

Étienne Helmer

La reciprocidad al centro: economía y Antropoceno desde el *Económico* de Jenofonte

Resumen: *Este artículo examina cómo, en el Económico, Jenofonte pone la reciprocidad en el centro de las relaciones económicas entre los seres humanos y la Tierra, y entre los seres humanos mismos en sus intercambios. Invita a reflexionar sobre un modelo económico que permita hacer del planeta no un mero recurso, sino el lugar de una forma de justicia global.*

Palabras claves: *Economía, Jenofonte, oikonomía, reciprocidad, kharis*

Abstract: *This article examines how Xenophon's Economics makes reciprocity the key concept of just economic relationships between human beings and the Earth, and between human beings themselves in their exchanges. It invites us to reflect on an economic model that makes it possible to make this planet not a mere resource, but the place of a form of global justice.*

Keywords: *Economy, Xenophon, oikonomia, reciprocity, kharis*

Introducción

Si la noción del Antropoceno forma parte ahora del vocabulario común, es principalmente con referencia a las consecuencias desastrosas de las actividades humanas sobre el planeta.

Acuñado en 2000 por el meteorólogo Paul Crutzen y el químico Eugene F. Stoermer, el término se emplea para referirse al periodo geológico en el que las actividades humanas han influido de forma irreversible en el desarrollo del planeta Tierra. Los cambios climáticos y los daños a los ecosistemas marítimos y terrestres que estas actividades provocan resultan perjudiciales tanto para las especies animales y vegetales como para el ser humano. El Antropoceno es, en otras palabras, una «revolución geológica de origen humano» (Bonneuil y Fressoz 2016, 11).

Sin embargo, la noción del Antropoceno se presta a muchas controversias. Una versa, por ejemplo, sobre su fecha de inicio, que algunos hacen empezar con la extinción de los mamuts, otros con la deforestación del periodo Neolítico, otros con la segunda Revolución Industrial, y otros con la «aceleración» de la industrialización después de la Segunda Guerra Mundial (Chua y Fair 2019, 3). Una mayor controversia sobre el Antropoceno es la que tiene que ver con su significado: mientras que algunas personas se enfocan exclusivamente en las consecuencias ecológicas de este fenómeno, otras señalan que no puede ser pensado fuera de una específica estructura social, económica y política que ha hecho posible no solo tales consecuencias ecológicas, sino también perjuicios a las sociedades mismas, haciéndolas víctimas de una injusticia local y global a la vez. En este sentido, el Antropoceno no se



limitaría a sus aspectos ecológicos, sino que estos revelarían la injusticia inherente a un determinado modo de organización de la sociedad en todas sus facetas. La propuesta de sustituir la noción de Antropoceno por la de «Capitaloceno» (Malm 2016) alude precisamente a que no es la actividad humana como tal la que ha provocado estos daños, sino la organización de esta actividad en una forma social, económica y política históricamente situada, la del capitalismo. Sin embargo, como bien señala Mauelshagen, no hay evidencias claras de que las actividades del comunismo industrial «eran menos dañinas para el medio ambiente que las economías capitalistas liberales» (Mauelshagen 2017, 79)¹.

Ahora bien, la comprensión teórica del Antropoceno en sus facetas sociales, y la invención de posibles pistas prácticas para limitar sus diversos efectos, suponen identificar el marco epistemológico en el que descansa. En términos generales, este marco se compone del modelo weberiano del *Homo oeconomicus*, definido por su capacidad de cálculo ilimitado y la combinación de medios para maximizar sus ganancias, y del utilitarismo, según lo cual el bien social resulta del conjunto de las conductas individuales (Berthe et al. 2020, 83). Por esa razón, algunos proponen referirse a estudios antropológicos sobre poblaciones indígenas más o menos ajenas a estos dos componentes para encontrar inspiración en cuanto a una mejor convivencia humana y una mejor relación de las sociedades con el planeta. Se espera que, al mirar desde una perspectiva comparativa la manera occidental de habitar el mundo, se pueda reformarla (Cabanés 2017). Si tal mirada comparativa tiene la ventaja de examinar en paralelo sociedades distintas, pero contemporáneas las unas de las otras para inventar modelos alternos, la mirada hacia el pasado tiene también la ventaja de la perspectiva histórica. En este sentido, propongo mostrar que el *Económico* de Jenofonte presenta reflexiones que, si bien no proponen soluciones directas a nuestras dificultades teóricas y prácticas relacionadas con el Antropoceno —cualquiera que sea su definición exacta—, pueden, por lo menos,

ayudar a entenderlas con mayor agudeza en tanto fenómeno global, y no meramente climático.

Los que ven en el utilitarismo y el *Homo oeconomicus* el marco epistemológico en el que descansa el Antropoceno se sitúan, sin necesariamente saberlo, en la línea de la obra póstuma de Karl Polanyi *El sustento del hombre* ([1977] 2009). En este libro, el autor denuncia la falacia que consiste en creer que la economía centrada en el mercado y regulada por normas utilitaristas a nivel teórico y práctico es la única forma de economía. Según esta representación muy compartida, los agentes económicos buscan maximizar sus beneficios, porque suponen —es decir, construyen— la idea de la escasez de los recursos naturales, y la idea de la competencia entre los agentes económicos. En contra de la tendencia moderna a considerar que este paradigma, llamado «formal», es el único, Karl Polanyi presenta un sentido «substantivo» de la economía que remite a las maneras concretas con las que las sociedades anteriores a la época moderna vivieron y pensaron sus prácticas económicas en relación con lo humano y la Tierra, fuera del mercado y del utilitarismo.

En este artículo examino un aspecto específico de este paradigma alternativo de la economía tal como aparece en el *Económico* de Jenofonte, un texto al que Karl Polanyi no alude, pero que corrobora su hipótesis, y que podría contribuir, por contraste, a elaborar un marco de inteligibilidad del Antropoceno. En el *Económico*, Jenofonte, fiel a la tradición hesiódica de la prevalencia de la agricultura como actividad económica y social fundamental, hace de la reciprocidad la noción clave de relaciones justas, tanto entre los seres humanos y la tierra, como entre los seres humanos mismos en sus intercambios, económicos en particular. La reciprocidad permite la elaboración de un «cosmos», es decir, de un mundo proporcionado en el que cada ser, incluso la Tierra misma, encuentra su lugar propio. Para mostrarlo, es necesario empezar por una breve presentación de este texto debatido de Jenofonte y justificar así las premisas metodológicas de mi interpretación.

El *Económico* de Jenofonte: un texto para pensar el Antropoceno

El *Económico* de Jenofonte se ha prestado a una gran variedad de lecturas, debido a la complejidad de su forma, estructura y contenido teórico. Su forma dialógica plantea la cuestión de saber si se trata o no de un verdadero *logos sokratikos*². Su estructura —una conversación teórica entre Sócrates y Critóbulo en la que el primero interroga al segundo, seguida de una conversación práctica entre Sócrates e Iscómaco— invita a cuestionar la unidad del texto³. Por último, la apreciación del contenido teórico de la obra varía según consideremos que Sócrates está realmente interesado en la administración doméstica o gestión del hogar (*oikonomia*), o si pensamos que Jenofonte, al contrario, busca mostrar la distancia, o incluso para algunas personas la oposición entre, por un lado, una vida dedicada a la *oikonomia* y, por otro lado, una vida filosófica y virtuosa. Esta cuestión implica evaluar la distancia o la proximidad entre Iscómaco y Sócrates⁴, y la posible ironía de este último hacia el primero⁵. Esquemáticamente, las interpretaciones se polarizan de la siguiente manera: algunos exegetas ven en el *Económico* un tratado de economía doméstica centrado en la agricultura, y/o en sus implicaciones políticas, lo que reduce el carácter dialógico del texto a un mero proceso expositivo artificial⁶. Otros intérpretes, al contrario, consideran el texto de Jenofonte como un verdadero diálogo socrático, preocupado esencialmente por cuestiones morales y educativas, y en el que los aspectos económicos serían meras menciones anecdóticas⁷. El prejuicio según el cual Sócrates no puede estar interesado en la *oikonomia* por sí misma tiene un eco en la negación del valor económico del *Económico* por parte de historiadores como J.A. Schumpeter y M.I. Finley (cf. Helmer 2021, 23-28).

Estas dos lecturas opuestas —entre las que existe una amplia gama de matices— se basan, sin embargo, en un principio común: el de una adecuación entre los temas reconocidos como

centrales y el método que se utiliza para exponerlos; es decir, si este libro es de economía, no es un genuino diálogo socrático; y si es un diálogo socrático, no habla de economía. Cabe preguntarse, sin embargo, si no sería concebible, y sobre todo necesario, proponer una lectura unificadora del *Económico* que lo tomara a la vez como un diálogo socrático y como un texto en el que las cuestiones económicas desempeñaran un papel central. En un artículo de 2008, L.-A. Dorion propone una lectura de este tipo y muestra que es posible combinar en el *Económico* al mismo tiempo los aspectos éticos y pedagógicos comunes a todos los diálogos socráticos de Jenofonte, y el interés genuino de Sócrates por, e incluso su competencia en, la *oikonomia* (Dorion 2008). De lo contrario, no tendría sentido, entre otras cosas, la continuidad que, en toda la obra de Jenofonte, Sócrates establece entre la buena administración del *oikos*, la buena administración de la ciudad o *polis*, y sus raíces éticas. Las tres premisas interpretativas de Dorion —el *Económico* es un genuino *logos sokratikos*, Sócrates tiene un interés positivo en la *oikonomia*, e Iscómaco no es superior a Sócrates ni es su contra-modelo, sino su avatar que administra un *oikos*—, son persuasivas porque dan cuenta de la racionalidad filosófica y no científica con la que los filósofos o pensadores antiguos se acercaban a los temas económicos (Helmer 2021, 27-35). En otras palabras, la interpretación que propongo no busca leer el texto a la luz de criterios epistemológicos anacrónicos, ni tampoco niega su contenido económico, sino que propone dar cuenta de su carácter singular y, en particular, de la combinación de reflexiones sobre temas económicos y de consideraciones éticas y políticas. En este sentido, el *Económico* es un texto que puede revelarse provechoso para acercarse al tema del Antropoceno si no limitamos este tema a sus aspectos ambientales, sino que lo entendemos como una noción que implica pensar las relaciones entre actividades económicas, Tierra y justicia. Es dentro de este marco interpretativo que me sitúo para exponer lo que viene a continuación.

La reciprocidad en la obra de Jenofonte

La base de todas las prácticas sociales

En su estudio del concepto de la *kharis* en la obra de Jenofonte, Vincent Azoulay explica que esta noción, expresada por un amplio vocabulario, cubre todos los tipos de relaciones de reciprocidad, es decir, del intercambio mutuo de beneficios en forma de transacciones materiales o simbólicas, en todas las esferas de la vida social —económicas, políticas, sexuales y religiosas— y a escala tanto familiar como cívica. La naturaleza de lo que se intercambia, así como el contexto y las intenciones de las personas que hacen estos intercambios, pueden desembocar en consecuencias tanto positivas como negativas para ellas (Azoulay 2004, 28-29). Sin embargo, la naturaleza del resultado es secundaria en comparación con el hecho mismo de la circulación, la cual es constitutiva de la reciprocidad.

Esta reciprocidad parece ser una ley universal en la obra de Jenofonte. En los *Recuerdos de Sócrates*, Sócrates explica que «es de ley en todas partes corresponder con el bien a los que nos hacen bien» (τοὺς εὖ ποιοῦντας ἀντεπεργετέιν οὐ πανταχοῦ νόμιμόν ἐστι, *Mem.* 4.4.24)⁸. Es de «ley»: es decir, la reciprocidad es una norma universal, que supera la comúnmente aceptada oposición entre amigo y enemigo⁹. Hasta los animales en la finca siguen esta norma de conducta, como explica Sócrates a Critóbulo en el *Económico*: «Y tanto los caballos como los perros, que se benefician de la agricultura, corresponden favoreciendo a su vez a la finca: el caballo lleva por la mañana al capataz a su labor y le permite el regreso por la tarde; los perros ahuyentan a las alimañas para que no dañen las cosechas y los rebaños, haciendo seguros los parajes solitarios» (*Econ.* 5.6).

Esta norma, sin embargo, no determina por completo las conductas humanas. Representa más bien un ideal hacia lo cual el ser humano tiende, como evidencian muchos de sus actos o comportamientos, y también una norma que se presta a la transgresión, precisamente por no ser

una ley ontológica o una ley de la naturaleza. Por un lado, en efecto, es un ideal, como señala en la *Ciropedia* el personaje de Feraulas, que entrega todos sus bienes a otro personaje para librarse de las preocupaciones provocadas por la riqueza y poder así servir mejor a Ciro. Feraulas representa el ideal de la reciprocidad, de la cual él mismo hace un dato antropológico fundamental. Este personaje estimaba que,

de todas las criaturas, el hombre es la más noble y agradecida, porque veía que los que recibían una alabanza se apresuraban a devolverla, que los que recibían un favor intentaban devolverlo, y que los que se conocía que tenían buena voluntad recibían en justa réplica benevolencia y que no podían responder con odio a aquellos que sabían que los amaban; y que, de todas las criaturas, los hombres son los que más desean devolver sus cuidados a sus padres vivos o después de muertos. (Cir. 8.3.49)

Por otra parte, Jenofonte observa que la ingratitud es bastante común y representa el colmo de la injusticia. En los mismos *Recuerdos de Sócrates* (2.2.2), Sócrates explica que «el individuo que, habiendo recibido favores de alguien, sea amigo o enemigo, no intenta devolverlos, es injusto»¹⁰. Y añade en forma de pregunta: «¿No sería la ingratitud pura injusticia (εἰλικρινής τις ἂν εἴη ἀδικία ἢ ἀχαριστία)?» (*Mem.* 2.2.3; trad. Gredos modificada). Luchar contra esta forma de injusticia, o evitar que se desarrolle, es un aspecto central de la educación que se da en Persia. En la *Ciropedia* Jenofonte explica que los Persas

también castigan a quienes descubran que han hecho una acusación injusta, y juzgan también por la acusación que más odio produce entre los hombres y que es menos objeto de juicio, la de ingratitud (ἀχαριστία); y al niño de quien deciden que, pudiendo demostrar agradecimiento no lo hace, también a éste le dan un fuerte castigo, pues piensan que los desagradecidos (τοὺς ἀχαρίστους) son los más negligentes con respecto a los dioses, sus padres, su patria y sus amigos, y es opinión generalizada que a la ingratitud (τῇ ἀχαριστίᾳ), sobre todo, acompaña la desvergüenza, pareciendo que

ésta, a su vez, es la máxima guía para todos los actos inmorales. (*Cir.* 1.2.7)

Kharis y transacción económica: entre oposición e isomorfismo

En la época de Jenofonte, y en parte en la obra de Jenofonte, esta reciprocidad de la *kharis* es pensada como distinta de la transacción económica monetaria por los siguientes motivos. La tradición aristocrática de la *kharis* supone jerarquía y distinción social, y suscita la obligación del reconocimiento bajo la ilusión del acto gratuito que crea lazos a largo plazo mediante la donación y la contra-donación. Por tanto, esta tradición aristocrática ve con sospecha el intercambio monetario que lo iguala todo, que es indiferente al estatus social de los que intercambian, y que no crea relaciones a largo plazo, sino que se limita a transacciones puntuales sin ningún sentimiento de «reconocimiento» y que abren la puerta a la posibilidad del fraude (D'Ercole 2013, 3-9). Además, la contratación asalariada (*misthos*) de alguien por una prestación es percibida como una forma de esclavitud por parte de quienes prestan el servicio. Por ejemplo, en una discusión con el sofista Antifonte, Sócrates explica que «aceptar dinero del primero que llega es ponerlo de dueño de uno mismo, y no hay nada más vergonzoso que someterse a una esclavitud» (*Mem.* 1.5.6). En cuanto a la práctica filosófica en particular, si Sócrates aceptara dinero para conversar con alguien, se volvería su esclavo y esta actitud le quitaría la libertad de hablar con quien quiera (*Mem.* 1.6.5). De ahí la comparación que hace Sócrates de los sofistas con prostitutas que venden su saber, sin crear una relación mutua de *philia* como la que Sócrates establece con sus interlocutores (*Mem.* 1.6.13).

Este panorama explica que la actividad del negocio, la persona del negociante y el dinero sean víctimas de un rechazo ideológico aristocrático que los asocia con el *ethos* democrático, es decir, con el supuesto tumulto o desorden de la multitud que resultaría de la igualdad que parece amenazar la armonía del mundo aristocrático¹¹. En este sentido, la *Ciropedia* indica, entre otros

ejemplos, que la educación de los ciudadanos persas consiste en apartarlos de los espacios comerciales:

existe entre ellos un lugar llamado «Ágora Libre», en donde están el palacio real y los demás edificios de gobierno. De allí han sido desplazados a otro lugar las mercancías y los mercaderes con sus voces y groserías para que su tumulto no se mezcle con el buen orden de la gente que ha recibido educación (έντεϋθεν τὰ μὲν ὄνια καὶ οἱ ἀγοραῖοι καὶ αἱ τούτων φωναὶ καὶ ἀπειροκαλίαι ἀπελήλανται εἰς ἄλλον τόπον, ὡς μὴ μιγνύηται ἡ τούτων τύρβη τῇ τῶν πεπαιδευμένων εὐκοσμίᾳ.)» (*Cir.* 1.2.3)

A la luz de estas referencias, cabe preguntarse si acaso la actividad económica, con el uso de dinero inherente a una economía monetaria, se sitúa definitivamente fuera del marco de la *kharis*. La obra de Jenofonte es ambivalente al respecto, porque mantiene la diferencia entre ambos fenómenos y a la misma vez tiende a superarla. Jenofonte, por haber sido jefe de un ejército de mercenarios, es decir, de soldados asalariados, ha importado a los asuntos políticos la lógica del intercambio económico. Ahora bien, según Vincent Azoulay, para hacer olvidar esta confusión entre la dimensión aristocrática de la *kharis* en el nivel político y la transacción económica, Jenofonte buscaría la manera de matizar el prejuicio aristocrático anticomercial, en particular haciendo énfasis en la necesidad del dinero en el contexto de la guerra (en la *Anábasis* y la *Ciropedia*). En este contexto, parece decir Jenofonte, la *kharis* no puede ser totalmente exclusiva de la lógica del salario o *misthos* (Azoulay 2004, 210-213). También en los *Ingresos* (*Poroi*), Jenofonte propone integrar a los comerciantes en transacciones que tengan una dimensión simbólica y no meramente financiera (Azoulay 2004, 205-206). Por tanto, ¿acaso sería posible pensar que las actividades económicas, incluso las actividades que implican el uso de dinero, compartieran algo de la *kharis*? Y de ser el caso, ¿cómo, y hasta qué punto?

Pensar la economía a la luz de la *kharis*

Propongo mostrar que una característica del *Económico* de Jenofonte consiste en buscar la manera de reconciliar la lógica o la ideología aristocrática de la *kharis* con la lógica económica monetaria, como si, cualesquiera que sean sus motivaciones personales, Jenofonte hubiera percibido un posible isomorfismo entre, por un lado, la reciprocidad a largo plazo de la *charis* y, por otro lado, las transacciones económicas usualmente percibidas como intercambios basados en una reciprocidad negativa a corto plazo, es decir, una reciprocidad formal que no desemboca en un interés común más allá de los intereses particulares y presentes de los actores del intercambio¹². En otras palabras, es posible mostrar que, para Jenofonte, las actividades económicas son los vehículos de una forma de reciprocidad positiva. Como indican dos pasajes del *Económico*, no se trata meramente de *legitimar* de lejos las actividades económicas, señalando que su forma es análoga o paralela a la de la *kharis*, sino que se trata de pensarlas como verdaderas formas de reciprocidad.

Agricultura y justicia

El primer pasaje versa sobre la agricultura. Según Sócrates, «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» (ἡ γῆ θεὸς οὖσα τοῦς δυναμένους καταμανθάνειν καὶ δικαιοσύνην διδάσκει: τοῦς γὰρ ἄριστα θεραπεύοντας αὐτὴν πλεῖστα ἀγαθὰ ἀντιποιεῖ. *Econ.* 5.12).

Tres comentarios son necesarios sobre este pasaje para evidenciar una dimensión de *kharis* en la agricultura. El primero versa sobre el contexto teórico general. El vínculo que establece Sócrates entre la agricultura y la justicia sirve para recordar que los temas económicos y los valores no son ajenos entre sí. Esto es confirmado por una relación similar entre temas económicos y reflexión sobre valores, que podemos observar al principio de los *Ingresos* (*Poroi*). Es, en efecto, la preocupación por lo que es «más

justo» (ὄθενπερ καὶ δικαιοτάτων, *Poroi* 1.1) la que conduce a Jenofonte a proponer en este libro una serie de medidas económicas, partiendo de la premisa de que el supuesto conocimiento de lo «justo» (τὸ δίκαιον, *Poroi* 1.1) del que se valen algunos políticos atenienses los ha llevado sin embargo a ser «injustos» con las ciudades aliadas para aliviar la pobreza del pueblo ateniense. En ambas obras, los aspectos económicos, sean domésticos o cívicos, coinciden en que están asociados a una determinada idea de la justicia.

En segundo lugar, es importante señalar que la justicia tal como aparece en las obras de Jenofonte nunca no es una mera cuestión de discurso, sino que se centra en los actos que la manifiestan. En los *Recuerdos de Sócrates*, Sócrates destaca en general la importancia ética de la práctica, contraponiendo «la fortuna y la acción» (πᾶν μὲν οὖν τοῦναντίον ἔγωγ', ἔφη, τύχην καὶ πρᾶξιν ἡγοῦμαι): mientras que la buena fortuna (τὴν εὐτυχίαν) depende del azar, «el éxito» (εὐπραξία) consiste en «hacer bien una cosa que se ha aprendido y practicado» (τὸ δὲ μαθόντα τε καὶ μελετήσαντά τι εὖ ποιεῖν εὐπραξίαν νομίζω, *Mem.* 3.9.14). Y es precisamente haciendo bien su trabajo (εὖ πράττοντας) como los hombres se hacen «queridos por los dioses», «ya sean agricultores en la agricultura (ἐν μὲν γεωργίᾳ τοῦς τὰ γεωργικὰ), médicos en la medicina o políticos en la política» (*Mem.* 3.9.15). En lo que se refiere a la agricultura, es precisamente la práctica de los «*erga*», del trabajo o de las tareas, lo que, según explica Iscómaco en la segunda parte del *Económico*, debe prevalecer sobre los aspectos teóricos para manifestar esta justicia. Es lo que señala en su crítica a los que «han escrito sobre ello [i.e. el tema de la naturaleza del terreno agrícola] en detalle pero que en absoluto lo han llevado a la práctica» (*Econ.* 16.1).

Ahora bien, en tercer lugar, la razón fundamental para justificar que la agricultura es una propedéutica de la justicia es que se basa en una forma de don y contra-don entre el agricultor y la tierra, y porque este intercambio, como indiqué anteriormente, es esencial para la justicia. En el *Económico*, la agricultura es presentada como la expresión inmanente de esta reciprocidad generalizada. Poco antes del pasaje citado al inicio de esta sección (*Econ.* 5.12), Sócrates

detecta tal norma incluso en la conducta de los animales, como si ellos mismos la hubieran iniciado o, mejor, como si fuera una ley de la naturaleza: los perros y los caballos prestan servicio a la granja en contraparte de la comida que reciben (*Econ.* 5.6). Dirigiéndose a los hombres, Sócrates continúa diciendo: «¿Qué arte devuelve mayor gratificación (ἀντιχαρίζεται) a quienes la trabajan? ¿Cuál acoge con mayor placer (ἡδίων) a sus seguidores, invitándoles en cuanto se acercan a tomar lo que necesitan? ¿Cuál hospeda con mayor prodigalidad a los extranjeros?» (*Econ.* 5.8; traducción Gredos modificada). En los *Recuerdos de Sócrates*, la prosopopeya de la Virtud dirigiéndose a Heracles lo confirma, al hacer del ejercicio de la agricultura un caso entre otros de la ley general de la reciprocidad:

de cuantas cosas realmente buenas y nobles (τῶν γὰρ ὄντων ἀγαθῶν καὶ καλῶν) existen, los dioses no conceden nada a los hombres sin esfuerzo ni solicitud (ἄνευ πόνου καὶ ἐπιμελείας), sino que, si quieres que los dioses te sean propicios, tienes que honrarles, si quieres que tus amigos te estimen, tienes que hacerles favores, y si quieres que alguna ciudad te honre, tienes que servir a la ciudad; si pretendes que toda Grecia te admire por tu valor, has de intentar hacerle a Grecia algún bien; si quieres que la tierra te dé frutos abundantes, tienes que cuidarla (εἴτε γῆν βούλει σοι καρποὺς ἀφθόνοους φέρειν, τὴν γῆν θεραπευτέον). (*Mem.* 2.1.28)

Que la propia Virtud haga de la agricultura una de las actividades que permiten obtener lo realmente bello y bueno corrobora que es una práctica de justicia y de reciprocidad¹³.

Sin embargo, se podría objetar que debido a que la agricultura no es en sí una actividad monetaria, no le hace muy difícil a Jenofonte reconciliarla con la *kharis*, evitando así los aspectos más controversiales de esta relación. Ahora bien, el segundo fragmento que me interesa permite contestar esta objeción, y mostrar que Jenofonte no se contenta con un paralelo ni formal ni superficial.

Vender la tierra

Una de las implicaciones del fragmento citado al inicio de la sección anterior es que, aparte de la agricultura, cualquier otra actividad económica orientada hacia el lucro (χρηματοποιὸν, *Econ.* 20.15) es ilegítima. De modo que no ponerse a cultivar la tierra es, según Iscómaco, proponerse vivir «del robo, la rapiña, la mendicidad» (κλέπτων ἢ ἀρπάζων ἢ προσαιτῶν, *Econ.* 20.15) o haber perdido completamente la cordura (παντάπασιν ἀλόγιστός ἐστι, *Econ.* 20.15). Las tres prácticas incriminadas por Iscómaco (el robo, la rapiña y la mendicidad) tienen en común que no son prácticas de la reciprocidad.

Ahora bien, Iscómaco no menciona el comercio en esta breve lista. Este silencio puede explicarse porque el comercio parece implicar solo una reciprocidad de bajo régimen o una reciprocidad negativa. Sin embargo, un pasaje debatido permite, a mi juicio, poner el comercio en la continuidad de la reciprocidad positiva de la que la agricultura ha proporcionado el modelo. El pasaje en cuestión es *Econ.* 20.22-29, en el que Iscómaco expone el método de su padre para ganar dinero. Consiste, en primer lugar, en comprar terrenos baldíos y mejorarlos. Este método descansa en los principios éticos presentados a lo largo del libro para enmarcar las actividades económicas, pero les da un nuevo alcance: no sólo sirven para *preservar* el valor de la propiedad y evitar la ruina, sino que también permiten *enriquecerse* positivamente, aumentar el *oikos* lo más posible (ὅτι πλεῖστα), conforme al propósito de la *oikonomia* tal como Iscómaco lo ha presentado (*Econ.* 7.15). De estos principios, uno de los más fundamentales es el cuidado o *epimeleia* del padre de Iscómaco (ἐπιμελεῖσθαι, *Econ.* 20.22). Este valor tan fundamental como el autocontrol (*enkrateia*) y la templanza (*sôphrosunê*) para el Sócrates de Jenofonte (Amit 2016), era ya muy presente en los capítulos anteriores del libro¹⁴. Al manifestar tanto cuidado, la conducta del padre de Iscómaco contrasta con la negligencia de los antiguos dueños de estos terrenos (ἀμέλειαν, *Econ.* 20.22), y sus intensos esfuerzos (τοῖς ...συντεταμένως γεωργοῦσιν, *Econ.* 20.22) son recompensados por la reciprocidad de

la naturaleza en proporciones sin precedentes, siendo el valor de la tierra recuperado hasta cien veces su valor original (*Econ.* 20.24). La búsqueda de la *epidosis* —un término mencionado tres veces en *Econ.* 20.23 y que podría traducirse por «desarrollo», «recuperación», «mejora»— está así adscrito a un marco que la hace legítima para Iscómaco, por tres razones. En primer lugar, al hacer más productiva la tierra (πάμφορος, *Econ.* 20.23), esta *epidosis* revela la preocupación del padre de Iscómaco por la tierra misma, y no sólo por los beneficios que se sacan de ella. En segundo lugar, la *epidosis* es un proceso efectivo de enriquecimiento (ἀνυτικωτάτην χρημάτισιν ἀπὸ γεωργίας, *Econ.* 20.22). En tercer lugar, da cuenta de la valía moral del padre de Iscómaco, que queda así libre de cualquier sospecha de codicia y pereza: no sólo fue su amor por la agricultura y el esfuerzo, así como su gusto por el trabajo (διὰ τὴν φιλεργίαν 26) lo que le enseñó este proceso (διὰ τὴν φιλογεωργίαν καὶ φιλοπονίαν, *Econ.* 20.25), sino que su conducta ilustra aún más la verdad de la reciprocidad agrícola a la que se ha hecho referencia. Tanto es así que Iscómaco puede declarar que, de todos los atenienses, su padre era «por naturaleza (φύσει) un apasionado por la agricultura (φιλογεωργότατος), más que ningún otro ateniense» (*Econ.* 20.26; trad. Gredos modificada). Para Iscómaco, su padre es la encarnación misma del cuidado o *epimeleia*, lo que el adverbio «naturalmente» refuerza dándole una dimensión aristocrática.

Ahora bien, Sócrates deja entender que este amor del padre de Iscómaco por la agricultura sería sólo una máscara para su codicia. No amaría la agricultura como un fin, sino como un medio para otro fin, a saber, el dinero. La crítica de Sócrates consiste en decir que el padre de Iscómaco compra y mejora las tierras solo con la perspectiva de venderlas para sacar un beneficio enorme (εἰ πολὺ ἀργύριον εὐρίσκει, *Econ.* 20.27). Sócrates identifica esta conducta con la de los mercaderes que «aman» el trigo (οἱ ἔμποροι φιλόσπιτοί εἰσι) como objeto de especulación: surcan el mar en busca de una mercancía tan esencial, compran la mayor cantidad posible (πλεῖστον, *Econ.* 20.27 y 28), únicamente para luego venderla al precio más alto (περὶ πλεῖστων, *Econ.* 20.28). Este pasaje, marcado

por reminiscencias hesiódicas críticas hacia el comercio marítimo¹⁵, ha sido leído unánimemente como una crítica rotunda de la actividad comercial del padre de Iscómaco, a partir de la representación común del mercader como símbolo de codicia¹⁶.

A esta crítica Iscómaco contesta diciéndole a Sócrates que debe estar «bromeando»: (παίξεις, *Econ.* 20.29)¹⁷. ¿En qué consistiría la broma? ¿En que su padre podría ser un comerciante? Versaría más bien sobre la supuesta falta de sinceridad de su padre con respecto a la agricultura, y sobre su supuesta codicia. La explicación que propone Iscómaco es que los que construyen casas y las venden, las aman y empiezan a construir otras (*Econ.* 20.29). El interés de esta explicación es doble: por un lado, Iscómaco propone alinear el método de su padre —comprar tierras para revenderlas— con el proceso clásico de la simple venta de un objeto fabricado, lo que permite atenuar o hacer secundaria la idea de la especulación comercial, y asimilar la recuperación de tierras a la fabricación de un objeto. Por otro lado, esta respuesta de Iscómaco combina lo que la crítica de Sócrates pretendía disociar: es decir, el enfoque comercial no excluye un verdadero gusto e interés por el objeto de la transacción. Al contrario, lo necesita. En otras palabras, la búsqueda del beneficio comercial no puede equipararse con una sórdida codicia acumulativa. Tal como lo presenta Iscómaco, el beneficio comercial es una de las manifestaciones de la contradonación o reciprocidad de la tierra hacia aquel que la ha cuidado bien. Este isomorfismo entre relaciones éticas y relaciones comerciales va más allá de una semejanza formal. No se limita a ser un mero instrumento metodológico que tomaría las relaciones económicas como (contra)modelo para pensar mejor lo específico de las relaciones éticas dentro de lo que ha sido llamado un «*Economics of Friendship*» (van Berkel 2020). Lo que está en juego aquí es más bien un «*Friendship of Economics*», es decir, una manera de pensar una dimensión posiblemente ética, global e inherente a los procesos económicos, es decir, una ética que tome en cuenta no solo a las personas, sino a su manera de habitar el mundo.

Conclusión

Jenofonte muestra la ambivalencia de las prácticas económicas en general y de las comerciales en particular, que pueden caer bajo dos sistemas de valores antagónicos: un sistema clásico que las ve como prácticas lucrativas, y un sistema que las integra en una forma de reciprocidad y justicia a distintos niveles: uno entre los seres humanos, otro entre los seres humanos y el cosmos. Su innovación consiste en reconfigurar la noción aristocrática de la *kharis* a la luz de la realidad económica de su tiempo, sin perder nada de su alto valor simbólico. En este sentido, muestra que los fenómenos económicos, sean productivos (la agricultura) o sean de intercambio (el comercio), pueden ser pensados fuera del marco de la mera codicia a la que están frecuentemente asociados. En este sentido, su texto puede servir de inspiración para pensar, con toda la prudencia requerida para evitar los anacronismos, un modelo económico que permita criticar y renovar el que ha dado lugar al Antropoceno. En lo que concierne a la agricultura en particular, recientes publicaciones proponen nuevos marcos jurídicos y técnicos para encaminar esta actividad fundamental hacia prácticas más eco-responsables¹⁸. Pero podría revelarse importante emprender una reflexión filosófica sobre lo que es la justicia y sus manifestaciones en la esfera económica, a partir de obras clásicas como el *Económico* de Jenofonte, que permiten proveer herramientas conceptuales para plantear los retos y las perspectivas pertinentes con mayor agudeza.

Notas

1. Agradezco a la Dra. Lanza González por esta referencia.
2. Sobre los orígenes del *logos sokraticos*: Clay, 1994. Entre los que piensan que el *Económico* no es un *logos sokraticos* están, entre otros, Delebecque (1951, 37); o, el volumen IV de Merchant (1923, xxiv).
3. Sobre esta problemática unidad: Lasserre (1969, 64); (de Martinis 2013, 629-630).
4. Véase Johnson (2021, 232-235) y Pangle (2014).
5. Inspirada en Leo Strauss, la lectura «irónica» contemporánea consiste en asumir que el sentido de las palabras de Sócrates no es literal, sino que llevan implícita una carga crítica, cuya percepción depende de la sutileza de su interlocutor, o de la del lector de Jenofonte. Este tipo de lectura es la de Stevens (1994), Kronenberg (2009) y, en cierta medida, Danzig (2003).
6. Según Chantraine, el editor y traductor francés del texto, «este diálogo *que se da por socrático* se introduce según un procedimiento bastante complicado (...) La articulación de estos diálogos [*i.e.* las conversaciones entre los distintos personajes] puede parecernos un poco rígida.» (1949, 7; el subrayado es nuestro); y luego afirma «El *Económico* nos enseña a dirigir una finca» (1949, 11).
7. El mejor ejemplo de esta posición es probablemente el siguiente: «El *Oeconomicus* es un diálogo socrático, no un tratado que expresa las opiniones de Jenofonte sobre la agricultura», (Stevens 1994, 235).
8. Todas las traducciones citadas son las de la editorial Gredos.
9. En el libro I de la *República* de Platón (332b *sq.*), Polemarco hace de esta oposición la base de su concepto de la justicia, en contra del que Sócrates argumenta.
10. Pasaje citado por Azoulay (2004, 42).
11. Sobre el tumulto democrático: Villacèque, N. (2013). «Θόρυβος τῶν πολλῶν: le spectre du spectacle démocratique», in A. Macé (dir.), *Le Savoir public. La vocation politique du savoir en Grèce Ancienne*. Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, p. 137-152.
12. Sobre estas dos formas de reciprocidad consulte Lacourse (1987).
13. Este fragmento constituye un argumento de peso en contra de las lecturas que sostienen que Sócrates es irónico en su alabanza a la agricultura en el *Económico*, como propone, entre otros, Kronenberg (2009, 37-72).
14. En la primera parte de la obra, Sócrates señala a Critóbulo la diferencia entre los que realizan sus tareas sin atención, y «los que las cuidan» (τοὺς δὲ γνώμη συντεταμένη ἐπιμελουμένους, *Econ.* 2.18). Asimismo, presenta el «cuidado» que el rey persa manifiesta en sus actividades tanto bélicas como agrícolas (*Econ.* 4.5: «se preocupa mucho (ἰσχυρῶς ἐπιμελεῖσθαι) por el arte de la guerra»; y *Econ.* 4.7 y 4.9). También Sócrates evoca los beneficios del trabajo agrícola para quien «lo cuida» (*Econ.* 5.4, τοὺς δὲ τῇ ἐπιμελείᾳ γεωργοῦντας. Cf. *Econ.* 5.8). En la segunda

- parte, el propio Iscómaco utiliza la noción del cuidado para describir las actividades a cargo de su esposa, ya sea en general (*Econ.* 7.7, 30, 39 y 41; y 9.1, 14, 18 y 19) o en tareas más específicas como velar por el trabajo de los esclavos (*Econ.* 7.34) o cuidar a los niños (*Econ.* 9.19). La usa también en relación con sus propias actividades (*Econ.* 11.11-13), y también la convierte en criterio para elegir al jefe de culturas (*Econ.* 12. 4 y 9), lo que implica saber cómo se puede enseñar esta virtud (*Econ.* 12.10-20). Adquirir la virtud del «cuidado» presupone que se es capaz de *enkrateia* o autocontrol (*Econ.* 12.11-14), y que el amo del *oikos* sirva de ejemplo al respecto (*Econ.* 12.16-20).
15. Hesiodo, *Los trabajos y los días*, v. 682-686.
 16. Por ejemplo, Pomeroy escribe lo siguiente: «Traders, of course, were motivated by profit, for, like Ischomachus' father, they loved money (...) The Athenian gentleman (*kalos kagathos*) was supposed to disdain overtly commercial activities and not engage in professions that had money-making as their sole goal. Consequently, the comparison of Iscomachus' father to traders is uncomplimentary», Pomeroy (1994, 341); cf. Johnson (2021, 264).
 17. Cf. *Econ.* 11.7 y 17.10.
 18. Véase, entre otras referencias: Mahaswa et al. (2021); Valiorgue (2020).
- ## Referencias
- Amit, Nili Alon. 2016. «Xenophon's Virtue Personified». *Kentron* 32, 137-150.
- Azoulay, Vincent. 2004. *Xénophon et les grâces du pouvoir. De la charis au charisme*. Paris : Publications de la Sorbonne.
- Berthe, Alexandre., Ferrari, Sylvie., Hétier, Renaud., Pierron, Jean-Philippe., Prouteau, François., Theviot, Anaïs., y Wallenhorst, Nathanaël. 2020. «Quels fondements pour construire des politiques de l'Anthropocène?» *Raisons politiques* 77, 83-94. <https://doi.org/10.3917/rai.077.0083>
- Bonneuil, Christophe., y Fressoz, Jean-Baptiste. 2016. *L'événement Anthropocène: la Terre, l'histoire et nous*. Paris : Le Seuil.
- Cabanes, Valerie. 2017. *Homo natura. En harmonie avec le vivant*. Paris : Buchet-Chastel.
- Chantraine, Pierre. 1949. *Xénophon. Économique*. (Trad. fr., introduction et notes). Paris : Les Belles Lettres.
- Chua, Liana. y Fair, Hannah. 2019. Anthropocene. In *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*. Editado por Felix Stein. <http://doi.org/10.29164/19anthro>
- Clay, Diskin. 1994. *The Origins of the Socratic Dialogue*, en: *The Socratic Movement*. Editado por Paul A. Vander Waerdt. Ithaca y Londres: Cornell University Press.
- Danzig, Gabriel. 2003. «Why Socrates was not a Farmer: Xenophon's *Oeconomicus* as a Philosophical Dialogue». *Greece and Rome* 50, no. 1: 57-76.
- Delebecque, Édouard. 1951. «Sur la date et l'objet de l'Économique». *Revue des Études Grecques* 64, no. 299-301: 21-58.
- De Martinis, Livia. 2013. *Senofonte. Tutti gli scritti socratici*. Milano: Bompiani.
- Dorion, Louis.-André. 2008. Socrate *oikonomos*, en: *Xénophon et Socrate* (Actes du colloque d'Aix-en-Provence, 6-9 novembre 2003). Editado por Michel Narcy y Alonso Tordesillas. Paris : Vrin.
- Helmer, Etienne. 2021. *Oikonomia. Philosophie grecque de l'économie*. Paris : Garnier.
- Johnson, David. M. 2021. *Xenophon's Socratic Works*. Nueva York y Londres: Routledge.
- Kronenberg, Leath. 2009. *Allegories of Farming from Greece and Rome*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lacourse, Josée. 1987. «Réciprocité positive et réciprocité négative: de Marcel Mauss à René Girard», *Cahiers Internationaux de Sociologie* 83 : 291-305.
- Lasserre, François. 1969. «Sandra Taragna Novo, *Economia ed etica nell' Economico di Senofonte*». *L'antiquité classique* 38, no. 2: 544-546.
- Malm, Andreas. 2016. *Fossil capital: the rise of steam power and the roots of global warming*. Londres y Nueva York: Verso.
- Mahaswa Ranga., Widhianto Agung., Hasanah Nurul. 2021, «Eco-agriculture and Farming in the Anthropocene Epoch: A Philosophical Review», E3S Web Conf. 226 00035. DOI: 10.1051/e3sconf/202122600035.
- Mauelshagen, Franz. 2017. «Comentario: Reflexiones acerca del Antropoceno». *Desacatos. Revista De Ciencias Sociales* 54, 74-89. <https://doi.org/10.29340/54.1741>
- Merchant, E.C. 1979. *Xenophon. Economics*. Xenophon in Seven Volumes, 4. Cambridge: Harvard University Press; William Heinemann, Ltd.
- Pangle, Thomas. L. 1994. Socrates in the Context of Xenophon's Political Writings, en: *The Socratic*

- Movement*. Editado por Paul A. Vander Waerdt. Ithaca y Londres: Cornell University Press.
- Polanyi, Karl. 2009. *El sustento del hombre*. Capitán Swing.
- Pomeroy, Sara. B. 1994. *Xenophon. Oeconomicus: a social and historical commentary. Xenophon. Oeconomicus*. Oxford: Clarendon Press.
- Stevens, John. A. 1994. Friendship and Profit in Xenophon's *Oeconomicus*. en: *The Socratic Movement*. Editado por Paul A. Vander Waerdt. Ithaca y Londres: Cornell University Press.
- Valiorgue, Bertrand. 2020. *Repenser l'agriculture à l'heure de l'Anthropocène*. Lormont: Le Bord de l'eau.
- Van Berkel, Tazuko. 2020. *The Economics of friendship. Conceptions of reciprocity in classical Greece*. Leiden: Brill.

Étienne Helmer (etienne.helmer@upr.edu). Doctor en Filosofía. Profesor en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico, recinto de Río Piedras (Estados-Unidos). Sus principales publicaciones e investigaciones versan sobre los aspectos económicos, políticos y sociales del mundo griego. También se dedica a un acercamiento filosófico a la pobreza y la mendicidad en el mundo contemporáneo. Ha publicado recientemente: *La parte de bronce. Platón y la economía*. Santiago: LOM, 2021; *Oikonomia. Philosophie grecque de l'économie*. Paris: Garnier, 2021; *Mendiants et mendicité en Grèce ancienne* (ed.). Paris: Garnier, 2020.

Recibido: 3 de febrero, 2023.
Aprobado: 10 de febrero, 2023.

