cuidado de sí desde el oikos-nomos</i> | 69 |

| | |
|--|-----|
| 3.3. <i>Cuatro elementos que implican transformación filosófica desde la perspectiva del oikos-nomos</i> | 78 |
| 4. Hacia una restauración del vínculo entre ética y economía en la actualidad | 87 |
| 4.1. <i>La ruptura del vínculo entre ética y economía</i> | 89 |
| 4.2. <i>El ser humano de la modernidad del siglo XIX reconociendo la figura de belleza antigua</i> | 99 |
| 4.3. <i>Hacia una restauración del vínculo entre ética y economía</i> | 106 |
| Anexo: Aprender a vivir, amar y reír | 111 |
| Conclusiones | 119 |
| Referencias | 125 |

Resumen

La ética del cuidado de sí en la Antigüedad era un elemento clave para entender el concepto de la economía, pues el *oikos nomos* hacía referencia al gobierno del hogar y no únicamente a las acciones de comercio o de mercado. Es así como para el hombre griego, el hogar fue el centro de su responsabilidad como buen ciudadano: gobernándose y luego gobernando su propiedad. Por consiguiente, esta investigación no se fundamenta desde el discurso económico tradicional, sino que plantea un análisis hermenéutico filosófico de las discontinuidades históricas en la relación ética y economía, el cual se presentará dividido en cuatro momentos: *primero*, a través del surgimiento del discurso de la *epimeleia heautou* y su importancia en el origen de las artes o ciencias, entre las cuales se encontraba la economía. En *segundo lugar*, partiendo del concepto de la *oikonomia*, se analizará su origen, raíz mitológica, etimológica y evolución, demostrando de dónde proviene el discurso económico de la sabiduría política y la prudencia práctica que se extiende del hogar a la *polis*. Como *tercer momento*, se demostrará la estrecha relación que existía entre la ética del cuidado de sí y las prácticas de la *oikonomia*, por una parte para justificar su origen ético, pero además, para sustentar la hipótesis de su posterior distanciamiento como consecuencia del olvido de dichas prácticas. El *cuarto momento* incluye además una propuesta restaurativa partiendo del llamado a la transformación del sujeto, es decir, que sin abstraerse de las condiciones materiales que le rodean, pueda apreciar nuevamente en el cuidado de sí una posibilidad para incorporar en la concepción de la economía unas prácticas olvidadas en el orden de su sentido ético primario.

Palabras clave:

Filosofía antigua, ética del cuidado de sí, historia de la economía, ética y economía

Abstract

The care of the self was an essential element to understand the *oikos-nomos* concept, mainly because *oikonomics* was not just the set of rules that helps Greeks to manage and control the properties, it was also one of the first responsibilities to citizens in the context of self-control. To Greeks, it was there where they started their responsibility as citizens: controlling themselves and everything they own. In consequence, this research does not establish a traditional economic speech, it tries to develop a hermeneutical analysis regarded to disruption points in history, particularly in the relation between ethics and economics dividing it in four moments: *first*, through the origins of “*epimeleia heautou*” speech and its importance to economics as the source of most sciences including it. *Second*, starting from *oekonomics* concept, this research is intended to demonstrate its origins, its mythological and etymological roots, explaining the basis of Greek political and practical wisdom. The *third moment* is going to show the relation between the care of the self ethics and ancient economy justifying: on one hand, the ethical origin of economics, and on the other hand the breaking point having in mind the start of the medieval self-forgetfulness. Thus the *fourth moment*, also brings up a call to subjects transformation without alienating conditions around them appreciating again the care of the self, it means, recovering its ethical essence incorporating it in the concept of economic.

Key words

Ancient philosophy, the care of the self, ancient economy, ethics and economics

El cuidado de sí desde el *oikos-nomos*: Hacia un restablecimiento del vínculo entre ética y economía

“Pero ¿qué es la filosofía hoy –quiero decir la actividad filosófica- si no el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo?”

Michel Foucault

Introducción

Esta investigación tiene como punto de partida un planteamiento que difiere del objeto de estudio de la economía tradicional en la medida que procura dar respuesta a un asunto vital, un tema que poco tiene que ver con la adecuada distribución de los recursos y la debida organización social, temas que han sido el centro de gran parte de las discusiones económicas contemporáneas. Es preciso comenzar afirmando entonces que el eje crítico que se seguirá, encuentra como principal problema la pérdida del sentido ético de la economía, precisamente a través de las prácticas de una sociedad configurada bajo los términos de una racionalidad económica distante de la razón, esto quiere decir, alejada del sentido humano de la vida como experiencia del gozo espontaneo de existir e inscrita en el cálculo de la utilidad y del beneficio.

Inicialmente puede parecer ilógico establecer una relación entre la economía y la búsqueda de la felicidad, pero sólo basta con remitirse a la filosofía antigua para hallar que dicho nexo es innegable y que además la economía en su sentido primario fue un ejercicio vital, un arte estético que enseñaba al ser humano una serie de alternativas para buscar, como se demostrará posteriormente, la libertad y la tranquilidad del alma. Como consecuencia lógica, los elementos teóricos a analizar se encuentran en la teoría ética de la Antigüedad, ya que, como reconoce prudentemente Amartya Sen, es allí donde la economía encuentra su origen ético (Ética 21).

Este hecho tiende a generar controversia, puesto que la interpretación que se hace sobre la ética de los antiguos griegos encuentra múltiples y diversas perspectivas que no siempre incluyen aquello que, en palabras de Pierre Hadot, se entiende a la luz de los ejercicios espirituales (Ejercicios 23). Al hablar sobre la ética en los antiguos, muchas teorías tienden a olvidar que gran parte de su fundamento ha girado en torno al imperativo “cuida de ti mismo” y que en este sentido, durante la Antigüedad, este pensamiento configuró una parte importante de las prácticas del habitante de la Hélade (Foucault, Libertad 261).

Cuidar de sí significaba transformarse, ser virtuoso, conocerse, gobernar sus pasiones, y en el orden de esta premisa, se pretende demostrar que la administración del hogar representaba una de las prácticas más importantes para alcanzar este tipo de transformación. La economía era también un arte político que, alternativamente, habilitaba al hombre¹ para gobernar y ser gobernado, y es por ello que el gobernante del hogar debía ejercer en primer lugar una debida económica sobre sus placeres, vencerse, superarse, para así poder cuidar de sí y de toda su propiedad, este era el ideal del cuidado de sí desde la perspectiva del *oikos nomos*. Este fue el verdadero origen ético de la economía en la Grecia clásica.

No obstante, dicho concepto se ha desfigurado casi por completo respecto a su origen, la economía se ha separado o escindido de la ética. Como resultado, el problema evidente es el olvido inmediato desde la perspectiva de la economía por la vida, por la felicidad, por la libertad y el ejercicio de la voluntad humana. Hoy las acciones son cuantificadas en función de un aparente bienestar social, y los seres humanos dedican más tiempo a hacer crecer la economía que a usar esta para engrandecerse y hacer digna su existencia.

¹ Al referirse al hombre griego de manera particular no hay que entender que se hace referencia al ser humano en general. Como menciona Guzmán en su texto “Relatos de la Antigüedad Griega”, esta cultura es principalmente machista y la mujer no tendría una participación similar (61). De manera que las palabras “hombre” y “humano” serán utilizadas diferenciadamente.

Por tanto, este cuestionamiento, tiene como trasfondo la nostalgia hacia la vitalidad práctica de otra época, y si bien no puede limitarse únicamente a esto porque las condiciones de posibilidad actuales difieren significativamente respecto a las de la Antigüedad, es imposible dejar de rescatar la importancia que en la actualidad puede llegar a tener el ideal ético del cuidado de sí mismo como fundamento de la economía, del arte a través del cual el ser humano obra: primero, como miembro del hogar; y segundo, como miembro de la comunidad.

La figura del hombre económico de la Antigüedad, aquella que se teorizó principalmente en los escritos de Jenofonte, Platón y Aristóteles, no se puede confundir ni reducir a aquella que se limita a los intercambios comerciales, las discusiones sobre los precios en el mercado y la obtención de excedentes monetarios, dado que para los griegos, por encima del deseo de grandeza material, siempre aparecía el de grandeza espiritual: ser un modelo, el ejemplo a seguir para todos los gobernados.

Por estas razones, el problema planteado es de carácter político y filosófico, pues en oposición a lo que se describe sobre el económico de la Antigüedad, el económico de la actualidad no gobierna con sabiduría y prudencia sino que, como afirma Jenofonte, es un esclavo de sus pasiones (*Económico* I 22-23), y siendo científico y racional, ignora la pregunta por su vida, por las condiciones de posibilidad que le permiten enfrentarse a las tormentas de su cotidianidad. Con todo esto, el económico de la actualidad posee una ausencia de capacidad crítica abismal que lo abstraen de su responsabilidad consigo mismo como gobernante, y el problema se agrava en la medida que, como afirma Foucault, “no se puede gobernar a los otros, no se los puede gobernar bien, si uno no se ha preocupado en primera instancia por sí mismo” (Foucault, *Hermenéutica* 49).

La economía científica nació entonces desprovista de la ética del cuidado de sí mismo y es por esto que hoy cumple el papel de una figura superior que debe guiar al hombre siendo al mismo tiempo guiada por sus pasiones desenfrenadas. En otros términos, la economía actual de producción y consumo ha usurpado el lugar del gobernante siendo al mismo tiempo gobernada por las acciones de un hombre económico cosificado, apareciendo en la obra del mundo contemporáneo como soberano sumiso, espectador contemplado, alguien que cumple la función de un amo encadenado, que se siente soberano de su libertad pero sólo se encuentra atado a ella como una verdad inamovible (Foucault, Palabras 304).

Esta crítica metafórica fue enunciada por Michel Foucault en su texto “Las Palabras y las cosas”, y es útil a este trabajo relativo a la economía en cuanto describe, no sólo el problema, sino que también posibilita generar una propuesta, en virtud de la cual se pretende retomar la imagen al final del cuadro de la historia, y con ello, aquel reflejo antiguo que se acerca a proponer un restablecimiento del sentido ético y humano de la economía. No se trata de alabar un regreso a los modelos productivos del pasado, se trata de apelar a la figura de prudencia y de sabiduría que plantearon algunos pensadores antiguos frente a la economía, esto significa un reconocimiento de la belleza de la figura de la Antigüedad, decorar el lienzo de la vida pensando en hacerla digna de ser vivida, no como una serie de mandamientos, sino como una serie de posibilidades donde lo más importante es el aprendizaje, el cuidado que cada quien se puede proveer bajo los términos de una adecuada economía del cuerpo y del alma.

Siguiendo la lógica de los argumentos planteados, es preciso observar que la pregunta que dirige esta investigación tiene como punto crítico el análisis de los puntos de ruptura en la relación ética y economía, pero al mismo tiempo pretende dar razones sobre la posibilidad de proponer argumentos para un respectivo vínculo. La pregunta rectora será: ¿cómo el cuidado de sí desde la perspectiva antigua griega del *oikos-nomos* propone argumentos para restablecer el vínculo

perdido entre ética y economía?, y es por esta razón que, el prudente análisis de dicha relación, dará las respectivas pautas para incorporar nuevamente la noción ética de la “*epimeleia heautou*” a las prácticas de la economía en la actualidad.

No se trata así de una revolución o un cambio radical en su sentido contemporáneo, ni de la instauración de una nueva economía que vaya en contra de las dinámicas de producción y consumo, se trata de un proceso de transformación individual, de una serie de consejos retomados desde la sabiduría práctica helena, que invitan a la conversión, al autoconocimiento, la prudencia y la sabiduría práctica que aún existe en muy pocos gobernantes, se requiere la liberación de un saber, en un solo término: acoger nuevamente a la ética del cuidado de sí en las prácticas de la economía.

La metodología a seguir, es sin lugar a dudas hermenéutica filosófica, puesto que se busca acceder a las diferentes maneras de entender el concepto del cuidado de sí desde la perspectiva de la economía del hombre antiguo. Sin embargo, se debe recordar que el centro del problema hace referencia a los puntos de ruptura en la relación *epimeleia - oikonomia*, y por ende, dicho ejercicio no se debería desprender del análisis histórico de la discontinuidad de las diferentes experiencias y prácticas que rompen con toda tradición y que en este caso involucran al ser humano desde la Antigüedad. Es decir, este tipo de análisis hermenéutico histórico de las discontinuidades no únicamente se basa en la narración de datos y hechos desprendidos de la interpretación, más bien del análisis sobre las condiciones de posibilidad que los han determinado.

Según Foucault, este tipo de estudio no ha sido el más usado, puesto que el análisis histórico se ha visto caracterizado por dos momentos: el primero, que fue objeto de estudio hasta no hace muchos años, el análisis histórico global, el cual tiende a la universalidad y a la fundación de una verdad histórica; y el segundo, que caracteriza las discusiones actuales, el análisis histórico general, que plantea

la descripción sobre una serie de casos de base hipotética (Foucault, *Arqueología* 10).

Al retomar el análisis de la discontinuidad se busca rescatar que la historia está viva y prosigue, que no es una herramienta para dar reposo a un hombre atormentado, y por esta razón no se realizará un desarrollo sobre la evolución del concepto de la economía y su devenir, ni se argumentará que su forma y esencia pasada podrá ser devuelta. El propósito es integrar y reconocer la belleza de la figura de la Antigüedad, sacando a flote aquellas rupturas que explican algunas de las características relativas a una serie de problemas contemporáneos.

En este orden de ideas, el *objetivo general* de la investigación es indagar sobre las discontinuidades históricas en la relación ética-economía teniendo como punto de referencia la concepción antigua griega del cuidado de sí y su importancia para generar argumentos que permitan su restauración durante la actualidad. Por otra parte los *objetivos específicos*, corresponden a cada uno de los capítulos que se realizarán, siendo trazados en cuatro momentos correspondientes a cada punto de ruptura de dicha discontinuidad. Estos objetivos son:

1) Reconocer las características principales en el origen de la ética del cuidado de sí y su importancia para el surgimiento de la economía como ciencia; 2) explicitar los orígenes prácticos y conceptuales de la *oikonomia* como estudio de las normas para la dirección del hogar; 3) establecer una relación entre las prácticas de la *oikonomia* y aquellas relativas al cuidado de sí de la *epimeleia*; y por último, 4) analizar el punto de ruptura y posible restauración en la relación ética y economía, teniendo como punto de referencia la figura del hombre económico y político de la Antigüedad.

Siguiendo este orden de ideas, el primer capítulo se titula: “El cuidado, conocimiento y gobierno de sí mismo”. Este se divide en tres subtemas: el

primero, retoma las palabras de Ernst Howald en la edición del “Espíritu de la letra” de José Ortega y Gasset, con el fin de expresar las diferencias del sentido del cuidado de sí en el hombre griego arcaico y clásico, de los cuales, según el mismo Howald, el primero era un ser de intuiciones inmediatas cuyo conocimiento de sí deviene de las cosas, del equilibrio y perfección que cada día lo lleva a aprender reflejándose en la imagen del mundo (31).

El segundo subtema hace parte de la perspectiva Nietzscheana del hombre griego arcaico quien, a partir de dicha experiencia y a diferencia del griego clásico, no establece una división tajante entre lo bueno y lo malo en cuanto a las diferentes categorías de la vida. Es allí donde los estudios de Jean Pierre Vernant son un elemento clave, pues permiten entender la manera cómo el paso del mito al logos representó un primer punto de ruptura en el discurso de la ética del conocimiento de sí e influyó en el mismo proceso de acceso a la verdad del habitante de la Hélade.

Tras este viraje, el tercer subtema corresponde con el de la concepción de la ética del cuidado de sí en la era clásica, estableciendo un primer anclaje entre éste y el ideal del *oikos-nomos*. Lo que se pretende allí es trazar un puente entre ambos términos, y para hacerlo es prudente explicitar, a través del ejercicio hermenéutico, los conceptos de la máxima del oráculo de Delfos y de la filosofía socrática, ambos derivados de una ética que emerge con especial fuerza particularmente durante este periodo histórico y que encuentran un estrecho vínculo respecto a la formalización de la *oikonomia*.

Dejando atrás el capítulo I, el segundo capítulo responde a la pregunta por los orígenes de la economía, y por ello, el primer y segundo subtema presentarán diversas interpretaciones en cuanto a los orígenes míticos de la economía, respectivamente, en el orden de la fertilidad y frente a la representación axiológica de algunos dioses como: Hestia, Hermes, Deméter y Cibeles, quienes encuentran

una relación directa frente al ideal de la *oikonomia* y otorgan las bases para sustentar el origen del ideal clásico de ésta. Autores como Sófocles, Hesíodo y Aristófanes serán de significativa importancia, especialmente en virtud de la interpretación que realiza Claude Mossé en el texto “El Hombre y la economía”, con la variación de que en ambos subtemas se incluirá la importancia del nexo que para el Heleno existió entre la tierra, los dioses, el hombre y las cosas.

Esto implica un análisis riguroso en función de la concepción y las prácticas de la *oikonomia* durante la Antigüedad, un arte que, integrado en la política, representó fielmente el ideal de los ejercicios de prudencia necesarios para ser un buen gobernante. Así, el tercer subtema, presentará el origen etimológico y conceptual del *oikos-nomos*, aquel que representa, entre otras cosas, el gobierno del hogar, las normas de prudencia en las acciones del buen gobernante, del económico que necesita administrar sus pertenencias materiales, pero más importante aún, ser ejemplo del debido gobierno de su alma.

Los capítulos restantes son de vital importancia para este trabajo, en tanto el tercero, traza una línea de relación entre el cuidado de sí y el *oikos-nomos*, mientras el cuarto enseña, por una parte, el punto de ruptura entre ambas, y por otra, algunos elementos que permitirán argumentar su restablecimiento en la actualidad. El capítulo tres se divide en tres subtemas que explicitan: *primero*, las prácticas de la *oikonomia* en el hombre griego según Jenofonte, Platón y Aristóteles; en esencia, aquellas prácticas que, para el buen gobierno del hogar exigían libertad, templanza, prudencia, y también el valor característico del campesino (*autourgoi*) griego.

“La práctica del cuidado de sí desde el *oikos-nomos*” y “Cuatro elementos que implican transformación filosófica desde la perspectiva del *oikos-nomos*” son los dos subtemas restantes. Ambos se inspiran en el ideal del cuidado de sí según la perspectiva foucaultiana de “La Hermenéutica del sujeto” y “El Uso de los

placeres”. En este punto, es de significativa importancia atestiguar el por qué, para los griegos, la figura del hombre económico fue un ejemplo práctico de la representación del sentido de transformación, de endurecimiento físico y del alma implícito en el sentido de la ética del cuidado de uno mismo.

La mutación en este tipo de prácticas económicas, es decir, la separación entre ética del cuidado de sí y *oikonomia*, será el último punto de ruptura en este estudio. Por este motivo, será incluido como primer subtema del *cuarto* y último capítulo titulado: “Hacia una restauración del vínculo entre ética y economía hoy”, donde se justificará cómo dicha ruptura aparece con el olvido por el cuidado de sí característico del Medioevo de los siglos IV y V. Para lograrlo, se tomará como fundamento el estudio de autores como Nietzsche, Ortega y Gasset, Foucault, Howald, entre otros.

Al presentarse esta separación, y encontrar allí la ausencia del discurso antiguo de la *epimeleia*, el segundo subtema presentará la necesidad de recobrar la capacidad por dicha preocupación, y en estos términos, la necesidad de que el ser humano contemporáneo reconozca la belleza de la figura de la Antigüedad, al igual que, en palabras de Hadot, hace el Fausto de Goethe en su encuentro con Helena de Troya (Vivir, 27). Por ende, este capítulo, tiene como finalidad recobrar la capacidad de maravillarse con el mundo, con el presente; no para olvidar de sí sino para regresar sobre sí mismo empapado de nuevas enseñanzas.

Según los criterios presentados, esta propuesta restaurativa apuesta por la libertad y hace un llamado a que el ser humano indague nuevamente sobre sus prácticas, que acoja el deseo de hacer de la vida una obra de arte, por ejemplo recobrando el sentido de prudencia y de autonomía que caracterizó las prácticas de la economía en el mundo Heleno. Pero antes, es preciso aprender nuevamente el arte de la vida, unas técnicas espirituales a partir de las cuales exista un gozo por cada instante, esto implica también abrazar la tragedia y la náusea del mundo

de todos los días sin necesidad de negarla como se hace hoy en medio de un mundo de finalidades efímeras que poco invita a la transformación filosófica, sino que busca en oposición el constante cambio y una ilusión del progreso que destruye la experiencia de vivir el presente.

Así, se incluirá un anexo final titulado “Aprender a vivir, amar y reír”, el cual busca representar aquello que durante este proyecto se entenderá como transformación filosófica desde la perspectiva del mundo griego, donde el ejercicio de la *oikonomia* permita, entre otras cosas, la liberación de un saber, el rompimiento de ataduras, una preocupación por el gozo estético de la vida en la gracia y la desgracia. El anexo será por consiguiente una propuesta artística, y por ello se valdrá más de la literatura que de la teoría para representar cómo desde la economía se puede aprender el arte de vivir en el gozo y la inocencia práctica, ambos característicos de la figura de la Antigüedad.

1. El cuidado, conocimiento y gobierno de sí mismo

“Hay mucho que hablar de los griegos todavía. Por lo pronto, hay que deshablar casi todo lo que hasta aquí se ha dicho de ellos”...

Ernst Howald

Peter Burke en su introducción al texto “El Renacimiento Europeo”, menciona cómo este proyecto ha sido el resultado de un deseo aparente por hacer nacer de nuevo la Antigüedad griega, es decir, una recuperación del mundo clásico que comenzó en Italia por el arte y se expandió a lo largo del continente europeo de acuerdo con diferentes posturas e interpretaciones respecto al mundo griego (12). Claramente, a partir de estas afirmaciones, la influencia del mundo griego respecto a la formación del pensamiento occidental es innegable, específicamente debido a que a la luz de estas interpretaciones ha prevaleciendo la nostalgia humana por recuperar el pasado.

Como consecuencia lógica, y a pesar de que cada momento histórico se ha configurado según diferentes condiciones de posibilidad, es innegable que la ética del cuidado de sí, ha tenido un respectivo protagonismo a lo largo de la historia. En la “Hermenéutica del sujeto”, Michel Foucault, analiza estos hechos haciendo especial énfasis en cuanto a la importancia que dicha máxima ha tenido en los procesos de subjetivación pasando por etapas: primero con su origen en Grecia durante la Antigüedad, luego a partir de su época dorada iniciando el Medioevo, y finalmente con el comienzo de la ascesis religiosa del cristianismo medieval del Siglo V (Hermenéutica 34).

Respecto al primer momento, Ernst Howald afirma en su ensayo sobre “La Ética de los griegos”, que una de las principales características de las máximas del oráculo de Delfos fue precisamente la interiorización del logos, el abandono del conocimiento heredado de los dioses a cambio del conocimiento generado por las

palabras y las ideas. La primera etapa, representa consecuentemente el primer punto de ruptura en el discurso ético del cuidado de sí, especialmente en cuanto es a partir de dicha imagen donde nacen las ciencias, ya no como un estudio de la *physis*, sino como estudio atravesado por el lenguaje.

Por esta razón, Howald afirma que “cuando el Cristianismo sostiene en el Evangelio de San Juan que el verbo, el *Logos*, se hace carne, esto resume toda la Grecia clásica” (Howald 41), y así es como, a partir de las máximas “conócete a ti mismo” y “de nada demasiado”, se gestó un proceso de interiorización del conocimiento particular para el pensamiento griego, que en síntesis, significó un abandono de la enseñanza poética y un cambio en la vía de acceso a la verdad.

Bajo estas premisas nació el concepto de la filosofía, y con ella, emergieron las artes y ciencias que conceptualmente se extienden hasta la actualidad. Fue así como el pensamiento griego tomó distancia de la *sofistés*, fundándose a partir del *sopós*, de la labor del pensamiento y el estudio riguroso. “El nombre <<sofista>> parecía muy a propósito para designar la nueva generación de hombres que hacia 450 a.C. aparecieron ocupados profesionalmente en un oficio nuevo: el magisterio de las nuevas ideas” (Ortega y Gasset, Origen 428).

1.1. El conocimiento de sí mismo en el hombre arcaico

El origen de la ética del conocimiento y cuidado de sí mismo de la era clásica, significó un viraje respecto a los procesos de acceso al conocimiento propios de la era arcaica, cuando existió una interpretación divina de las ideas, de las formas y del *logos* ligada al mundo, al cosmos, a los objetos. Sin embargo, durante la era clásica, estos procesos se interiorizaron en función del entendimiento y pasaron a ser representados en función de conceptos que se desprendieron del *logos* mítico para instalarse en el *logos* racional.

Por esta razón, para Howald, la imagen del hombre arcaico era la de un personaje de intuiciones inmediatas, “afanoso de sumergirse en las cosas y de transmigrar desde sí mismo a los objetos para volver, como el buzo, sucio, roto, pero cubierto de algas y autentica fauna abismal” (Howald 31). Es así como la experiencia arcaica era siempre estética, artística, porque se trazaba bajo el ideal de habitar el mundo en medio de sus tragedias y perfección. En este orden de ideas, conocer las cosas implicó ver el equilibrio y perfección del cosmos reflejado dentro de sí mismo.

En efecto, el conocimiento de sí mismo en tiempos de la tragedia mítica, poco tenía que ver con la búsqueda de la verdad, del pensamiento o del mundo suprasensible, por el contrario se fundaba en la acción como asunto vital. Es así como el hombre arcaico, no se aislaba de las cosas sino que su conocimiento dependía de la interacción con éstas y con los dioses, pues a pesar de que la escasez y constantes guerras hicieron de la vida en las *polis* griegas algo complicado, dioses y héroes continuaban siendo el modelo a seguir para fortalecer el alma ante las enormes dificultades de la vida cotidiana.

No fue fácil ser agricultor en una tierra que únicamente abunda en el verano, pero esta misma dificultad hizo posible que el campesino griego deseara hacerse fuerte para soportar la carga de su cotidianidad, y prudente para aceptar con naturalidad las desgracias de la fortuna. Aunque vale la pena reconocer que, durante este proceso, los dioses y héroes trágicos jugaron un rol fundamental para el entendimiento de dichas virtudes.

En el texto de Hesíodo titulado “Trabajos y días”, se puede observar cómo, para el Heleno, los bienes recibidos no dependen necesariamente del trabajo, sino también de las gracias y el capricho de alguna divinidad, porque “en cuanto a la diosa Gea, la oscura Nix la parió la primera, y el alto Crónida que habita en el éter

la situó bajo las raíces de la tierra para que fuese mejor con los hombres, pues excita al perezoso al trabajo” (88).

En un acto que depende más de la fortuna, de un acontecimiento grato a la experiencia de vivir, los dioses proveen, o no, de buenos frutos al hombre trabajador. Pero en estas palabras de Hesíodo, si bien la relación dioses-tierra-hombre no siempre garantizaba las gracias de los dones recibidos, lo importante era el aprendizaje, incorporar en la vida unas prácticas donde en el equilibrio del cosmos, que incluye desde su origen el caos, se encargaba de enseñar al campesino la prudencia en sus labores.

Dentro de la narración poética del Heleno, existe por ende un fuerte componente axiológico equiparable al posterior ejercicio de las prácticas del cuidado de sí clásicas. La diferencia entre ambas, radica por consiguiente en que en la arcadia idílica la tragedia estuvo presente y con ella la posibilidad del fracaso. Estas son las razones que permiten afirmar este pensamiento como un asunto verdaderamente vitalicio, pues al incluir el placer, pero al mismo tiempo el dolor, se garantiza una cercanía constante respecto al origen de la vida misma en la relación *Cosmos-Caos*, en tanto todo orden necesita el desorden y viceversa.

Odiseo es un ejemplo de la representación fiel de este ciudadano ideal griego, pues es llevado a la guerra sin desearlo, y a pesar de no morir en ella, en su regreso debe atravesar un sinfín de situaciones límite entre el placer y el dolor que lo obligan a refugiarse en sus dioses, a ser ayudado pero también tentado e increpado por éstos. Pero como hombre económico, Odiseo siempre buscó el regreso a su hogar, no porque en su viaje no hubiese podido conformar uno nuevo, sino porque él era su gobernante y nadie debía usurpar este lugar.

Los héroes trágicos, eran por consiguiente modelos de conducta, mientras los dioses fueron guías y consejeros, estos últimos, otorgaban una enseñanza

respecto a la vida, a las maneras como ésta debería ser vivida, y esto demarcó una enorme diferencia respecto a la moral de cualquier época dentro de la historia occidental, puesto que los dioses griegos frecuentemente aparecían desbordados por la ira, la envidia, el deseo sexual y las ansias de poder, lo cual demuestra que allí las categorías del bien y el mal no estaban aún definidas tajantemente sino que las consecuencias gratas al placer de existir aún dependían de un ejercicio hermenéutico respecto a aquellos relatos poéticos que eran modelo de acción.

Es por esta razón que en el “Timeo” de Platón, Critias dice a Sócrates que una vez los sacerdotes ancianos de un pueblo egipcio afirmaron: “en Grecia siempre seréis niños, en Grecia no hay ancianos” (31b). Esto se debe a que efectivamente, a través de las nuevas ciencias, los ancianos y las tradiciones de enseñanza oral comenzaron a desdibujarse. Irónicamente, luego de tan grave sentencia, Timeo plantea la cosmogonía del mundo desde la perspectiva científica de un astrónomo, y con esto desmonta el ideal arcaico del origen del universo, a cambio de la categorización del origen de todas las cosas partiendo de la explicación de que el *cosmos* visible es producto de un ser perfecto, que creó al igual que el hombre todas las cosas y demás seres.

Bajo los parámetros establecidos durante la época clásica, es posible observar la resistencia que existió frente a las primeras formas de representación de la creación ligada a los dioses olímpicos, y es así como también Aristóteles cuestiona dicha cosmogonía afirmando que los primeros teólogos han presentado como autores del universo al océano, a Temis, y a los dioses. “Según ellos, juran que es cierto por el agua, por esa agua que los poetas llaman Estigia. ¿Pero hay en esta antigua opinión una explicación del origen de la naturaleza? No es cosa que se vea claramente” (*Metafísica* 983b).

Tanto para Platón como para Aristóteles estas consideraciones no son más que opiniones, porque a partir de este periodo histórico, la narración se transforma en

estudio riguroso de los conceptos palabras. Sin embargo, para el griego arcaico, el conocimiento de estas condiciones significaba el entendimiento de su entorno, era la representación de su *logos*, de su vida reflejada en el componente divino. Es por esto que cada orador y poeta narraba de diversas formas el origen del universo, lo cual no significa que su discurso sea falso o verdadero, bueno ni malo, simplemente el mundo se presentaba desnudo ante su interpretación, esto significa, sin los preceptos de veracidad establecidos posteriormente por el lenguaje.

La narración poética exigía un juego entre el conocimiento y el olvido de sí mismo, y es por esto el alma se arrojaba al éxtasis y olvido de sí, mientras que el acceso a las prácticas del debido autocontrol, llegaba a los habitantes de la Hélade bajo la figura ejemplar de los dioses y héroes trágicos. Por ello, no existía ningún tipo de negación o recriminación moral en función de las pasiones excepto cuando éstas generaban efectos negativos sobre la sociedad (Howald 35). Así, las categorías del platonismo que dividían tajantemente el bien y el mal, no hicieron parte del pensamiento arcaico pues allí se observaba generalmente la figura de la dualidad.

En “El origen de la tragedia” Friedrich Nietzsche expresa metafóricamente esta diferencia a través de la relación apolínea y dionisiaca. Ambos dioses parecen ser opuestos, en tanto uno es el artista, el arquitecto, la consciencia, y el otro es el poeta desbordado por la lujuria, la inconsciencia del profundo sueño y la embriaguez. Sin embargo, dice Nietzsche repitiendo la frase de Lucrecio: “podemos decir que en el ensueño se manifestaron por primera vez las espléndidas imágenes de los dioses; en el ensueño el gran escultor percibió las proporciones divinas de las criaturas sobrehumanas” (Tragedia 48).

Todo arquitecto es un poeta a su manera, todo conocimiento inocencia y viceversa, en estos términos, todo escultor necesita una dosis de pérdida de su consciencia y este olvido fue lo que permitió el orden de una nueva estructura

vital, de un nuevo conocimiento de sí que hiciera de su ciencia un arte. En la formación del pensamiento de la tragedia idílica, Apolo fue el intérprete del sueño y su estado consciente un producto de su deseo inconsciente, aquel que retornaba mediado por la figura del artista, quien esculpía con bellos trazos los bordes y los límites estéticos de la pasión Dionisiaca.

Sin embargo, lo importante de esta caracterización es que representa fielmente el ideal de vida del Heleno arcaico, porque a través del arte de la figura apolínea-dionisiaca, entendía que el mundo entero lo habitaba bajo las formas de aquello que sentía y deseaba, viéndose artísticamente reflejado en la imagen de sus dioses y héroes a partir de la tragedia, de aquel pesimismo que reafirmaba su condición vital en términos de una necesidad por lo grotesco y a la vez “considerar la ciencia con la óptica del artista y el arte con la óptica de la vida” (Nietzsche, Tragedia 35).

En su forma de hablar y de actuar ahora, el dios que aparece se asemeja a un individuo que yerra, anhela y sufre: y el que llegue a aparecer con tal precisión y claridad épicas es efecto del Apolo intérprete de sueños, que mediante aquella apariencia simbólica le da al coro una interpretación de su estado dionisíaco... Así es como surge aquella figura fantasmagórica, que parece tan escandalosa, del sátiro sabio y entusiasmado, que es a la vez el «hombre tonto» en contraposición al dios: reflejo de la naturaleza y de sus instintos más fuertes, más aún, símbolo de la misma, y a la vez pregonero de su sabiduría y de su arte (Nietzsche, Tragedia 84).

1.2. Del mito al logos: primer punto de ruptura en la Antigüedad

Siguiendo los estudios de Jean Vernant se puede afirmar que existió un primer punto de ruptura en la Antigua Grecia cuando el *logos* mítico abandonó su

carácter trágico para instaurarse en el mundo del lenguaje. A partir de este punto, ya no serían los dioses quienes otorgarían el sentido axiológico y moral que necesitaba el hombre de la Hélade para vivir en sociedad, ni eran los cuerpos celestes en su perfecto equilibrio, aquellos que otorgaban el ideal de armonía proveniente del caos, sería el hombre mismo a través de una serie de ideas y conceptos establecidos desde el *logos* racional.

En este sentido, al iniciar la era clásica, la fórmula sobre las prácticas de sí se invierte, y bajo los términos del autoconocimiento, autogobierno y autocuidado, pasa a ser descrita por el pensamiento de los nuevos filósofos. No obstante, en el hombre arcaico, conocer las cosas implicaba de alguna manera conocerse a sí mismo, mientras que en el pensamiento clásico la comprensión del mundo estaba condicionada, en primera instancia, por el conocimiento de sí mismo, de manera que era necesario preguntarse, indagar, analizar desde sí los aspectos relativos a las verdades del universo desligándose del carácter de la divinidad y de los héroes trágicos (Russo Delgado 253).

El lenguaje jugó por tanto un rol determinante en este proceso de inversión de los valores y costumbres, pues dentro de esta nueva forma de conocer y entender el mundo la unificación en las definiciones y la creación de nuevos conceptos permitió el acceso a unas prácticas que no dependían necesariamente del entorno, porque el entendimiento humano ahora aparece designado por sus propios preceptos e ideales. De acuerdo con el texto “La Ética de los griegos” de Ernst Howald, las prácticas de sí se alejaron del mundo real para instaurarse en las palabras (Howald 41).

Siguiendo este orden de ideas, y contrario a aquello que se puede llegar a pensar, el primer científicismo histórico tiene sus orígenes en la representación de la máxima del oráculo de Delfos “conócete a ti mismo” y no en lógica del discurso moderno o medieval (Howald 38). Por esta suerte, con el advenimiento del *logos*

racional, nació la filosofía y demás artes y ciencias que se extienden hasta la actualidad, esto con la particularidad de que, luego de este punto, aparecieron inmersas en el pensamiento y la búsqueda de la verdad como una forma particular de asimilar e interpretar una diversidad de conceptos ligados a diferentes prácticas políticas, éticas y sociales.

El surgimiento de la filosofía fue por consiguiente determinante, pues gestaría los inicios del pensamiento positivista: un cientificismo completamente original fundado en la razón, y que debido a sus características Jean Vernant reconoce como el surgimiento del “pensamiento sin más” (334). En efecto, esta discontinuidad única en la historia de la humanidad causaría entre otras cosas una transformación en el ideal del hombre griego que lo llevó a reestructurar el sentido de su vida, en el caso por ejemplo de la económica, bajo el ideal de la medida, la prudencia y el cultivo del alma.

En la Escuela de Mileto, por primera vez, el *logos* se habría liberado del mito de igual modo que las escamas se desprenden de los ojos del ciego. Más que de un cambio de actitud intelectual, de una mutación mental, se trataría de una revelación decisiva y definitiva: el descubrimiento de la razón... El advenimiento del *logos* introduciría pues en la historia una discontinuidad radical. Viajero sin equipajes, la filosofía vendría al mundo sin pasado, sin padres, sin familia; sería un comienzo absoluto... El *logos* se hace carne (Vernant, Sociedad 334).

A grandes rasgos, la preocupación hacia lo íntimo generó un cambio radical en el discurso del mundo occidental, Delfos fue el centro de una nueva inspiración que, en palabras de Howald, indicó un obrar en retirada, “el formalismo va a retirar progresivamente Grecia de la vida. Por etapas –Parménides, Sócrates, Platón, estoicos– retrocede, abandona el botín vital, abre la garra, huye de este mundo, y

por la cabeza espiritual del enorme Plotino, acaba, en un éxtasis, evadiéndose al otro mundo” (Howald 38).

La metáfora, en su representación idílica dejó de ser la imagen viva y el reflejo del mundo para instaurarse en el *logos*, de allí en más, el lenguaje dejó de ser el conjunto de signos donde las cosas venían a reflejarse como en un espejo. Ahora “Las Palabras agrupan sílabas y las sílabas letras, porque hay depositadas en éstas virtudes que las alejan y separan”.... “Es una naturaleza fragmentada, dividida contra sí misma y alterada, que ha perdido su primera transparencia” (Foucault, Palabras 42).

A partir de la era clásica “se invierte la relación entre metáfora y comparación. La comparación ya no era una especie de metáfora, sino la metáfora una especie de comparación” (Ricoeur 234). El mundo pierde por consiguiente la capacidad para reflejarse en el todo, éste debía ser por el contrario algo concreto, desprendido del cosmos, de los dioses, de la *physis*. Bajo la figura del conocimiento racional, las prácticas de sí, más específicamente las del conocimiento de uno mismo, se unirían sustancialmente al ideal ético y político normativo, aquel que fue objeto de estudio para los principales pensadores de la época.

Todo arte o ciencia respectiva al advenimiento del *logos* racional precisaba indagación, conceptualización, estudio riguroso, porque invitaba precisamente a una nueva conformación del conocimiento de sí mismo donde las técnicas se hallaban establecidas en el pensamiento y formación cultural y lingüística. Es así como nace el estudio de la economía ligada a la ética del cuidado de sí mismo durante la era clásica.

De hecho, luego este periodo histórico, las prácticas del cuidado de sí encontraban un sustento particular, ya no necesariamente en el ejercicio vital sino a través de las acciones deseables en el transcurso de la vida, en los modelos a

seguir, aquello que Heidegger consideró como las dicotomías del platonismo (Voluntad 117). Una vida deseada era a partir de este punto una vida forjada, por ejemplo, en la virtud socrática de la prudencia y la medida, esto en contraposición a la figura arcaica desprovista de este tipo de moralidad.

A partir de la filosofía platónica todo cambió, pues en estas instancias, la poesía comenzó a ser condenada, y este hecho se puede observar, citando un ejemplo, en el libro tres de “La República” cuando Sócrates afirma que clases de discursos como el de Homero en “La Ilíada” ofenden a la verdad y no son buenos para quienes los escuchan (Platón, *República* 386a).

Según José Ortega y Gasset, en definitiva, la filosofía deseaba ser diferenciada de aquella *sofistés* de cánticos imaginarios, donde coros y poetas olvidaban de sí en el éxtasis intempestivo de su interpretación (Origen 431). De allí en adelante el pensamiento, la palabra, la voz, el *logos*, estaría a cargo del hombre y no de la enajenación de la consciencia a favor de la divinidad o de la inspiración de las musas. A partir de este periodo, el dominio de sí, la consciencia de sí y las prácticas de fortalecimiento del alma comenzaron a tener el protagonismo característico de la filosofía socrática cuyo ideal de virtud se establece a partir del autogobierno.

1.3. Concepción de la ética del cuidado de sí mismo en la era clásica

Efectivamente la filosofía, la búsqueda de la sabiduría y su mediación como búsqueda de la verdad, haría del hombre antiguo algo especial porque éste, a diferencia de cualquier otro, se preguntó por la esencia de las cosas desde el lenguaje, ya no se trasladaba a ellas, ya no se perdía en ellas para regresar sobre sí mismo como sucedía en la imagen del ideal mítico. El hombre de las nuevas artes y ciencias, relegó la importancia de la experiencia estética en sus

condiciones del mundo, y se estableció en el medio de las normas que lo determinaban en función de las condiciones de su experiencia vital.

El hombre de la Grecia clásica transmutó, se convirtió en el poseedor del *logos*, del conocimiento de las cosas y de sí mismo, tomó distancia de su representación cosmogónica y de los relatos poéticos, aquellos que estructuraban su proceso de aprendizaje a partir del elemento divino. La tarea del hombre clásico era entonces conocer, entender y representar sus conceptos a partir de ideas generales, aunque sin olvidar por completo su contacto con los dioses dado que, en palabras de Heidegger, el elemento religioso nunca es destruido por la lógica, “esto acontece tan sólo por el hecho de que Dios se sustrae de ella” (Pensar 22).

Por consiguiente, el viraje de una época a otra, es decir, el proceso de transformación en las formas de entendimiento, no determinó una destrucción del mito o de la divinidad, sino el paso a un nuevo esquema de pensamiento, un cambio de discurso en el cual los dioses iracundos y desbordados por la pasión al igual que los seres humanos no figuran en los estados de representación del pensamiento antiguo, o por lo menos no como algo deseable. Este proceso de mutación es reconocido por Jean Pierre Vernant como “el triunfo del *logos* sobre el *mito*” (Sociedad 334), allí las categorías de representación del conocimiento comenzaron a depender de la percepción del hombre en su individualidad y no de la *physis* presocrática.

Según se puede interpretar en Ortega, quien a su vez retoma estos elementos de Platón, luego del origen de la filosofía éstas categorías se concentraron en una especie de carácter esencialista, inmutable y de dicotomías que ayudarían que “hacen referencia a los aspectos, respectos y en general a las perspectivas de la realidad en las ideas y conceptos” (Origen 371). En virtud de este hecho se inscribe la lógica del cuidado de sí, de donde el pensamiento griego en general trasciende según los ideales de las máximas de la prudencia, la virtud, y el

autocontrol característicos de la filosofía socrática, “esta fue la experiencia viviente del nuevo pensar griego, que iba a ser el filosofar, denominada *alétheia*” (Ortega, Origen 385).

Lo que su mente ha hecho al pensar no es, pues, sino algo así como un desnudar, des-cubrir, quitar un velo o cubridor, re-velar (desvelar), des-cifrar un enigma o jeroglífico. Esto es literalmente lo que significaba en lengua vulgar el vocablo *a-létheia* –descubrimiento, patentización, desnudamiento, revelación (Ortega, Origen 386).

Patentizar el conocimiento desde sí mismo fue la labor del filósofo clásico, allí nace el primer positivismo en la historia de la humanidad, aquel que estuvo caracterizado por la búsqueda la revelación, del descubrimiento, de tomar las vestiduras de toda una serie de conceptos y preceptos relativos a la búsqueda de la verdad, que como experiencia viviente aparecía fundada en función de la búsqueda de la libertad y la felicidad, causas finales que habían permanecido ignoradas por las ciencias.

Conocerse implicó, por tanto, buscar la verdad y la felicidad, descubrirse, revelarse y transformarse, ésta fue una parte importante de la ética del Heleno clásico, quien encontraba como objetivo de su felicidad el hecho de hacerse digno de su libertad, esto era una “preocupación (*epimelein*) por el ser pleno” de tal suerte que conocerse (*gnothi seauton*) era además cuidar y ocuparse de uno mismo (*epimeleia heautou*) (Foucault, Placeres 163). ¿Pero cómo interpretar entonces la sentencia *gnothi seauton* en relación con la *epimeleia heautou* que tan frecuentemente aparecen de manera indistinta?

En el orden del discurso Foucaultiano, existen tres referencias al conócete a ti mismo del oráculo de Delfos. La primera referencia, hace énfasis en la pregunta: ¿Quién soy? Conocerse hace parte de un ejercicio espiritual de autogobierno

como regla de prudencia. La segunda, dice Foucault, se enfoca en el conocimiento de sí como regla metódica, es decir, preguntarse a qué uno mismo se refiere la preocupación por uno mismo. Y la última referencia, hace mención respecto al hecho de que el cuidado de uno mismo debe consistir en el conocimiento de uno mismo (Foucault, *Hermenéutica* 50).

Cuidado y conocimiento de sí encuentran una atracción recíproca, al primero no se puede acceder sin la vía de acceso del segundo y viceversa. Por esta razón, ninguno puede ser relegado en beneficio del otro, “para conocerse a sí mismo hay que contemplarse. Más que la formación de un saber, se trata de algo que tiene que ver con la corrección, con la liberación que da la forma de un saber” (Foucault, *Hermenéutica* 54).

Es preciso añadir que, para los clásicos, dicha liberación y formación de un saber fue un arte político, pues sus prácticas vitales exigían autogobierno, y en este sentido preguntarse y contemplarse tenía como propósito la incorporación del arte político en el individuo, es allí donde aparece la importancia del discurso de la economía antigua porque “no se puede gobernar a los otros, no se los puede gobernar bien, si uno no se ha preocupado en primera instancia de uno mismo” (Foucault, *Hermenéutica* 49).

El autogobierno fue para los griegos un ejercicio o acción de transformación que permitía la liberación del espíritu en medio del combate o pugna que se libra internamente, es así como se presentaba la formación de un saber particular en términos de la libertad. Según Foucault, los griegos llamaban a este tipo de liberación *enkrateia*, que “con su opuesto la *akrasia*, se sitúa en el eje de la lucha, de la resistencia y del combate: es moderación, tensión, continencia; la *enkrateia* domina los placeres y los deseos, pero necesita luchar para vencerlos” (Placeres 63).

Fue así como los griegos del mundo clásico consideraron su vía de acceso a la verdad, planteando una máxima clara: el hombre prudente debía gobernar sobre sus pasiones para acceder al arte político de gobernar y ser gobernado, allí la *oikonomia* fue fundamental. De acuerdo con Howald, este doble imperativo condensa toda la ética griega clásica respecto a la libertad.

Primero se debía ser libre de toda conducta irracional, en otras palabras, no necesitar de nadie ni de nada y bastarse por sí mismo sabiendo controlar las pasiones sin negar las mismas; pero al mismo tiempo, era necesario ser dueño de sí mismo y depender de la relación consigo mismo, lo cual, a diferencia de lo que sucedía en la era arcaica, representó una confianza espontánea en la vida hecha de “no-vida” (Howald 45).

La ética del cuidado de sí, fue el punto de partida para que el ser humano y las ciencias tomaran distancia de las prácticas vitales, pero si algo tuvo significativa importancia, fue el hecho de que para gobernarse había que cuidarse, contemplarse, observarse, investigarse, cuestionarse, esto es, poner al hombre centro del cuadro del mundo y no a las ciencias como se hace actualmente. Este tipo de conocimiento fue un camino transitado a través del *logos* para afirmarse como ser racional, era además búsqueda de la sabiduría y de la verdad, lo cual implica *epimelein*. Por este motivo las ciencias, en palabras de Hadot, eran una “transformación de sí mismo” (Ejercicios 249).

Siguiendo los planteamientos de Michel Foucault, cabe anotar que la *epimeleia* era un caso particular de la preocupación por uno mismo equiparable al concepto de *cura sui* –curar de sí–, razón por la cual fue imposible desligar ética y ciencia durante la Antigüedad. En este contexto, las técnicas y artes antiguas que hoy se conocen como ciencias, en términos de la *epimeleia* fueron una actitud general, un modo de enfrentarse al mundo. Se establecían a partir de una determinada forma de atención por uno mismo, por el alma. La *epimeleia* (cuidado, contemplación,

observación interior) fue también una forma de actuar que se ejerce sobre sí mismo para purificarse; lo cual implicaría “un corpus que define una manera de ser” (Foucault, *Hermenéutica* 36).

Por otra parte, el vocablo “*Heautou*”, designa el uno mismo, ocuparse del alma, fortalecerla, endurecerla para que no sea violentada, ni apartada del camino de la *epimeleia*, de la sabiduría, y en general, de la máxima del autogobierno. La *epimeleia heautou*, representó así una preocupación especial por el alma, donde era pertinente forjar el carácter del *kalos-kagathos*, esto quiere decir, de la virtud en el valor, la sabiduría y la prudencia característicos de Héroes trágicos como Odiseo, Héctor, Aquiles, Edipo o la misma Antígona.

El ideal de la *kalokagathia* en el hombre griego, representaba necesariamente un carácter político particular bajo el significado del autogobierno, siendo por otra parte la vertiente más cercana que llega hasta la actualidad frente a la representación de aquello que Hadot reconoce como “ejercicios espirituales”.

A la luz de este ideal, el vocablo “*heautou*” era una especie de ensimismamiento que permitía fortalecerse, entrenarse, enfrentarse a sí mismo para luego retornar al mundo a través del arte político del gobierno del hogar. No fue abstracción del mundo, sino una manera de enfrentarse a él que exigía primero luchar y controlarse a sí mismo, aprendiendo de lo cotidiano, entendiendo y afirmando la vida en la *sóphrosyné*.

Es preciso concebir que si en la vida pública todo hombre es para todo hombre un enemigo, en la vida privada cada quien, frente a sí mismo, lo es para sí mismo, y de todas las victorias que se es posible conseguir, la primera y la más gloriosa es la que se obtiene sobre uno mismo, mientras que la más vergonzosa de las derrotas, la más ruin, consiste en ser vencido por uno mismo” (Foucault, *Placeres* 67).

La preocupación por uno mismo es para Pierre Hadot un ejercicio ascensional, donde el hombre se eleva, toma posesión sobre sí mismo y observa todo desde lo alto para observar con detalle su relación frente al mundo (Hadot, *Vivir* 56). El triunfo sobre sí mismo y sobre las pasiones transformó el ideal de la *kalokagathia* de los arcaicos en función del arte económico de los clásicos, donde el hombre en la afirmación su prudencia, se superaba cada día venciendo los defectos de su alma viciada por determinadas pasiones excesivas como la gula, la lujuria y la embriaguez.

No obstante, hay que tener presente que el cuidado de uno mismo no fue una negación de las sensaciones y del mundo, sino ser capaz de lograr la difícil labor – aquella que de verdad afirmaba al hombre como ser digno de virtud– de conocer hasta qué punto es pertinente dejarse llevar por estas. “La cuestión ética que se plantea no es: ¿qué deseos, qué actos, qué placeres?, sino: ¿con qué fuerza nos dejamos llevar por los placeres y deseos?” (Foucault, *Placeres* 42). La razón que subyace en el ideal de esta nueva ética, de esta nueva experiencia frente al mundo, era la completa autonomía, al dominio de sí mismo que permitía *enkrateia*.

En conclusión, la ética de los griegos durante la era clásica representó una nueva vía de acceso a la verdad, en la cual el autodomínio fue determinante para establecer las relaciones consigo mismo y con los otros. La implicación material de este hecho, como puede encontrarse en el “Alcibiades” de Platón, exigía al hombre cuestionarse y buscar la verdad por sus propios medios, pero más precisamente, a conocerse y gobernarse antes de gobernar (Platón, *Alcib*, 126c). Inicialmente, estos ejercicios necesitaban de la bella figura del maestro, pero en las enseñanzas socráticas era preciso abandonarla, seguramente como una forma de dejar de “pensar recostando la mente en el prestigio irracional de la tradición” (Ortega y Gasset, *Ética* 37).

Alcibíades: ¡Ah! y aunque yo no tenga maestro, ¿crees tú que no pueda saber por otra parte lo que es justo y lo que es injusto?

Sócrates: Lo sabrás, si lo has descubierto tú mismo.

Alcibíades: ¿Y crees tú que no lo he descubierto?

Sócrates: Si has hecho indagaciones, lo habrás descubierto (Platón, Alcib. 112d).

Aprender de los otros no garantizaba siempre la autonomía, ni mucho menos el conocimiento de sí mismo. Para Sócrates, el verdadero reto es haber descubierto por sí mismo lo que es justo e injusto, así mismo, aquello que vicia el alma y pone al ser humano en situaciones de ausencia de virtud: conócete para conocer, aprende indagando por tus propios medios y gobiérnate antes de gobernar. La máxima socrática resume una parte importante del discurso de la filosofía griega clásica.

En virtud de este hecho, es evidente que la filosofía del conocimiento y cuidado de sí, tomó fuerza principalmente bajo la figura de la representación, de la percepción y del aprendizaje del modelo socrático, y es por esto que la *epimelein* no remite al culto del cuerpo como en la era arcaica, sino primordialmente al cuidado del alma. Este fue el modelo por excelencia de las prácticas en el *oikos-nomos*, aquella que exigía al hombre la prudencia y autocontrol en la práctica de los placeres, de la vida y del gobierno de los otros, es allí donde se gesta por primera vez la lógica de: “El cuidado de sí desde el oikos nomos”.

2. Los orígenes de la *oikonomia*

Creonte: *Quien con los asuntos de la casa es persona intachable también se mostrará justo en la ciudad. Y quien, habiendo trasgredido las leyes, las rechaza o piensa dar órdenes a los que tienen el poder, no es posible que alcance mi aprobación.*

Sófocles. “Antígona” (606)

Según Amartya Sen la economía tiene dos posibles orígenes, uno vinculado a la ética durante la Antigüedad y otro vinculado a la técnica productiva durante la Modernidad (Ética 21). Este tipo de reflexiones ha generado una serie de cambios positivos en el pensamiento económico contemporáneo, pues gracias a ellas se ha comenzado a incluir la perspectiva del bienestar y del desarrollo en las discusiones actuales sobre economía. A pesar de esto, buena parte de las teorías económicas resultantes, han tomado a la ética como una herramienta de la búsqueda de un bienestar distributivo que, por el contrario, se han traducido en un constante malestar, en la medida que, los nuevos retos económicos cada vez se inscriben con mayor fuerza en el materialismo, aquel que ha logrado que el ser humano olvide de sí mismo, encontrándose bajo la lógica de un bienestar que, parafraseando a Lipovetsky, sólo considera deseos y finalidades efímeras (14).

Pero este malestar poco tiene que ver con la concepción de la pobreza material que ha sido el epicentro de los cuestionamientos económicos y éticos de los últimos tiempos, es por el contrario un tema de una enorme pobreza espiritual, de la ausencia de aquel conocimiento ético que caracterizó las discusiones económicas en su sentido primario, aquel que encuentra sus orígenes en la filosofía antigua del cuidado de uno mismo. Siendo así, antes de comenzar a desarrollar los argumentos de este capítulo, es preciso destacar la marcada diferencia que existe entre el ideal ético de la economía en la actualidad y aquel que respecta a la economía durante la Antigüedad, ya que el actual aparece

desfigurado de su origen, mientras el segundo contiene en su esencia un botón vital que ha sido abandonado a cambio de una racionalidad económica que poco considera la perspectiva de la libertad y de la felicidad.

Ciertamente, el origen ético y etimológico de la economía será el tema principal del presente capítulo porque esta última surgió como un arte en función de la vida y de las condiciones de posibilidad que determinaban al habitante de la Hélade. Sin embargo, es pertinente reconocer que sobre este tema existe aún una serie de puntos por clarificar, especialmente en cuanto a su ideal filosófico se refiere, pues hasta ahora no se ha estudiado en profundidad su vínculo. Es por esta razón que la afirmación: “la economía encuentra su origen ético durante la Antigüedad” genera tanta controversia, ya que no existen bases sólidas que permitan afirmar a la luz de qué perspectiva ética, y bajo qué tipo de prácticas se originó todo el constructo conceptual de la *oikonomia* clásica que se extiende, por lo menos en cuanto a su derivación terminológica, hasta la actualidad.

Esta problemática será analizada a continuación, centrándose principalmente en tres subtemas que describen las prácticas que sirvieron de base para la posterior gestación de la teoría económica de la era clásica. En este orden de ideas, los dos primeros subtemas parten del hecho de suponer que el concepto de la *oikonomia*, no se pudo gestar por fuera de la significación mitológica arcaica, y por tanto, mientras el primero se enfoca en describir la relación entre el ideal del *oikos-nomos* y la representación de la fertilidad que sentó las bases de la agricultura, el segundo demuestra el componente moral y axiológico que, en la imagen de cuatro diferentes dioses – Hestia, Hermes, Deméter y Cibeles –, determinó el modelo de conducta para las prácticas del económico según la problematización moral de sus placeres, aquellas que marcaron su origen conceptual y que permitirán estudiar, como tercer subtema, su raíz etimológica, posible interpretación, significación y diferencias respecto a la concepción actual.

2.1. El oikos-nomos en la Grecia mítica: los dioses y la fertilidad

La *oikonomika*, también conocida como el estudio de la economía, se gestó específicamente durante la era clásica, y de acuerdo con Michel Foucault, es allí donde por primera vez aparece el *oikos-nomos*, las normas para la dirección del hogar, como una especie de manual para los ejercicios físicos y espirituales que permiten cuidar de sí en el matrimonio y la administración de hacienda (72). La filosofía griega fue por tanto la madre de la económica, pero ésta no llegaría al mundo sin un padre, sin la figura de una realidad fecunda que permitiera su gestación. Durante la era arcaica, antes del surgimiento de esta ciencia particular, también existió una configuración diferente respecto al ideal ético del prudente cuidado del hogar.

Las bases de la *oikonomia*, de las prácticas relativas al adecuado y prudente gobierno del hogar habían comenzado a estructurarse a partir del *mythos*, esto significa, dentro de la representación metafórica de conceptos ligados a la creación misma del universo, a la imagen del cosmos en su relación con los dioses, y si se prefiere, a una transformación poética y metafórica, una *ethopoien* que sentó las bases de su primitiva significación. En otras palabras, antes del origen de la *oikonomika* ya existían diversas prácticas que determinaban los fundamentos de la *oikonomia*, y estas se forjaban dentro de la significación de los relatos de los dioses y héroes trágicos.

Según Jean Pierre Vernant, existe un ideal de valor y de virtud que subyace en la significación de los relatos heroicos de los dioses griegos, y estos encuentran su esencia en el ámbito de “una sacralidad omnipresente que reviste diversas formas en términos de un uso dentro de los límites permitidos” (Sociedad 109). Es así como las prácticas de la economía, también se reflejaban en la imagen de los dioses, de los relatos trágicos que pretendían dar respuesta a determinada

configuración en cuanto a los hábitos, valores y costumbres del Heleno, en este caso, del buen gobernante del hogar.

Se puede afirmar por consiguiente que la economía, encontró su origen ético durante la Antigüedad, pero para ser más precisos, es preciso reconocer que éste es anterior al discurso socrático, y que no pretendía la estructuración de normas de conducta, sino establecerse como un himno de batalla para hacer frente a los retos que impone la vida en situaciones límite, de tal manera que las historias trágicas de determinados dioses, liberaban la forma de un saber que en hombres y mujeres generaba un proceso de transformación, partiendo de la significación artística, poética, inocente de las condiciones de vida.

La metáfora es por consiguiente un elemento clave para entender el ideal económico del pensamiento griego, pues a partir del mismo, el hombre accede a un conocimiento de sí partiendo del entendimiento del mundo como imagen de aquello que habita en una relación micro y macro cósmica, donde la imagen y el reflejo otorgaban a este ser económico los elementos necesarios para una transformación vital de sí (*ethopoien*) y del *ethos* de los otros (*ethopoios*) (Foucault, Palabras 300). Por esta suerte, la conversión personal hizo posible una relación particular con el mundo, con las cosas, con lo otro y los otros.

La *ethopoiesis* del económico, este proceso de transformación de sí y de los otros, abrió las posibilidades para que accediera “al conocimiento del mundo y de sí mismo” (Foucault, Hermenéutica 78). Debido a esto, su conocimiento sobre el mundo no se transformaba en una serie de datos aislados, sino que regresaba como una nueva forma de entenderse en el equilibrio fértil y vital del cosmos y de la gestación del universo. En Grecia, la fertilidad fue por muchos años la explicación más sensata al origen de todas las cosas, y esta se proyectaba en el ser humano a través del ejercicio de la agricultura.

Para el Heleno, una de las primeras formas de entenderse a sí mismo en el mundo fue la agricultura, allí existió una relación muy cercana con los dioses a través de la tierra, de la fecundidad, de la educación y la expansión de la cultura, esto significaba, la formación estricta de hombres y mujeres para el bien de la *polis* griega. Las labores de la agricultura eran labores económicas, correspondían al buen gobernante del hogar, lo habilitaban con los dones de la fertilidad, es decir, de la extensión de su legado familiar y el acrecentamiento de sus tierras.

En virtud de esta interpretación, es posible observar que las gracias de la fertilidad dependieron tanto de la virtud de la templanza como de la fortuna y del milagro de la vida: de una tierra fértil y de una familia numerosa que permitieran la prosperidad cuando se las cultiva bien. Cultivar la familia y extender la producción era para los griegos arcaicos uno de los retos más significativos, porque en la mayoría de los casos, les exigía dar prueba de su fortaleza para el trabajo, y así, ser dignos de recibir las gracias de la madre tierra.

A ella la parió primera la Noche tenebrosa y la puso el Crónida de alto trono que habita en el éter dentro de las raíces de la tierra, y es mucho más útil para los hombres: ella estimula al trabajo incluso al holgazán; pues todo el que ve rico a otro que se desvive en arar o plantar y procurarse una buena casa, está ansioso por el trabajo (Hesíodo, Trabajos 20).

Siguiendo las palabras de Jean Pierre Vernant respecto al ideal cosmogónico de los griegos, fue la representación del cielo –Urano– quien separó a la oscura tierra –Gea– de la luz del día –Caos– porque su fertilidad infinita y desordenada necesitaba un orden (Política 118). Y así, mientras en la tierra todo crecía sin un propósito, el cielo detiene este caótico acontecer, y por medio de la reproducción sexual nace su primogénito Cronos, quien representando la noción del tiempo, de las estaciones, de la necesidad de la unión sexual, del cultivo, de la germinación,

de la justa medida delimito el paso de un mundo natural y salvaje a uno cultivado y civilizado (Platón, *Tim* 31b).

El límite que Cronos impone a Urano sobre la fertilidad de Gea, no es más que la transición hacia un carácter doméstico, determina el origen de una nueva concepción como la del interior de un centro estable que necesita del orden. Y así, la primogénita de Cronos fue la diosa del hogar Hestia (Vernant, *Política* 117). Esta fue la transición del mundo salvaje hacia la agricultura, este fue el carácter que el ser humano ha heredado de los dioses para su supervivencia, y es el elemento que hizo necesaria la unión sexual entre el hombre y la mujer, aquella que se ha traducido en función del matrimonio. En esta relación macro y micro-cósmica cada hombre que nace es un nuevo agricultor que da vida, y cada mujer es una nueva madre de la fertilidad.

El origen del universo, el parto poético del tiempo a causa de la separación entre Orden y Caos, enseñó al habitante griego que en los orígenes de la agricultura se encontraba plasmado el origen de su sociedad, civilización y hogar. Estas características lo llevaron a entender que su papel como gobernante era vital para la el conjunto de familias que convivían en la misma *polis*, siendo el responsable de proveer, por una parte, cosechas abundantes, y por otra, hombres y mujeres dignos de la admiración de los dioses, o si se prefiere, semejantes a los héroes trágicos en su sabiduría, valor, prudencia, fuerza y templanza.

2.2. El oikos-nomos en la Grecia mítica: los dioses y la economía

Al hacer énfasis en la relación que existe entre la *oikonomia* y los dioses de la era arcaica, también hay que incluir aquellos que representaban fielmente la concepción del hogar, aquellos que demarcaban los límites entre el interior y el exterior, entre lo salvaje y lo doméstico, lo natural y cultivado, quienes

determinaban series de valores y acciones que dieron un sentido puntual a las prácticas de la *oikonomia* como guía de las acciones del prudente gobernante del hogar.

Si bien es claro que de una u otra manera, todos los dioses griegos encontraban una unión o vínculo respecto a las prácticas económicas, con base en la significación del *oikos* son principalmente cuatro los que aportan elementos puntuales a ésta. Vale la pena recordar que los argumentos presentados para justificar el origen de la economía clásica en las prácticas y conocimientos del hombre de la era arcaica, tiene como propósito demostrar qué elementos sirvieron de punto de partida para la posterior relación socrática entre economía y cuidado de sí.

En virtud de estas ideas, los cuatro dioses a los cuales se hará referencia aparecen descritos y definidos en el diccionario mitológico de Pierre Grimal de la siguiente manera: Hestia, la diosa del hogar, del calor y del fuego sagrado (233); Hermes, mensajero, interprete, comerciante, pastor y dueño de toda transición y transacción económica y comercial (222); Deméter, madre distribuidora, diosa de la agricultura y del matrimonio (124); y por último, Cibele, diosa de las murallas y la personificación de la fertilidad en las cosechas (107).

2.2.1. Hestia y la *oikonomia*

Mencionada en muy pocos relatos, Hestia fue literalmente la diosa del *oikos*, quien como representación de la economía cuidaba el interior del hogar. Dentro de sus características, aparece como la representación de un núcleo circunscrito, y según Jean Pierre Vernant, tenía el rol de contener en el hogar al grupo humano, razón por la cual era pacífica y dedicada a su estado virginal. “El rol de Hestia era hacer del hogar un centro estable, permanente, un interior donde se acumulen, bajo la

custodia de la diosa, las riquezas atesoradas en el fondo de la morada” (Vernant, Política 106).

Cibeles demarcaba los límites del adentro y del afuera, de la naturaleza y la sociedad, de las pasiones y las virtudes, de lo sagrado y lo profano, y Deméter era la diosa de la tierna primavera, quien enseñaba la importancia de la agricultura, de los cuidados en las labores del hogar, del interior y de los hijos. Pero siendo la diosa del hogar, Hestia era diferente a todas, era una diosa virgen, no era guerrera, no representaba los dones de la fertilidad, y tampoco deseó entregarse a ningún hombre ni ser desposada.

Por este motivo, para los griegos, la significación de Hestia estuvo más allá del mero hecho de que ella fuese un referente de conducta, en estos términos fue elemental para el entendimiento de la vida práctica, y en muchos casos, al momento de cenar, se le daba gracias incluso antes que a Zeus. En razón de estas afirmaciones, se puede interpretar que Hestia representó la figura de virtud para las hijas, quienes siendo jóvenes eran educadas en la humildad, docilidad, y pasividad necesarias para mantener la paz y el centro estable de la familia.

Más que una diosa protectora y guerrera como Atenea o la misma Cibeles, Hestia era cálida, acogedora, dedicada al cuidado de su estado juvenil como representación pacífica de la pureza y el autocontrol necesarios en una mujer para, en un futuro, ser buena administradora. Normalmente, se tiende a considerar que en la sociedad griega, el rol femenino se limitaba a la reproducción y al cuidado de los hijos, pero esta interpretación es limitada. La mujer en Grecia era desposada muy joven para ser educada, si el marido así lo hacía, en la labor de la organización y la administración de las finanzas del hogar. Bajo la representación de Hestia, esto significó aprender la gestión de todo aquello comprendido en el interior de la casa bajo el título de propiedad.

“Yo creo que si la mujer es buena colaboradora en la hacienda, contribuye tanto como el marido a su prosperidad. El dinero entra en general en la casa gracias al trabajo del hombre, pero se gasta la mayoría de las veces mediante la administración de la mujer. Si esta administración es buena, la hacienda aumenta, si es mala, la hacienda se arruina” (Jenofonte, *Econ.* 15).

El hombre era el modelo a seguir, la imagen del gobernante, el jefe, la cabeza visible al mando del hogar, metafóricamente era guiado por Apolo (el arquitecto dios de las técnicas), Dionisio (inspirador del éxtasis de verano que hacía crecer los viñedos) y Hermes (el pastor y comerciante). La mujer por otra parte, era quien, al servicio del hogar, administraba prudentemente todos los asuntos relativos a la riqueza monetaria, era la esposa dueña del hogar, y pese a que las prácticas sexuales de los griegos no eran estrictamente heterosexuales, la esposa exigió el control y gobierno de estas pasiones porque ella no podía tener el mismo lugar que amantes o concubinas, quienes tan sólo eran objeto del deseo sexual pero nunca responsables de la estabilidad de la *oikia*.

Según los argumentos planteados, la virginidad en Hestia es un reflejo de su preciso autocontrol, pero también, tomando la representación virginal de Artemisa y Atenea, ella fue respectivamente una guía de conducta femenina en cuanto a su rol protector de la prosperidad del hogar, y de la sabiduría política necesaria para afrontar con fortaleza las labores económicas diarias. Pero muy seguramente, el carácter virginal en Hestia se puede asumir en los términos de su pureza, calidez, tranquilidad y autocontrol, aquellos que demuestran su amor cálido y fraternal, aquel que no se dejaba desbordar por las pasiones y que ayudó al hombre en el debido control de sus deseos sexuales.

Por estas razones, de todos los dioses griegos conocidos, Hestia fue quien mayor influencia tuvo dentro de las prácticas de la *oikonomia*, porque siendo la diosa del

hogar, permite entender y hacer una correcta hermenéutica sobre la significación de la economía para el habitante de la Hélade durante la era arcaica y clásica. Dentro de este estadio de la representación, es el hogar la clave de dichas prácticas, era el centro de la vida, no sólo esto, se entendía como el corazón del mundo, y allí la mujer era una pieza fundamental, porque en el carácter divino de Hestia reflejaba además el calor vital, la fertilidad, el espíritu pacífico y conciliador.

A la luz de aquello que significaba esta diosa, Robert Graves relaciona los cultos en la concepción de su imagen con “un montón de carbón de leña ardiente que se mantenía encendido en el centro del hogar cubriéndolo con ceniza blanca” (Graves 51). De acuerdo con este escritor británico, este culto obedece a que el carbón cubierto con ceniza constituía la manera más agradable y económica de calefacción en la Antigüedad, en tanto no producía humo ni llamas y formaba el centro natural de las reuniones de la familia o el clan.

“En Delfos el montón de carbón de leña fue trasladado a un recipiente de piedra caliza para el uso al aire libre y se convirtió en el *omphalos*, o protuberancia del ombligo, que aparece con frecuencia en las pinturas de los jarrones griegos” (Graves 52). El *omphalos* de la ciudad señalaba el centro del mundo para el habitante griego, y en él aparece inscrito el nombre de la Madre Tierra, uniendo así el ritual del interior, correspondiente a Hestia, con el exterior y el mundo, relativo a Gea.

Por las características de la relación entre Gea y Hestia, es bastante sensato afirmar que, para los griegos, el hogar fue el centro del mundo y de la vida, además, que por medio de este vínculo existiese un nexo entre Gea, Cibeles, Deméter y Hestia, a partir de las labores de la agricultura, o si se prefiere, a aquellas tareas ligadas a los términos de la fertilidad y fecundidad incluidas necesariamente en el término de la “*oikía*” griega: del calor, del amor, la

fraternidad, la seguridad, la felicidad personal y también de la hospitalidad (Soto 546).

2.2.2. Hermes y la oikonomia

La representación idílica de los dioses griegos, marcó una significación respecto a las labores económicas del hombre y la mujer en la sociedad griega. Por ejemplo, mientras Hestia representó el centro y calor estable del hogar, quien dedicada a su belleza y cuidado lejos de las inclemencias de las labores externas marcó las pautas para determinadas labores femeninas; Hermes fue el proveedor y comerciante, fue un pastor dedicado a diversas labores públicas que le exigían un constante tránsito entre el interior y el exterior.

El hombre griego, en este constante ir y venir, siempre regresaba ante la calidez de la diosa del hogar, quien siempre esperaba escuchar sus relatos. Mientras Hestia fue la dueña del interior, Hermes fue el pastor que proveía todo aquello que se cultiva en el exterior. A causa de este hecho, la relación entre ambos dioses permite comprender las prácticas de ambos sexos en la economía, dado que este último, fue el encargado de proferir el discurso verdadero a la primera, y por esto ella, esperaba en el interior guardando y cuidando los bienes que su proveedor, comerciante, pastor y guía le entregaba.

Según Robert Graves, en los Himnos homéricos Hestia mantuvo un trato cordial con todos los dioses pero Hermes siempre fue su favorito, porque fue quien desde el exterior le relató las historias y desgracias de todos los dioses y seres humanos (Graves 51). Por el contrario, Afrodita con su representación erótica, fue una diosa cuyo comportamiento siempre desaprobó, ella era completamente opuesta al carácter de virtud al cual se había dedicado Hestia, y no era un modelo a seguir bajo los términos de la prudencia y temperancia necesarias para las prácticas del buen económico.

Es por esta suerte que, Hermes, no era simplemente un viajero movedizo bueno en oratoria, sino que, también fue modelo de conducta, y adicionalmente, un dios proveedor. De acuerdo con Jean Pierre Vernant, Hermes era el amo de las transacciones y transiciones de toda clase, era pastor, guía, mensajero, comerciante, patrono de los encuentros y los cambios, incluso de las palabras y las riquezas. “Atravesando muros y puertas, franqueando fronteras conduce a los vivos hasta la morada de los muertos; permite pasar de la vigilia al sueño; preside en la cámara de bodas la noche que transforma a la virgen en esposa, sigue de ida y de vuelta el camino que conduce de los dioses a los hombres” (Vernant, Política106).

Por consiguiente, este dios de pies ligeros fue de fundamental importancia para la significación de la economía, porque no únicamente era agricultor, pastor y comerciante, también permitía que una de las prácticas de mayor valor para el matrimonio se llevara a cabo, al entregar a la joven en su primera noche de bodas. Para el económico griego, Hermes transmitía una sabiduría práctica particular en el contexto de cada una de sus acciones, y por ello fue conocido como aquel que hacía inteligible el mensaje de los dioses, quien permitió al ser humano el ejercicio de la interpretación. A grandes rasgos, era un dios representativo del diálogo, de las relaciones públicas, de los intercambios, de las transacciones en el mercado y por este motivo se le encomendaba la guía en las acciones que, encontrándose por fuera del *oikos*, fueron decisivas para su estabilidad.

Las acciones de Hermes fueron de significativa importancia para la *oikonomia*, porque en momentos de escasez, la alimentación y el calor ya no sólo dependían de Hestia, sino que además lo hacía de la buena fortuna en el intercambio de aquellos bienes escasos en Grecia pero abundantes en otras regiones cercanas como las de Egipto y la península itálica (Mossé 41). El hombre económico de la era arcaica, el campesino propietario que a veces veía la necesidad de comerciar

por el bien de su hacienda, encontraba en Hermes un ejemplo claro de algunas de sus tareas para autoabastecerse y subsistir.

Durante la Antigüedad arcaica, Hermes no fue el único dios determinante para entender el concepto y las prácticas de la *oikonomia*, especialmente en la medida que todos ellos se encontraban ligados al *oikos* revestidos de una sacralidad particular. En el caso de este pastor, su sacralidad fue cercana al carácter astuto del negociante, del ladrón, del comerciante, quien debía gran parte de su esencia a la gratitud de la fertilidad. Así es como, en la figura idílica Hermes, es posible hallar una línea de acción que finalmente lo involucra con el ideal de la extensión de la especie, las actividades comerciales, el buen pastoreo, la habilidad como navegante en el mar y el hecho de transmitir un saber a aquellos que lo necesitan.

2.2.3 Deméter y la *oikonomia*

El tema de las reglas de prudencia en la relación económica entre hombres y mujeres, remite necesariamente al tema de las prácticas del matrimonio, el cual encuentra su respectiva deidad: la antiquísima diosa de la naturaleza y de la fertilidad Deméter. A diferencia de Hestia, Deméter no fue una diosa virgen, fue por el contrario sumisa, entregada a los dones de su fertilidad, tanto en el ámbito doméstico como en función de las labores agrícolas, las cuales dependieron de la procreación y el cultivo ordenado, no sólo de las tierras, sino también de los hijos.

Durante esta época, la producción de alimentos dependía primordialmente de la agricultura, y es así como la conformación de un hogar se basaba en engendrar una familia numerosa que ayudara en los trabajos de la tierra, haciéndola y haciéndose cada vez más fértil. Por esta razón, dentro de los dominios de Deméter, se incluía tanto la agricultura como la crianza de los hijos, ambas estrechamente relacionadas respecto a la sobrevivencia, la extensión de la

especie, la formación de la cultura griega, y el cultivo del amor por la tierra de los ciudadanos griegos.

Tanto el trabajo de la tierra como la crianza de los hijos, hacían parte de la fertilidad doméstica y pertenecían al dominio de Deméter, la representación fiel de la madre amorosa, es decir, el carácter del amor incondicional por la descendencia. En el himno a esta diosa, Homero narra cómo un día recogiendo flores es engañada por Hades, quien usando un narciso hace que se alegre y se enamore perdidamente de este sentimiento. Deméter se pierde momentáneamente en su vanidad, y en ese momento, “cien capullos brotaron de su raíz y, al esparcirse su olor suavísimo; sonreían todo el alto y anchuroso cielo, la tierra entera y la hinchada y salobre agua del mar” (Homero, *Him.* 30).

Pero al caer en este encanto, su final sería infortunado debido a que esta distracción permitió a Hades raptar a su hija Perséfone. Mientras Deméter se dejaba guiar por el placer sensible del olor y la belleza del narciso, su hija fue raptada y llevada bajo tierra, al inframundo, por el dios de la morada de los muertos quien por si fuera poco le dio una granada, fruta muy similar a una manzana, que simbolizaba el compromiso del matrimonio. Así, “se abrió la tierra y surgió el soberano Polidegmón, hijo famoso de Cronos, llevado por sus corceles inmortales. Y arrebatándola contra su voluntad en carro de oro, se la llevó mientras lloraba y gritaba con aguda voz, invocando a su padre Cronida altísimo y poderosísimo” (Homero, *Him.* 30).

Este elemento axiológico recuerda a los padres, otro elemento particularmente cercano a la práctica de la economía de esta época, especialmente en función del cuidado que se debe tener en la crianza de los hijos, pero más importante en la formación del conocimiento y el control de sí mismo. La labor del progenitor no le permite entregarse fácilmente a su vanidad, porque su principal responsabilidad es la de cultivar hombres y mujeres útiles para la *polis*. Según el canto Homérico

Perséfone fue raptada, llevada al Hades, y en medio de la profunda tristeza la tierra quedó desolada, los hombres y animales corrían riesgo de extinguirse, y por ello Zeus vio la necesidad de pensar una conciliación.

Perséfone permanecería junto a Hades, su esposo, la tercera parte del año, pero volvería a subir a las moradas olímpicas, junto a su madre, el tiempo restante. De este modo, en primavera sube la savia de las plantas y Deméter, feliz, cubre la tierra con un manto de vegetación durante el verano hasta que las semillas caen al suelo y se hunden en la tierra, que vuelve a conocer entonces la desolación del invierno... El valor explicativo del mito es evidente: alternancia de las estaciones, misterio de la germinación, ciclo de la vegetación, afirmando al mismo tiempo el estrecho vínculo existente entre el alimento, fuente de toda vida, y la muerte (Grimal 126).

El vínculo que une a Deméter con Hades es la tierra, pero el elemento moral que se puede rescatar en toda esta narración demuestra la necesidad del debido cuidado por la descendencia, de lo contrario, tanto hombres como animales se exponen a una muerte cruel a cambio de la vanidad de los sentimientos que aparecen como riquezas preciadas, pero que en realidad no son más que meras construcciones que van en contra de la misma fertilidad. La problematización sobre la verdadera riqueza, fue por ende constante para los griegos, más aún, no fue bien valorada y es por este hecho que, según Pierre Grimal, a Hades se le nombraba despectivamente “Plutón” o “el rico”, siendo el amo de las riquezas minerales que engaña los dones de la verdadera fertilidad (195).

En palabras del mismo Grimal, el oro de los propietarios del hogar se solía guardar bajo la casa, probablemente debido a que estando allí oculto podría ser resguardado en los dominios de Hades, y nadie entraría a buscarlo porque él era aborrecido por todos. Contrario a lo que se puede llegar a pensar, la economía tenía una relación bastante distante respecto a la riqueza material, es más, la

imagen de “el rico” era despreciada porque, como lo demuestra el mito de Deméter, las prácticas en el hogar exigían gratitud, justicia y desinterés, no se podía ser mezquino ni egoísta como lo fue momentáneamente Deméter. En oposición, ella era la madre del amor incondicional, la responsable del cuidado y de la preocupación por manejo ordenado de los productos de la fertilidad y fecundidad.

2.2.4. Cibeles y la oikonomia

Según Lleó Cañal Cibeles es “una salvaje Afrodita de origen frigio” (146). Esta diosa heredera de la fertilidad de Gea, se representaba siempre usando un *Kalathos*, o especie de corona amurallada. Las murallas se usaban para proteger la ciudad contra posibles invasores, y por tanto ella era la protectora de todo aquello que se mantenía al interior de la *polis*: como las casas, las cosechas y las riquezas. Siendo así, Cibeles enseñó el límite entre el interior y el exterior, y demarcó las fronteras entre lo salvaje y aquello que ha sido cultivado o mantenido dentro de la sociedad.

No hay que olvidar el papel tan importante que tuvo esta deidad como diosa fecunda de la Tierra, de la Naturaleza... Tiene bajo su tutela los bosques de la montaña y los cultivos de la llanura. Hace brotar el nuevo verdor de los árboles y madurar los frutos... enseñó a sus primeros adoradores el empleo del trigo. Es la señora de las cosechas, la Cerería, la Agraria” (Munilla Cabrillana 283).

Opuesta a la sumisión de las mujeres griegas, Cibeles era una diosa salvaje, guerrera, justiciera, y por sus características enseñaba a administrar bien las riquezas. Este hecho la ubicó por fuera del carácter comúnmente femenino de la Antigüedad y la convirtió en un referente de virtud para el estereotipo de esposa que expresa Jenofonte en “El económico”, pues una mujer que no fuese dueña del

hogar sino una simple esclava domesticada en su interior era de poca ayuda para la debida administración de los bienes, la crianza de los hijos y la gestión de las labores de los siervos y esclavos.

Al igual que la imagen de la esposa ideal representada por Jenofonte, Cibele también fue la protectora de las riquezas y los bienes, es por esto que en su relación con la economía no se puede olvidar su importancia en función de los dones de la fertilidad en las tierras, pues siendo heredera de la bondad de su madre fértil Gea, ella ejerce su imperio sobre el mundo vegetal y se le encomienda la buena fortuna de las labores del campo y la viticultura, ambas de fundamental importancia para que la sociedad griega se extendiera y sobreviviera (Grimal 107).

En virtud de estas características, el culto en agradecimiento a su dedicación era uno de los más importantes y consistía en colocar parte de los cultivos bordeando las murallas de la ciudad. Es así como los habitantes de las ciudades griegas rogaban por sus gracias, pues ante todo, y como protectora, era una diosa dominante y de una crueldad particular al momento de castigarlos. Como posible interpretación, se puede entender que Cibele fue el referente para la esposa madura y sabia, es decir, quien debía tomar las riendas de situaciones implicadas en el orden económico como lo eran las pasiones, propias y del marido, y la protección de las riquezas y de los hijos.

Este tipo particular de autocontrol no fue una de las virtudes representativas del hombre griego arcaico, aunque se debe reconocer que, bajo el modelo de acción que aparece en los relatos sobre Cibele, siempre existió una económica del placer en el matrimonio que, por el bien de la hacienda, restringía el número de acompañantes sexuales y el apetito con la comida y la bebida del propietario del hogar. Es por este motivo que la estabilidad y protección de la sociedad comenzaba desde el hogar con este tipo de prácticas y necesitaban de la posición

de esta diosa en cuanto a la enseñanza del sentido del *kairos* como regla de prudencia: de que todo debe hacerse en el momento oportuno.

Una prueba de esta interpretación puede verse plasmada en “La metamorfosis” de Ovidio, texto que desde el comienzo presenta a Atalanta y a Hipómenes completamente desbordados por una pasión erótica tan incontrolable que los lleva incluso a consumir el acto sexual en un templo dedicado a los dioses ante la presencia de la misma Cibele quien los transformó en leones uncidos a su carruaje como bestias que no pueden volver a aparearse, siendo dominadas eternamente por las riendas de esta protectora amurallada (Ovidio, *Met* 695-700).

Este mito expresa, por una parte, el poder e influencia que pudo ejercer Cibele sobre el comportamiento de los amantes, pero también, la importancia del dominio de sí que debía ser característico para la adecuada economía del cuerpo y del alma desde la perspectiva de la vida pasional del Heleno. En este orden de ideas, el problema económico no pasa por la negación de los actos sexuales, sino por la problematización respecto al momento oportuno de llevarlos a cabo puesto que, debido a la enorme satisfacción que la naturaleza imprimió sobre este acto, acercaba tanto a hombres como mujeres a un desorden emocional y físico que les hacía débiles e incapaces de proteger la ciudad (Foucault, Placeres 62).

Por consiguiente, Cibele debió ser honrada desde el debido autocontrol de las pasiones, aunque más cercana a la perspectiva de la relación marital, también se le puede comprender asociada con el primer discurso de la fidelidad. De acuerdo con Mullina Cabrillana, algunos mitos de procedencia asiática, más precisamente de la península del Peloponneso, la presentan enamorada del pastor Atis, quien iba a contraer matrimonio con otra mujer y Cibele lo obliga a autoemascularse (Mullina Cabrillana 277).

Este acto puede ser interpretado en términos del complejo de castración que, siguiendo a Foucault, sugiere que el hombre griego no sólo debería restringir el número de sus acompañantes sexuales, sino que además debería respetar el lugar de quien podía ser la única dueña del hogar (136). En conclusión, es por esta razón que durante la era clásica comenzaron a aparecer una serie de ejercicios y discusiones sobre la fidelidad recíproca necesaria para alcanzar una sociedad estable, respecto a la cual Cibele, como protectora de la polis, fue un referente para las prácticas económicas que sugieren autocontrol, dominio del deseo, habilidad para la dirección de los gobernados y el buen manejo de las riquezas.

2.3. La *oikonomia* como concepto

Compuesta por los términos *oikos* y *nomos*, la *oikonomia* traduce inicialmente las normas o la administración del hogar. Sin embargo, su definición no se puede reducir a esta simple traducción, dado que la significación del *nomos* y del *oikos*, va más allá de la concepción actual de la norma y del hogar, especialmente en tanto, durante la Antigüedad, ambos términos hicieron parte de un ideal de vida práctico determinante bajo la premisa política del gobierno. Por consiguiente, el problema central subyace bajo el hecho de que, para no dejar a la *oikonomia* desvinculada por completo de la concepción contemporánea, suele ser entendida como “administración del hogar” (Briceño 41).

Es pertinente anotar que el sentido ordinario que se da a la *oikonomia* en la actualidad, no alcanza para expresar la realidad de aquello que para el hombre griego significó este concepto de gran magnitud e importancia dentro de las relaciones personales y sociales que comenzaban con los ejercicios practicados al interior del hogar, y que derivaron en una serie de actividades, cuestionamientos,

reglas de conducta y normas que regían en la relación entre el gobernante y los gobernados del hogar.

La *oikonomia* encontraba así un campo de acción político, y por ello no se debería agotar bajo la figura de administración, ni la gestión de los bienes materiales, razón por la cual, en palabras de Sócrates, “nadie puede ser buen administrador si antes no conoce el arte de gobernar. Un buen administrador no es necesariamente un buen gobernante, pero un buen gobernante si puede ser un buen administrador” (Foucault, Hermenéutica 49).

Vale la pena aclarar que con estas reflexiones, no se pretende negar el hecho de que el concepto de la *oikonomia* incluye la gestión de las propiedades, pero es importante resaltar que la economía no se debería agotar bajo la figura de la administración, o de los patrones de comportamientos sistemáticos y obligados porque como se puede observar, era un arte que se iba forjando a partir de las experiencias políticas y no necesariamente materiales. Es así como, durante la Antigüedad, la economía circunscribió las acciones del hombre como un asunto relativo al buen gobierno.

El estrecho vínculo entre hogar y gobierno, encuentra su explicación a la luz del hecho de que la palabra *oikos* proviene del sufijo *oikía* que, en palabras de Gonzalo Soto, significó “dirección, gobierno, administración, ordenación y plan”, pero también la “vivienda, familia, comedor, sala, residencia y autarquía en bienes” (Soto 546). El “*oikos*” no era únicamente la “casa” o el “hogar” según el sentido tradicional actual, para el Heleno, era lo máspreciado, era el centro del universo y por tanto se encontraba revestido de una sacralidad particularmente significativa, dado que contenía el núcleo familiar, la tierra fértil agraciada por los dones de los dioses, resguardaba los bienes, las propiedades, la fertilidad y la vida de quienes allí habitaban.

Este tipo de cuidados en el hogar fueron responsabilidad del gobernante en la relación con los otros y consigo mismo, y determinó la exigencia del autogobierno como una muestra de la autonomía y la libertad necesarias para gobernar. Como consecuencia de estos actos, cabe esperar que el ejercicio de la *oikonomia* apareciera como uno de los deseos más elevados de los hombres en Grecia: primero, porque administrando sus propios bienes fue útil como medio para alcanzar el ideal de la autarquía; y segundo, porque el adecuado gobierno y la adecuada administración lo obligaban a dar muestras de su *enkrateia* o dominio de sí.

La *stenokhoria* o la falta de tierras, consistía en una excusa para desheredar a los hijos mayores con el propósito de obligarlos a salir en busca de nuevos horizontes que les permitiera extender los *demos* en diferentes lugares para comerciar entre griegos, entre familias, y así no depender siempre de otras culturas diferentes a la griega (Mossé 51). Con todo esto, los hombres desheredados necesitaban casarse y eran los responsables de fundar las *neapolis*, debían hacerse autárquicos en bienes, ser propietarios, buscar su propio camino y transformarse en gobernantes y gestores de todo aquello que necesitara ser cultivado, cuidado y educado.

Ser gobernante del hogar implicó aprender a administrar, pero más importante aún, a gobernar y gobernarse, lo cual implicaba que, desde muy jóvenes, se educaba a hombres y mujeres para las labores del matrimonio. Una de estas labores, incluyó el producto de la agricultura, aquella que necesitaba de la mencionada *stenokhoria* para salir a una tierra, hacerla fértil, y con ello subsistir, como rescata magistralmente Mossé, de sus frutos sin depender más que de la fortuna que le proveen sus dioses (40), demostrando con ello su fortaleza y capacidad para dirigir y administrar las tierras, las personas, los bienes y llevar una debida económica sobre las pasiones de su alma.

El ciudadano griego era educado para ser propietario, y entre las propiedades materiales se incluían todas las tierras, cosechas, tesoros, riquezas y personas, entre estas últimas se incluía a los esclavos y sirvientes, los hijos y la mujer. No obstante, si todo aquello que se posee y hace bien es una propiedad (Jenofonte, *Econ.* 18-12), entonces no hay que olvidar la propiedad más preciada de todas: el alma. Esta propiedad inmaterial también necesitaba ser gobernada, forjada y educada. Por este motivo, la *oikonomia* incluyó el debido control de las pasiones, y es así como incluye una atención especial sobre las prácticas y los regímenes del cuidado físico y espiritual, que permitían luego cuidar del *oikos*.

Efectivamente, se puede deducir que el cuidado de la familia era una de las bases de la economía durante la Antigüedad, pero para lograrlo se debía primero cuidar de sí (*epimelein*). Esta máxima permite descubrir la importancia que para el Heleno tuvo su núcleo familiar, y es por esto que los romanos heredaron la concepción del *oikos* para designar con igual denominación a la familia. Según Finley, el latín *familia* representó “todas las personas libres o no libres, bajo la autoridad del *paterfamilias*, la cabeza de la familia; o todos los descendientes de un ancestro común; o toda la propiedad; o simplemente todos los sirvientes”² (Finley 18).

Dichos argumentos demuestran que tanto durante el periodo greco-romano, la palabra economía aún no se encontraba diseñada para significar una serie de valores matemáticos, ni todas aquellas actividades que se manifiestan a través del comercio y el mercado, o bien aquellas que aparecen en función de la producción y el consumo. Citando a Schumpeter, es absurdo tratar de encontrar descubrimientos de teorías pre-científicas en la ideología de la Antigüedad, pues su visión era práctica, mientras la moderna es teórica y está determinada

² All the persons, free or un free, under the authority of the *paterfamilias*, the head of the household; or all the descendants from a common ancestor; or all one's property; or simply all one's servants.

primordialmente por una serie de supuestos matemáticos sobre la vida práctica (Finley 19).

Como consecuencia de esta teorización, los elementos que dan significado a la economía hoy aparecen desfigurados, son un juego de sombras y números que no dan razones sobre la felicidad y el autocontrol en el sentido que lo hacía para los antiguos, el principal objetivo de la economía hoy, no es hacer de la vida un núcleo estable, ni su propósito es hacer de los hijos lo más bello y virtuoso posible. Por el contrario, la *oikonomia* se ocupó del debido cuidado de sí mismo, del hogar, de la familia, y este hecho lo revela Francis Hutcheson en su texto sobre “Los principios de la economía y la política”, donde abre con tres capítulos referentes al matrimonio, las tareas de los padres, los hijos, los amos y esclavos (255).

En razón de este hecho, muchos economistas modernos tradicionales, interpretaron que es imposible prometer un análisis sobre los principios y el origen de la economía para abrir con temas relacionados a la familia, mientras el estudio de las acciones en el comercio lo menciona en otro capítulo titulado “Los elementos de la ley natural”. Pero Hutcheson está en lo correcto. En sus orígenes, la economía no tenía como principal eje de acción las actividades públicas del mercado, ni los cuestionamientos sobre los precios, el intercambio y el enriquecimiento. Como su nombre lo indica, era un arte doméstico.

Es muy probable que a partir de estos argumentos, este filósofo moralista especialista del mundo antiguo realice una crítica sobre aquello que, durante el mercantilismo de su época, se había dado a entender bajo la denominación de economía, pues ésta, se encontraba lejos de su origen y esencia, en tanto, para el hombre griego, las transacciones en el mercado hacían parte como mínimo de la prudencia del buen gobernante del hogar para la satisfacción de unas necesidades originadas por la escasez de sus tierras.

De allí, proviene la relación no muy cercana pero evidente, entre la *oikonomia* y otros factores como el comercio, el dinero y las ganancias. Claude Mossé, citando a Aristófanes, afirma que el campesino “desconocía la palabra compra y usaba siempre de lo suyo” (38). Lo más importante para el Heleno era el sentido de la no dependencia, y así, los elementos relativos a la compra y venta no eran centrales para las prácticas de la *oikonomia*. En este orden de ideas, la búsqueda de la consecución de riquezas en oro, moneda y propiedades no hacía parte de la economía, porque se pensaba que convertían al hombre en un ser mezquino.

Hay otra variedad de adquirir, denominada, común y justamente, crematística, responsable de la idea de que no existe límite a la riqueza y a la propiedad. Las afinidades mutuas llevan a unos a afirmar que las dos formas de adquirir [economía –natural– y crematística –antinatural–] son idénticas. Pero ni son lo mismo ni están más allá de la economía. La una es natural, la otra no, sino que por lo común es producto de la experiencia y de la habilidad (Aristóteles, *Política* 1257a).

Conceptualmente, la economía antigua no era una ciencia como lo es en la actualidad, era producto de la experiencia y de la habilidad, y por consiguiente era un arte que se aprendía viviendo, cultivando las tierras y cuidando la familia. Esta ausencia de rigurosidad científica, no se debe a que en la Hélade no existiera conocimiento matemático suficiente para lograrlo, por el contrario, como resalta acertadamente Finley, existía matemáticos suficientes para que ésta fuese igual o incluso más exacta que la economía actual (20). Simplemente, el Heleno no encontraba la necesidad de calcular equilibrios que no fuesen útiles en términos de su vida y de su libertad.

En resumen, si la *oikonomia* fue una estética vital que surgió de la ética y no de las acciones del comercio, luego la vida económica del habitante de la Hélade no puede reducirse a un concepto como el que se tiene en la actualidad porque el

“*oikos-nomos*” no pretende designar una serie de valores instrumentales que no entienden razones sobre la existencia y las diferentes posibilidades que permiten afrontar con fortaleza los retos que impone cada nuevo día. La *oikonomia* hacía parte del “arte de administrar bien su *oikos*, su propiedad” (Mossé 35), y es por ello que se gestó a la luz del cuestionamiento y de una transformación filosófica que sentó las bases del modelo de conducta ideal para el hombre griego.

Al hacer parte del arte de la vida, la economía antigua era incentivada por la gracia de los dioses, por la libertad y la felicidad, todos elementos característicos de la filosofía clásica, donde el hombre sabio y libre se conoce, gobierna y sabe gobernar, siguiendo a Jenofonte, bajo los cánones del ideal de prudencia del matrimonio, del cultivo, del cuidado de los hijos, y en general, de todas las acciones que estructuraron las bases filosóficas de la *oikonomia* durante la era clásica.

3. El cuidado de sí desde el *oikos nomos*

“¿Se ocupa de sí mismo el padre de familia y propietario de una casa cuando se ocupa del bienestar suyo y del acrecentamiento de sus riquezas? No, porque se ocupa de aquello que le pertenece y no de su alma” (Foucault, Hermenéutica 49).

La ética del cuidado de sí representó un cambio radical para las máximas del habitante de la Hélade, en cuanto significó un nuevo acceso al conocimiento del mundo, de las cosas, y de sí mismo. A partir de este momento, el logos griego fue interiorizado, no dependía necesariamente del carácter mitológico sino de las categorías del entendimiento que fueron incorporadas en términos del lenguaje para representar un nuevo constructo moral. Jean Pierre Vernant reconoce este hecho como un abandono del carácter del logos en la divinidad a favor del logos como verdad a través de la palabra, es decir, como el primer cientificismo histórico (Sociedad 334).

Desde otra perspectiva, José Ortega y Gasset sitúa este hecho en el origen mismo de la filosofía, donde el discurso del *sopós* tomó distancia paulatinamente respecto a la *sofistés* del poeta griego, rompiendo con la tradición de los cantos y relatos mitológicos para inscribirse en el lenguaje (Origen 428). De acuerdo con estos hechos, la filosofía encontró su origen en una interiorización de la razón y de acuerdo con Ernst Howald, la máxima del oráculo de Delfos “conócete a ti mismo”, fue la puerta que abrió las posibilidades para que ésta hiciera su ingreso triunfal al logos del lenguaje.

La nueva ética del habitante griego no era por tanto poética sino dialéctica, científica, pensada desde las categorías fijas y las dicotomías, con ello pasó a ser comprendida a partir de una nueva serie de normas y reglas morales de prudencia que, si bien encontraron su sentido primario en la axiología del mito, se

convirtieron categóricamente en el ideal y en la caracterización conceptual de la filosofía, donde por primera vez: “el verbo se hace carne” (Howald 41).

A partir de este punto de ruptura, el *logos* dejó de pertenecer a los dioses, a la fortuna o el destino, y el pensamiento a estar inscrito en la tradición de la máxima del oráculo de Delfos “*gnothi seauton*”, aquella que, en sentido socrático, destacó como regla de espíritu dirigida hacia el autocuidado y determinadas actividades fundamentales para la concepción del adecuado gobierno del hogar. Y así, mientras la primera concepción de la economía fue práctica, la segunda surgió a manera de estudio riguroso, a la luz del discurso de varios pensadores antiguos influenciados por Sócrates.

En el capítulo anterior, se demostró que durante la era arcaica la *oikonomia* encontró su origen en la *ethopoiesis* del mito, y por esta razón, que el cuidado de sí desde el *oikos-nomos* dependía del encuentro con la perfección del cosmos, del carácter divino que se interpretó bajo los términos del milagro de la fertilidad, según la imagen del campesino trabajador y justo que recibió en estos dones las gracias de la creación para su supervivencia, pero también, el ejemplo de conducta y el apoyo moral que le otorgaban la imagen de sus dioses.

Tomando estas bases, a continuación se pretende indagar dicha relación desde la perspectiva clásica, donde el ideal de vida del económico se estructuró a partir de la imagen de un hombre prudente dedicado a los cuidados del hogar y su gobierno. Fue así como el económico se transformó en un modelo a seguir para los ciudadanos y diversos pensadores de la era clásica, como consecuencia de su templanza, valor y prudencia, aspectos que daban fe de su sabiduría política, en tanto el cuidado del hogar necesita en primera instancia de un hombre que sepa gobernarse para poder gobernar.

Bajo esta premisa, el primer subtema hará referencia a la importancia que para los griegos tenía la práctica del matrimonio, la posesión de tierras y de bienes materiales, aquellos que le permitían alcanzar la autarquía como sentido primario de la libertad. Adicionalmente, se demostrará por qué el papel del agricultor no se limitaba a la mera productividad, sino que la representación del cultivo incluía también el cuidado de las personas, en función del significado de cultura, y el cuidado de las cosas en la adecuada administración y gobierno de todo aquello que hace parte de la propiedad.

Por otra parte, el segundo subtema analizará el ideal filosófico de las prácticas del cuidado de sí desde la perspectiva del *oikos-nomos*, propósito para el cual será preciso retomar algunas interpretaciones de “La hermenéutica del sujeto” de Michel Foucault, principalmente en cuanto a las reflexiones que hacen posible entender el nexo entre la prudencia del gobernante del hogar (*oikonomikos*) y la ética del cuidado y conocimiento de sí. Este ideal será entendido desde tres referencias: primero, como regla de prudencia; segundo, como regla metódica; y tercero, como regla de sabiduría.

Tomando estas referencias, en el último subtema se describirá el proceso de transformación al cual se accede por medio del arte de la *oikonomia*, es decir, de aquellas actividades que convierten al económico en un gobernante templado, valiente y prudente, valores a los cuales solo fue posible acceder mediante cuatro elementos que implicaron transformación filosófica, y que serán descritos en el siguiente orden: 1) fortaleza, 2) retorno y conversión, 3) ascesis y parresia, y por último 4) salvación.

3.1. La práctica de la *oikonomia* en el hombre griego

Siguiendo las interpretaciones de Foucault sobre la sociedad griega, es posible observar cómo el matrimonio representó para el Heleno una de las fuentes primarias de la estabilidad social de toda la *polis*, siendo así como, desde muy joven, el hombre y la mujer eran instruidos para la conformación de su hogar y con éste de su familia. Según este pensador francés, este deseo “responde a una necesidad absoluta vinculada directamente con la procreación” (163), aunque es prudente recordar que, además, apareció en los textos de Aristófanes comúnmente asociada con el deseo de la libertad autárquica, o si se prefiere, de la necesidad de no depender de nada ni de nadie.

La palabra autarquía proviene del griego *autarkeia*, que regularmente se traduce como autosuficiencia, aunque bajo la mirada de la *oikonomia*, la autarquía incluyó también el sentido de la independencia en bienes, ser propietario de las tierras, y con ellas obtener el derecho a ser ciudadano griego. Todas estas representaciones designaban una labor de aprendizaje que incluyó las técnicas necesarias para el acceso al arte político del gobierno y de la administración de todas las propiedades necesarias para no ser esclavo o servidor de sus vicios o de otros hombres.

Para ser autárquico en Grecia, para alcanzar este primer estadio de libertad, era preciso ser un ciudadano propietario de tierras, de ahí que “el vínculo entre la tierra y la ciudad no era sólo un vínculo económico. Era un vínculo religioso y, en la mayoría de las ciudades griegas, político, ya que no solamente los ciudadanos podían ser propietarios, a menudo había que ser propietario para poder ser ciudadano” (Mossé 42). Autárquico era el campesino, el propietario de su *oikos*, quien regularmente contribuyó a la sociedad, no únicamente con alimentos, sino también con nuevos ciudadanos.

La importancia del propietario, o gobernante del hogar, lo hizo acreedor del derecho de participar en las decisiones públicas ulteriores, dado que su vínculo con la tierra y con sus gobernados, lo hizo digno de ser llamado un hombre justo y prudente al momento de obrar. Es así como “libre o dependiente, éste aparece primero como un campesino que cultiva su propia tierra o la de los que son más poderosos que él, o la hace cultivar por otros, pero de todos modos está vinculado al trabajo agrícola o la ganadería” (Mossé 42).

La imagen del campesino de la Antigüedad, aquel que se presenta en los textos de Jenofonte como el “económico”, fue la de un ciudadano autárquico, que ante todo era independiente. Por ello, siguiendo la investigación de Mossé, la denominación común en Grecia para el campesino era *autourgoi* o *autourgos*, que traduce: el propietario de tierras (48). Este personaje, es quien “tiene todo lo que por sí solo hace la vida digna de ser vivida libre de toda necesidad” (Aristóteles, *Etic.* 1097b).

El matrimonio y la procreación fueron centrales al momento de analizar el ideal de la libertad del económico griego, porque al depender del cuidado del hogar y el trabajo de la tierra, se encontraba ligado a la vida cotidiana, la política y la sociedad. Entonces, era imposible ejercer la economía si no se era antes propietario, pero principalmente, si antes no se accedía a gobernar una familia.

Se puede asumir que el matrimonio, aquello que se consideraba como la unión entre un hombre y una mujer en un núcleo común y estable, era el primer paso en el gobierno del *oikos*, y es por esta razón que ha encontrado una importancia sin precedentes para la historia de Occidente. Tanto desde la perspectiva económica como política, el matrimonio no se puede reducir a la mera extensión de la especie, además significó el inicio de una transformación vital donde el hombre corriente se convertía en un nuevo gobernante del hogar.

En efecto, el matrimonio, correspondía también con un deseo de libertad política, especialmente en cuanto forjaba el carácter de los nuevos gobernantes virtuosos del Estado. Esto se lograba, partiendo del gobierno de un Estado primario y elemental como lo era el hogar, donde no sólo se aprendía a gobernar sino también a ser gobernado. Vale la pena recordar que el hogar fue vital para los griegos, hasta tal punto que, en honor a la diosa Hestia, representaba el ombligo del mundo (*omphalos*), donde los hijos recibían los alimentos, enseñanzas y los cuidados necesarios para ser nutridos en las labores diarias como nuevos ciudadanos.

El equilibrio en esta estructura social, hizo que el cultivo en la virtud de los nuevos ciudadanos dependiera tanto del gobernante como de la dueña del hogar. Ellos debieron ser el modelo a seguir para las nuevas generaciones, puesto que era imposible exigir virtud a otros teniendo el alma viciada. Pero a grandes rasgos, el referente puntual en estas labores fue el económico: pastor, gestor e intérprete, quien debió ser el ejemplo de las virtudes necesarias para el buen manejo de la hacienda, aquel que el pensamiento romano denominó "*paterfamilias*".

El *paterfamilias* fue la cabeza visible del hogar, el responsable del adecuado comportamiento de las personas a su cargo, entre las cuales hacían parte: la esposa, principal administradora de todo aquello que permanecía en el interior; los hijos, futuros hombres libres y guerreros de la polis; las hijas, protectoras de los cuidados, el calor y el centro estable de los nuevos hogares; los esclavos, principales trabajadores para la prosperidad de los cultivos y las tierras; las criadas, quienes ayudaban en las tareas alimenticias y del orden de todas las cosas en el interior del hogar; y en algunas ocasiones se incluía también a los metecos, a quienes se educaba con el ánimo de que participaran en la administración de las tierras (Finley 18).

La jerarquización y división de dichas funciones eran parte del arte de la *oikonomia* y ello exigía necesariamente de un gobernante sabio que, a la luz del ámbito político aristotélico, no relegaría el bienestar del todo sobre el de las partes (Aristóteles, *Política* 1257a). En razón de estos hechos, es imposible reducir la economía antigua a una mera administración porque esta última se limitaba exclusivamente a los bienes materiales, mientras la primera se extendía al gobierno de las personas, aquel que exigía como prioridad el gobierno de uno mismo (Hermenéutica 49).

En resumen, la familia es un elemento clave para el engranaje de toda sociedad, es en el hogar donde se reciben los primeros cuidados y educación, y debido a esto, como afirma Claude Mossé, es por esto que durante la Antigüedad la *oikonomia* estaba aún integrada en el ideal de la sociedad, aún no había adquirido la independencia que la caracteriza luego de la Modernidad. “El hombre griego, en tanto *zoon politikón* poseía la *areté politiké*, esto es la cualidad que le permitía alternativamente *árkhein* y *árkhesthai*: gobernar y ser gobernado” (Mossé 35).

De lo dicho se deduce con evidencia que la polis existe en la naturaleza, y que el hombre es por naturaleza un animal político. Quien, pues, por su naturaleza –y no por accidente- carece de polis es o un loco, o un ser superior, o un individuo como aquel que condena Homero: sin familia, sin ley y sin hogar, que por naturaleza no ama sino la guerra, una ficha indefensa en un juego de mesa (Aristóteles, *Política* 1253a).

A pesar de esto, en la actualidad, la concepción de la economía es más cercana a la administración que al gobierno y este hecho la ha inscrito bajo la visión materialista que determina a las personas como posesiones que hay que utilizar, pero no como propiedad que se debería cuidar y gobernar. Por estas razones, al interpretar la economía antigua, es prudente abstraerse de seguir perspectivas modernas o post-modernas, debido a que para los antiguos, la *oikonomia* fue una

forma primaria y esencial de gobierno que mantenía unida la estructura del hogar a través de las prácticas del conocimiento y cuidado de sí mismo.

Bajo este supuesto, y a pesar de la influencia que tenían las prácticas domésticas respecto a las públicas, es preciso encontrar que ambas no eran iguales y que se encontraban prudentemente delimitadas. El *oikos* fue la representación de una *polis* más grande, o en otro sentido, la ciudad griega era la congregación de diferentes Estados domésticos. De acuerdo con Hutcheson, la diferencia radica en que el primero se establece “de acuerdo con la utilidad de unos pocos, tantos como puedan subsistir en una familia”, mientras el otro lo hace “de acuerdo a la utilidad de toda una nación o Estado, o incluso de muchos Estados”³ (255).

En virtud de esta diferencia, es evidente porque la interpretación platónica entiende que el gobierno del Estado doméstico y público, pueden verse fielmente plasmados en la figura del hombre sabio, porque “quien es buen guía y tiene la capacidad de ganar la diligencia de los suyos en lo doméstico, es capaz de hacer que grandes muchedumbres le sigan, más aún, que incluso accedan a seguirlo hasta morir en batalla” (Foucault, Placeres 141).

Y podría decirse también indudablemente que avanza con fuerte brazo el hombre cuyas órdenes están dispuestos a cumplir numerosos brazos; en verdad es un hombre grande el que puede realizar grandes acciones más con su voluntad que con su fuerza. Ocurre lo mismo también en las actividades privadas: si el que tiene la autoridad, sea un capataz o un administrador, es capaz de hacer a sus hombres diligentes, entusiastas y constantes en el trabajo, he ahí una persona que va con eficacia al éxito y consigue un gran progreso (Jenofonte, *Econ.* XXI 9).

³ “These states are either *domestick*, regarding the utility of a few, so many only as can subsist in one family; or *publick*, respecting the utility of a whole nation or state, or even of many states”.

El hombre económico griego incorporaba un rol social a sus acciones, no era simplemente gobernado en contra de su propio bienestar, sino que deseoso afirmaba su independencia para acceder a la participación del gobierno de la ciudad influyendo sobre las decisiones de la *polis*. Comenzando desde el gobierno del hogar, el económico llegaba a participar de las actividades más importantes de la comunidad, como era la toma de decisiones importantes en cuanto al debido gobierno de la ciudad. Este tipo de acciones fueron denominadas por Aristóteles: *koinonía*, y entre otras cosas implicaban: intercambio de relaciones, comunicación, comercio, y participación social (Aristóteles, *Ética* 1133a).

La *oikonomia* influyó significativamente en la *koinonía*, pero esta última no fue determinante para la primera, puesto que se limitaba al campo de las acciones públicas, es decir, aquellas que se realizaban en el ágora o dentro de las ciudades griegas. Una evidencia sobre dicha afirmación, la presenta Moses Finley al rescatar el hecho de que “los trasposos y sucesiones de las cosas, que son en sí mismos la esencia del comercio, pertenecen o bien al campo de la crematística, o bien al campo público” (18).

Bajo esta misma línea de pensamiento, Hutcheson establece que, estos elementos son relativos al orden de la ley natural (255), y por ello no pueden ser entendidos estrictamente dentro del arte griego de la economía. Lógicamente, los textos antiguos sobre economía, desarrollaron una problematización sobre el matrimonio, la prudente administración de los bienes, el autocontrol sobre los placeres, la educación de la esposa, los hijos y los sirvientes; mientras el tema de la participación pública, sin dejar de ser fundamental como representación del ciudadano libre y digno de admiración, queda casi en segundo plano, en tanto para alcanzarla, se debe primero ser un hombre económico.

Como ejemplo claro, aparece el diálogo sobre “El Económico” entre Sócrates y Critóbulo. En este texto de Jenofonte, Sócrates se dedica principalmente a aprender de la sabiduría de un simple hombre de hacienda griego que era modelo a seguir a causa de que, debido a su buen gobierno, sus tierras eran unas de las más fértiles y prósperas. El diálogo descrito como “El Económico”, es una especie de manual sobre las labores de la agricultura, la gestión, el orden, el control de la mujer y los hijos, el cuidado de la salud física, pero más importante aún, sobre el cuidado de sí mismo.

“El hombre griego vivía en primer lugar del producto de su tierra y el buen funcionamiento de la ciudad exigía que todos los que formaran parte de la comunidad cívica estuvieran dotados de ese producto” (Mossé 36). Contrario a este ideal, algunas labores de la *koinonía*, como por ejemplo las del comercio, lo hacían constantemente dependiente, lo cual fue despreciado tanto por el campesino que describe Aristófanes, como el de Hesíodo. A ellos, “aunque la guerra los ha obligado a refugiarse en la ciudad, no dejan de añorar, como el Diceópolis de ‘Los acarienses’, su pueblo, donde nunca se ha dicho compra, sino que usaban siempre de lo suyo” (Mossé 38).

Por consiguiente, es incorrecto entender que el problema ético de la economía antigua hizo referencia, como describe John Kenneth Galbraith, a la pregunta: ¿qué es correcto y justo con relación a la distribución, el trabajo y los precios? (21). El cuestionamiento ético y filosófico de la *oikonomia* fue relativo a la justicia que enseñaba, con su dureza, el arte de la agricultura, porque a través de ella, el hombre cultivaba de sí mismo con el ejercicio físico y espiritual, su dureza física y del alma lo convertían en un referente para los otros, y su amor por la tierra fue grato al milagro de la fertilidad y la fecundidad.

Citando a Osborne y luego a Millet, Gallego manifiesta como en “Los Trabajos y los días”, Hesíodo da fe del significado que la agricultura tenía para el Heleno,

quien íntegramente dedicado a la labranza campesina, resulta insoslayable para comprender estas nuevas condiciones agrarias, sociales y políticas, aquellas que ya en la era clásica moldeaban las pautas de vida de los granjeros, induciéndolos a llevar una vida de determinados cuidados escasos en cualquier otra profesión (16).

La agricultura constituía la actividad doméstica más importante de la época, porque obligaba al hombre griego a hacer fértil un nuevo territorio para tratar de vivir cómodamente, hecho que lo llevó a valorar justamente su esfuerzo. Este arte proporcionaba a la sociedad, no sólo trabajadores que la proveían de alimentos, también fuertes hoplitas necesarios para defender el pueblo cuando los guerreros se ausentaban debido a la fuerza descomunal que la labranza de la tierra les profería (Jenofonte, *Económico* V 2-13).

El agricultor debía conocer, gobernar y cuidar de sí para estar a la altura de las circunstancias, debía entenderse como un simple mortal que, habiendo sido creado por los dioses, es al mismo tiempo creador de nueva vida y protector de la comunidad política. Este planteamiento, obliga a repensar el rumbo de la economía, es decir, preguntarse con nostalgia lo que ha ocurrido con estas prácticas, con las acciones del *oikonomikós* que, atravesadas por el ideal de la *epiméleia heatoû* y del *gnothi seauton*, fueron también una economía del placer como arte de vivir en tanto *ars erotica* (Soto 572)".

A grandes rasgos, para que en la actualidad se pueda comprender la lógica del arte antiguo de manejar bien el *oikos*, es fundamental descubrir que el problema se encuentra en el núcleo de un distanciamiento respecto a la vida, una transformación en las prácticas del económico que olvidaron la utilidad de esta ciencia en función de la búsqueda de la felicidad. Dicha ausencia, transformó la economía en sinónimo del comercio, del dinero y la explotación sucesiva de bienes, olvidando que su ideal primario fue, parafraseando a Gonzalo Soto, el

placer estético de la vida en su relación con el todo, consigo mismo y con los otros (543).

3.2. La práctica del cuidado de sí desde el oikos-nomos

Según los argumentos planteados, la primera etapa de la filosofía y la economía dependió de una práctica general del gobierno que, como tal, respondía a los asuntos de la vida práctica. Así, su verdad era asequible a todos los seres humanos a través del simple hecho de vivir. Tanto la filosofía como la economía, no se presentaban por consiguiente desde la veracidad científica, al contrario permitía el acceso sobre “las prácticas y principios con los que uno cuenta y que se puede poner a disposición de los demás para ocuparse del cuidado de uno mismo y de los otros” (Foucault, *Hermenéutica* 61).

En el orden de estos razonamientos, se hace evidente porque el filósofo no proporcionaba modelos de acción, ni leyes a las cuales la humanidad debía ser sometida en función de la buena vida, en oposición trataba de dar consejos circunstanciales que le permitieran indagar respecto al sentido de la felicidad. Lo más importante es que, bajo estas directrices, se gestó la ciencia económica como proceso de problematización filosófica respecto a los asuntos de la vida privada en los comportamientos familiares y políticos (Foucault 62).

En el devenir de estos acontecimientos, se debe aceptar que la economía y la filosofía iban de la mano porque representaban espiritualidad, búsqueda de un sentido vital, de experiencias que invitasen a un proceso de transformación constante a partir de las actividades relativas al cuidado doméstico, pero en un sentido más amplio, a través de aquellas que se tornaban en dureza, resistencia, amor protector, justicia política y sabiduría práctica, todos ellos, criterios que determinaron al hombre económico como un ser político.

Las actividades económicas de los antiguos, a su manera, significaron un proceso de transformación filosófica, también caben dentro de la categoría de ejercicios espirituales en la búsqueda de una verdad existencial, donde “el propio ser del sujeto está en juego, y el precio a pagar de su verdad es su propia conversión” (Foucault, *Hermenéutica* 38). Siendo así, vale la pena preguntarse qué hay que entender por ejercicio espiritual, dado que estos no son simplemente ejercicios físicos, morales, éticos, intelectuales o del pensamiento, sino que son aquellos que comprometen “una totalidad psíquica del individuo” (Hadot, *Ejercicios* 24).

La filosofía es un ejercicio espiritual, no consiste en la mera enseñanza de teorías abstractas o, menos aún, en la exegesis textual, sino en un arte de vivir. La actividad filosófica no se sitúa en la dimensión del conocimiento, sino en la del yo y el ser. Gracias a tal transformación puede pasarse de un estado inauténtico en el que la vida transcurre en la oscuridad de la inconsciencia, socavada por las preocupaciones, a un estado vital nuevo y auténtico, en el cual el hombre alcanza la consciencia de sí mismo, la visión exacta del mundo, una paz y libertad interiores (Hadot, *Ejercicios* 25).

Dicha preocupación particular por la conversión de sí, este nuevo camino para acceder al conocimiento de uno mismo, fue denominado por Hadot como un llamado al despertar de la consciencia moral porque a través de ella, verdad y espiritualidad se unieron en el núcleo de las acciones cotidianas. La *oikonomia* se originó como un asunto filosófico de transformación logrando que el económico alcanzara una mirada diferente respecto a la realidad de sí mismo y de los otros. Por esto, más que la formación de un saber, la ética del cuidado de sí desde la perspectiva del *oikos-nomos*, se presentó como algo que tiene que ver con la corrección, con la liberación que da la forma de un saber (Foucault, *Hermenéutica* 54).

Convertirse en algo que nunca se ha sido, este fue uno de los elementos indispensables para la transformación en las prácticas del cuidado de sí, y aunque parece imposible tratar de retomar este asunto desde la economía, durante la Antigüedad, esta representó uno de los espacios vitales para aquellas prácticas relativas al fortalecimiento del alma. La paz y libertad interiores exigieron al económico conocerse, transformarse, y en este sentido, no dejarse llevar con violencia por aquellas pasiones que se tornaban, como reconocen los epicúreos, en deseos excesivos cuando son positivas, o en temores cuando por el contrario son negativas.

El buen gobernante del hogar era un ejemplo a seguir en este proceso de conversión y es allí donde aparece por primera vez el arte de la economía como cuidado de sí, es decir, enfocado en aquellas virtudes opuestas a la cobardía moral, pero cercanas al concepto de resistencia, lucha y pugna consigo mismo. Por medio de este arte, el ser humano se elevaba sobre todos sus placeres conociendo cómo hacer uso de ellos sin negarlos. Ésta fue una de las labores más complicadas y determinantes para todo buen gobernante del hogar, pero también lo era para cualquier filósofo y sabio en la búsqueda de su tranquilidad.

Durante la era clásica, política, ética y economía se encontraban aún integradas en la filosofía, y es así como todas estas pueden ser entendidas inicialmente como una terapia. Por ello, como filósofos, “nuestra única preocupación debe ser curarnos”... “liberar el alma de las preocupaciones vitales y de este modo recuperar la alegría por el simple hecho de existir” (Hadot, Ejercicios 26). El verdadero reto económico se encuentra por tanto dentro de esta sentencia, siendo así como en palabras de Hadot, citando a Filón de Alejandría, para lograrlo es preciso el estudio (*zetesis*), el examen en profundidad (*skepsis*), la escucha (*akroasis*), la atención (*prosoche*), el dominio de uno mismo (*enkrateia*) y la indiferencia ante las cosas indiferentes (Ejercicios 27).

La economía asociada al cuidado de sí, exigía a los integrantes del hogar una transformación de su existencia a partir de una dieta adecuada en sus alimentos y ejercicios físicos y también el debido manejo de las posesiones personales. Pero no por este hecho se puede pasar por alto una de las exigencias más fuertes, como era la debida resistencia en el uso del arte erótico y el deseo sexual. Indudablemente, las difíciles labores en el hogar hacían posible el acceso a un proceso de transformación particular bajo los términos del entendimiento de la vida desde su equilibrio natural, aquel que, al igual que sucedía con las cosechas y la agricultura, no dependía del hombre sino de la gracia misma de la existencia.

Existe así un continuo transvase entre dietética, económica y erótica, dado que a partir de la preocupación por el régimen de la dietética se desarrolla la vida agrícola y se recogen las cosechas; correlativamente, en el interior de las familias, en el interior de estas relaciones que definen lo económico, uno se encuentra con la cuestión del amor y de otros placeres que pueden ser opuestos al buen gobierno de la hacienda, la salud, la riqueza y la vida en comunidad (Foucault, *Hermenéutica* 50).

La cuestión moral que subyace en el discurso del hombre económico de la Antigüedad es la del adecuado gobierno, bajo esta premisa aparece este transvase que implica el control de las pasiones pero nunca su negación. Esta relación económica del habitante griego, posibilitó un contacto con su sentido más profundo de humanidad, esto significa, una constante preocupación vital que se gestaba en el ámbito de la lucha y la resistencia, de una pugna consigo mismo que determinó su esencia y las maneras en las cuales accedió al conocimiento de sí, partiendo de tres referencias.

De acuerdo con Foucault, la primera referencia plantea la pregunta: ¿quién soy?, y se enfoca en el conocimiento como regla de prudencia en tanto hay que conocerse y encontrar las maneras de vencerse a sí mismo para superarse en

cada momento. La segunda referencia cuestiona: ¿a qué uno mismo se refiere la preocupación por uno mismo?, remitiendo el conocimiento de sí sobre el campo de las acciones en tanto regla metódica, o aquellas que necesariamente involucran una actitud personal para alcanzar dicha superación. Ahora bien, la tercera y última referencia plantea la cuestión: ¿en qué consiste el cuidado de uno mismo?, incluyendo los ejercicios personales que determinan las prácticas personales en cuanto ejercicio de *enkrateia* o autodomínio (Hermenéutica 50).

Respecto a la pregunta: ¿quién soy?, es importante observar que a través de esta, se problematiza la preocupación por el ser en el mundo: quien actúa, vive en cada momento, y toma las decisiones sobre sus acciones. El discurso que Sócrates profiere a Alcibíades, es un punto de referencia claro respecto a esta pregunta, que más allá de indagar respecto a la configuración del ser humano y su existencia, lo hace respecto a su capacidad para aprender, para cuestionar los fundamentos morales sobre lo justo y lo útil, haciendo especial énfasis en la importancia de conocerse a sí mismo antes de lograrlo (Platón, *Alcibíades* 111d-115e).

Según Sócrates, aquello que es justo no puede aprenderse de un maestro porque este tipo de sabiduría sólo puede ser adquirida en la medida que se descubre por sí mismo. Si el joven Alcibíades desea gobernar a los atenienses, debe primero preocuparse por sí mismo, instruirse, perfeccionarse, atender su alma y transformarse en algo que nunca ha sido. A grandes rasgos, nunca el hecho de aprender sobre la teoría de la justicia habilitó a alguien para ser justo con los hombres (Platón, *Alcibíades* 114a-b).

Ningún hombre puede perfeccionarse si ignora lo que es en sí mismo, esto quiere decir, si antes no ha encontrado en medio de sus condiciones espirituales un contacto con su esencia. La pregunta, ¿quién soy?, determinaba una referencia a la máxima del oráculo de Delfos: *gnothi seauton*, siendo una referencia respecto al

cuidado del alma dominando aquellas pasiones excesivas que pueden perjudicar la libertad y la tranquilidad de la existencia.

De acuerdo con la tradición helenística, hay que perfeccionarse en la práctica política del gobierno de uno mismo para ser libre, y allí la imagen del buen propietario era esencial debido a que se presentaba como un modelo ideal debido a su ausencia de carencias o necesidades que se traducían como independencia. El económico no era esclavo de nada ni de nadie y por ello debió hacer de su alma su libertad.

En esta misma línea se evidencia la segunda referencia del conocimiento de sí, ya que esta independencia fue la misma que permitió afirmar una serie de prácticas económicas estructuradas a manera de regla metódica. ¿A qué uno mismo se refiere la preocupación por uno mismo?, o en otro sentido, ¿qué tipo de acciones económicas confirieron valor al ser que se ocupa de sí mismo? Nuevamente la respuesta se gesta a la luz de la filosofía socrática partiendo desde sus consideraciones sobre la *sóphrosyné* como condición o regla necesaria para que, en el ejercicio de la lucha y la resistencia, las acciones adquieran un significado de valor y de virtud precisos.

No hay ejercicio de lucha ni de prudencia en “aquel que no ha deseado lo feo y lo malo, quien no lo ha probado; pues entonces, no hay nada sobre lo que haya triunfado y que le haya permitido afirmarse virtuoso” (cf. Foucault, Placeres 64). La *sóphrosyné* no implica la supresión de los deseos sino su debido dominio, motivo por el cual, se ha afirmado dentro de los límites de la segunda referencia en cuanto regla de prudencia. Es que “la primera y la más gloriosa victoria es la que se obtiene sobre uno mismo, mientras que la más vergonzosa de las derrotas, la más ruin, consiste en ser vencido por uno mismo (Placeres 67).

El acceso del *oikonomikós* a la *sóphrosyné* aparece reflejado en su temperancia, porque en la justa consigo mismo aprende a desear con moderación y no más de lo debido ni cuando no se debe. Siguiendo las palabras de Sócrates, la intemperancia puede leerse a la inversa como un interior mal gobernado, un alma en desorden que es incapaz de libertad y al mismo tiempo un mal ejemplo de lo que debe ser un hogar bien gobernado y una hacienda bien administrada (Jenofonte, *Económico* I 22).

Es que también ellos son esclavos, dijo Sócrates, y de dueños muy duros, unos de la gula, otros de la lujuria, éstos de la embriaguez, aquéllos de ambiciones estúpidas y costosas, todo lo cual domina con tal dureza a las personas que han caído en sus garras, que mientras los ven jóvenes y en condiciones de trabajar les obligan a entregar el fruto de su esfuerzo y a pagar tributo a sus caprichos, pero en cuanto se dan cuenta de que ya son incapaces de trabajar a causa de su edad, entonces les dejan envejecer de mala manera e intentan utilizar otros esclavos. Pero es preciso, Critóbulo, luchar por la libertad... (Jenofonte, *Económico* I 23).

Según se puede interpretar, para Sócrates el ejercicio de indagación personal, propone un acceso a las prácticas de la libertad en la medida que posibilita el acceso al autodomínio o *enkrateia*. De manera que la pugna interior en el la serie de cuestionamientos que llevan al ser humano a conocerse a sí mismo, también lo habilitan para buscar el dominio de sí.

Por esta razón, en la tercera referencia, la *enkrateia* con su opuesto la *akrasia*, se sitúa en el eje de la lucha, de la resistencia y del combate: “es moderación, tensión, continencia; domina los placeres y deseos pero necesita luchar para vencerlos. En este sentido, la *enkrateia* es condición de la *sóphrosyné*, la forma de trabajo y de control que el individuo debe ejercer sobre sí mismo para volverse temperante, *sóphron*“ (Foucault, Placeres 63).

En el caso del *oikonomikos*, labrar la tierra fue una de las claves para ser temperante, “pero aquello que parece ser bueno por sí mismo, como por ejemplo la tierra, no es un bien para el hombre que trabaja hasta el punto de que su cultivo le perjudica”... “Hay otros tantos que no se ven impedidos de trabajar, y para procurarse placeres se aplican con todo ahínco al trabajo. Todos ellos son esclavos” (Jenofonte, *Económico* I 8-22).

Por este motivo, señalar la victoria que es preciso tener sobre sí mismo hace posible incorporar las prácticas de la *oikonomia* dentro del ideal ético del *gnothi seauton*. Y así, mientras la primera referencia exigía la transformación espiritual del económico, y la segunda, la prudencia como regla de acción de la virtud de la temperancia; la tercera enfatiza principalmente en los ejercicios de “la economía natural que conceden al hombre una vida de verdaderas satisfacciones” (Foucault, Placeres 72).

Sócrates (Jenofonte, Económico V 2-13):

En primer lugar, en efecto, la tierra produce para quienes la trabajan los productos con los que viven los hombres y les concede además cuanto les permite vivir. En segundo lugar, les facilita también cuanto engalana los altares, las estatuas y a ellos mismos, acompañado de agradabilísimos aromas y vistas. En tercer lugar, produce o alimenta numerosos manjares, ya que la cría de ganado está ligada a la agricultura, de modo que los hombres tienen víctimas para hacerse propicios a los dioses y reses para su uso.

Y aunque la tierra concede sus bienes con la mayor abundancia, no permite que se recojan sin esfuerzo, sino que acostumbra a los hombres a soportar los fríos del invierno y los calores del verano. A los labriegos les aumenta la

fuerza física ejercitando el vigor de sus brazos, y a los que trabajan como vigilantes les endurece despertándoles al amanecer y obligándoles a hacer duras caminatas.

Pues tanto en el campo como en la ciudad, los asuntos más importantes tienen siempre fijada su hora. Además, si se quiere defender la ciudad con la caballería, la agricultura es la más capacitada para ayudarnos a mantener el caballo, y si es con la infantería, ella infunde vigor a nuestro cuerpo. También la tierra nos incita a expansionarnos con la caza, ya que al mismo tiempo da facilidades para mantener a los perros de caza y nutrir a los animales salvajes.

¿Y qué arte sino la agricultura da más capacidad para correr, disparar y saltar? ¿Qué arte produce mayor gratificación a quienes la trabajan? ¿Cuál acoge con mayor placer a sus seguidores, invitándoles en cuanto se acercan a tomar lo que necesitan? ¿Cuál hospeda con mayor prodigalidad a los extranjeros?...

Además, para invernar con fuego abundante y baños calientes, ¿dónde hay mayor facilidad que en una campiña? ¿Dónde es más agradable veranear, con las fuentes, las brisas y la sombra, que en el campo? ¿Qué otro arte ofrece a los dioses primicias más adecuadas o da ocasión para fiestas más completas? ¿Cuál es más grato a los esclavos, más agradable para la mujer, más anhelado por los hijos o más agradecido por los amigos?

A mí me resulta extraño que un hombre libre pueda encontrar una actividad más satisfactoria que ella o más provechosa para la vida. Más aún, la tierra, por ser una diosa, enseña también la justicia a quienes son capaces de aprenderla, pues cuanto más se la cuida, con más bienes corresponde.

3.3. Cuatro elementos que implican transformación filosófica desde la perspectiva del oikos-nomos

Desde la perspectiva foucaultiana, los cuatro elementos que implican transformación filosófica en el sentido de la *epimeleia heautou* son: 1) fortaleza, 2) retorno y conversión, 3) ascesis y parresia, y 4) salvación. A continuación, estos elementos serán analizados desde la perspectiva del *oikos-nomos* en su debido orden, demostrando por qué la economía durante la Antigüedad también se encontraba vinculada a este tipo de transformación y no era simplemente una técnica relativa a la administración del patrimonio.

3.3.1 Fortaleza

Con respecto a la fortaleza como elemento del cuidado de sí, es pertinente retomar la interpretación de Michel Foucault cuando afirma que ésta consistió en una atención particular por la salud física y del alma (Foucault, Placeres 89). Una de las maneras de procurar la salud del cuerpo, se podía alcanzar a través de la agricultura con el ejercicio físico de las labores del cultivo, pero también con la dietética de los alimentos recolectados. Ahora bien, respecto al cuidado del alma, la dietética como arte económico, posibilitó además su salud en tanto *enkrateia* o debido autodomínio de los placeres.

Como es posible observar, entre la fortaleza del alma y del cuerpo, los antiguos otorgaron mayor importancia a la primera, pero esto no significa una separación radical entre ambas. La fortaleza del alma, depende hasta cierto punto de la fortaleza del cuerpo, pero más importante, cuando este último está sano representa un fiel reflejo de la fortaleza del alma. Entonces, quien no endurece su cuerpo con los debidos trabajos, es difícil que pueda alcanzar la temperancia y resistencia necesaria para fortalecer su alma, pero la fortaleza del alma siempre

será más importante, porque aquel que es presa constante de los excesos y pasiones, olvida sus obligaciones, emblandece su cuerpo y enferma.

Para Sócrates por ejemplo, quienes dedican mayor atención a los bienes materiales, y no a su alma, son absolutamente pobres porque nada les basta para satisfacer sus necesidades (*Jenofonte, Económico V 6-12*). Consecuentemente, el desprecio por el exceso en las riquezas materiales designó un valor importante para el económico en términos del autocontrol, puesto que si bien estas son de vital importancia para vivir cómodamente, aquel que sólo se procuraba trabajar para alcanzarlas no era libre sino un esclavo que no domina su interior, acaba su cuerpo, descuida su familia y, en general, no practica el arte de la *oikonomia*.

Es por estas razones que, quien cuida de sí mismo, lo hace cuidando en primer lugar su alma, dominando sus pasiones y satisfaciendo aquellas necesidades elementales que no exceden la misma necesidad. Este endurecimiento del alma frente a los excesos, representó según Foucault, “la labor que el individuo necesitaba ejercer sobre sí mismo, la ascesis necesaria que tenía forma de un combate a librar, de una victoria a obtener mediante el establecimiento de un dominio de uno sobre sí mismo, según el modelo de un poder doméstico o político” (Foucault, Placeres 90).

Desde la filosofía socrática, sólo merecía gobernar quien era propietario de su alma y libertad, quien se proclamaba victorioso respecto a sus pasiones, quien entendía que lo verdaderamente útil no sobrepasaba el principio de placer, porque incluso las actividades placenteras pueden tornarse en dolor cuando son excesivas, arruinando además la salud del cuerpo. Estos son los lineamientos que configuraron el pensamiento de la era clásica en el orden de una económica del placer bajo la mirada del fortalecimiento del alma que no admite el exceso, o bien porque anula el propio principio de placer, o también porque se torna en malestar.

Partiendo de esta perspectiva, se puede observar que incluso la medicina, que se había formado como dieta propia de los enfermos, pasó a formar parte del arte estratégico de la *oikonomia*. Según Hipócrates en la lectura realizada por Michel Foucault en “El Uso de los placeres”, la economía durante la Antigüedad debía responder de acuerdo con una dietética de las circunstancias con relación a sus placeres, ya que el *oikonomikos* ve en riesgo su reputación como buen gobernante si antes de gobernar no da muestras del dominio sobre sí mismo, si antes el autodomínio no revela su fortaleza (Foucault, Placeres 94).

“Por ello la reflexión sobre el matrimonio y la buena conducta del marido se asocia comúnmente con una reflexión sobre el *oikos*. En el caso de éste, debe restringir sus elecciones sexuales precisamente porque ejerce dicho poder y porque debe dar pruebas de dominio sobre sí en la práctica de ese poder” (Foucault, Placeres 139-140). Pero el jefe de familia que no tiene fortaleza ni temperancia, ve comprometido su valor como buen ciudadano, y además, su autoridad frente a los integrantes de la hacienda. Así, el jefe de familia apareció como un ejemplo de fortaleza capaz de demostrar que sus prácticas transmitían la medida a sus gobernados.

3.3.2 Retorno y Conversión

El segundo elemento de la *epimeleia heitou* que hay que considerar desde la perspectiva del económico, ha sido denominado retorno y conversión. En primera instancia, la palabra retorno deriva del griego *épistrofé*, y desde la perspectiva foucaultiana, designó un proceso de ensimismamiento, de tomar distancia de las situaciones externas. Para Foucault, la *épistrofé* implicaba: 1) alejarse de aquello que es opuesto a la virtud, por ejemplo las apariencias; 2) volver sobre sí para comprobar allí la propia ignorancia; 3) realizar actos de reminiscencia; y 4) retornar a la patria ontológica, la de las esencias, la verdad y el ser (Hermenéutica 77).

Estas cuatro categorías de acción, aparecen en el eje de una justa consigo mismo, una interiorización particular de la verdad que, a diferencia de la conversión, pone al ser en un momento de tensión interior que vincula las experiencias externas en la relación consigo mismo. Como resultado, la victoria o la derrota en el deseo de transformación, dependía de la relación con uno mismo, mientras que, desde la perspectiva de la conversión, determinaba la relación con respecto a las acciones y experiencias vitales que obligaban a adaptarse.

La conversión de sí (*ethopoiein*) y la conversión de los otros (*ethopoios*), significó emprender un viaje y navegar a través de nuevos peligros encontrándose a la deriva, en situaciones donde la victoria o la derrota también dependían de las circunstancias inesperadas de la vida. En la filosofía socrática, es especialmente recurrente la metáfora del navegante, porque según este ejercicio de interpretación, al seguir nuevos caminos y confrontar situaciones límite, aquel que se convierte, precisa de una técnica forjada por medio de las experiencias.

La conversión precisa de las situaciones externas, porque es un arte desarrollado a través de los años, y que bajo la interpretación del económico, tiene como una de sus finalidades forjar la fortaleza ante estas para así acceder a un verdadero gozo existencial, en síntesis, mantenerse a flote para no naufragar en medio de las tormentas y desgracias que llegan a su vida y al ámbito doméstico.

Pierre Hadot sugiere que la debida conversión, significa un abandono por la conciencia temporal: despojarse de aquellas imágenes que en el pasado o en el futuro atan al hombre a los tormentos de lo que fue o será, y que por tanto no se sabe qué esperar. Es importante deducir que, el igual que en Foucault, para Hadot la importancia de la conversión se ve reflejada a partir de los procesos de liberación de las ataduras temporales en las actividades que invitan a la libertad.

Para los estoicos, la conversión también fue el cambio de un estado de intranquilidad al de un gozo existencial, una transformación del ánimo que permitió al ser humano hallarse en la perfección y la belleza de cada pequeño instante para liberar la mente de aquello que no se puede controlar. Esta formación del saber que lleva al hombre hasta un proceso de liberación, se presentó por medio del aprendizaje económico bajo la sentencia: hay que aprender a vivir, pero al mismo tiempo hay que vivir aprendiendo de cada pequeño instante (Hadot, Ejercicios 27).

En este orden de ideas, para alcanzar la conversión, es pertinente vincular a su concepción la imagen de la medicina, del gobierno político y la dirección de uno mismo, según las dinámicas del transvase entre la dietética, la economía y la erótica, artes cuyo verdadero reto era impuesto tras cada nuevo acontecer. Este tipo de conocimiento liberaba la formación particular de un saber que dependía primero de la conversión de sí (*ethopoiein*), que abría las puertas para la conversión de los otros (*ethopoios*).

Vale la pena recordar que, para lograrlo, primero hay que fortalecerse, luego obrar en retorno, y es así como se puede llegar a un proceso de conversión que, partiendo siempre del autodomínio, incorpora en las prácticas del gobernante la habilidad para gobernar sobre los otros. En razón de estos criterios, el económico primero se hace digno de su título y es así como accede al arte del gobierno de los otros, primordialmente siendo el modelo a seguir para aquellos que en su proceso de aprendizaje necesitan de su verdad.

3.3.3. Ascesis y Parresía

En primer lugar, se debe reconocer que la *askesis* fue un ejercicio sobre sí mismo necesario para la conversión, porque, en tanto aprendizaje, representaba “un trabajo, tanto afectivo como intelectual, para despojarse de la angustia, las pasiones, lo ilusorio y lo insensato” (Soto 570). El hombre económico necesitó

interiorizar este tipo de aprendizaje cuestionando la manera como las acciones cotidianas lo obligaban a buscar el equilibrio de su alma, y en este sentido las prácticas de la agricultura y del matrimonio, eran ejercicios ascéticos por excelencia que hacían al económico capaz de virtud y de poder.

Jenofonte pondera, una y otra vez, que la economía constituye, si uno se consagra al patrimonio como es debido, un notable entrenamiento físico y moral para quien quiere ejercer sus deberes cívicos, asentar su autoridad pública y asumir las tareas de mando. De una manera general, todo lo que ha de servir a la educación política del hombre en cuanto ciudadano servirá también de entrenamiento hacia la virtud, y a la inversa: ambas corren parejas (Foucault, Placeres 74).

A través del ejercicio ascético, el buen gobernante era al mismo tiempo conductor, navegante, sabio, timonel, y también maestro: quien debe enseñar, dar el ejemplo, ser el modelo y voz de mando. Por esto, “cuando uno se plantea las cosas desde la perspectiva del maestro se encuentra con el problema del decir” (Foucault, *Hermenéutica* 98). Aquí el maestro hace uso de la palabra para responder a las preguntas, afirmar sus ideas, pero también para aprender, y más importante aún, para enseñar: transmitir el discurso verdadero a aquel que tiene necesidad de él.

En este sentido, la práctica de la economía antigua obligaba al buen gobernante a pronunciar las palabras verdaderas, como reconoce Platón, para enseñar a sus herederos a ser lo más bello, bueno y virtuoso posible (Platón, *Leyes* XI 193d). De tal forma, la habilidad del económico para gobernar, no dependía necesariamente del poder que ejercía sobre los miembros de su hogar, sino del ejercicio de su virtud, aquella que lo habilitaba para gobernar a los miembros de su familia con prudencia y sabiduría.

Por consiguiente, la *askesis* se encontraba asociada al discurso de la *parresia*, no sólo porque la experiencia vital habilitaba al económico para pronunciar las palabras verdaderas, además debido a que el aprendizaje de los otros dependía de esta última. En este caso, la responsabilidad del económico, hizo necesario un orden interno que con hechos y palabras exhortara a sus gobernados, de la misma manera que el general lo hacía con sus soldados. La *parresia*, necesitó como consecuencia de la fortaleza, el retorno y la conversión tanto como estos necesitaban de la primera.

Con estos argumentos se ha demostrado que la *ascesis* y la *parresia* eran un arte estratégico necesario para la *oikonomia*, y por este motivo, que el discurso del económico se encontraba en el eje de las experiencias vitales, siendo útil en la medida que permitiera confrontar el mundo con sus condiciones para fortalecerse y hacerse digno de obediencia. Como afirma Sócrates a Critóbulo, es imposible hacer diligentes a los demás siendo uno mismo indolente, y así como una persona que no sepa música no puede enseñar música a otros, del mismo modo es difícil que se pueda aprender a hacer bien lo que el maestro enseña mal (Jenofonte, *Económico* XII 11-19).

3.3.4. Salvación

Partiendo de la fundamentación que Foucault atribuye al estoicismo griego, el sentido de la salvación puede entenderse como una condición donde se afirma la existencia en este mundo. La salvación, proviene del griego *sautseia*, que en palabras de Foucault representa: “estar en estado de alerta, de resistencia, de dominio y de soberanía de sí mismo, de que nada nos pueda perturbar encontrándose también bajo los medios y posibilidades para acceder a bienes que uno no poseía” (Hermenéutica 70).

En el discurso del económico, el ideal de la *sautseia* puede verse reflejado a la luz de esta premisa, puesto que en él se entrevé la cuestión de la búsqueda de la tranquilidad del alma, por ejemplo, a partir de las prácticas de la agricultura, de la adecuada administración del hogar y del buen gobierno de su familia. En estas actividades cotidianas, cada pequeño instante fue una oportunidad para alcanzar siempre bienes más elevados, pues en la justa consigo mismo, el triunfo o la victoria sobre sí, permitía el acceso a un estado de soberanía interior que no se tenía antes.

Es por esto que en los antiguos, la salvación no remitía a una serie de prácticas ligadas a la vida satisfactoria en el otro mundo, ni tampoco al sacrificio del gozo de vivir en el presente a cambio de alcanzar otros bienes materiales futuros. Para los estoicos, se trataba de una serie de prácticas que afirmaban la vitalidad del momento, aquella que desde la economía, permitía al ser humano convertirse en soberano de sí mismo, transformarse, aprender, hacer uso de su verdad. Aunque se debe resaltar que esto nunca se hallaba fuera de sus posibilidades, ni más allá de los deliciosos límites de la vida en cada instante.

La salvación representó una búsqueda sin fin, y para el económico, cada nuevo día era una nueva oportunidad para superarse, para ser mejor gobernante, modelo, ejemplo y guía. Efectivamente, la actividad de salvación en los griegos se esperaba en el presente y en medio de la constante búsqueda de la *sophrosyné*, la *eudaimonia* y la *ataraxia*. Por ello, “la actividad de salvación que uno ha buscado durante toda su vida, encuentra la recompensa en la ausencia de preocupaciones y la autosuficiencia” (Foucault, *Hermenéutica* 72).

El arte y las técnicas de la *oikonomia* representaban un asunto vital relativo, no únicamente a la consecución de bienes materiales, sino a la búsqueda de la felicidad y la ausencia de preocupaciones. Como consecuencia lógica, el verdadero reto para el económico era cuidar de sí, transformarse en algo que

nunca ha sido, sentir y vivir cada instante con gozo sin que nada le perturbe el ánimo. Fue así como a partir de la fortaleza, la conversión, el retorno, la ascesis y la parresia, éste alcanzaba la salvación.

De acuerdo con el tratado sobre la Económica que se atribuye a Aristóteles, la *oikonomia* se presentaba como el arte de gobernar “menos las cosas que los hombres” (cf. Foucault, Placeres 162). De hecho, este tratado la consagra en la base de los lineamientos existenciales esenciales en las tareas de la dirección, administración y el control de las propiedades, aquellas que, desde la perspectiva del gobierno incluía dos grandes categorías como son las pertenencias materiales e inmateriales.

Finalmente, la transformación filosófica se hizo posible alrededor de las prácticas relativas al concepto del *oikos-nomos*, a través de estas, se elevaba promisoriamente la imagen ideal del ciudadano prudente, cálido, protector, orgulloso de sus raíces y de su tierra, alguien que aceptó con tranquilidad la dureza, la miseria, la náusea y la fatiga, pero que al mismo tiempo encontraba allí su sentido de vida justa y grata, la dureza de su alma y la fortaleza para aceptar sus labores y los designios de la caprichosa fortuna.

4. Hacia una restauración del vínculo entre ética y economía en la actualidad

G. Friedmann: Son muchos quienes se vuelcan por completo en la militancia política, en los preparativos de la revolución social. Pero escasos, muy escasos, los que como preparativo revolucionario optan por hacerse hombres dignos (cf. Hadot, Ejercicios 23)

Claude Mossé en su texto sobre “El Hombre y la economía”, demuestra que el campesino griego fue una pieza fundamental dentro de la civilización y en el andamiaje de la *polis* en la medida que sus labores fueron determinantes para alcanzar, entre otras cosas, la autosuficiencia material, la potestad sobre su patrimonio, y el adecuado dominio de sí. En razón de esta afirmación, es posible explicar por qué la *oikonomia* fue representada por algunos pensadores griegos, como Hesíodo, Aristófanes, Sócrates, Platón, Jenofonte y Aristóteles, en función de la templanza, el valor y la virtud del campesino propietario griego, quien demostraba argumentos para ser un buen gobernante.

En virtud de este hecho, se ha encontrado que para ser bueno y justo en la labor del gobierno, no basta con aprender de los más grandes maestros, sino que es preciso indagar por sí mismo, aprendiendo de la vida el tipo de acciones que pueden reflejar bondad y justicia. Este proceso de indagación, representó uno de los valores fundamentales para el económico griego, pues es allí donde aparecen las acciones de la *oikonomia* como una representación fiel de la sentencia socrática sobre el debido conocimiento, cuidado y gobierno de sí mismo.

Evidentemente, el económico griego fue un referente puntual en la práctica del cuidado de sí, y es por esta razón que, si el origen ético de la economía encuentra sus raíces bajo la sentencia de la *epimeleia heautou*, luego la separación entre ambas esferas se convirtió en una realidad cuando el discurso ético abandonó la

preocupación por el cuidado de sí, ocasionando un desprendimiento entre la economía y su carácter político.

Como consecuencia de esta separación, a continuación se presentará, primero un análisis hermenéutico sobre los hechos que causaron dicha ruptura, y posteriormente, se argumentarán algunas posibilidades para rescatar el pensamiento antiguo en función de la economía actual. Sin embargo, estos argumentos serán planteados desde la interpretación literaria, permitiendo que se abra una nueva discusión sobre los asuntos de la vida económica, en lugar de una serie de normas o reglas a seguir.

Con estos objetivos en mente, el primer subtema presentará argumentos teóricos e históricos que dan una explicación del por qué la ruptura entre ética y economía se presentó durante el Medioevo de los siglos IV y V. Por una parte, con el comienzo del discurso de la renuncia por el cuidado de sí, y por otra, con el cambio en la representación y significación de la imagen del campesino, quien desde el Feudalismo se transformó en un ser estulto, pobre, sin propiedades materiales e inmateriales.

Por otra parte, el segundo subtema invitará a reconocer la belleza de la figura de la Antigüedad entendiendo: primero, algunas consecuencias negativas que aparecieron como resultaron de la economía asociada a la administración de los bienes materiales y desprendida de la labor del gobierno del hogar; segundo, rescatando la importancia vigente de la figura del pensamiento antiguo, es decir, reencontrando en la figura del pasado una vitalidad olvidada en la actualidad; y por último, estableciendo la posibilidad de recuperar las prácticas del cuidado de sí, sin que esto signifique un regreso a otra época sino una transformación existencial.

El carácter restaurativo de este capítulo, no pasa entonces por el propósito de redefinir la economía ni transformarla en algo que no puede ser, al contrario, se trata de que ésta incorpore nuevamente unos términos vitales olvidados, es decir, que en medio de los procesos de transformación no se abandone la individualidad y subjetividad del ser humano, quien al igual que Harry Haller protagonista de la novela de Herman Hesse “El lobo estepario”, se dedicó tanto a las cosas difíciles: a los números y las ciencias exactas, que se lo olvidó aprender a vivir, amar y reír (75).

La restauración que se va a proponer, no dará una serie de máximas objetivas para cuidar nuevamente de sí en la actualidad, sino que construirá una guía abierta a la interpretación del lector respecto a sus prácticas vitales. Por este motivo, el tercer subtema tiene como objetivo el acercamiento en la vida económica al cuidado de sí y a la necesidad de preocuparse nuevamente por la felicidad, esto quiere decir, que el ser humano pueda pensar más allá del hecho de ser un mero instrumento de incentivos económicos ligados a lo material, pues en otra época estos representaron riqueza espiritual, sabiduría práctica, y el deseo de ser un buen gobernante del hogar.

4.1. La ruptura del vínculo entre ética y economía

Según Michel Foucault, el discurso ético del cuidado de sí tuvo cuatro etapas. El primer momento representa su origen en el pensamiento socrático, cuando la máxima del oráculo de Delfos fue interpretada como una serie de principios que, más que una preocupación por la salud física, se ocupaba del debido cuidado del alma (Hermenéutica 41). En la relación que plantea este pensador francés aparece un vínculo inquebrantable entre espiritualidad y verdad, y con esto una interacción permanente entre conocimiento, gobierno y cuidado de sí mismo.

La segunda fase, fue comprendida como una etapa de auge en el discurso de la *epimeleia hautou*, porque allí comienza su fortalecimiento y expansión a través del pensamiento greco-romano de los siglos I y II. Algunos de sus principales exponentes fueron: Séneca, Marco Aurelio y Epicteto, todos ellos desde su ideología ligados a sostener la relación entre espiritualidad y verdad bajo los términos de la búsqueda de la felicidad, la sabiduría y la serenidad en la vida. Parafraseando a Howald, durante esta etapa los estudios filosóficos aún no habían abandonado “el botín vital” (38).

El tercer momento fue denominado por Foucault como la época dorada de la *epimeleia*, y tuvo lugar en el Medioevo de los siglos III y IV (Hermenéutica 41). En este periodo histórico, el discurso religioso del cristianismo romano fue valorado en virtud de la concepción filosófica griega del cuidado de sí partiendo del ideal de la transformación. Por tanto, los cuestionamientos a favor de la felicidad, en la relación espiritualidad y verdad, aún necesitaban tanto de la virtud como del autogobierno, hecho que se puede observar en el pensamiento tanto de los capadocios como de San Agustín de Hipona.

Sin embargo, durante los siglos IV y V, durante la cuarta fase de la *epimeleia* se presentó un rompimiento en el vínculo entre espiritualidad y verdad, comenzando un proceso de mutación hacia una “ascesis filosófica del ascetismo cristiano” que tomó los conceptos de salvación y purificación por fuera de la realidad física y de la vida, dado que deberían ser alcanzados después de la muerte (Foucault, Hermenéutica 42).

Este hecho marcó un claro rompimiento en la relación entre la ética del cuidado de sí y la filosofía griega, pues el conocimiento de sí mismo en tanto regla de acción de prudencia, abandonó los ejercicios de indagación y de liberación necesarios para la formación de un saber que hiciera posible la transformación filosófica en el

sentido de la fortaleza, conversión, retorno, ascesis, parresía y salvación que caracterizó el ideal de la virtud de la Antigüedad.

Esta nueva formación del saber, representó el primer paso en el olvido por la preocupación del cuidado de sí mismo, principalmente en tanto el sentido del debido autocontrol que, más allá de representar autogobierno, comenzó a ser entendido bajo la idea de la negación de determinadas prácticas. La justa consigo mismo y su respectiva victoria, aquella que daba pruebas de la dureza y virtud del gobernante que domina de sus deseos se transforma en un compromiso voluntario respecto a la moral eclesiástica.

Evidentemente, la diferencia entre las tres primeras etapas y esta última, es que durante la Antigüedad greco-romana y el Medioevo temprano, el hecho de haber probado lo malo y vencer sobre estas actividades en un ejercicio de autodominio, hizo que cada quien estuviese en disposición de indagar por sí mismo sobre lo bueno y lo justo, cuestionando y cuestionándose constantemente sobre los fundamentos morales de sus acciones. Por el contrario, durante el Medioevo de los siglos IV y V, el arte de la economía prescindió del adecuado gobierno, debido a que el ser humano ya no era propietario de este tipo de acciones que, sin excepción, debían ser negadas si se esperaba alcanzar la salvación en el otro mundo.

Haciendo un paralelo entre estas dos diferentes maneras de formación del saber es preciso observar que, antes del segundo periodo medieval, no existía una negación sobre las condiciones existenciales basadas en principios de placer, sino una afirmación y un llamado a su prudente dominio; mientras que durante el ascetismo cristiano, la ética no implicaba una victoria sobre sí mismo en el prudente autocontrol de los deseos, pero sí una supresión voluntaria ligada a la moral eclesiástica (Nietzsche, Anticristo 47).

A partir de este punto y hasta la actualidad, el conocimiento sobre lo bueno y lo justo no pasa por un proceso de interacción del ser humano con respecto a su valoración del mundo y de sus condiciones de posibilidad, sino que debería ser cumplido a cambio de un bien más elevado. Luego de este período histórico, el acceso a la verdad depende más de máximas morales que de la experiencia ética, por esto es que “el rompimiento entre espiritualidad y verdad en el sentido de la filosofía antigua, no hay que buscarlo en la Modernidad sino en la teología” (Foucault, *Hermenéutica* 41).

La moral cristiana logra algo inesperado en el ejercicio filosófico: sobreponer el conocimiento y la verdad sobre las condiciones de la vida y la existencia abandonando el botín vital. “Es por esto que la conversión cristiana representa subjetivación, mutación rápida, paso de la vida a la muerte como transfiguración, y en este sentido la renuncia de uno mismo” (Foucault, *Hermenéutica* 76). Renunciar de sí significó para la *oikonomia* el olvido por el gobierno de sí mismo, de los otros y la administración de las cosas. Además de esto, para el económico significó la pérdida de la capacidad para tomar decisiones libres frente al deseo y aquellas pasiones que constantemente dirigen el cuerpo y pretenden gobernar el alma.

En el contexto de la economía, la subjetivación del segundo ascetismo cristiano sumada al cambio de las condiciones sociales del campesino, transformó la imagen ideal del buen gobernante, principalmente porque ya no se necesitaba que el campesino fuese autárquico, que administrara sus posesiones materiales y que gobernara su alma. En la ciudad, se desdibujó por primera vez la necesidad y la importancia de la sociedad de campesinos autosuficientes, el ciudadano ejemplar, aquel que era el pastor, guía, timonel, sabio, ejemplo a seguir, pasó a ser, en palabras de Nietzsche, un ser pastoreado y gobernado por el temor al pecado (*Anticristo* 58).

Y así como la ruptura del vínculo entre espiritualidad y verdad no hay que buscarla en la modernidad sino en la teología, de igual modo la separación entre la ética del cuidado de sí y la *oikonomia* se debe rastrear en el mundo medieval, puesto que al abstraer de la concepción antigua de la economía el sentido del gobierno de sí, de los otros y de las cosas, es inevitable que esta última quede relegada principalmente a la producción, el consumo y la comercialización.

Sin embargo, no toda la responsabilidad de este hecho recae sobre el discurso filosófico del ascetismo cristiano, porque además de esta nueva manera de interpretar las acciones, es importante resaltar que las condiciones sociales marcaron la nueva figura del campesino medieval que aparecía en la parte más baja de la jerarquía social gobernado por señores feudales, monarcas y diferentes gremios eclesiásticos (Boutruche 104).

Ante la caída del imperio romano, el pequeño propietario de tierras perdió la protección de las leyes romanas, y frente a la constante amenaza de un estado en condiciones de anarquía, el campesinado se convirtió en una presa fácil para bandidos, asaltantes y algunos particulares con alto poder y ejércitos, quienes arrebataban sus tierras y cosechas (Bloch 83).

Los ciudadanos comunes, se vieron obligados a pedir la protección de otros particulares con ejércitos, quienes a cambio de defenderlos se transformaban en los nuevos dueños de las tierras. La necesidad de sobrevivir, la misma que hizo que el económico no dependiera de nadie, hizo imperativa una nueva organización social que dio origen al primer Feudalismo Occidental.

La palabra feudo proviene del latín *feudum*, cuya raíz germánica hace referencia a la propiedad, al ganado o a la res (Corominas 886). Según se puede interpretar, “*feudum*” fue la nueva denominación para los habitantes de las ciudades medievales, pero también representó, por una parte, la actividad central de estas

personas: la ganadería. El nuevo campesino, o si se desea, las personas del feudo, luego de la caída del imperio romano eran como el ganado o la res, en cuanto se les administraba como propiedad para que procrearan y así pudieran generar las riquezas para los señores feudales y altos gremios.

Es evidente que el cambio en la denominación de los valores del campesino para la sociedad fue drástico, ya que durante la Antigüedad fue un ejemplo a seguir en la imagen del propietario que deseaba ser autosuficiente y que al mismo tiempo participaba en las decisiones del gobierno de la sociedad, mientras que en el feudalismo se transforma en una simple pieza del engranaje, un objeto útil para determinado fin que puede ser reemplazado fácilmente y que influye poco dentro de su círculo social.

A grandes rasgos, se puede deducir que el precio a pagar por la protección de sus tierras y la de su familia fue alto, debido a que el propietario de la Antigüedad sacrificó su autarquía y su libertad transformándose en un ser débil, obediente, agobiado por la carga de sus labores, dependiente de las tierras y el capital de los señores feudales. Esta imagen en poco difiere de la del trabajador asalariado que analiza Marx, la cual es un fiel reflejo del papel de las labores de la economía durante la actualidad, donde el ser humano aparece bajo los criterios de un esclavo físico y moral que se ha acostumbrado a esperar la asistencia material o espiritual de quienes ostentan el poder frente a sus asuntos públicos o privados.

Durante el Feudalismo, ante la constante amenaza de muerte, fue lógico que el temor prevaleciera sobre la libertad. Bajo esta nueva configuración, las artes, técnicas y ciencias abandonaran su carácter vital, lo cual produjo un distanciamiento entre las prácticas políticas y el adecuado gobierno del hogar. Así es como las acciones de la economía quedaron relegadas a la agricultura y a la simple administración de las propiedades de quienes ostentaban el poder. Por este motivo durante el Medioevo, las discusiones económicas además de ser muy

pocas se centraron principalmente en algunos asuntos relativos a la riqueza material.

Según Ceccarelli, algunas de estas discusiones desarrollaban tópicos como el intercambio de moneda y de recursos para la producción, el uso de la materia prima, los intercambios comerciales y el manejo de las tierras, las cosechas, la mano de obra y la productividad (284). Estos hechos demuestran la transformación conceptual que tuvo la economía, pero además de esto, el comienzo de una serie de problemas que se han extendido hasta la actualidad, como por ejemplo, la amplia brecha en la distribución de los recursos, el mal gobierno de las civilizaciones y la constante ausencia de la libertad (Ceccarelli 283).

“Pero es que no se puede gobernar bien a los demás, no se pueden transformar los propios privilegios de acción racional, si uno no se ha ocupado primero de sí mismo” (Foucault, *Hermenéutica* 42). De esta manera, la economía medieval, estuvo determinada por la constante búsqueda de privilegios materiales, que hicieron de las prácticas de poder un simple ejercicio de dominación distante de la virtud y capacidad de autodomínio. Un ejemplo claro de esta afirmación, lo demuestra el mismo Ceccarelli al demostrar que, debido a que sólo unos cuantos gremios particulares ejercían el control sobre las tierras, estos frecuentemente elevaban el precio de los productos (245).

En este orden de ideas, es importante reconocer que el origen del *homo oeconomicus*, este esclavo de los incentivos materiales que siempre busca un plus de beneficio, no hay que justificarlo desde el pensamiento de la Escuela neoclásica de la economía, porque encuentra sus orígenes en el Feudalismo medieval. Y así, mientras el feudo padecía esta nueva forma de ser gobernado, los particulares y grupos con alto poder disfrutaban de la protección de diversas

leyes, como es el caso del gremio eclesiástico con la reforma gregoriana, que afirmó los bienes eclesiásticos como sagrados e inalienables.

La reforma gregoriana implica una definición de lo que significa la propiedad eclesiástica, una definición que fue primero planteada por el Papa Pedro Damián y su preocupación posterior por los bienes episcopales. Esta definición puede ser brevemente resumida en tres puntos: (1) El patrimonio de la iglesia es sagrado y así inalienable, puede ser incrementado pero no reducido. (2) La iglesia no es la dueña del patrimonio pero simplemente una administradora de él en nombre de Cristo y los pobres. (3) Un uso productivo de este patrimonio es para ser considerado útil, beneficiaría desde el mismo uso (Cecarelli 284).

Este estatus especial desfiguró no sólo a la economía, sino también al cristianismo, aquel que en sus orígenes fue transparente y desprovisto de cualquier tipo de interés material. Lógicamente, el descubrimiento de estas excepciones a la prohibición de recibir algo en exceso, generó controversia e incluyó un nuevo tipo de valoración positiva respecto al ideal de la usura dentro de las prácticas de la economía.

Este discurso tuvo por consiguiente diferentes detractores pertenecientes al gremio eclesiástico, teólogos como Basil de Cesarea, Juan Crisóstomo, Ambrosio de Milán y San Agustín de Hipona, se opusieron constantemente a esta nueva manera de esclavizar a los hombres y se erigieron como la antítesis de este deseo excesivo por la acumulación de riquezas. Esta manera de pensar, encuentra justificación en dos puntos de referencia básicos como fueron: 1) el pensamiento aristotélico, y 2) el ideal de la pobreza voluntaria. Para estos pensadores la riqueza es injusta no por la manera en que se consigue, o porque ella misma sea injusta, sino porque es inconcebible un mundo donde unos viven en abundancia

de bienes y otros en la miseria. Además de esto, siguiendo las palabras del Salmo 48, incluso siendo rico en bienes el hombre muere como los animales.

A pesar de su esfuerzo, la configuración social ya se encontraba atravesada por el ideal de la usura, y gracias a esto las actividades económicas se identificaron más con el ideal de la consecución de mayores posesiones materiales, que con ideal del adecuado gobierno del alma, o incluso con el de la austeridad del primer ascetismo cristiano. Estas palabras explican porque luego del Medioevo, existió un apogeo significativo en las labores de productividad creciente, puesto que los señores feudales y particulares con alto poder buscaban siempre incrementar su riqueza material a través del intercambio de aquellos bienes y servicios que ofrecían un importante rédito monetario (Vallejo 14).

Situado en el orden de este discursivo, nace para la cultura Occidental la fiel representación del ser estulto, un ser de “voluntad limitada, relativa, cambiante, donde existe una desconexión entre su voluntad y sí mismo” (Foucault, *Hermenéutica* 59). Esta ha sido la principal característica del ser humano desde el Feudalismo hasta la actualidad, en tanto no conoce qué desea, ni sabe controlar aquello que desea, y aunque etimológicamente, la estulticia tiene un origen incierto, siguiendo a Corominas, es evidente que remite a una sensación de represión, de maltrato, de regaño, de obrar sin voluntad y no saber aplazar las cosas (817).

Desde entonces, el legado del hombre económico a la humanidad, ha sido el de un ser “que se deja llevar, que no se ocupa de nada, que no es capaz de querer de modo adecuado, y por tanto, su voluntad es una voluntad que no es libre, que no es voluntad absoluta, no siempre quiere, o simplemente no mide hasta qué punto debe querer” (Foucault, *Hermenéutica* 59). Puntualmente, el acontecimiento que desde la perspectiva del *oikos-nomos* se está poniendo en cuestión, es la

problematización del sacrificio del deseo de alcanzar la sabiduría práctica a cambio de la estulticia.

Finalmente, estos argumentos teórico-históricos dan las razones para justificar por qué la economía fue despojada de su sentido ético, más aún, del por qué ha quedado desprovista de sus causas. En primera instancia, su causa material ya no es el agricultor y ciudadano libre, sino el esclavo al trabajo. En segundo lugar, su causa formal dejó de ser el cuidado de sí a cambio de la renuncia por esta preocupación y por la vida. Además, su causa eficiente abandonó el ideal del gobierno del hogar, para encontrarse determinada por un sentido de la libertad impuesta por unas condiciones donde prevalece la ausencia de autocontrol y templanza que imposibilitan el acceso a su causa final, que siempre será la búsqueda de la felicidad.

Ante este panorama, la economía se convirtió en una ciencia desprovista de vestiduras, sin causas y sin rumbo, cuyo componente principal, es decir, las labores del gobierno del hogar y los comportamientos cotidianos, pasaron a un segundo plano, precisamente porque las verdaderas prácticas económicas antiguas que se inscribían en el campo de la búsqueda de la felicidad, lentamente pasaron a encontrarse asociadas a las acciones del comercio, del mercado y de la usura; pero hoy es preciso recuperar la noción del pensamiento antiguo, traerlo de vuelta al contexto actual, sin caer en el error de desear regresar al mundo de la Antigüedad.

Sócrates

Es preciso, Critóbulo, luchar por la libertad... (Jenofonte, Económico I 23).

4.2. El ser humano de la Modernidad del siglo XIX reconociendo la figura de belleza antigua

Antes de proponer un restablecimiento entre ética y economía desde la perspectiva antigua griega del cuidado de sí, es necesario entender en primera instancia el significado de esta premisa, es decir, que se pueda comprender el deseo por hacer que determinadas condiciones del pensamiento antiguo regresen y hagan parte de las acciones del económico en la actualidad. Teniendo este objetivo en mente, en el siguiente capítulo se ha optado por analizar uno de los textos más representativos de Goethe como es “Fausto”, de manera que se haga posible justificar metafóricamente esta recuperación.

En el texto “No te olvides de vivir”, Pierre Hadot ilustra claramente el arte que Goethe, a través de la poesía, expresó refiriéndose al encuentro entre Fausto y Helena, siendo esta última la representación de la figura de la Antigüedad que viaja hasta la Modernidad y se instala en medio de este nuevo mundo sintiéndose como un premio de guerra, es decir, llevada de un lugar a otro como objeto de deseo. Esta es la metáfora con la cual el texto presenta la imagen de la filosofía griega, a saber, una damisela moldeada, estudiada y manoseada por diferentes corrientes y pensamientos a lo largo de la tradición.

De acuerdo con esta afirmación es prudente rescatar que, hasta ahora, mucho se ha analizado la cultura griega, pero pocos han sido quienes interpretan justamente el acceso a sus ideales existenciales y vitales. Es por esta razón que, según Hadot, dentro de la narrativa que imprime Goethe al Fausto hay que rescatar dos críticas, en tanto que, por una parte, se opone al carácter distante de la realidad que caracteriza al romanticismo originario de su época; y por otra, al proyecto del renacimiento europeo que pretende traer de vuelta la Antigüedad, abstrayéndose de las condiciones de posibilidad del mundo presente (Vivir 44).

Para Goethe, el proyecto del renacimiento representa una “nostalgia por un ser ausente, lejano, inaccesible, nostalgia por el pasado o por el futuro o por el otro mundo, por otra vida que estaría en otro lugar” (Hadot, Vivir 21). Sin embargo, lo verdaderamente importante para este poeta alemán, es la posibilidad de que tomando las condiciones existenciales del momento, el ser humano pueda transformarse, convertirse en algo que nunca ha sido, esto significa traer el pensamiento antiguo hasta la actualidad.

No obstante, y a pesar de que esta iniciativa ya fue establecida por Goethe, la imagen del ser humano hoy es la misma que reflejada la figura de Fausto: un hombre dudoso, atormentado, agobiado por su conocimiento y con deseos de recuperar la pasión de su juventud. Helena por otra parte, es la doncella que lo hace perder en el éxtasis de su vida, aunque es necesario aclarar que ella nunca fue presentada como una cura para estos males, sino que fue un punto de contacto con la realidad en el encuentro con su trágico devenir.

Siguiendo el orden de este razonamiento, en primer lugar, es pertinente observar que Helena fue descubierta antes de su llegada por un Astrónomo que la observa en lo más alto del cielo junto a un templo antiguo que para Goethe, seguramente representó la imagen pictórica de la filosofía griega, aquella capaz de soportar el enorme peso de las rocas y materializar todo el pensamiento que luego llegaría hasta la Modernidad. Sin embargo, Fausto poco se interesa en alcanzar aquella gran edificación, se encuentra extasiado y esperando ansioso la llegada de esta doncella a su mundo.

Astrónomo: “Por esta vez no tengo ya que hacer nada; como hombre de palabra lo declaro y confieso. Viene la hermosa y, aunque tuviera yo lenguas de fuego, ¡cuánto no se ha cantado ya la belleza! Cuando ella se presenta, por sí misma se anuncia y quien la posea podrá considerarse dichoso” (Goethe 197).

Una vez es anunciada por este astrónomo, los comentarios de las damas cercanas a su círculo, la voz del pensamiento moderno, no se haría esperar. Las damas modernas se burlaban Fausto, no únicamente porque veían a Helena horrible, además, debido a que él creía que sería el primero en poseerla, cuando en realidad era una doncella que había pasado por las manos de muchos otros. Pero mientras todo esto sucede a su alrededor, Fausto se encuentra absorto, completamente deslumbrado y enamorado de esta hermosa figura y lo único que se pregunta es si le quedan ojos luego de ver semejante hermosura.

“La hermosura que ya antes me encantara, lograda en un reflejo mágico, era solamente una imagen de espuma de tal belleza. ¡Tú eres aquella a la que yo rindiera la conmoción de mis fuerzas todas, el concepto de la pasión, afición, amor, adoración, delirio!” (Goethe 197). Siendo así, el amor de Fausto hacia Helena no sólo aparece como consecuencia de su belleza, sino que a través de estas palabras Goethe da a entender que la figura de Helena representa también la embriaguez de dicho amor, esto significa: el delirio, la risa, la burla, el éxtasis inconsciente del momento y el sentido de libertad que en su manifestación hace que toda verdad sea puesta en duda.

Desde esta perspectiva se puede observar que uno de los primeros retos para traer de vuelta el pensamiento antiguo, es rescatar el sentido de la libertad del escepticismo. Siguiendo a Ortega y Gasset, vale la pena recordar que este fue uno de los elementos a valorar del *skeptikoi*, quien realizaba siempre un estudio profundo y riguroso hasta demostrar que toda verdad era vana (356). En efecto, para salir de la estulticia, es preciso que el ser humano sea escéptico, esta es una de las primeras formas de conversión del sujeto para abandonar su voluntad limitada.

En razón de este hecho, la llegada de Helena no sólo fue motivo de discusión entre los modernos, fue adicionalmente uno de los problemas a enfrentar para Mefistófeles, quien ocupando su rol de demonio y deseando que Fausto no abandonara la estulticia, se mostró descontento respecto al hecho de que su alma se arrojara al éxtasis, embriaguez y delirio existencial Heleno. Mefistófeles, necesitaba que Fausto continuara siendo esclavo de sus deseos de juventud, que los tormentos causados por el conocimiento lo invitaran a la constante e incesante búsqueda.

Por ello, mientras Wagner encontró en este acto de amor la formación de un hombre libre, Mefistófeles únicamente observaba una pareja de enamorados encerrada en un alambrique (Goethe 197). A grandes rasgos, todo parece indicar que la inclusión de Wagner en esta parte del relato no fue accidental, porque en oposición a los criterios de Mefistófeles representa la voz crítica que necesitó la figura del hombre moderno para abandonar la constante negación de la existencia, aquella que lo hizo desear vivir en el futuro o en el pasado antes que en el presente.

El antiguo modo de engendrar, de amar, es para nosotros una gansada. El tierno punto del cual surgió la vida, la sublime fuerza que desde el interior brotó, y tomó y dio para diseñarse con trazos concretos y apropiarse con primero lo más próximo y luego lo más lejano, hállese ahora degradada de su dignidad; si aún sigue el animal retozando desde el hombre, con sus grandes dotes, tener lo futuro un origen cada vez más alto (Goethe 206).

Con estas palabras de Wagner, Goethe hace evidente el problema central del discurso de la Modernidad, cuestionando la manera como el sujeto sacrifica su vitalidad a cambio del futuro progreso. El origen de todas las cosas, el concepto de la fertilidad que dio origen al arte sublime de saber vivir y practicar el arte político de gobernar, aparece en el discurso moderno como algo que se debe reprochar.

Según Wagner, ya no hay nada qué alabar en “La noche de Walpurgis clásica”, esta es ahora una festividad donde sucede siempre lo mismo: se adora aquella ingenuidad infantil que trae de vuelta a los espectros del pasado (Baroja 171).

No obstante, entendiendo este argumento, se debe considerar que la noche de Walpurgis clásica, representó para Goethe el arraigo de la tradición germánica respecto a la belleza de la Antigüedad, y por ende, aquel que hizo posible el regreso de Helena hasta la Modernidad. Con todo esto, la llegada de esta bella doncella representativa de la adoración a la fertilidad y la vida, fue “nubada por la riada de grises tiendas, como remedio de esta inquietante y horrorosa noche” (Goethe 210).

Helena aparece cuando menos se le espera, y por ello, “en vez del más solemne saludo oportuno, en vez de la respuesta de bienvenida, Fausto le trae en cadenas finalmente atado, a un servidor que faltando al deber, le hizo faltar al suyo” (Goethe 248). El condenado y encadenado era Linceo, un personaje mitológico a partir del cual, este poeta nacido Frankfurt, pretende cerrar su crítica al proyecto Moderno. Citando a Rene Martín, Linceo era reconocido por su gran visión, por la capacidad de ver incluso a través de los objetos, era el centinela, quien desde lo alto es capaz de verlo todo (269).

Linceo, es llevado a juicio porque no alcanza a ver a Helena y no dio el oportuno aviso de su llegada a este mundo, aparece por ende arrodillado, encadenado, y entregando su vida a ésta damisela, quien en pleno uso de su potestad, afirma no poder castigar a quien no tiene la culpa de sus acciones. El hermano de Idas, ha caído en la desgracia de ser formado buscando siempre la luz, debe ser quien descubra la verdad de la ciencia, y es por esto que, según Helena, “no debe caer ningún oprobio sobre aquel a quien la fortuna ha trastornado mentalmente” (Goethe 267).

El hijo de Afareo, el de la vista prodigiosa, es perdonado por Helena, pero al mismo tiempo condenado a continuar su vida en medio de un mundo racional que da respuesta a todo aquello cuanto observa, pero que no puede dar respuestas sobre sí mismo, sobre las condiciones existenciales que, parafraseando a Pierre Hadot, no se hallan entre los delicados límites de la existencia (Vivir 27).

<<Hoy>> debe ser el día más indicado para comenzar a reconocer la belleza de la figura de la Antigüedad, debería ser el momento preciso para abandonar idealismos y acoger la vida en toda su expresión. En este relato, traer el mundo antiguo hasta la actualidad, significa “considerar la ciencia con la óptica del artista y el arte con la óptica de la vida” (Nietzsche, Origen 35). Como consecuencia, la figura del pensamiento griego que Goethe llevó hasta la Modernidad, es el mismo que este trabajo pretende traer hasta la actualidad para proponer una restauración entre ética y economía.

El principal objetivo de esta restauración, es encontrar la vida entre los deliciosos límites de la existencia, y hacer que las labores cotidianas se conviertan en la expresión de que todo sentimiento sea glorificado, pero no sacrificado a cambio de la razón. El carácter metafórico que Goethe imprime a su relato, permite justificar, tanto este hecho, como aquello que a lo largo de este proyecto se ha planteado, puesto que filosofía y economía, en su origen antiguo se han preocupado, no por estructurarse como ciencia compleja, sino por abrazar y adorar la gracia del momento, lo cual significa aferrarse al presente y la salud de vivir la vida.

Esta sentencia antigua, es aquella que verdaderamente afirma la belleza de Helena en una estética vital que desdibuja los límites morales del ser humano que es producto del proyecto de la modernidad. Consecuentemente, son estos criterios aquellos que afirman la edificación de una moral personal viva, que se transforma en cada nuevo día y que es puro gozo existencial, inocente e infantil (Hadot, Vivir 22).

Para el económico, al igual que para cualquier ser humano, el verdadero reto consiste en buscar su felicidad, la tranquilidad que incluso en medio de las turbulencias de la vida, necesitan del amor por las acciones simples, del aprendizaje de cada pequeño instante, aquel que desde la perspectiva de la *oikonomia* se encontraba reflejado en el cuidado del hogar y de todas las propiedades que su concepto implicaba.

La felicidad del económico nunca se estructuró partiendo de la complejidad con la cual lo hace ahora, y es por esto que hoy sólo admite la esperanza de que en un futuro todo puede ser mejor, de que mañana no existirán crisis y que todo puede estructurarse bajo la promesa de que todo irá bien en el largo plazo. La llegada de Helena a este mundo es necesaria, porque sin ella el ser humano se quedará viviendo de esperanzas, pero nunca se hará digno en el sentido que no accederá a una victoria sobre sí mismo. Esta es la negación de toda construcción antigua, de la poesía y del pensamiento que traza estéticamente el sentido de la afirmación vital del ser humano en el mundo.

Hoy la economía necesita este restablecimiento, necesita del gozo existencial del presente, de la satisfacción en los retos que la vida impone todos los días y del aprendizaje, es por esto que en la actualidad el *oikos-nomos* debe integrarse nuevamente a la conversión y ascesis que configuró los ejercicios económicos antiguos. Hoy más que nunca, el ser humano necesita hacerse digno, esto quiere decir, que en medio de esta economía de producción y consumo (Bauman 47), pueda recordar que su reto más importante es aprender a vivir, superarse, ir más allá de una moral impuesta, y de las categorías sociales del bien y del mal.

4.3. Hacia una restauración del vínculo entre ética y economía

Al plantear que la economía encuentra su origen ético durante la Antigüedad, y por ende, que en la Actualidad esta aparece completamente distante de su origen filosófico, es preciso manifestar la necesidad de que la labor filosófica sea la encargada de hacer un llamado crítico sobre ésta, en especial, si se busca que sus procesos de transformación posibiliten repensar las prácticas del ser humano en sociedad.

En la Actualidad, las discusiones filosóficas no pueden desprenderse de las económicas, puesto que, si bien estas han cambiado respecto a su origen etimológico, es necesaria una problematización sobre las prácticas subjetivas en cuanto a la producción, el consumo, las relaciones laborales y toda una serie de prácticas que atraviesan, no solo el concepto de la economía actual, sino además la vida misma del ser humano y su relación con los demás, con las cosas y su entorno.

¿Qué es la economía hoy si no una ciencia que ha olvidado su origen filosófico?, y “¿qué es la filosofía hoy si no el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo?” (Foucault, *Hermenéutica* 61). Sin lugar a dudas, la búsqueda de la sabiduría es hoy un tema distante del estudio de la economía, y es que el económico actual, con su ideal de felicidad ha olvidado que la vida es un arte sublime, una técnica que es preciso forjar a partir de la experiencia y una estética vital que, más allá del materialismo, encuentra como principal objetivo el conocimiento de sí mismo, la tranquilidad del alma, una elevación y superación personal que precisa del autocontrol.

En este sentido, para alcanzar un restablecimiento entre ética y economía, primero la filosofía debe plantearse también como un problema económico al igual que lo hizo durante la Antigüedad, lo cual significa una problematización que no

necesariamente permanece inscrita en el contexto crítico de cómo el sistema esclaviza al ser humano, sino respecto a la preocupación de cómo éste se ha transformado voluntariamente en un esclavo de sus propios deseos, y cómo a partir del ejercicio de su libertad puede vencerlos.

Esta actitud revolucionaria hace posible, para el económico, un acceso a las prácticas de la *epimeleia heautou*, y por ende, que dicho proceso de liberación característico de la filosofía antigua, permita soñar nuevamente con alcanzar la soberanía de sí, retomar las riendas de las acciones personales, que la economía acoja nuevamente en su seno el ideal político del gobierno que habilitaba al ser humano para gobernar y ser gobernado, pero más importante aún, para gobernarse.

La importancia del conocimiento y del cuidado de sí para la economía actual es innegable, pues para que exista un verdadero cambio, no hay que proponer una militancia política ni una revolución contra el sistema, sino exaltar la capacidad para del ser humano para indagar sobre lo bueno y lo justo. Por tanto, la visión del hombre económico no puede quedarse anclada en el ideal del materialismo, sino que se debería inscribir en la política, aquella técnica superior que citando a Mossé, Aristóteles denominó como *techkné politike* (35).

En síntesis, el verdadero reto a asumir es de carácter individual, porque los cambios en el sistema económico exigen diferentes tipos de prácticas vitales que precisan fortaleza, retorno, conversión, ascesis, parresía y salvación. Estos cuatro elementos que implican transformación filosófica, son aquellos que transforman los privilegios de acción de la economía, que en conclusión, debería desdibujar el ideal práctico de que la buena vida se encuentra asociada únicamente a la posesión de bienes materiales, aquellos que enajenan al ser de la belleza del momento y lo convierten, siguiendo a Jenofonte, en un esclavo mezquino y carente de libertad (119).

El restablecimiento del vínculo entre ética y economía, no se trata por tanto de un regreso a la vida de los griegos, o de un retorno de la economía respecto a los modelos productivos de la Antigüedad. Se trata de una invitación a un proceso de transformación que, sin abstraerse de las condiciones de posibilidad actuales ni de las circunstancias existenciales, permitan repensar las acciones cotidianas en función del autodomínio y cuidado de sí mismo.

La propuesta es por ende, una recuperación de la ética del cuidado de sí desde la perspectiva del *oikos-nnomos*, es una invitación a enamorarse de la figura de la Antigüedad al igual que sucedió metafóricamente a Fausto, en el regreso de Helena a la vida. Este llamado es además una posibilidad para sentir de nuevo la euforia, la embriaguez y la fiesta, donde “están incluidos orgullo, elación, desenfrenada alegría, la burla de toda clase de seriedad y de probidad burguesas; una divina afirmación de sí mismo hecha de plenitud y de perfección” (Heidegger, *Voluntad* 116).

En sentido nietzscheano, este tipo de afirmación es conocimiento pero al mismo tiempo olvido de sí, es vivir lo bueno pero también lo malo, adorar lo bello y lo grotesco en un ejercicio de aprendizaje, de pugna consigo mismo, de errores y aciertos. Este es un posible camino hacia la virtud que necesita de su antítesis, porque siguiendo a Antifón el Sofista, “no hay virtud en aquel que no ha deseado lo feo y lo malo, quien no lo ha probado; pues entonces, no hay nada sobre lo que haya triunfado y que le haya permitido afirmarse virtuoso” (Foucault, *Placeres* 64).

Según esta imagen de la virtud, es imposible incorporar en la vida una serie de prácticas que no se han experimentado, que simplemente se realizan sin indagar respecto a ellas. Quien vive en esta época, ya ha probado el veneno de una tradición moral autoritaria, ya ha deseado lo feo y lo malo, sólo le resta el triunfo sobre sí, convertirse en el soberano de sus decisiones y afirmar a través de ellas

la vida en el placer y el dolor, el amor y el odio, la lucidez y la embriaguez, la abundancia y la escasez, la tranquilidad y la tragedia. Esta es la propuesta que pretende traer de regreso el mundo antiguo hasta la actualidad, es superación y gobierno de sí, es encontrarse en un estado de verdadera riqueza en la posesión de sí mismo.

Como consecuencia lógica, hay que resaltar el hecho de que, para los antiguos, la búsqueda de la felicidad nunca se encontraba más allá del límite de sus posibilidades, sino que dependía de su propia voluntad. Y así, “sin largos rodeos, inmediatamente sentían que su único bienestar se encontraba en el interior de los deliciosos límites del tan bello mundo. Así, es propio del hombre antiguo alegrarse espontáneamente, inconscientemente, de su propia existencia, sin pasar, como lo hacen los modernos, por el giro de la reflexión y del lenguaje” (Hadot, Vivir 27).

Ahora bien, respecto a la economía, es importante que esta particular forma de enfrentarse al mundo sea retomada para encontrar en el campo de las posibilidades actuales un acceso a los ejercicios de prudencia forjados en el ideal de sabiduría que enseñaban las actividades del hogar. Por ello, bajo la lógica de estos ejercicios espirituales, es precisamente la familia quien toma mayor valor en tanto representa la primera experiencia de constitución política en el gobierno doméstico, aquel que ha olvidado el amor y la estabilidad del núcleo familiar.

Recuperar la noción del cuidado de sí desde la perspectiva económica, no afirma por tanto el atraso en la producción o la tecnología, sino que el ser humano encuentre nuevamente en el hogar su centro estable en el aprendizaje del arte de saber gobernar. Dentro de estas posibilidades, es de significativa importancia que se pueda erigir nuevamente la experiencia en función de las virtudes del económico griego, aquellas que se resumen a través de la representación socrática del ser prudente, templado, valiente y justo, quien es modelo de acción y

conduce a sus gobernados a ser lo más bellos y virtuosos posible (Hutcheson 257).

Parafraseando a Pierre Hadot, las prácticas éticas de la economía necesitan de la “salud del momento”, no de las promesas de que todo pasado fue mejor o que el presente debe sacrificarse en aras del progreso futuro. Al reconocer y traer el mundo griego a la vida, se realiza una propuesta por dejar de lado la reflexión por la vida económica a cambio de vivirla, de prestar menor importancia a las cifras de la producción para practicar el arte político del gobierno del hogar, de la libertad y la búsqueda de la felicidad.

Finalmente, para recuperar el sentido originario de la economía, no hay que procurar normas ni reglas de acción, cada individuo debe ser indagar por sí mismo, ser su propio maestro, practicar el bello arte que, a través del adecuado manejo del *oikos*, es capaz de enseñar fortaleza, justicia y amor. Esta fue, y será, una de las claves para entender la ética del cuidado de sí desde el *oikos-nomos*, y es así como se pretende concluir los argumentos que permiten una restauración entre ética y economía, a saber, rescatando en todo proceso de transformación una ascética de la risa, del amor y de la vida, una económica del amor a cada nuevo amanecer.

Anexo: Aprender a vivir, amar y reír

Luego de establecer la afirmación vital y de la existencia como uno de los asuntos clave para la vinculación entre ética y economía, sería una ironía tratar de fundamentar una serie sucesiva de pasos a seguir para que el ser humano alcance dicho propósito. Por el contrario, hablar sobre la transformación filosófica desde el ámbito de la economía, propone la exaltación de la experiencia y la sabiduría práctica en el lugar que hoy ocupa una ciencia distante de las condiciones humanas.

De manera que el reto para la economía incluye el restablecimiento de una noción ética olvidada en la Actualidad, esto significa, aquella ascética de la risa, del amor y de la vida antigua que aún no aparecía atravesada por el giro del lenguaje. Lo verdaderamente importante, es que, a partir de esta propuesta, cada quien tome la vida como un lienzo trazado y que trate de decorarlo tan bellamente como sea posible.

El aprendizaje sobre la risa, el amor y la vida, aquel que pretende la restauración práctica entre ética y economía, se puede entender entonces como un trazo lingüístico poético que decorará el final de este proyecto, o también una manera de resaltar el papel de la experiencia trágica y estética de la Antigüedad en las condiciones del ser humano de la actualidad, es decir, que se seguirá el concejo de Nietzsche y se decorará con sangre la última parte de este ejercicio de escritura (Zaratustra 73).

Este anexo, no representa por ende una regla para la transformación del económico, representa más bien una posibilidad de argumentar en la práctica, la teoría que hasta ahora se ha analizado. Siendo así, en vez de tomar nuevamente la teoría sobre la transformación filosófica, se retomará un ejemplo literario

extraído de dos textos de Herman Hesse. Estos textos son respectivamente “El lobo estepario” y “Siddartha”.

En primer lugar, de acuerdo con “El lobo estepario”, para aprender a reír, se debe aprender a hacerlo como los inmortales, como Sócrates y Jesucristo, Mozart y Haydn, Dante y Goethe; todos ellos, según este poeta suizo, personajes de los cuales hoy sólo quedan nombres borrosos sobre lápidas de latón llenas de orín, alrededor de las cuales el ser humano sólo da vueltas, buscando verdades confusas, desvanecido de su propia experiencia (Hesse 75).

Esta imagen que plantea Hesse, es la representación del sujeto moderno, un ser perdido que desea acomodarse en un constructo moral que, ciegamente, persigue los ideales de quienes en algún momento derrumbaron otros ideales. Este sujeto confuso es Harry Haller, el protagonista de dicha novela, lobo pero al mismo tiempo hombre, quien se figura a los inmortales siempre excelsos, con una imagen perfecta pero que al mismo tiempo los odia y caprichosamente crítica.

Esta concepción cambiaría cuando dicho personaje conoce a Armanda, ella es como la Helena representativa de Goethe, es la belleza de la Antigüedad, y el mismo tiempo la figura femenina del héroe trágico. Harry la conoce en medio de la estrepitosa música y algarabía de un bar de mala muerte, equiparable para este caso con la festividad griega del verano que exaltaba el delirio y la embriaguez. En este lugar, la bella Armanda va y viene cual imagen efímera y esquiva, mientras este burgués insatisfecho, después de mucho tiempo, cae en un sueño profundo y es absorbido por una ilusión, en la cual conoce a su adorado Goethe.

En esta discusión, Hesse demuestra porque el personaje moderno no sabe reír, y necesita aprender a hacerlo. Las primeras palabras del Sr. Haller hacia su ídolo son de reproche, porque a pesar de haber reconocido en el desdén del ser humano la falta de horizontes y aquel sentido de dominación en la cárcel de su

cotidianidad, no hizo más que encargarse de momificar el momento: primero, porque quiso vivir largo tiempo; segundo, debido al aspecto dulzón y ridículo que expresaba en los retratos.

Frente a esta crítica Goethe responde:

Tiene usted razón: me consumió siempre un gran deseo de perdurabilidad, siempre temí y combatí la muerte... Que al final hay, sin embargo, que morir, esto, en cambio, mi joven amigo, lo he demostrado a los ochenta y dos años de modo tan concluyente como si hubiera muerto siendo niño... En mi naturaleza, ha habido mucho de infantil, mucha curiosidad y afán de juego, mucho placer en perder el tiempo (Hesse, Lobo 92).

Este carácter infantil establece las bases de una fuerte crítica respecto al ser humano hoy, quien sólo desea la perdurabilidad pero no puede perder el tiempo siendo infantil, quien permanece toda su vida siguiendo los ideales de un pensamiento distante de su humanidad y sentido de inocencia. Estas últimas palabras son un llamado, una invitación a que en la naturaleza del ser humano exista, en el mejor sentido nietzscheano, curiosidad infantil y afán de juego.

Armanda, es importante dentro de este discurso, porque obliga al señor Haller a dedicarse a su inocencia, a aprender las cosas fáciles en contra de su misma realidad vital, porque no sabe reír, nunca aprendió a dar los pasos artísticos que hicieran de su vida un arte. Armanda fue tierna, cálida, alentadora, y promete enseñarle a bailar, porque mientras él ha aprendido las cosas difíciles y complicadas, las más fáciles le han sido esquivas (Hesse, Lobo 86).

La enseñanza de este tipo de arte, afirma una nueva estética vital en el gozo de cada pequeño instante, y aquella mujer joven ordenará a Harry los pasos que debe seguir en el baile de su vida. Lo único que ella le pide, es aprender

nuevamente a reír como niño para dejar de pensar la música a cambio de sentirla, dejar de pensar la vida a cambio de vivirla.

Según Armanda, Harry debe comenzar a vivir maravillado, inmerso en el mundo, debe ser el artista de su vida, pero esta máxima renovada no significó únicamente entregarse al disfrute físico, sino al placer estético de la existencia, del delirio que más allá del bien y del mal, necesita antes de un proceso de liberación de las ataduras morales, un abandono de las categorías y prejuicios que constantemente atraviesan al sujeto del proyecto moderno.

Por este motivo, ella afirma que: “a los verdaderos hombres sólo pertenece la eternidad y no la fama, puesto que a la eternidad pertenece la fuerza estética de todo sentimiento, aun cuando nadie sepa de ello, ni lo lea, ni lo escriba, ni lo conserve para la posteridad. En lo eterno no hay futuro, no hay más que presente” (Hesse, Lobo 141).

La primera lección de vida en “El Lobo estepario” fue por tanto erótica, y este no es el único texto que Hesse utiliza para representar la figura femenina como maestra de esta técnica. También en “Siddartha”, bajo la figura de Kamala, pretende enseñar la sabiduría en el amor para que el hombre corriente, agobiado por su razón encuentre la fuerza en el dolor causado por sus sentimientos. En el mismo sentido, Armanda prepara al señor Haller para un baile, una fiesta de máscaras y un traslado a la festividad dionisiaca del eros, del Lesbos, del vino, la música y el placer.

En ambos textos, la figura de sabiduría del arte erótico representa el primer escalón del entendimiento humano respecto al arte de vivir en el instante. Sin embargo, esta ascesis no se relaciona con el abandono de la sensatez, sino con la unión entre hombre y lobo, entre placer y dolor, este es un juego de dominación sin fin, al cual corresponde el posterior dominio de sí mismo que ha planteado el

pensamiento presocrático en la relación que luego Sócrates expande como regla de control y prudencia, y que posteriormente Nietzsche crítica tomando la figura de la relación entre Apolo y Dionisio.

Bajo esta mirada, entendiendo a Hesse como un gran intérprete de Nietzsche, y a este último como un gran intérprete del mundo griego, es preciso entender que no hay cuidado de sí, ni siquiera en sentido clásico, sin una dosis de olvido de sí mismo. En otras palabras, en estos textos se observa que no existe la posibilidad de estructurar un sentido moral vital, sin la exaltación artística de determinadas experiencias que no significan huir o renunciar a la razón, sino un aprendizaje que sobrepone la adoración sensible y también consciente del mundo.

Bajo esta mirada, es prudente entender que la noche en el teatro para la cual se estaba preparando el lobo estepario, esta mascarada de bullicio y licor, es propicia en esta investigación para entender la necesidad del erotismo en los ejercicios espirituales. A través de esta festividad, se pone en práctica el baile, la formación del orden artístico, el juego, la risa, lo simple de la vida, el éxtasis consciente e inconsciente del momento que luego, en una acción de retorno, habilita al ser humano para indagar por sí mismo y encontrarse con una verdad auténtica. “Esa noche no era yo, el lobo estepario nadaba en esta felicidad honda, infantil, de fábula” (Hesse, Lobo 152).

En esta obra, el encuentro consigo mismo, la consciencia inocente de sí, se gestó por medio de la inconsciencia, es decir, a partir de la ilusión en la cual se sumerge Harry gracias a Pablo, un trompetista que rige su vida por el disfrute del placer al mejor estilo de la figura de los Sátiros de Dionisio. En medio de la risa estrepitosa y desencajada del trompetista, el lobo estepario se pierde en la magia de dicho teatro, donde una ilusión antes imperceptible lo lleva a quitarse las gafas de lobo y alejarse de su personalidad de hombre guardada en el armario (Hesse, Lobo 162).

De allí en adelante, este personaje caracterizado por la dualidad experimenta diferentes momentos que lo transforman, va saltando de ilusión en ilusión alcanzando el estado de una victoria sobre sí. Primero, experimenta un suicidio aparente de la imagen de sí mismo frente a los demás, porque para aprender a reír como lo hacen los inmortales, Harry primero tiene que dejar de amar su reflejo y su personalidad, luchar contra su complejo de narciso, y desvanecer todas las imágenes de sí mismo y de su moral.

En medio de este juego, el segundo momento transcurre como una guerra contra las maquinas, principalmente vehículos descritos por Hesse como autos sonrientes que van aplastando las personas que caminan a su alrededor, mientras conductores autómatas eran aniquilados por Harry, quien afirma que el propósito de esta acción es cuidar la vida y que exista aire para respirar. Por esta razón, luego de luchar contra su vanidad, contra los otros y las maquinas, el lobo estepario emprende un desprecio por las artes modernas.

En este orden de ideas, el tercer momento acontece cuando Harry se contempla en un espejo, pero esta vez, su reflejo está desprovisto de vanidad y amor propio, él podía apreciar en la misma imagen un sinfín de figuras de sí mismo, él era el joven ansioso, afectivo, odioso, y al mismo tiempo el hombre maduro y el anciano. A través de esta imagen, existe una aproximación sobre el problema de la individualidad, aquella que ignora el hecho de que el ser humano está compuesto de diversidad de sentimientos e ideales que son multiplicidad y que, como relación de poder, transmutan, desean dominar pero además ser dominados (Foucault, Libertad 263).

En medio de este juego de imágenes, el simbolismo invita al señor Haller a olvidar sus dotes de poeta y científico, esto es, abandonar el temor de amar, de aprender a jugar y acceder al arte de las reglas que atraviesan el mismo juego. Esta es la fusión final entre hombre y lobo, un juego de poder donde el primero doma al

segundo y viceversa. El resultado de esta interacción es para Hesse un reflejo de la incorporación de las reglas en una estética vital, es serenidad, tranquilidad, sabiduría inocente y viva, detener toda búsqueda a cambio de amar cada momento por su misma esencia.

En el texto “Siddartha”, se afirma que es preciso amarlo todo, debido a que la sabiduría está en todas partes, desde el campesino, la prostituta, los animales, hasta las rocas. Consecuentemente, la sabiduría no se puede transmitir, sólo el sabio la vive, y comienza a vivir cuando ama verdaderamente y con ello detiene su búsqueda. Cuando alguien busca –dijo Siddartha–, suele ocurrir que sus ojos sólo ven aquello que anda buscando, y ya no logra encontrar nada ni se vuelve receptivo a nada porque sólo piensa en lo que busca, porque tiene un objetivo y se halla poseído por él (Hesse, Siddartha 152).

Es posible encontrar la sabiduría, vivirla, dejarse llevar por ella y hasta hacer milagros con ella, pero comunicarla y enseñarla es imposible... En otro tiempo hubiese dicho: “esta piedra carece de valor”; pero en el ciclo de las transformaciones también puede ser un animal, Dios, Buda. La amo porque es piedra y en este momento se me presenta como tal; y descubro un valor y un sentido en cada una de sus venas, en el amarillo, en el gris, en su dureza, en el sonido que emite cuando la golpeo, en la sequedad o humedad de su superficie (Hesse, Siddartha 154).

Tanto a Harry como Siddartha debieron aprender a no romper la ilusión del teatro mágico de su existencia, no inundarla con preceptos de verdades volátiles que quedan en el olvido tan pronto como son pronunciadas. Por esto, la única verdad a la cual todos los seres están llamados, a la cual toda ciencia perteneció en algún momento, es el amor, o si se prefiere, la exaltación de la experiencia en la vida.

Finalmente, el hombre económico de la actualidad, al igual que el lobo estepario y Siddartha, tiene que aprender a bailar, a dar los pasos necesarios para guardar una estética vital; debe cuestionarse, abandonar el amor propio y por la ciencia; debe encontrar su multiplicidad y luchar contra las máquinas, sólo así podrá modificar sus prácticas, revivir su amor por la vida, aprender el arte de la risa y situarse en el teatro mágico de adoración al mundo para amarlo. Sólo así la economía recuperará su vitalidad.

Armanda – El que hoy quiera vivir y alegrarse de su vida no ha de ser un hombre como tú o como yo. El que en lugar de chinchín exija música; en lugar de placer, alegría; en lugar de dinero, alma; en vez de loca actividad, verdadero trabajo; en vez de jugueteo, pura pasión; para ese no es hogar este bonito mundo que padecemos...

Conclusiones

La ética del conocimiento y cuidado de sí marcó las prácticas de la era clásica y gesto las bases de una parte importante del constructo moral y axiológico de Occidente bajo la imagen de la figura socrática. Delfos fue el lugar donde se popularizó la máxima del “*gnothi seauton*”, donde por primera vez se interioriza la razón en el orden de las representaciones y aparecen las técnicas separadas del logos mítico, y consecuentemente, inscritas en el racional. Comúnmente, se suele pensar que es de esta manera como la economía viene al mundo, pero su origen data de una serie de prácticas que son anteriores al mismo discurso del económico griego.

El origen ético de la economía se encuentra en la Antigüedad, pero puede dividirse en dos momentos.

1. Práctico-estético, durante la era arcaica, vinculado estrictamente al carácter vital y de las costumbres
2. Científico-teórico, durante la era clásica, vinculado al discurso socrático que plantea la imagen del económico ejemplar y de las prácticas de se deben llevar a cabo para el prudente cuidado del *oikos*.

En su primer momento, la *oikonomia* se entendía por ello ligada a su carácter trágico en la representación mitológica de algunos dioses y héroes griegos como Hestia, Deméter, Cibeles, Hermes y Odiseo respectivamente. En la imagen de estos personajes se encontraba un modelo de conducta respecto a las acciones que, tanto hombres como mujeres, padres e hijos, propietarios y sirvientes, debían seguir para el cuidado del hogar. Ciertamente, dichas prácticas se encontraban ligadas a una especie de económica del placer, aquella necesaria para la buena

administración de la hacienda, pero durante este periodo, se encontraban además emparentadas con la representación fértil, cálida, pacífica y estable del hogar.

En este sentido, muchos de estos dioses o héroes eran el ejemplo a la hora de actuar en el hogar, pero más que esto, en su prudente gobierno. Es así como, por primera vez, aparece la concepción de la economía, ligada al adecuado gobierno del hogar, donde no únicamente era importante la administración de los bienes materiales sino también la del gobierno de las personas. Entre las actividades que implican administración se encontraban todas aquellas que fuesen útiles para que la familia subsistiera, y es por esta razón que el matrimonio jugaba un rol fundamental, ya que, además de las tierras, los cultivos, el oro y las monedas, las personas también eran consideradas como una propiedad que se debía cuidar.

Esta interpretación de la economía en la antigüedad, demostró que la concepción clásica del *oikos-nomos*, no se gestó sin un respectivo fundamento, y por ello, esta surgió a partir de la representación del ideal de los dioses griegos, aquel que permitió la posterior interpretación del discurso socrático. Desde la era arcaica, uno de los objetivos económicos más elevados a los cuales se podía acceder era la libertad, puesto que la *oikonomia* permitía a los griegos, en primer lugar, autosuficiencia: no tener que depender de otras naciones o personas para extender su especie y el cultivo de sus tierras, y en segundo lugar, dominio de sí.

Pese a la importancia de la autosuficiencia material, es preciso afirmar que el dominio de sí o *enkrateia*, fue el ideal más elevado de libertad al cual se buscaba acceder por medio del autodomínio. No obstante, este aspecto, fue más cercano al segundo momento de la gestación de la economía en la Antigüedad porque estuvo ligado primordialmente al discurso de la filosofía socrática, donde aparece la *oikonomia* como el estudio riguroso y las reglas de dirección respecto a las prácticas del gobernante en el hogar, quien debió encontrar su vida reflejada en el

ideal ético del cuidado de sí como un proceso de transformación que implicaba, entre otras cosas, fortaleza, conversión, retorno, ascesis, parresía y salvación.

El hombre económico a través de la virtud de la templanza y practicando el arte de la agricultura cuidaba de la fuerza de su cuerpo, en otras palabras, necesitaba primero fortalecer su alma para soportar aquellas obligaciones que le brindaban salud corporal, aquella que implicaba además cuidado respecto a sus apetitos por la comida y la *afrodisia*, lo cual no implicaba su negación sino su prudente autocontrol, porque era imposible gobernar bien a las personas y administrar bien el *oikos*, si antes el económico no daba ejemplo con su acción, si antes no controlaba la pasión natural que se siente por los placeres de la comida y la carne; la economía antigua representó una dietética y una erótica.

En este punto de discusión, como ha permitido constatar el texto “Los recuerdos de Sócrates” de Jenofonte, el hombre económico fue el modelo por excelencia de las prácticas del cuidado de uno mismo, no necesariamente a causa de la prudencia en la administración de la hacienda, sino porque era un ser político que antes de gobernar necesitaba aprender a gobernarse. Esta afirmación, da pruebas de que el nexo entre ética, filosofía y economía existió, y más aún, que su práctica comenzó en la era arcaica, a pesar de que todo su fundamento y expansión se hizo posible durante la era clásica a partir del surgimiento de la filosofía.

La relación entre la ética del cuidado de sí y la economía durante la Antigüedad es innegable, pero así mismo es evidente la enorme distancia que una ha tomado respecto a la otra. La economía es hoy una ciencia distante de la vida, de la salud del momento. Por este motivo, como demostró Bauman en “Trabajo, consumo y nuevos pobres”, en la actualidad toda acción que se llame económica se encuentra asociada a las prácticas de la producción para el consumo desmedido y no a aquellas que dieron su origen desde su sentido primario, donde se apelaba por la templanza, la prudencia y el coraje moral.

En síntesis, la ruptura entre ética y economía no hay que buscarla por tanto en la modernidad, dado que se origina cuando la economía abandona la preocupación por las prácticas del cuidado de uno mismo y se inscribe en los procesos de producción y de consecución de riquezas. Y así, realizando un análisis exhaustivo de los diferentes momentos de ruptura en esta transformación, es preciso afirmar que dicha separación se encontró en el discurso Medieval, pues como han demostrado pensadores como Nietzsche, Ortega y Foucault, es allí donde se presenta una renuncia por las prácticas del cuidado de uno mismo.

Pero la renuncia por el cuidado de sí, no implicó un abandono de la conversión, la ascesis, la salvación, y aquellos elementos que implicaban transformación filosófica, lo que ocurrió fue un cambio en su significado, pues este tipo de transformación, tomó distancia de la vida en este mundo, la cual se comenzó a sacrificar a cambio de la promesa de vida en el otro mundo. Por este motivo, desde la perspectiva del cientificismo económico, hoy todos los sacrificios se realizan con base en a promesa de que en el futuro todo va a ser fácil, desarrollado y todos serán felices.

Entre otras consecuencias, este aspecto relegó la figura del buen gobernante, quien se transformó en un ser pastoreado, que necesitaba el dominio de los otros en su vida para poder soportarla, gobernarla y administrarla. La imagen del campesino, del hombre autónomo que trabajaba con el amor de la justicia, cambia a la de un hombre de pobreza material y espiritualmente, principalmente porque en el Medioevo éste no posee tierras que administrar y, además de esto, su alma pasa a ser gobernada y pastoreada, transformándose en un ser estulto.

Luego de este punto las labores económicas se convierten en una imposición. A partir del feudalismo, ya no representan el ideal del campesino propietario rico, sino que se aprecia como una labor propia de villanos, a quienes se trató

despectivamente por pertenecer a la clase más baja de la sociedad. Con todo esto, la economía del Medioevo se desentendió de las prácticas de la *epimeleia heautou*, del culto a uno mismo, del cultivo del alma, y en oposición se inscribió en el discurso sobre la propiedad, el comercio, la usura y la acumulación de capital.

Es por esta razón que, finalmente, la propuesta de esta investigación fue de carácter restaurativo, y en este orden de ideas, es importante deducir que, si la relación entre economía y ética rompe con el olvido por el cuidado de sí, luego el nexo entre éstas se puede restablecer afirmando nuevamente las prácticas del cuidado de uno mismo. Siendo así, este estudio no planteó en ningún momento una revolución sistemática, o una serie de pasos para transformar la economía en algo justo (como si sucede en los debates éticos de la economía moderna tradicional), sino que optó por demostrar la importancia que puede llegar a tener para el ser humano hacerse digno de virtud desde la perspectiva política del gobierno de la Antigüedad.

Esta propuesta restaurativa puso como centro la lucha interior, es decir, un proceso de transformación espiritual cuyo propósito fue el de desdibujar las categorías morales que atraviesan el discurso de la economía de producción y consumo, aquella que no sólo destruye la vida y la posibilidad de la extensión de la especie, sino que además ha olvidado la importancia de la tierra, la propiedad y la familia. Por esto, sin necesidad de abstraerse y cambiar los modelos tecnológicos y de producción actuales, y sin llegar a pensar en hacer un cambio drástico en el sistema económico, el verdadero reto a asumir es que el ser humano pueda hacerse digno partiendo de la transformación de sus prácticas vitales, aquellas que deberían devolver a la economía el valor de la vida y la felicidad.

Me gustaría regalar y repartir hasta que los sabios entre los hombres hayan vuelto a regocijarse con su locura, y los pobres, con su riqueza.

Para ello tengo que bajar a la profundidad: como haces tú al atardecer, cuando traspones el mar llevando luz incluso al submundo, ¡astro inmensamente grande! Yo, lo mismo que tú, tengo que hundirme en mi ocaso, como dicen los hombres a quienes quiero bajar. (Nietzsche, Zaratustra 34).

Referencias

Referencias principales

Finley, Moses I. The ancient economy. Los Angeles: University of California Press, 1974.

Foucault, Michel. «El Uso de los placeres.» Foucault, Michel. Historia de la sexualidad. Madrid: Siglo XXI Editores, 1986.

—. La Hermenéutica del sujeto. Madrid: Akal S.A., 2005.

—. «Las Tecnologías del yo.» Foucault, Michel. Obras Completas. Barcelona: Paidós, 1990. 45-94.

Gallego, Julián. «La Agricultura en la Grecia antigua. Los labradores y el despegue de la polis.» Historia Agraria (2004): 15-35.

Hadot, Pierre. «Ejercicios espirituales.» Hadot, Pierre. Ejercicios espirituales y filosofía antigua. Madrid: Ediciones Siruela S.A., 2006. 23-59.

—. Ejercicios espirituales y filosofía antigua. Trad. Javier Palacio. Madrid: Ediciones Siruela S.A., 2006.

Hadot, Pierre. «La Filosofía como forma de vida.» Hadot, Pierre. Ejercicios espirituales y filosofía antigua. Madrid: Ediciones Siruela, 2006. 235-251.

—. No te olvides de vivir. Trad. María Cucurella Miquel. Madrid: Ediciones Siruela, 2010.

Heidegger, Martín. La Voluntad de poder como arte. Bogotá : Temis, 1977.

Howald, Ernst. «La Ética de los Griegos.» Ortega y Gasset, José. El espíritu de la letra. Madrid: Editorial Revista de Occidente, 1961. 31-46.

Mossé, Claude. «El Hombre y la economía.» Ed. Vernant, Jean Pierre. El hombre griego. Madrid: Alianza Editorial, 1995. 35-63.

Nietzsche, Friedrich. El origen de la tragedia. Trad. Eduardo Ovejero Mauri. Madrid: Editorial Espasa Calpe S.A., 2007.

Ortega y Gasset, José. «Origen y Epílogo de la Filosofía.» Ortega y Gasset, José. Obras completas. Madrid: Revista de Occidente, 1969.

Soto, Gonzalo. «La Filosofía como forma de vida.» Escritos (2009): 542-576.

Vernant, Jean Pierre. El Hombre Griego. Trad. Pedro Badenas de la Peña. Madrid: Alianza Editorial, 1995.

—. Entre Mito y Política. D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2002.

—. Mito y pensamiento en la Grecia Antigua. Barcelona: Editorial Ariel, 1973.

—. Mito y sociedad en la Grecia antigua. Madrid: Siglo XXI Editores, 2003.

Referencias de la Antigüedad

Aristóteles. Ética nicomaquea. Madrid: Gredos S.A., 1985.

—. La Política. Trad. Manuel Briceño Jáuregui. Primera edición. Bogotá: Panamericana, 2000.

—. Metaphysica. Ed. W. Jaeger. Oxford, 1957.

Esquilo. Obras completas: Tragedias. Buenos Aires: Editorial Losada S.A., 1964

Hesíodo. Los Trabajos y los días. Madrid: Gredos S.A., 1978.

Homero. Himnos homéricos: La batracomiomaquía. Trad. J. Blanqué. Madrid: Ediciones Akal S.A., 1910.

Jenofonte. «Economico.» Jenofonte. Recuerdos de Sócrates. Madrid: Gredos S.A., 1993.

—. Recuerdos de Sócrates. Madrid: Editorial Aguilar, 1967.

Ovidio. La Metamorfosis. Trad. Antonio Ruíz de Elvira. Barcelona: Bruguera S.A., 1983.

Platón. «El Primer Alcibiades.» Platón. Obras completas. Masachusets: Harvard University Press, 2005. 103a-151c.

—. Fedón, Fedro. Trad. Luis Gil Fernández. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

—. «Timeo.» Ed. Bury, R. G. Obras Completas. Massachusetts: Harvard University Press, 2006. 3-15.

Sófocles. «Antígona.» Trad. Alamillo, Assela. Trágedias. Madrid: Biblioteca básica de Gredos, 2000. 69-127.

Referencias sobre conceptos griegos

Corominas, Joan. Diccionario etimológico. Madrid: Editorial Gredos, 1984.

Graves, Robert. Los mitos griegos I. Madrid: Alianza Editorial S.A., 1985.

Grimal, Pierre. Diccionario de mitología Griega y Romana. Madrid: Espasa, 2005.

Lleó Cañal, Vicente. «Atalanta e Hipómenes de Guido Reni.» Revista de Historia del Arte (2005): 141-146.

Martín, Rene. Diccionario crítico de mitología Griega. Madrid: Editorial Espasa Calpe S.A., 2005.

Munilla Cabrillana, Glòria. «Una estatua representando a la diosa Cibeles hallada en la villa romana de 'Els Antigons', Reus.» Revista de Prehistòria i Antiquitat de la Mediterrània Occidental (1979): 277-286.

Russo Delgado, José Antonio. Los Presocráticos: El logos (Heráclito). Lima: Fondo Editorial de la UNMSM, 2000.

Referencias secundarias

Bauman, Zygmunt. Trabajo, consumismo, y nuevos pobres. Barcelona: Gedisa, 2000.

Bentham, Jeremias. Deontología ó ciencia de la moral. Ed. M. J. Bowring. Trad. D.P.P. Vol. Tomo III. Paris: Librería de Gouas, 1839.

Bloch, Marc. La Sociedad feudal. Madrid: Ediciones AKAL, 2002.

Boutruche, Robert. «Los Campesinos y sus amos. Del gran dominio al señorío feudal.» Boutruche, Robert. Señorío y feudalismo. Los vínculos de dependencia. México: Siglo XXI Editores, 1995. 103-133.

Burke, Peter. El Renacimiento Europeo. Barcelona: Editorial Crítica S.I, 2000.

Caro Baroja, Julio. Las Brujas y su mundo. Madrid: Alianza Editorial, 2003.

Ceccarelli, Giovanni. «Economic thought in the middle ages». Ed. Lagerlund, Henrik. Encyclopedia of medieval philophy. Canadá: Springer, 2011. 283-290.

Chomsky, Noam. «Sobre la naturaleza humana, la economía y la democracia: del mercado y la libertad.» El Viejo Topo 144 (2000): 21-28.

Descartes, René. Tratado de las pasiones del alma. Trad. Tomás Onaindia. Santiago: Editorial EDAF S.A., 2005.

Foucault, Michel. El Orden del discurso. Trad. Alberto González Troyano. Buenos Aires: Tusquest Editores SA, 2005.

- . La Arqueología del saber. Trad. Aurelio Garzón del Camino. Madrid: Siglo XXI Editores S.A., 1979.
- . Las Palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1968.
- Freud, Sigmund. El Malestar en la cultura y otros ensayos. Madrid: Alianza editorial, 1973.
- Hadot, Pierre. No te olvides de vivir. Madrid: Siruela S.A., 2010.
- Heidegger, Martín. ¿Qué es la metafísica? Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1987.
- . Ser y Tiempo. Trad. Jorge Eduardo Riviera. Madrid: Trotta, 2009.
- Hutcheson, Francis. «The principles of oeconomics and politiks.» Hutcheson, Francis. A short introduction to moral philosophy. Glasgow, 1747. 255-346.
- Kant, Immanuel. Crítica de la razón práctica. Trad. J. Rovira Armengol. Buenos Aires: La página SA, 2003.
- Lipovetsky, Gilles. El imperio de lo efímero. Barcelona: Editorial Anagrama, 1996.
- Marx, Karl. Trabajo asalariado y Capital. Barcelona: Paidós, 1848.
- Nietzsche, Friedrich. Así habló Zaratustra. Madrid: Alianza Editorial, 1993.
- . El Anticristo. Madrid: Edimat Libros S.A., 2007.
- Ortega y Gasset, José. Historia como sistema. Madrid: Editorial Sarpe, 1984.
- Ricoeur, Paul. «El Trabajo de la semejanza.» Ricoeur, Paul. La Metáfora viva. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2001. 233-287.
- Rousseau, Jean Jacques. El Contrato social. Trad. Fernando de los Ríos. Madrid: Espasa Calpe S.A., 2007.

Sen, Amartya. Desarrollo y Libertad. Trad. Esther Rabasco y Luis Toharia. Barcelona: Ed Planeta, 2000.

—. Sobre ética y economía. Madrid: Alianza editorial, 2003.

Vallejo, Pablo. Antecedentes y Desarrollo del Modelo Neoliberal Globalista en las disciplinas de la Economía, Política y Relaciones Internacionales. 2008.

Weber, Max. Economía y Sociedad: Esbozo de sociología comprensiva. México: Ed. Fonde de Cultura Económica, 2008.

Referencias literarias

Goethe, Johann W. Fausto. Trad. Elisa Dapia Romero. Barcelona: Edicomunicación S.A., 1999.

Hesse, Herman. El Lobo estepario. México: Mexicanos Unidos S.A., 2001.

—. Siddartha. Trad. Juan José del Solar. Bogotá: Oveja Negra, 1984.

Huxley, Aldous. Un Mundo feliz. Barcelona: Editorial Edhasa, 2007.

Mendez del Yermo, Joseph. Economía de la vida humana: Obra compuesta por un antiguo Bracman. Barcelona: Eulalia Piferrer, 1781.