

Aproximación inicial a la esencia del dinero. En el contexto de la crisis contemporánea

*First Approximation to the Essence of Money.
In the Context of the Contemporary Crisis*

TOMÁS MELENDO
Catedrático de Filosofía (Metafísica)
Universidad de Málaga
tmelendo@uma.es

RESUMEN

El enfoque del presente artículo podría considerarse “metafísico”, por cuanto, en última instancia, pretende profundizar en el tipo de “ser” que corresponde al dinero. Se distinguen, para lograrlo, los tres tipos de bienes presentes desde los clásicos: el útil (*bonum utile*), el deleitable (*bonum delectabile*) y el bien en sí o bien digno (*bonum honestum*); se los diferencia y relaciona; y se establece que la realidad del dinero es estricta y exclusivamente instrumental: el dinero es el instrumento por antonomasia, que agota todo su ser en su ser-instrumento.

Palabras clave: bien, instrumento, utilidad, placer, belleza, dinero

ABSTRACT

The focus of this article could be considered “metaphysical”, because at the end it pretends to go deeper into the type of “being” that corresponds to money. To achieve this, we distinguish three kinds of goods that have been present since the classics: the useful (*bonum utile*), the enjoyable (*bonum delectabile*) and the worthy or good in itself (*bonum honestum*); they are distinguished and related; and it’s established that the reality of money is strictly and exclusively instrumental: money is the instrument par excellence that depletes its whole being in its being-instrument.

Keywords: good, instrument, utility, pleasure, beauty, money

1. El dinero como instrumento¹

En un trabajo previo, de carácter casi programático, sugería la necesidad de considerar la crisis que vivimos *como un todo*, es decir, con un tipo de conocimiento que, en la medida de lo posible, no abstraiga de ninguna de las circunstancias reales en las que está teniendo lugar.² Y apuntaba también que, a tenor del estado de la sociedad contemporánea, en la que lo económico ocupa un lugar preponderante, y en función asimismo de la crisis financiera que nos asola, semejante estudio debía tal vez tomar como hilo conductor la naturaleza del dinero, aunque procurando no perder de vista ninguno de los factores con los que se relaciona, es decir, todo lo *humanum*.

Lo afirma igualmente, referido en particular a España, García de Leániz, en su Prólogo a la nueva edición de *El sentido reverencial del dinero*, de Maeztu:

Pues conviene no olvidar que en el origen de esta gran crisis española subyace una quiebra financiera en su triple dimensión bancaria, estatal y familiar, que proviene en última instancia de un determinado sentido y concepción de lo que el dinero representa y significa entre nosotros. Y dicha presunción presupone a su vez una noción tan falsa como funesta, a la vista está, de la naturaleza humana, ya que cualquier consideración dineraria depende al cabo de una determinada antropología.³

Dejando para un trabajo posterior lo que atañe a la concepción del hombre, inicio la tarea anunciada, apresurándome a asegurar que, en sí mismo, el dinero es bueno e incluso muy bueno, pero con la bondad propia de un instrumento... y con ninguna otra. Lo que, en términos filosóficos, equivale a afirmar que la esencia que le corresponde es una naturaleza *instrumental*, decidida y exclusivamente instrumental: la más instrumental que puede existir y, tal vez, incluso concebirse.

En consecuencia, mientras se mantenga clara esa condición –en la teoría y en la praxis–, el dinero resultará en extremo útil y beneficioso; por el contrario, cuando se desdibuje su índole de mero instrumento, y en la medida misma en que se desatienda, provocará catástrofes de más o menos envergadura.

Y, con eso, podría dar el presente artículo por concluido. Conviene, no obstante, que me explique. Pues, en efecto,³ la categórica afirmación del carácter exclusiva y

¹ Algunas de las ideas que ahora desarrollo fueron expuestas por vez primera en MELENDO, T., "Instrumento de instrumentos", en GARCÍA GONZÁLEZ, J. y PADIAL BENTICUAGA, J. J. (Coords.), *Autotrascendimiento: Homenaje al catedrático de filosofía, D. Ignacio Falgueras Salinas, por su jubilación*, Sevilla: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga y Grupo de Investigación sobre el idealismo alemán, 2010, pp. 149-182. La diferencia en extensión, el mucho más amplio aparato crítico y la inclusión de nuevos matices y precisiones permiten considerar este y los artículos que lo seguirán como radicalmente distintos.

² Cf. MELENDO, T., "Una crisis en la crisis", en *Metafísica y Persona*, núm. 8, julio de 2012, pp. 3-33.

³ GARCÍA DE LEÁNIZ CAPRILE, I., "Prólogo: Para entender lo que nos pasa", en MAEZTU, R. de, *El sentido reverencial del dinero*, Madrid: Encuentro, 2012, p. 7.

tajantemente instrumental del dinero, así como la perentoria necesidad de preservarlo tal como es, dan demasiadas cosas por sabidas o por supuestas, cuestiones que, por el contrario, conviene mostrar y desplegar.

Comienzo, pues, la explicación pormenorizada de los elementos que otorgan fuerza y fundamentan las afirmaciones recién apuntadas.

2. Tres tipos de bienes

Durante siglos, y en particular desde la filosofía griega, se diferenciaban muy diversos tipos de bienes,⁴ de los que solían acentuarse tres, ordenados de manera jerárquica:

a) El bien instrumental o útil, que sería el bien de menor rango o densidad.

b) El bien deleitable o placentero, que ostenta una categoría más alta.

c) El bien sin más, llamado también bien en sí, bien digno o bien honesto, que compone la forma propia y suprema de encarnar la bondad, muy por encima y muy distinta de las otras dos.⁵

Asimismo, como también iremos viendo, puede establecerse –y, de hecho, fue establecida– una más básica división de solo dos miembros, que eleva de manera radical y tajante el tercero de los anteriormente citados –el bien en el sentido más propio o bien *en sí*– y lo distancia de los dos mencionados en primer lugar: estos son buenos, en fin de cuentas, por relación al enunciado en último término.⁶ Por tanto, la clasificación más categórica y primordial de los tipos de bondad es la que diferencia dos modos fundamentales: el bien *absoluto* o bien en sí y los bienes *relativos*.

Pese a que gran parte de la cultura moderna y contemporánea se ha movido en sentido opuesto –apreciando exclusivamente los bienes relativos–, el carácter estrictamente primario y evidente de esta distinción ha hecho que perviva hoy en

⁴ Un texto clásico sería el que sigue: “Además, puesto que la palabra ‘bien’ se emplea en tantos sentidos como la palabra ‘ser’ (pues se dice en la categoría de sustancia, como Dios y el intelecto; en la de cualidad, las virtudes; en la de cantidad, la justa medida; en la de relación, lo útil; en la de tiempo, la oportunidad; en la de lugar, el hábitat, y así sucesivamente), es claro que no podría haber una noción común universal y única; porque no podría ser usada en todas las categorías, sino solo en una”. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, 1096 a 24-30; tr. cast.: *Ética Nicomáquea, Ética Eudemia*, Madrid: Gredos, 1985, p. 136.

⁵ “Ad tertium dicendum quod bonum non dividitur in ista tria sicut univocum aequaliter de his praedicatum, sed sicut analogum, quod praedicatur secundum prius et posterius. Per prius enim praedicatur de honesto; et secundario de delectabili; tertio de utili”. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 5, a. 6 ad 3. La relación entre los distintos tipos de bienes se encuentra correctamente tratada en CARDONA, C., *Metafísica del bien común*, Madrid: Rialp, 1966.

⁶ Cf., entre otros, TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.* d. 21, q. 1, a. 3 c.

día y presente un claro reflejo también en la esfera de la economía. Por ejemplo, en la diferencia, bastante usual, entre valores “intrínsecos” (*intrinsic values*) y valores “extrínsecos” o “utilitarios” (*utility values*).⁷ Una diferenciación que, sin identificarse con ella, encuentra su réplica más difundida en la que se instaura –o debería instaurarse– entre valor y precio.

Pero hay más: algunos autores descubren en la distinción teórica y práctica entre unos y otros valores la clave de la supervivencia de la economía e incluso de la sociedad contemporánea.⁸ Personalmente, estimo que cuanto contribuya a esclarecer y establecer las fronteras entre valor y precio goza de una importancia trascendental para el futuro de la economía y la preservación de la propia naturaleza humana y, por consiguiente, para comprender y superar la crisis. Ya Machado nos advirtió que en esta confusión, propia de quien no sabe, está en juego algo de enorme calado. De ahí su archiconocida afirmación de que precisamente el “necio (proveniente de *ne-scio*, derivado a su vez de *ne-scire*: no saber) confunde valor y precio”.

Tras estas digresiones, vuelvo a la división tripartita –más rica, aunque menos fundamental–, que tomaré como referencia en lo que resta de exposición. Y recuerdo, aunque tal vez resulte innecesario, que los tres tipos de bienes que en ella se incluyen –bienes en sí o dignos, bienes placenteros o deleitables y bienes útiles o instrumentales– son buenos, pero que no se sitúan al mismo nivel ni encierran el mismo tipo y grado de bondad; o si se prefiere utilizar la terminología hoy en boga, cuyo predominio también es sintomático para el conjunto de la civilización y, en concreto, respecto al papel que en ella juega la economía, que no gozan de igual *valor*.⁹

⁷ Cf. RIFKIN, J., *The Age of Access: How the Shift from Ownership to Access is Transforming Modern Life*, New York-London-Toronto: Penguin Books, 2000, p. 257; tr. cast.: *La era del acceso: La revolución de la nueva economía*, Barcelona: Paidós, 2000, p. 327.

⁸ “At a deeper level, then, the struggle between culture and commerce is a struggle between intrinsic and utility values. While both values have played roles in social discourse over the past several hundred years, it’s only in more recent times that intrinsic values have become secondary to utility values in human affairs. The tilt toward a utilitarian frame of reference is testimony to the increasing dominance of the commercial sphere and the slow decline of the cultural realm.” RIFKIN, J., *The Age of Access...*, p. 257.

⁹ Me permito remitir a MELENDO, T., *Invitación al conocimiento del hombre*, Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 2009; y, en una perspectiva más honda, pero también más limitada, a CARDONA, C., *Olvido y memoria del ser*, Pamplona: EUNSA, 1997. Cf., sobre todo, las pp. 174 y ss., donde, en diálogo con Kierkegaard, Nietzsche y Heidegger, explica lo que Nietzsche definió como “transvaloración de todos los valores”, hecha en parte posible por la sustitución del término “bien” o “bondad” por el de “valor”.

3. El bien instrumental

A los bienes útiles o instrumentales solemos llamarlos instrumentos, herramientas o medios: un martillo o un destornillador, un ordenador, un coche, un avión u otro medio de transporte.¹⁰

Sus características principales son dos, íntimamente unidas: la primera se refiere a la *intensidad* o *calidad* de estos bienes; y la segunda, al *modo* de poseer la bondad o de ser buenos.

a) En lo que atañe al primer punto, y frente a lo que culturalmente tiende a pensarse en el mundo contemporáneo –en el que la utilidad constituye un valor fundamental y preferente, y de ahí en buena medida la preponderancia del dinero–, el bien útil es el de menor categoría, el “mínimo” que puede darse en bondad o en valores.

b) Cuestión que queda bastante clara cuando se advierte que, por naturaleza, el instrumento se encuentra subordinado a aquello para lo que sirve¹¹ y sin lo que carecería por completo de valor. O, con palabras algo más complicadas, que intentaré aclarar mediante algunos ejemplos, lo útil o instrumental “tiene” su bondad *fuera de sí*,¹² es decir, en aquella acción para la que es útil y, más aún, terminalmente, en la persona que desea el resultado de su uso. Ese es su modo de valer o de ser bueno: en función de alguna otra actividad o realidad, que es la que, en sentido más propio y estricto, vale o resulta apreciable.¹³

¹⁰ Igual que los de Aristóteles, son asimismo clásicos, pero notablemente más complicados, los análisis al respecto de Heidegger. Cf., por ejemplo, HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1979 [1. Aufl. 1929]; en particular, Drittes Kapitel: *Die Weltlichkeit der Welt*, §§ 14-18, S. 63-88; tr. cast.: *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta, 2ª ed., 2009, pp. 85-110.

Como es sabido, existe una correspondencia bastante clara entre los tres modos fundamentales de ser de *Sein und Zeit* –*Dasein*, *Zuhandenheit*, *Vorhandenheit*– y las tres determinaciones aristotélicas respectivas de *praxis*, *póiesis* y *theoría*, a las que se unen los tres célebres tipos de saber: *phrónesis*, *téchne* y *sophía*. Cf. VOLPI, F., “È ancora possibile un’etica? Heidegger e la ‘filosofía práctica’”, in *Acta philosophica*, vol. 11 (2002), fasc. 2, p. 298.

¹¹ También los análisis heideggerianos muestran, pongo por caso, que igual que su bien, la *verdad* del instrumento está fuera de sí, según veremos, puesto que solo se lo conoce adecuadamente –se sabe de veras lo que es– al considerar aquello *otro* para lo que sirve: cosa que, como indica Heidegger, sucede marcada y casi exclusivamente a través de su uso.

¹² Quizás se vería mejor la pobreza de este bien diciendo que *no tiene ninguna bondad en sí*, sino solo *fuera* de sí. Más enrevesado todavía es el modo como lo expone Heidegger, al afirmar que “la estructura del ser de lo a la mano, en cuanto útil, está determinada por las remisiones” que le corresponden. HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit...*, § 16, S. 74; tr. cast., p. 96.

¹³ Así lo explica, de nuevo, Heidegger: “Un útil no ‘es’, en rigor, jamás. Al ser del útil le pertenece siempre y cada vez un todo de útiles [Zeugganzes], en el que el útil puede ser el útil que él es. Esencialmente, el útil es ‘algo para...’. Las distintas maneras del ‘para-algo’, tales como la utilidad, la capacidad para contribuir a, la empleabilidad, la manejabilidad, constituyen una totalidad de útiles [Zeugganzheit]. En la estructura del ‘para-algo’ hay una *remisión* de algo hacia algo”. HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit...*, § 15, S. 68; tr. cast., p. 90.

Un destornillador, pongo por caso, *sirve* en la medida en que haya algo que atornillar o desatornillar y alguien que necesite y quiera hacerlo. Por el contrario, si –como probablemente llegue a ocurrir– los ensamblajes que hoy se establecen mediante tornillos se realizaran dentro de algunos años de un modo más seguro, rápido, económico y eficaz, nadie querría ni atornillar ni desatornillar, los tornillos acabarían por desaparecer, y el destornillador no serviría absolutamente para nada. Es decir, no valdría *nada*: su valor y su precio se tornarían nulos, inexistentes.¹⁴

Me corrijo. Podría tener quizá un valor arqueológico –como pieza de museo– o sentimental, por recordar a alguien los años pasados, o un valor de desecho o de chatarra. Y, sobre todo en los dos primeros casos y de modo muy particular en el primero, tal vez tendría también un precio, incluso muy alto, como lo ostentan hoy las primeras máquinas de escribir, rotativas de periódico, antiguas locomotoras movidas por carbón o cualesquiera otros artefactos ya superados, absolutamente *inutilizables*. Pero ese coste y el correspondiente valor serían los de una antigualla decorativa o una pieza de coleccionista, no el de un instrumento: pues ¿qué valor puede poseer un *útil... in-útil?*¹⁵

La bondad de lo útil, por tanto, se encuentra *doblemente* fuera de sí.

a) En primer lugar, por cuanto su presunto valor está necesariamente referido a un conjunto de realidades, que son las que se lo otorgan.¹⁶

b) Además, como vengo diciendo, por cuanto, con independencia incluso de lo que acabamos de ver, un instrumento vale realmente solo si alguien decide utilizarlo.

Tal vez la prueba más obvia de este “tener su bondad fuera de sí” es que, sin que nada cambie en él, sin que se estropee ni deteriore lo más mínimo, cuando desaparece aquello otro para lo que sirve, el instrumento pierde todo su valor, como también lo perdería si no hubiera nadie dispuesto a servirse de él, a utilizarlo o “hacerlo ser (o existir como) útil”. Por ejemplo, el destornillador no valdría nada, aunque hipotéticamente se impusiera como único modo de unir piezas, si nadie demandara ninguno de los artefactos que requieren su engarce mediante tornillos.¹⁷

¹⁴ Cf. HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit...*, § 16, S. 74-75; tr. cast., p. 96.

¹⁵ Es decir, no el de un instrumento... precisamente *en cuanto instrumento*.

¹⁶ Lo explica Caldera: “Por otra parte, tal utilidad no es un valor universal, sino algo ceñido a un contexto determinado, de acuerdo al fin que se pretenda lograr. El más útil y, como tal, el más perfecto de los instrumentos solo lo es, y es deseable, en el ámbito de la función para la cual fue diseñado ¿De qué valdría un buen martillo a la hora de escribir una carta?” CALDERA, R. T., *Sobre la naturaleza del amor*, Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999, pp. 55-56.

¹⁷ También lo expone Heidegger, al remitir la función del martillo al martillar, clavar y consolidar, y estas a la protección contra el mal tiempo, la cual a su vez “es” por mor del Dasein que necesita protección, es decir, por mor de una posibilidad de su ser”. HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit...*, § 16, S. 84; tr. cast., p. 105.

Este último aspecto, que el valor de lo útil o instrumental se esfuma cuando no hay quien reclame lo que debe llevarse a cabo mediante el instrumento, es también propio del bien placentero o deleitable, que enseguida analizaré, y lo estudiaré de nuevo, con calma, al hablar más expresamente del dinero.

4. El bien deleitable

El bien *deleitable* o *placentero* es, con palabras comunes, aquello –también ahora acción, cosa o persona, o la suma estructurada de varias de ellas– que provoca un placer o deleite, de cualquier tipo que fuere: desde el más simple y material, como la bebida agradable que calma la sed, el cigarrillo que relaja aunque dañe a los pulmones, o la golosina que endulza un rato de trabajo o diversión, hasta los de nivel más alto, como la buena música o la literatura, el cine o el teatro de calidad, que hacen gozar a quien sabe apreciarlos.

Más adelante precisaré esta afirmación, que, en efecto, reclama algunas puntualizaciones, como la que explica que, en sentido aún más estricto, solo puede hablarse de bienes cuando se trata del honesto (digno o en sí) y del placentero o deleitable: precisamente, según vengo diciendo, porque la bondad de lo útil *se agota* en su ser-para-otro, que es lo realmente bueno.¹⁸

De momento, me interesa asentar otras dos evidencias:

a) La primera, que, de manera análoga a lo bueno en sí, lo útil y lo deleitable no constituyen por fuerza dos tipos de bondad excluyentes e incapaces de coexistir;¹⁹ más bien al contrario, refiriéndonos tan solo a los dos tipos de bienes ahora considerados, uno de los modos de que algo o alguien resulte útil es el de generar placer o satisfacción a un ser humano, varón o mujer.

b) La segunda, que también aquí cabe reflexionar sobre la categoría de lo deleitable en cuanto tal, por un lado, y, por otro, sobre el modo de bondad o valor característico de este tipo de bienes. ¿Qué descubrimos, entonces?

¹⁸ “Es conocida la división entre bien honesto, bien deleitable y bien útil, división que puede reducirse a la de los dos primeros, ya que el bien útil es el que toma su bondad de su relación a un fin, en cuya relación se agota, y puede ser tanto para el bien honesto como para el bien deleitable”. CARDONA, C., *Metafísica del bien común*, p. 61.

¹⁹ Con terminología más técnica, se diría que es distinta su *ratio*, es decir, el atributo puesto de manifiesto en función de la perspectiva desde la que en cada caso se observa *una misma realidad*. Como dice Tomás de Aquino: “hæc divisio non est per oppositas res, sed per oppositas rationes”. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 5, a. 6, ad 2. O, de nuevo con palabras de Caldera: “La amabilidad puede darse en una triple forma: lo bueno (*tò agathòn*), lo placentero (*tò edon*) y lo útil (*tò krésimon*). Se trata, como vemos, no de tres cosas o tipos de cosas, sino de diversas razones de amabilidad”. CALDERA, R.T., *Sobre la naturaleza del amor*, p. 55.

Pues que, a diferencia de lo meramente útil, que solo vale en cuanto otra cosa distinta es necesaria o conveniente para alguna persona –el destornillador, en cuanto alguien pretende ensamblar las piezas de un artefacto–, lo que deleita es, en cierto modo, valioso en sí o por sí mismo: y de ahí que sea *directamente* perseguido por quien pretende disfrutar de esa satisfacción.

Dicho con otras palabras y mediante el ejemplo al que vengo recurriendo: si la unión se lograra sin tornillos o con una herramienta tan superior que acabara por desplazarlo del mercado, ya nadie buscaría el destornillador y este perdería todo su valor como instrumento, y su misma naturaleza o índole instrumental: dejaría de *ser* o existir, precisamente como instrumento. Por el contrario, lo que genera determinado placer será siempre perseguido por quien anhele eficaz y ardientemente experimentar *ese* gozo particular y único.

He aquí su más neta y universal diferencia. Lo deleitable tiene una relación directa con su destinatario, mientras que el instrumento le concierne a través de la acción que es capaz de llevar a cabo o, más bien, del resultado que de esa actividad se deriva (incluye una *mediación* más, podríamos decir): por lo que, si el mismo efecto se alcanza de otra forma, y más aún si ese otro modo resulta claramente preferible –más rápido, eficaz y económico, por concretar algo–, el útil deja de serlo, pierde su valor como instrumento, su bondad y su misma realidad instrumental.

Pero con nombrar esta desigualdad empieza a advertirse mejor lo que *sí* es común a los instrumentos y a los placeres o, dicho de otro modo, a los *bienes* instrumentales y placenteros: a saber, que si nadie los reclama, incluso aunque los necesitara de manera perentoria y se muriera de ganas de tenerlos, unos y otros pierden toda su valía.

En el caso que nos ocupa, el del bien deleitable, si no hay quien quiera recrearse con el placer provocado por determinada bebida o fruta, o gozar con una concreta pieza de teatro, película de cine o espectáculo musical, por más que unas y otros sigan teniendo *en sí* la capacidad de generar el respectivo deleite, se desvanecería también *su* valor placentero.

Un valor entonces paradójico, pues existe y no existe a la vez. Es decir: *a)* en cierto modo es conservado por los respectivos bienes, porque *podrían* hacer disfrutar; *b)* pero más radicalmente ha desaparecido, ya que, de hecho, nadie pretende deleitarse con ellos.

Y, en fin de cuentas, en el supuesto que nos ocupa –que nadie quiera complacerse con ellos– ya no tienen valor. El motivo resulta bastante obvio: como es fácil advertir, más allá de su diferencia recíproca, estamos en ambos casos ante un bien *relativo*, de manera más o menos directa, a la persona que lo desea o para quien lo deseamos, que es lo radicalmente importante, el bien en sentido propio, aquel a quien realmente se quiere o ama; en consecuencia, al no haber quien los reclame, aunque los

bienes instrumentales y deleitables no experimenten modificación alguna, su valor desaparece, se evapora, junto con su mismo ser útil o placentero.

Por eso, antes, al referirme a lo deleitable, afirmaba que solo *en cierto modo* resulta valioso en sí mismo. Por el contrario, desde una perspectiva más radical, también es relativo a quien desea disfrutar de él. El único bien radical y plenamente absoluto es el digno... también con las distinciones a que más tarde aludiré.

5. El bien en sí o bien digno

5.1. El bien por antonomasia

Junto a estos tipos de bondad o valor encontramos, como decía y acabo de recordar, el bien de lo que vale absolutamente y por sí mismo. Los antiguos lo llamaban bien *honesto*, mediante un adjetivo que hoy lleva aparejadas connotaciones un tanto estrechas y que, por tal motivo, quizá convenga sustituir por el de bien *digno*. Un bien que durante siglos se consideró el bien por excelencia, el bien sin más o *simpliciter*, el bien de más alto grado, porque en efecto lo es; pero que en la actualidad resulta difícil de reconocer, precisamente por la preponderancia que han adquirido los otros dos tipos de *bienes-valores*, es decir, la utilidad y el placer.²⁰

En semejante contexto, Heidegger inicia su célebre *Carta sobre el "Humanismo"* con esta tajante afirmación: "Estamos muy lejos de pensar la esencia del actuar de modo suficientemente decisivo. Solo se conoce el actuar como la producción de un efecto, cuya realidad se estima *en función de su utilidad*".²¹

Para comprobar casi de inmediato hasta qué punto semejante juicio es o no correcto, animo al lector a que traiga a su mente algunos "bienes en sí", si es que esta expresión le dice algo. O, con otras palabras, a que intente explicar cómo y por qué deben considerarse buenas una realidad o una acción que no sirven para nada ni provocan satisfacción o bienestar a nadie.

²⁰ La clara distinción entre el bien en sí y *todos* los otros tipos de bienes se encuentra recogida en el siguiente texto: "Se puede suscitar una duda acerca de lo dicho, porque los argumentos [de los platónicos] no incluyen todos los bienes, sino que se dicen según una sola especie los que se buscan y aman por sí mismos, mientras que los bienes que los producen o los defienden de algún modo o impiden sus contrarios se dicen por referencia a estos y de otra manera. Es evidente, pues, que los bienes pueden decirse de dos modos: unos por sí mismos y los otros por estos. Separando, pues, de los bienes útiles los que son bienes por sí mismos, consideremos si estos se dicen según una sola idea". ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, 1096 b 8-15; tr. cast., p. 137.

²¹ HEIDEGGER, M., *Über den Humanismus*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1949, S. 5; tr. cast.: *Carta sobre el "Humanismo"*, en *Hitos*, Madrid: Alianza editorial, 1ª reed., 2007, p. 259. Las cursivas son mías. Obviamente, el texto pretende y tiene un alcance mucho más amplio que el mencionado en mi escrito.

Si no logra responder adecuadamente, le resultará manifiesto que en la cultura actual lo *útil* y el *placer* han acaparado casi en exclusiva la condición de bienes. Lo que tal vez no consiga es hallar las razones que han conducido a tal estado de cosas. De todos modos, antes de mencionar tales motivos, y para dar alguna pista, recordaré que entre los bienes en sí o dignos se encuentra fundamentalmente *la persona*, así como cuanto la manifiesta o se relaciona íntimamente con ella y la ayuda a crecer y perfeccionarse, justo como persona: la amistad, la poesía, el arte en general, la belleza...

También la filosofía, como bien sabemos. Además, un excelente modo de advertir la diferencia entre la mentalidad clásica y la actual, en relación a este punto, consiste en considerar el auténtico significado de algo de sobras conocido: que Aristóteles declaraba la filosofía y, en general, el saber puramente teórico, como *inútil*.²²

Pues, ante el hombre contemporáneo, semejante afirmación constituye el más claro pretexto para no dedicar atención alguna al conocimiento filosófico. Si no *sirve para nada*, mejor ignorarlo: la declaración de inutilidad es una de las mayores afrentas que hoy puede hacerse a algo o, incluso más, a alguien. De ahí que las personas que ya no resultan *rentables*, o las que se prevé que no lo serán, tiendan a ser eliminadas: de la empresa, del matrimonio, de la familia o de la misma vida.

Sin embargo, entre los griegos, y en el contexto al que me estoy refiriendo, esa no-utilidad debía considerarse como un denso y radical elogio, porque indicaba la enorme categoría de lo que no se limitaba a ser útil o placentero *para otro*, sino que valía y merecía ser apreciado *en y por sí mismo*: más que inútil habría, pues, que denominarlo *supra-útil*, muy superior a lo útil, supremo, libre.²³

5.2. Dificultades actuales para reconocerlo

Volviendo a los bienes en sí, se trata en todos los casos, aunque con distinta intensidad, de realidades que valen y merecen ser queridas por ellas mismas y no en función del efecto al que puedan dar lugar: “Lo bueno (*tò agathòn*), como lo placentero, tiene carácter de fin. Pero no está referido al sujeto que lo apetece por causar en él un

²² Leemos casi al comienzo de la *Metafísica*: “Que no se trata de una ciencia productiva, es evidente ya por los que primero filosofaron. Pues los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración [...]. De suerte que, si filosofaron para huir de la ignorancia, es claro que buscaban el saber en vista del conocimiento, y no por alguna utilidad [...]. Es, pues, evidente que no la buscamos por ninguna utilidad, sino que, así como llamamos hombre libre al que es para sí mismo y no para otro, así consideramos esta como la única ciencia libre, pues esta sola es para sí misma”. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 2, 982 b 10-983 b 10.

²³ Por eso Aristóteles concluye el párrafo de la nota anterior con la siguiente afirmación, con la que califica a la filosofía: “Así, pues, todas las ciencias son más necesarias que esta; pero mejor, ninguna (*ἀναγκαιότερα μὲν οὐκ πᾶσαι ταύτης, ἀμεινῶν δ' οὐδέμια*)”. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 2, 983 b 9-10.

agrado, sino que es apetecido por sí mismo, por su valor intrínseco. Precisamente, esa es su razón propia como objeto de apetencia: bueno es lo amable por sí mismo”.²⁴

Una primera consecuencia de lo aquí apuntado –que valen *en sí y por sí*– es que este tipo de bienes no pierden nada de su valía aunque a mí, o al mundo entero, nos resultaran molestos o incluso (subjetivamente) perjudiciales: en este segundo caso, solo pondrían de manifiesto la ineptitud o la no adecuada disposición de quienes pretendemos relacionarnos con ellos. Cuestión que, como es obvio, resulta de especial aplicación en la civilización contemporánea.

En efecto, la incapacidad para apreciar e incluso para percibir tales bienes deriva, sobre todo, de dos causas:

a) Por un lado, y en una consideración relativamente intemporal, del hecho de que los bienes en sí o dignos son con frecuencia, *además*, útiles y, sobre todo, placenteros, fuente de gozo;²⁵ una utilidad y un deleite que a menudo se experimentan con bastante más facilidad que el bien propio de lo digno y que, por tanto, pueden *sobreponerse* a la bondad en sí de la que fundamentalmente goza el bien digno y, como consecuencia, *ocultarla* o dificultar que lleguemos hasta ella.

Los amigos más auténticos, por acudir a un ejemplo sencillo al que ya aludí Aristóteles, resultan merecedores de ser amados por sí mismos, pues de lo contrario no estaríamos ante verdaderos amigos; pero nadie que la haya vivido de veras pondrá en duda que la amistad es fuente de hondas satisfacciones y que, en muchos momentos y circunstancias, los mejores amigos nos son también de gran utilidad, ¡sin que la busquemos, e incluso con la condición de que no la persigamos!²⁶ Y lo mismo sucede –es una de las puntualizaciones que antes anuncié– con el arte, la poesía y, más en general, con la verdad y la belleza: son bienes en sí o dignos, pero, además, suelen producir satisfacción y, en bastantes casos, nos resultan útiles.

b) Por otra parte, en continuidad con los motivos expuestos y apelando ahora al mundo contemporáneo, insisto en que hoy día los bienes *dignos* resultan más difíciles de reconocer justo por la notable preminencia que han alcanzado los “valores”, en el sentido más propio de este término, que implica una clara subjetivización o

²⁴ CALDERA, R. T., *Sobre la naturaleza del amor*, p. 57.

²⁵ Más todavía, en tales realidades, la “utilidad” es en ocasiones su misma bondad. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.* d. 21, q. 1, a. 3 c.

²⁶ Un tratamiento adecuado de este punto en Aristóteles se encuentra en ANNAS, J., *The Morality of Happiness*, Oxford: Oxford University Press, 1993, III parte, cap. 12. Me permito remitir también a MELENDO, T., “La esencia de la Amistad”, en *Torres de los Lujanes*, 22 (4º trimestre, 1992), Madrid: Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País, pp. 27-41.

referencia al yo: puesto que, de manera a veces no consciente, sino implícita, lo que vale –a diferencia de lo que *es* bueno–, vale por fuerza *para* alguien.²⁷

Dicho con otras palabras, el predominio de los “valores” lleva consigo la prioridad de los bienes relativos –los útiles y placenteros–, de ordinario más cercanos a lo sensible y material; y, dentro ya de la esfera de lo relativo-sensible, la prioridad terminal o primaria corresponde al bien deleitable, ya que la utilidad en cuanto tal no puede ser captada por los sentidos, sino solo por la inteligencia, que percibe la relación medio-fin; mientras que bastantes modalidades de lo deleitable –las que tiene un fundamento material o físico– sí que pueden percibirse por la sensibilidad, precisamente como fuente de placer.²⁸

Preminencias –una y otra: la de o útil y la de lo placentero– que a su vez derivan del desvanecimiento o falta de perceptibilidad de lo bueno en sí, más próximo al espíritu, cuyas facultades propias –la voluntad y el entendimiento– bastantes de nuestros conciudadanos dejan casi en barbecho, sin cultivar.²⁹ Nos topamos, pues, con causas recíprocas, como suelen ser todas las causas reales.

6. Semejanzas y diferencias

Aunque iré agregando matices, nuevas consecuencias, puntualizaciones y excepciones, considero oportuno resumir lo visto hasta el momento. Y cabría hacerlo mediante algunas afirmaciones muy netas:

6.1. Tres maneras de valer

Ante todo, repito que existen tres modos distintos de ser bueno o de valer, que componen una jerarquía:

²⁷ “Desde un punto de vista ‘técnico’ los valores son la trasposición de los bienes al ámbito de la fenomenología: lo que ‘aparece’ como bien, y naturalmente para mí y según mi situación. El primado de la apetencia responde al primado del amor de sí”. CARDONA, C., *Ética del quehacer educativo*, Madrid: Rialp, 1990, pp. 89-90.

²⁸ También ahora resultan esclarecedores los comentarios de Caldera: “A diferencia de lo útil, de nuevo, [lo deleitable] es accesible ya a nivel de los sentidos, donde el placer adquiere valor de principio en el plano afectivo”. CALDERA, R. T., *Sobre la naturaleza del amor*, p. 56.

²⁹ “El bien honesto y el deleitable se distinguen entre sí con una distinción de razón –suficiente para determinar la voluntad, y hacerla recta o no–, porque lo bueno es lo que es en sí perfecto y apetecible, y lo deleitable es lo que aquieta el apetito; pero lo que aquieta el apetito es precisamente lo que es apetecible, es el bien; luego el bien honesto es deleitable. Lo que ocurre es que la razón de bien la alcanza el hombre con la razón –por la que conoce la cosa en sí–, y en cambio algo puede ser deleitable simplemente a los sentidos; de ahí que no raramente se use el término bien honesto para designar lo que es bueno en sí, descubierto tal por la razón, y el término deleitable para lo que place a los sentidos, que puede no ser siempre conveniente, ya que los sentidos han de subordinarse a la parte más noble del alma”. CARDONA, C., *Metafísica del bien común*, p. 61.

a) El bien útil o instrumental es el menos bueno, el de menor valor.

b) El deleitable o placentero, es decir, lo que provoca satisfacción, se sitúa por encima de él y, en ciertas ocasiones, aunque no siempre, lo engloba.

c) Y en la cumbre, como bienes por antonomasia, encontramos los bienes dignos, cuyo paradigma es la persona, llamados también bienes absolutos o bienes en sí.

Expresado con la precisión y concisión propias de Tomás de Aquino:

Se denominan bienes deleitables a los que no tienen otra razón para ser apetecidos que el hecho de producir cierto deleite, aun cuando en ocasiones sean dañinos o éticamente reprobables. Por su parte, se llaman útiles a los bienes que en sí mismos no encierran ningún motivo para ser deseados, sino que lo son tan solo en cuanto conducen a una realidad distinta de sí mismos, como la ingesta de una medicina amarga. Por fin, se conocen como bienes honestos aquellos que son deseables por sí mismos.³⁰

Lo que caracteriza a estos últimos, desde la óptica contraria a la que se ha impuesto en el mundo contemporáneo —cuestión de enorme relevancia para el asunto que nos ocupa—, es que seguirían siendo buenos aunque no aprovecharan o hicieran disfrutar a nadie o, incluso, aunque nadie los apreciara o ni siquiera los conociera, si esto fuera posible.

Cosa que no sucede, puesto que el bien *en sí* por excelencia, fundamento de los restantes, se identifica con la persona y, en última instancia, con el Dios tres veces personal, que es, por otro lado, el único Absoluto-absoluto.³¹ De ahí la imposibilidad de que existan bienes de este tipo y no sean conocidos y estimados.

En cualquier caso, los bienes dignos se denominan propiamente bienes en sí, porque su valía radica en ellos *absolutamente*: no depende de su relación o de su referencia a nada ni a nadie, distintos de sí mismos.³²

En semejante sentido, y para reforzar la índole de lo bueno *en sí*, puede decirse que, por nuestra parte, lo que lleva o debería llevar consigo, en primer lugar, es una suerte de homenaje o reconocimiento de su bondad y grandeza, cuyo término

³⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 5, a. 6 ad 2.

³¹ Por el contrario, las personas creadas pueden denominarse *absolutos-relativos*, por cuanto *valen* en función del acto personal de ser de cuya propiedad privada gozan, pero todo ese ser pende a su vez, gratuitamente, de la relación constitutiva con el Absoluto; a esta puntualización me refería antes.

³² Aun sin señalarla de forma tan explícita y en un contexto de menos alcance, ya Aristóteles apuntaba esta diferencia: “Por consiguiente, si hay solo un bien perfecto, ese será el que buscamos, y si hay varios, el más perfecto de ellos.

Ahora bien, al que se busca por sí mismo le llamamos más perfecto que al que se busca por otra cosa, y al que nunca se elige por causa de otra cosa, lo consideramos más perfecto que a los que se eligen, ya por sí mismos, ya por otra cosa. Sencillamente, llamamos perfecto lo que siempre se elige [debe elegirse] por sí mismo y nunca por otra cosa”. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, 1096b 28-35; tr. cast., p. 139.

prioritario es más lo bueno como tal que nosotros mismos, que hemos logrado apreciarlo. Así lo explica Geiger:

El bien no es en primer término objeto de deseo o de concupiscencia. Es en primer lugar la perfección del ser y el fundamento de la atracción que emana de él en cuanto que es perfecto. El amor por tanto no es tampoco en primer término concupiscencia o búsqueda centrípeta del bien propio. Es en primer lugar el homenaje al bien mismo, movimiento hacia el bien como tal [*l'hommage au bien lui-même, mouvement vers le bien en tant que tel*].³³

Recapitulando, con cierta variación en el orden, con un añadido no demasiado relevante en nuestro contexto... y con una grave injusticia contra la juventud y los mercaderes, podríamos recordar, tras las huellas de Aristóteles, que por un lado encontramos los bienes deleitables y los útiles:

En primer lugar tenemos el bien deleitable, buscado por el placer sensible que proporciona; después, el bien útil, considerado como un bien para el fin que se propone. Esas dos clases de bien corresponden al amor de “concupiscencia”, por el que el sujeto ordena el bien deseado hacia sí mismo. Según Aristóteles, es el caso de las amistades entre jóvenes, fundadas en el placer, en el sentimiento, y el de la amistad entre comerciantes y hombres de negocios, basada en el beneficio común.³⁴

Y que más allá y muy por encima de ellos se encuentra el bien en sí o bien en su significado más propio:

El bien, en el sentido absoluto del término, es de distinta naturaleza: es lo que merece ser amado por sí mismo, en sí mismo, como un fin y no como un medio. De un modo semejante, el amor propiamente dicho consiste en amar a alguien por él mismo como a uno mismo. Este es el amor de amistad o de benevolencia. Tiene por objeto a una persona o a un bien que califica a la persona [en cuanto persona] como la sinceridad, la bondad, la rectitud y toda virtud auténtica.³⁵

6.2. No excluyentes

Como también he dicho, no estamos ante una clasificación excluyente o disyuntiva, en el sentido de que cada realidad o aspecto de lo real deban ser colocados en uno solo de esos tres géneros –o de otros, que cabría señalar– y solo en él: o útil o deleitable o digno.³⁶ De ordinario, al actuar de ese modo incurriríamos en el grave error de la abstracción desrealizadora. Por el contrario, con frecuencia un bien en

³³ GEIGER, L.-B., *Le problème de l'amour chez Saint Thomas d'Aquin*, Paris: Vrin, 1952, p. 117.

³⁴ PINCKAERS, S.-Th., *La morale catholique*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1991, pp. 109-110; tr. cast.: *La moral católica*, Madrid: Rialp, 2001, p. 117.

³⁵ PINCKAERS, S.-Th., *La morale catholique*, p. 110; tr. cast., p. 117.

³⁶ Al contrario, según Tomás de Aquino, los bienes dignos son simultánea e inseparablemente útiles y deleitables: “honestum est naturaliter homini delectabile [...] idem subiecto est et honestum et utile et delectabile”. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* II-II, q. 145, a. 3, c.

sí (digno) resulta también útil y genera alegría: por ejemplo, un discurso verdadero que, además, está bien concebido y estructurado, posee mayor fuerza persuasiva (utilidad) y hace que disfruten (satisfacción) quien lo pronuncia y –con un poco de suerte– los que, al escucharlo, saben apreciar esa categoría *añadida*. Y, de manera análoga, ciertos instrumentos gozan de lo que algunos califican como un valor *agregado* de belleza.

¿Por qué las cursivas de *añadida* y *agregado*? Pues porque el mundo contemporáneo tiende a considerar esos bienes como distintos y distanciados y, en ocasiones, casi como incompatibles; para la mayoría de nuestros conciudadanos lo útil no tendría por qué ser bello (e incluso no puede serlo) y lo bello es normalmente inútil, no sirve para nada.

¡Grave error, ya que la realidad y nuestro correcto comportamiento ante ella reclaman a menudo, y de forma perentoria, que semejantes tipos de bienes se encuentren y consideren unidos! Lo expone magistralmente Maeztu, en un texto en extremo conciso, pero cuya importancia para nuestro tema difícilmente cabría exagerar.

En primer término, afirma la ley común y, casi de modo simultáneo, la reformula en el contexto de la economía: “Parece que hay cosas que no pueden separarse sin echarse a perder. Tal ocurre con la economía y la religiosidad. La economía sin la religiosidad convierte los trabajos en chapuzas. La religiosidad sin economía es una rueda que en el viento gira”.³⁷

Sin solución de continuidad, enuncia la misma verdad en relación con otros ámbitos, también conocidos y, por tanto, esclarecedores: “Lo mismo ocurre con la moral y la estética. Los griegos no las separaban. *Kalos* era lo bello o bueno, indiferentemente. Por eso fueron el país del arte. Y tan pronto como la doctrina del arte por el arte los separa, parece que pasa el caballo de Atila o que se riega la tierra con sal, porque no vuelve a surgir una obra de arte digna de recuerdo”.³⁸

Al margen ya de Maeztu, la consideración casi universal de la belleza como valor agregado –y no como un atributo que corresponde a cualquier realidad perfecta en su propio género– constituye, por profundo y nuclear, uno de los indicios más reveladores de la fragmentación propia del mundo contemporáneo, consecuencia de una manera de vivir y de conocer abstracta, desmenuzada, inconexa, a la que tendremos que volver a referirnos, pues compone uno de los factores determinantes de *la* crisis.

³⁷ MAEZTU, R. de, *El sentido reverencial del dinero*, Madrid: Editora Nacional, 1957, p. 48.

³⁸ MAEZTU, R. de, *El sentido...*, p. 48.

6.3. Aunque a menudo separadas

En efecto, como ya he sugerido y continuaremos viendo, esta ha tenido lugar y se ha engrandecido y prolongado, entre otras razones, al establecer y consolidar una suerte de compartimentos estancos en la vida y en las actividades humanas: por un lado se situarían el trabajo y los negocios; por otro, la familia y los amigos; por otro, Dios y la religión; por otro, cuanto se refiere al arte y la belleza...

Pero, apelando todavía a este último aspecto, y según explica acertadamente Coomaraswamy, la belleza no es, ¡no debería ser!,

[...] en ningún sentido especial o exclusivo una propiedad de las obras de arte, sino más bien, y con mucho, una cualidad o valor que puede ser manifestado por todas las cosas existentes, en proporción con el grado de su ser y perfección efectivos. La belleza puede reconocerse en sustancias tanto espirituales como materiales, y si es en estas últimas, tanto en objetos naturales como en obras de arte.³⁹

Algo similar sostiene Harries:

Una de las desafortunadas características del mundo moderno es la escisión que se da entre pensamiento, sentimiento y moralidad. A menudo se piensa en la belleza únicamente en términos de respuesta emocional. Se suele entender que la conciencia es un sentimiento de culpabilidad, mientras que el pensamiento en estado puro se reserva para la ciencia. En contraste con esta interpretación separada de sentimiento, pensamiento y moralidad, nuestros antepasados cristianos mantenían una visión unitaria en la que los procesos mentales siempre tenían un papel que desempeñar y la belleza era un aspecto de la realidad objetiva.⁴⁰

Y no es muy distinto lo que afirma Pitirim, en un contexto cultural bien diverso y, por eso, si se considera atentamente, más revelador:

Para un hombre de la Rusia antigua, la belleza manifestada con sabiduría es el fundamento del orden moral universal. Si toda la vida, toda la creación, está impregnada de belleza, esta no puede ser reducida a un gusto subjetivo y no tiene nada en común, en su esencia ontológica, con el maquillaje y la seducción, no teniendo necesidad de ningún ornamento.⁴¹

6.4. Por razones también teóricas

Por su parte, de forma más sistemática, MacIntyre intenta individuar las claves de las disecciones a las que me vengo refiriendo.

³⁹ COOMARASWAMY, A. K., *Teoría medieval de la belleza*, Barcelona: Medievalia, 2ª ed., 2001, p. 31.

⁴⁰ HARRIES, R., *Art and the Beauty of God*, Casell-London: Geoffrey Chapman, 1993, p. 69; tr. cast.: *El arte y la belleza de Dios*, Madrid: PPC, 1995, p. 81.

⁴¹ PITIRIM, Métropolitte, "L'esthétique de saint Joseph de Volok", dans *Mille ans de christianisme russe, 988-1988: Actes du colloque international de l'Université ParisX-Nanterre: 2023 Janvier 1988*, Paris: IMCA-Press, 1989, pp. 164-165.

a) En primer término, afirma el hecho y sus dos causas principales: “Cualquier intento contemporáneo de encarar cada vida humana como un todo, como una unidad [...], encuentra dos tipos diferentes de obstáculo, uno social y otro filosófico”.⁴²

b) Los impedimentos del primer género son conocidos:

Los obstáculos sociales derivan del modo en que la modernidad fragmenta cada vida humana en multiplicidad de segmentos, cada uno de ellos sometido a sus propias normas y modos de conducta. Así, el trabajo se separa del ocio, la vida privada de la pública, lo corporativo de lo personal. Así, la infancia y la ancianidad han sido separadas del resto de la vida humana y convertidas en dominios distintos. Y con todas esas separaciones se ha conseguido que lo distintivo de cada una, y no la unidad de la vida del individuo que por ellas pasa, sea lo que se nos ha enseñado a pensar y sentir.⁴³

c) Igual o más interés tiene el análisis de los móviles teóricos, encuadrados asimismo en dos grandes esferas: “Los obstáculos filosóficos derivan de dos tendencias distintas, una de ellas más domesticada que pensada por la filosofía analítica, y la otra radicada tanto en la teoría sociológica como en el existencialismo”.⁴⁴

Precisando más, los analíticos –en pos de una tradición filosófica con honda repercusiones en Occidente– han dado fuerza de ley a la tendencia a pensar cada realidad como la mera suma de los elementos más simples en que cabe descomponerla;⁴⁵ y el existencialismo y algunas otras escuelas nos han acostumbrado a considerar al ser humano en función de cada uno de los papeles que representa. Ni unos ni otros permiten percibir –y, menos aún, comprender– la férrea y reveladora unidad de la persona.⁴⁶

El error teórico y vital que este planteamiento lleva consigo va siendo descubierto cada vez por más profesionales y en los ámbitos más distintos. En el que ahora nos orienta, el de la economía, ha sido correctamente subrayado por Morris:

⁴² MACINTYRE, A., *After Virtue*, Notre Dame, Indiana. New York: University of Notre Dame Press, 1981, p. 190; tr. cast.: *Tras la virtud*, Barcelona: Editorial Crítica-Grijalbo, 1987, p. 252.

⁴³ MACINTYRE, A., *After Virtue*, p. 190; tr. cast., p. 252.

⁴⁴ MACINTYRE, A., *After Virtue*, p. 190; tr. cast., p. 252.

⁴⁵ “The former is the tendency to think atomistically about human action and to analyse complex actions and transactions in terms of simple components. Hence the recurrence in more than one context of the notion of ‘a basic action’. That particular actions derive their character as parts of larger wholes is a point of view alien to our dominant ways of thinking and yet one which it is necessary at least to consider if we are to begin to understand how a life may be more than a sequence of individual actions and episodes.” MACINTYRE, A., *After Virtue*, p. 190; tr. cast., p. 252.

⁴⁶ “Equally the unity of a human life becomes invisible to us when a sharp separation is made either between the individual and the roles that he or she plays –a separation characteristic not only of Sartre’s existentialism, but also of the sociological theory of Ralf Dahrendorf– or between the different role –and quasi-role– enactments of an individual life so that life comes to appear as nothing but a series of unconnected episodes –a liquidation of the self characteristic, as I noticed earlier, of Goffman’s sociological theory.” MACINTYRE, A., *After Virtue*, p. 190; tr. cast., pp. 252-253.

La dimensión intelectual de la vida humana no debe olvidarse ni abandonarse nunca, pero es igualmente importante que se ejerza vinculada a las tres otras dimensiones de la experiencia humana. La verdad no debe separarse nunca de la belleza, la bondad y la unidad, y siempre, en tanto que sea posible, debe ser presentada en su contexto. Esto solo supone ya un importante paso en el camino de la felicidad y la satisfacción humanas.⁴⁷

También Heidegger se ha referido a él, con la hondura un tanto inquietante con que suele plantear las cuestiones. No lo traigo expresamente a colación justo porque estimo que merece una atención detallada, que reservo para artículos posteriores, cuando resulte más inteligible.

6.5. Bienes jerarquizados y no intercambiables

Retomo el hilo del discurso general. Y añado algunas precisiones, de especial relieve en el ámbito de la economía. He apuntado que los bienes dignos no se oponen a los placenteros ni a los instrumentales, sino que, con relativa frecuencia, los engloban o contienen.

Interesa mucho, para los fines de esta serie de escritos, esclarecer el modo en que tiene lugar esta inclusión. Al apelar al principio que más adelante se conoció como “de las formas-número”, Aristóteles afirmaba que, en cierta manera, cada figura geométrica regular asume a las inferiores. Y, así, el cuadrilátero encierra y trasciende al triángulo; el pentágono, al cuadrilátero y al triángulo; el hexágono, al pentágono, al cuadrilátero y al triángulo...

Pero solo hasta cierto punto: potencial o virtualmente, no en acto. El triángulo se incluiría en el cuadrilátero a modo de cuadrilátero; en el pentágono, a modo de pentágono; hexagonalmente, en el hexágono, etc. Es decir, en cada figura superior, según las propiedades de esta, que no son idénticas a las de las restantes, ni tampoco a las englobadas en ella.

Intentemos mostrarlo gráficamente. Si, con una línea de puntos suaves, casi imperceptibles, trazamos cualquiera de las diagonales de un cuadrilátero, advertimos de qué modo engloba dos triángulos sin serlos propiamente, sino asumiéndolos y superándolos. Si, por el contrario, la diagonal se dibuja con el mismo grosor e intensidad que los lados del cuadrilátero, este más bien desaparece, transformado en dos triángulos. Supresión que se consuma al separar –en la mente o sobre el papel– los dos triángulos que “componen-componían” el cuadrilátero: al hacerlo, desaparece

⁴⁷ MORRIS, T., *If Aristotle ran General Motors*, New York: Henry Holt and Company, 1997, pp. 34-35; tr. cast.: *Si Aristóteles dirigiera la General Motors*, Barcelona: Planeta, 2005, p. 52.

el cuadrilátero y, con él –pese a las apariencias–, los triángulos que contenía.⁴⁸ Y algo análogo cabe realizar con los restantes polígonos y cada una de las figuras inferiores integradas en ellos.

Pues bien, superando la estrechez del ejemplo –que no es sino un camino hacia la comprensión de una realidad más honda–, podemos percibir que los bienes dignos no son el resultado de yuxtaponer o agregar, a un bien instrumental o placentero –o a la “suma” o conjunción de ambos–, un *complemento* de bondad *del mismo tipo*: instrumental o placentera. Muy al contrario, lo digno o *en sí* constituye un bien de naturaleza radicalmente distinta y superior a los otros dos: no “relativa a”, sino absoluta.⁴⁹

Con lo que también comienza a advertirse que la bondad instrumental o el gozo proporcionado por lo digno no deben “separarse” de su índole de bien digno, so pena de hacer que este se destruya... y arrastre consigo –aniquilándolos también– el deleite o la utilidad que de ordinario incluye. En semejante sentido, cuando intentamos convertir a un amigo en mero medio para nuestro placer o utilidad, anulamos su condición de amigo y, con ella, la satisfacción y el beneficio sumos que *como amigo* nos procuraba, aunque, ciertamente, provoque la sensación de bienestar propia de los bienes inferiores... junto al amargor de haber prostituido a un bien de calidad suprema.

En resumen: al pretender reducir un bien digno a mero útil o fuente de placer, demolemos –en lo que está en nuestras manos– *toda* la bondad y el valor que encierra (aunque, repito, esa destrucción lleve consigo el “disfrute” de bienes de ínfima calidad, en los que en ese instante centramos nuestro interés).

Todavía cabe otro género de reflexiones, también con resonancias económicas de relieve. La mayoría de los bienes dignos se comportan de manera radicalmente distinta, e incluso contraria, a los instrumentales o deleitables. Estos últimos –los que de ordinario considera la economía– son constitutivamente “escasos” o, más bien, de cuantía determinada. Entre otros motivos, porque las personas que pueden acceder a ellos excluyen recíprocamente su uso: mientras yo utilizo el teclado de un ordenador no puede emplearlo mi compañero de trabajo, y si algo (físico) me

⁴⁸ Me explico: en el ejemplo propuesto, que es solo un ejemplo, cuando se opta por los triángulos, queda suprimido el cuadrilátero y, junto con él, de manera necesaria, los triángulos contenidos en ese cuadrilátero... aunque el resultado, en el ejemplo, sea la presencia de dos triángulos del todo idénticos a los que el cuadrilátero englobaba en sí, excepto por el hecho –más que crucial– de que ya no son “esos” que el cuadrilátero contenía: al no existir el cuadrilátero, tampoco se conserva nada de lo encerrado en él.

⁴⁹ Es lo que, en la cita de Tomás de Aquino que antes transcribí, quiere expresarse al afirmar que lo bueno se divide en los tres tipos aludidos no como realidades o aspectos *unívocos* de la realidad, sino como bienes *análogos*, en los que la diferencia es muy superior a la semejanza, aunque no la anule, sino que la implique: de manera que uno de ellos es bueno en sentido propio y estricto y los otros dos, de manera impropia (*per prius et posterius*). Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 5, a. 6 ad 3.

pertenece en propiedad privada, no admite ser poseído de manera simultánea –del mismo modo y con idéntico título– por ningún otro.

Por el contrario, la alegría, la amistad, el conocimiento o la cultura son por naturaleza “no-escasos”, aunque coyunturalmente puedan “escasear” o minimizarse en determinados ámbitos o incluso en enteros periodos históricos o culturales. Mas, en lo que a ellos atañe, son “sobreabundantes”, pues no desaparecen ni disminuyen al ser compartidos por otros, sino que, por lo común, incluso crecen o adquieren matices de los que antes no gozaban.

Ocurre así con la alegría, que aumenta y se enriquece cuando la comunico a los seres queridos; con el conocimiento, que de ordinario se completa en el intento de explicarlo a otras personas; con la amistad, que se multiplica y acrisola con el trato... y nos torna más capaces de hacer nuevos amigos.

Pero no solo se trata de bienes tan elevados. La distinción que nos ocupa puede aplicarse, con matices, a lo que hoy suele conocerse como bien privado, en oposición al público. Así lo explica Zamagni:

Recuérdese que privado es el bien que posee las dos características de la rivalidad en el consumo (“si lo consumo yo no puedes hacerlo también tú”) y de la exclusión (si tengo un título válido sobre la disponibilidad o propiedad del bien puedo excluir a otros del consumo o disfrute del mismo). Al contrario, público es el bien que no es ni rival en el consumo ni excluible (piénsese en un faro, en un parque, en la defensa nacional, en el medio ambiente natural, en el orden institucional del país, y así sucesivamente).⁵⁰

Es fácil vislumbrar hasta qué extremo la consideración o la exclusión de los bienes dignos afecta a los planteamientos de la economía, cuando esta –como de hecho sucede con la contemporánea– pretende “decir” algo de la persona en cuanto tal y de la posibilidad de que sea feliz. Más aún, pienso que no exagero al sostener que la actual economía, aunque en la mayor parte de los casos de manera no explícita e incluso vergonzante, pretende decirlo *todo* respecto al ser humano: este será más o menos feliz en la medida en que *su* economía (y, por ende, *la* economía) vayan mejor o peor. De ahí, entre otras muchas “reducciones”, la de la política a mera economía.

Pero este es un extremo en el que me detendré más adelante, aunque no sin proponer, a manera de anticipo, las siguientes reflexiones, con las que estoy plenamente de acuerdo:

La esfera comercial vende algo que, en realidad, no tiene: acceso a una vida de profunda comunión y transformación personal. La economía puede ofrecernos muchas cosas fundamentales para experimentar una vida plena: bienestar material, algunas comodidades, ciertas formas de conocimiento, entretenimiento y diversión. Sin embargo, no puede proporcionarnos con-

⁵⁰ ZAMAGNI, S., *Heterogeneidad motivacional y comportamiento económico: La perspectiva de la economía civil*, Madrid: Unión editorial, 2006, p. 16.

fianza social y empatía, los valores y sentimientos en los que se basa nuestra cultura y se forja nuestra humanidad. Si tratamos de vender acceso a pedacitos de cultura y experiencia de vida en forma de bricolaje y pastiche, nos arriesgamos a envenenar el pozo del que los extraemos.⁵¹

Puesto que sobran los comentarios, prosigo mi exposición. Aunando lo considerado hasta ahora, me gustaría recordar algo a lo que indirectamente ya he aludido y que cabría formular así: cada realidad –cosa, acción, persona o combinación de ellas– puede y ha de ser querida y apreciada respetando la jerarquía de bienes en que se encuentra inscrita. O, más en concreto: no debo convertir lo que es simple medio en fin ni lo que es un fin en mero instrumento; igual que no está permitido anteponer el placer o la utilidad a un bien honesto, de manera que –por citar un solo caso– se lesione la dignidad de una persona para conseguir una satisfacción física o sentimental o un beneficio de cualquier otro tipo.

Con un agravante muy de actualidad, que asimismo he mencionado: si suprimo mental o vitalmente los bienes superiores –es decir, aquellos de los que depende de hecho la bondad de los restantes–, estos últimos no solo se ven desprovistos de su valor, sino que también se desvinculan entre sí, al haber sido violentamente desligados de lo que los dotaba de unidad. Cuestión que, como puede intuirse y analizaré con detalle, contribuye poderosamente a la disgregación propia de nuestros tiempos, con los daños que lleva aparejados, entre los que con todo derecho puede incluirse la célebre crisis.⁵²

O, afinando más todavía con ayuda de Kant, habría que sostener que, aunque cabe distinguir aspectos de la persona, no es lícito separarlos. Por ejemplo, resulta legítimo querer a alguien también por la complacencia o la utilidad que pueda reportarme, pero lo degradaría o instrumentalizaría al quererlo solo por ese placer o esos beneficios; es decir, si –introduciendo una brusca fractura en su interior– excluyera positivamente el amor que le debo por su condición de persona, que se concreta de ordinario en tratarlo con el respeto y reverencia que le corresponden y, más aún, en buscar eficazmente *su* bien, su crecimiento personal: en amarlo, como acabo de apuntar, utilizando este término en su acepción más recia y menos sensiblera.⁵³

⁵¹ RIFKIN, J., *The Age of Access...*, p. 247; tr. cast., p. 317.

⁵² Adelanto que la mayor parte de los autores a los que más tarde acudiré sitúan en el núcleo de las disfunciones a las que otorgan mayor relieve algún tipo de ruptura o separación violenta: entre el trabajo y su retribución, entre la propia obra y los medios utilizados para darle vida, entre el ejercicio profesional y el resto de la existencia...

⁵³ Lo que equivale a decir que un bien deja de ser *digno*, en lo que a mí respecta, cuando lo supedito radicalmente al beneficio o placer que me procura.

7. La peculiar instrumentalidad del dinero

7.1. Meramente instrumento

Un nuevo avance en la determinación de la esencia del dinero se obtiene al considerar la tan particular instrumentalidad del dinero, que hace de él algo único y sin parangón, una realidad como ninguna otra. Según recuerda Mathieu, “ni sobre la tierra ni en el cielo encontramos otra institución humana, o una realidad natural, que se acerque al modo de ser y de obrar del dinero”.⁵⁴

Y prosigue, de inmediato:

Este actúa sin ser una cosa física y sin ni siquiera estar ligado a la materia, sino como un símbolo. Lo cual puede también expresarse diciendo que el dinero posee una naturaleza *ideal*. Todos los restantes valores ideales, sin embargo, poseen un modo de obrar distinto al del dinero: actúan en virtud de un valor *cualitativo*, mientras que el dinero opera en función de un valor *cuantitativo*, cuyo nexa con lo ideal no es fácil de advertir.⁵⁵

Absolutamente distinto a cuanto existe, por tanto. Con todo, antes de analizar este punto, que en cierto modo compone la clave teórica en torno a la que haré girar cuanto pretendo decir, vuelvo a dejar claro que el instrumento es un tipo de bien, no de mal, pero que tiene unos límites que no conviene traspasar: de hacerlo, las consecuencias son imparables y generalmente bastante desgraciadas. Entre otras, que, al ser considerados como bienes en sí –como fines–, y no como simples medios –orientados a un fin–, tales “medios” comienzan a buscarse por sí mismos y acaban multiplicándose “sin fin”.⁵⁶

No extraña, entonces, aunque no debe tomarse como verdad apodíctica, la siguiente afirmación de Mumford, relativa al comienzo de la economía “moderna”, y que después consideraremos en una época más cercana a la nuestra:

Entre todas las formas de riqueza solo el dinero no tiene límites que se le puedan fijar. El príncipe que pudiera construir cinco palacios vacilaría en construir cinco mil. ¿Pero qué es lo que le impediría intentar, mediante la conquista y los impuestos, el multiplicar por miles la riqueza de su tesoro? En una economía de dinero, el acelerar el proceso de la producción era aumentar el movimiento: más dinero. Y como la importancia concedida al dinero procedía en parte de la creciente movilidad de la última sociedad medieval, con su comercio internacional, asimismo la resultante economía de dinero favoreció más comercio: riqueza agraria, riqueza humanizada, casas, pinturas, esculturas, libros, incluso el oro mismo eran difíciles de trans-

⁵⁴ MATHIEU, V., *Filosofía del denaro*, Roma: Armando, 1985, p. 31; tr. cast.: *Filosofía del dinero*, Madrid: Rialp, 1990, p. 37.

⁵⁵ MATHIEU, V., *Filosofía del denaro*, p. 31; tr. cast., p. 37.

⁵⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, S. *Th.* II-II, q. 77, a. 4.

portar, mientras que el dinero podía ser transportado después de pronunciar el abracadabra apropiado mediante una simple operación algebraica en un lado u otro del libro mayor.⁵⁷

Maritain explica el principio que subyace a estas afirmaciones –y que antes enuncié–, mediante un juicio referido a la educación, pero aplicable a cualquier otro ámbito y, en particular, a la economía:

Si los medios son buscados y cultivados por amor de su propia perfección, y no solamente como medios, dejan de conducir a un fin, y el arte pierde su virtud práctica; su vital eficacia es remplazada por un proceso de multiplicación hasta el infinito, al desarrollarse cada medio por sí mismo y al ir ocupando por su propia cuenta un campo cada vez más extenso.⁵⁸

Por naturaleza, el instrumento es siempre un medio; y el dinero lo es de forma muy particular, justo por su exclusiva y excluyente condición de *instrumento*: de ahí que convertirlo en fin constituya algo perverso y antinatural. Lo sostiene rotundamente Ramos Arévalo: “El dinero es un medio universal cuyo valor depende de aquello por lo que se cambie, y el mayor error de la sociedad actual es confundir el dinero, que es un medio, con un fin en sí mismo”.⁵⁹

Se aplica entonces al dinero, con toda su virulencia, lo que dejó escrito hace ya bastantes lustros García Morente: “la conversión injustificada de un valor-útil en un valor-fin es un error, una aberración estimativa”.⁶⁰

Palabras a las que me permitiría hacer una corrección: en sentido propio, no existe nada que legitime la conversión de un medio en un fin, y mucho menos cuando se trata de un medio absoluto y de un fin absoluto; que es, como bastantes ya sospechan, lo que pretendo sostener respecto a las finanzas y el dinero.

7.2. *Instrumento esencial*

Pues, en relación con los otros útiles, el dinero presenta dos novedades exclusivas, que ayudan a transformarlo en esa realidad única, sin parangón posible, a que me vengo refiriendo:

⁵⁷ MUMFORD, L., *Technics and Civilization*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 19th ed., 2010 [1st ed., 1934; renewed 1962], p. 24; tr. cast.: *Técnica y civilización*, Madrid: Alianza Editorial, 1998, pp. 40-41.

⁵⁸ MARITAIN, J., *La educación en este momento crucial*, Buenos Aires: Desclée de Brouwer, 1950, p. 12.

⁵⁹ RAMOS ARÉVALO, J. M.^a, *¿Qué es el dinero?*, Pamplona: EUNSA, 2010, p. 110.

⁶⁰ GARCÍA MORENTE, M., “Ensayos sobre el progreso”, en *El “Hecho extraordinario” y otros escritos*, Madrid: Rialp, 1986, p. 93.

7.2.1. Instrumentalidad suma

Ante todo, y según he anticipado, se trata del instrumento por antonomasia, el instrumento en estado más puro, el instrumento *total* y el total y exclusivamente *instrumental*.

Y es que, en efecto:

a) El dinero agrupa potencial o virtualmente a *todos* los instrumentos, revelándose de este modo como cierta totalidad instrumental.

b) Además, y como consecuencia, su instrumentalidad es radical y absolutamente *neutra*: al englobar todos los instrumentos –los buenos y los malos–,⁶¹ él mismo no posee ninguna de estas valencias. Como afirma Canetti en relación a la moneda, “se la puede utilizar siempre, no tiene caprichos que sea preciso tomar en consideración”.⁶²

c) Desde tal punto de vista, se configura como el *negativo simétrico* del Absoluto: el *relativo* de *todos* los *relativos*, perfectamente capaz de ser transformado en su *contrario*, el Absoluto-Absoluto; pues, como han visto multitud de pensadores, desde Aristóteles hasta Goethe –aunque con matices propios–, los extremos acaban casi por tocarse, sobre todo en la subjetividad humana.⁶³

Cabría, entonces, denominarlo “instrumento de instrumentos”, expresión que utilizo adrede porque –además de ser clásica– se acerca significativamente a otra más conocida, al menos hasta hace algunos años, que hablaba del Rey de Reyes y Señor de Señores. Como recordarán los viejos del lugar, con esos términos se aludía tradicionalmente a Dios, a quien el dinero parece querer sustituir en bastantes casos.

Lo sugieren con eficacia estas palabras de Bruckner, que señalan, antes que nada, la ambigua plenitud a la que acabo de aludir: “Para sus adoradores, el dinero no solo es un mal que hace bien y un bien que hace mal, el estiércol donde crecen las

⁶¹ Empleo adrede esa expresión ingenua: *buenos* y *malos*. Sobre la posibilidad de caracterizar los instrumentos como positivos o negativos, volveré más adelante.

⁶² CANETTI, E., *Masse und Macht*, Frankfurt am Main: Fisher Taschenbuch Verlag, 1980, S. 203; tr. cast.: *Masa y poder*, Barcelona: Debolsillo, 3ª ed., 2011, p. 293.

⁶³ Es célebre la afirmación aristotélica que sostiene que, en el entendimiento, los contrarios dejan de serlo. Pues, en lugar de excluirse mutuamente, como ocurre en la realidad, desde el punto de vista de su comprensión o conocimiento, se apoyan: lo frío se conoce mejor por “oposición” a lo cálido, lo dulce, al contraponerlo cognoscitivamente a lo amargo, etc. Igualmente conocida es la sentencia de Goethe que sostiene que la belleza –el “último” de los trascendentales clásicos, como ya apunté– se encuentra cerca del origen.

flores de la civilización, por retomar una imagen de Zola, es también un consuelo extraordinario".⁶⁴

Precisamente por eso, por su condición *total* y exclusivamente *relativa*, que no lo ancla o refiere a nada en particular –relativo a *nada* = *no* relativo–, goza de la posibilidad ya apuntada de transformarse en su opuesto, en un *absoluto* y casi, subjetivamente, en *el Absoluto*:

Nos satisface la ocupación de ganarlo, conservarlo, malgastarlo, absorbe toda nuestra energía, se basta a sí mismo, proporciona el sentido perfecto de la vida. Le habitan fuerzas demasiado poderosas como para sufrir la menor competencia. Como bien sabe la Iglesia, es el único rival de Dios, capaz como Él de abarcar la multiplicidad del mundo en su unidad, de no poner límites a su expansión. Es una verdadera fuerza espiritual, *el único absoluto tolerado en tiempos de relativismo* (Il est une forcé spirituelle à vrai dire, *le seul absolu que nous tolérions en période de relativisme*).⁶⁵

7.2.2. Con toda su virtualidad fuera de sí

Pero, por los mismos motivos, justo porque su entera naturaleza es meramente virtual, el dinero puede considerarse, con Heine, "el menos fiable de los elementos, [...] más fluido que el agua y menos constante que el aire",⁶⁶ o incluso verse reducido a *nada*.

Semejante posibilidad se pone de manifiesto al apuntar el otro y más importante rasgo distintivo del dinero, aquel que le compete por sí mismo y de manera ineludible, constituyendo, por tanto, su esencia más propia: a saber, que nunca logra su fin –realizar aquello que pretende quien lo usa– sino *a través de* la voluntad de otras personas, que se mueven a obrar a causa del dinero, lo que no excluye que lo estén haciendo, también, por otros motivos o razones.

Ejemplifico, con fines didácticos, en espera de un análisis más detenido, en un próximo artículo: el carácter estricta y meramente instrumental del dinero se manifiesta en el hecho de que solo actúa en cuanto es capaz de motivar a otras personas a realizar aquella acción que nosotros perseguimos; y asimismo, pero de manera simétrica, activando la propia voluntad, cuando lo que nos lleva a hacer o dejar de hacer algo es exclusivamente el beneficio económico que aquello puede proporcionarnos.

⁶⁴ BRUCKNER, P., *Misère de la prospérité: La religion marchande et ses ennemis*, Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 2002, p. 52; tr. cast.: *Miseria de la prosperidad: La religión del mercado y sus enemigos*, Barcelona: Tusquets, 2003, p. 47.

⁶⁵ BRUCKNER, P., *Misère de la prospérité...*, p. 52; tr. cast., p. 47. Las cursivas son mías.

⁶⁶ HEINE, H., "Lutetia", in *Sämtliche Schriften*, Bd. IV. München, 1971, S. 27.

En el fondo, esta segunda propiedad –su relación con la voluntad libre, a través de la inteligencia– compone el radical fundamento de la primera y resume, por tanto, según acabo de decir, la esencia misma y más constitutiva del dinero, lo que se ha conservado inmutable a través de las transformaciones que ha experimentado a lo largo de la historia.

Kant la expresa al afirmar que su valor es solo indirecto y que, por tanto, en sí y por sí no puede disfrutarse ni sirve para nada (aunque, como medio, su utilidad sea máxima): “Una fanega de trigo tiene el máximo valor *directo* como medio para satisfacer necesidades humanas [...]. El valor del dinero es, por el contrario, solo *indirecto*. Ni se le puede disfrutar en sí mismo ni se le puede utilizar inmediatamente como tal para nada; sin embargo, es un medio que entre todas las cosas es de suma utilidad”.⁶⁷

Para que todo ello resulte más patente a los no iniciados, me permito abocetar una de las situaciones que mejor lo ilustra, extremándola más allá de lo razonable e, incluso, de lo posible.

Si una sola persona reuniera en un momento dado *todo* el dinero del mundo, en cualquiera de las modalidades que este puede adoptar, pero en ese mismo instante *ninguna* de las demás estuviera dispuesta a hacer nada a cambio de él –incluso aunque se muriera de hambre, de envidia y de rabia–, el omnipotente dinero perdería todo su valor. Medido en términos económicos, y en función de la tan hipotética hipótesis que acabo de plantear (que nadie esté dispuesto a mover un dedo por todo el oro del mundo), desaparecería la distinción entre rico –en singular, para que se vea más fácilmente– y paupérrimos, en un plural inmenso, puesto que se trataría de todos los seres humanos vivos menos uno: menos el rico-riquísimo, que, paradójicamente, es ahora también pobre, pues no puede hacer nada con su grandiosa fortuna; con lo que, por añadidura, se sentirá horriblemente frustrado: ¡pobre *rico-pobre*!

Conclusión: mucho más que cualquier bien placentero y que cualquier instrumento, el dinero tiene su valor fuera de sí y por eso lo pierde en el supuesto –muy improbable, pero del todo eficiente si llegara a darse– de que nadie esté dispuesto a pasar a la acción, y ni siquiera a conmovirse, a cambio de él.⁶⁸

Toda esta ambigüedad, y algunos otros elementos, los resume magistralmente Aristóteles, con la plástica concisión que lo caracteriza:

⁶⁷ KANT, I., *Metaphysik der Sitten* (1. Aufl. 1797), S. 137-138; tr. cast.: *La Metafísica de las costumbres*, Madrid: Tecnos, 4ª ed., 2005, pp. 110-111.

⁶⁸ Es fácil advertir que se trata de una situación análoga a la de la persona dotada de infinitas riquezas, pero que viviera aislada, sin contacto alguno con ningún otro ser humano. Inmediatamente viene a la cabeza Robinson Crusoe, figura privilegiada para multitud de economistas, como de sobras sabemos.

La riqueza se considera muchas veces como abundancia de dinero porque este es el fin de la crematística y del comercio. Otros opinan, por el contrario, que el dinero es algo desprovisto en sí mismo de valor, algo que no es natural, sino pura convención, ya que si se lo sustituye por otra moneda no vale nada ni es útil para nada necesario, y aun siendo rico en dinero, puede uno con frecuencia verse desprovisto del alimento necesario, y sin duda es una extraña riqueza esta que no impide que el que la posee en abundancia se muera de hambre, como cuentan de aquel famoso Midas a quien por su codiciosa petición todo lo que tocaba se le convertía en oro.⁶⁹

Aunque, en sentido estricto, no prueba absolutamente nada, recuerdo que el “problema” de Midas surge justo del propósito –inicialmente no consciente o, más bien, inadvertido en sus consecuencias– de transformar en oro *todo* lo que tocaba. Es la falta de límite en la producción del dinero –del oro, en tiempos del mítico rey– lo que parece tornarlo problemático, inútil e incluso dañino. Y, según vimos, la tentación a reproducirse surge y aumenta conforme el dinero deja de ser medio y se transforma en fin; hasta el punto de que, al adquirir el rango de fin-final,⁷⁰ como le ocurrió a Midas, no hay nada “más allá” que pueda lograrse con él: deja de ser medio-para... y ya para-*nada*-sirve.

Conclusión: al pervertir su naturaleza de medio, lo máxima, constitutiva y exclusivamente útil se torna del todo inútil y carece de cualquier valor.

De nuevo, cabría formular un interrogante revelador: ¿qué ocurrirá, ante un medio así devaluado, cuando toda una civilización ha puesto sus esperanzas en él? Y de nuevo estaríamos anticipando juicios que solo más tarde cabría emitir con auténtico conocimiento de causa.

7.2.3. Entre el todo y la nada

Vuelvo, pues, al camino maestro y recuerdo que, en condiciones normales, el dinero es el instrumento más eficaz que existe, por los distintos motivos que ya he esbozado y que ahora comienzo a ordenar.

La primera y más fundamental de esas utilidades es que permite realizar o, más bien, hacer que otros realicen, todas las acciones que cabe llevar a cabo con los demás instrumentos... ¡y sin necesidad de aprendizaje!⁷¹

⁶⁹ ARISTÓTELES, *Política*, I, 9, 1257 b. Aunque resulta obvio, quiero hacer constar que la situación se modifica con la evolución del dinero y, sobre todo, con el desarrollo de las finanzas. Pero aún es pronto para abordar este extremo.

⁷⁰ La absolutización de las finanzas es uno de los modos “científico-técnicos” de llevar a cabo esta transformación. Como apuntaba Maritain, se persigue de manera inmediata la perfección del propio instrumento, aunque eso no quita que los objetivos de quien así obra –pero no de la acción en cuanto tal: la clásica distinción entre el *finis operis* (objetivo) y el *finis operantis* (el del sujeto que actúa)– se sitúen en otro “lugar”: en lo que puede generarse con la multiplicación “financiera” del dinero.

⁷¹ E incluso, de manera ciertamente *extraña* y contraria a la naturaleza del dinero –que solo es tal en la medida en que *circula*–, permite experimentar todos los placeres o, mejor, por menos metafórico, sentirse embargado por un

Dejemos por un momento el destornillador, no porque ya no sirva como ejemplo, sino para no aburrirnos dando demasiadas vueltas a lo mismo; y pensemos en un cortacésped, en un ordenador y en un coche. Si yo quiero utilizarlos y los tengo, deberé en primer lugar aprender a manejarlos. Supuesto que los posea y quiera hacer uso de ellos, tal aprendizaje es condición necesaria y suficiente o suficiente y necesaria.

Por el contrario, si no quiero o no puedo aprender a emplearlos y gozo del dinero imprescindible, de ordinario podré contratar a un especialista que haga lo que deseo, y mucho mejor que yo, siempre que le pague lo que solicite. Ahora bien, y volviendo al supuesto drástico de hace unos momentos, pero suavizado: si no encuentro a ninguna persona capaz de llevar a término esas tareas o si los expertos que podrían hacerlo *no quieren* realizarlas, el instrumento de los instrumentos –el dinero– resulta despojado de todo su valor.

Faceta positiva, por tanto, desde la perspectiva que ahora estamos adoptando: en cantidades suficientes y si la contraparte se muestra dispuesta al servicio, el dinero me permite conseguir lo mismo que podría hacer con un cortacésped, con un ordenador, con un coche y con cualquier otro artefacto imaginable. Poseer dinero en abundancia equivale a disponer –al menos temporalmente y en potencia, y siempre que decida desprenderme de él, que no lo convierta en fin-final, como parece que hacía el avaro clásico– de todos los instrumentos que en ese instante existan en el mundo y con cuyos dueños pueda llegar a un acuerdo; e incluso propicia el descubrimiento y la elaboración de nuevos y más útiles instrumentos: como suele decirse, “el hambre aguza el ingenio”... y el afán de dinero, también –e incluso más–, al menos en el mundo contemporáneo.⁷²

Cara negativa y asimismo muy clara: si nadie quiere “funcionar” a cambio de dinero, su carácter plena e intrínsecamente funcional-instrumental hace que pierda todo su valor; más, como veremos enseguida, cuanto más puramente instrumental se vaya haciendo el dinero.⁷³

Cuanto expondré en artículos sucesivos debe recortarse sobre este fondo, en cierto modo paradójico, pero imprescindible para entender el dinero... y la naturaleza de la crisis: que, como he dicho, el dinero –al englobarlas todas, aunque solo en

gozo en el que el *aficionado al dinero* engloba imaginariamente todos los deleites posibles. Cf. BRUCKNER, P., *Misère de la prospérité...*, p. 51; tr. cast., p. 46.

⁷² Veremos que, en la actualidad, no solo *propicia* la multiplicación e invención de nuevos medios, sino que –en sentido estricto– la provoca conscientemente: ahí reside la esencia de la empresa capitalista.

⁷³ “Ciò che avvicina il denaro al parlare, dunque, è l'essere entrambi *mezzi*, o strumenti della progettualità, che caratterizza l'operare umano. La loro realtà sta nel *mediare l'azione futura*, e si forma e si dissolve ad una con la progettazione. Il denaro *c'è* quando *riesce a far agire*; e lo stesso la parola”. MATHIEU, V., *Filosofia del denaro*, p. 37; tr. cast., pp. 44-45.

potencia— trasciende cualquier función concreta o, en el extremo opuesto, se reduce a ninguna. Y que tal cosa sucede, en fin de cuentas, según estén “bien” o “mal” dispuestas, a su respecto, las voluntades ajenas y, desde otra perspectiva, la propia, cuando hace de la posesión del dinero su objetivo final: bien impidiendo su circulación, imprescindible para que el dinero sea auténticamente dinero; bien multiplicándola sin término, con el fin de aumentar la cantidad poseída (lo que constituye un modo más sofisticado y subrepticio de hacerlo circular solo *en apariencia*, procurando simultáneamente ser uno mismo quien en todo momento lo *controla*).

Pero, como he repetido, todo ello será tratado en nuevos escritos.

Bibliografía

- ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*. Traducción castellana: *Ética Nicomáquea, Ética Eudemia*, Madrid: Gredos, 1985.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 2ª ed. Revisada, 1982.
- ARISTÓTELES, *Política*. Edición bilingüe y traducción de Julián Marías y María Araujo. Introducción y notas por Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 6ª ed., 2005.
- BRUCKNER, P., *Misère de la prospérité: La religion marchande et ses ennemis*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 2002. Trad. cast.: *Miseria de la prosperidad: La religión del mercado y sus enemigos*, Barcelona: Tusquets, 2003.
- CALDERA, R. T., *Sobre la naturaleza del amor*, Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.
- CANETTI, E., *Masse und Macht*, Frankfurt am Main: Fisher Taschenbuch Verlag, 1980. Trad. cast.: *Masa y poder*, Barcelona: Debolsillo, 3ª ed., 2011.
- CARDONA, C., *Ética del quehacer educativo*. Madrid: Rialp, 1990.
- _____, *Metafísica del bien común*. Madrid: Rialp, 1966.
- _____, *Olvido y memoria del ser*, Pamplona: EUNSA, 1997
- COOMARASWAMY, A. K., *Teoría medieval de la belleza*, Barcelona: Medievalia, 2ª ed., 2001.
- GARCÍA DE LEÁNIZ CAPRILE I., “Prólogo: Para entender lo que nos pasa”, en MAEZTU, R. de, *El sentido reverencial del dinero*, Madrid: Encuentro, 2012.

- GARCÍA MORENTE, M., "Ensayos sobre el progreso", en *El "Hecho extraordinario" y otros escritos*, Madrid: Rialp, 1986.
- GEIGER, L.-B., *Le problème de l'amour chez Saint Thomas d'Aquin*, Paris: Vrin, 1952.
- HARRIES, R., *Art and the Beauty of God*, Casell-London: Geoffrey Chapman, 1993.
Trad. cast.: *El arte y la belleza de Dios*, Madrid: PPC, 1995.
- HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1979 [1. Aufl. 1929].
Trad. cast.: *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta, 2ª ed., 2009.
- _____, *Über den Humanismus*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1949.
Trad. cast.: *Carta sobre el "Humanismo"*, en *Hitos*, Madrid: Alianza editorial, 1ª reed., 2007.
- HEINE, H., "Lutetia", in *Sämtliche Schriften*, Bd. IV. München, 1971.
- KANT, I., *Metaphysik der Sitten*. Trad. cast.: *La Metafísica de las costumbres*, Madrid: Tecnos, 4ª ed., 2005.
- MACINTYRE, A., *After Virtue*, Notre Dame – Indiana – New York: University of Notre Dame Press, 1981. Trad. cast.: *Tras la virtud*, Barcelona: Editorial Crítica-Grijalbo, 1987.
- MAEZTU, R. de, *El sentido reverencial del dinero*, Madrid: Editora Nacional, 1957.
- MARITAIN, J., *La educación en este momento crucial*, Buenos Aires: Desclée de Brouwer, 1950.
- MATHIEU, V., *Filosofía del dinero*, Roma: Armando, 1985. Trad. cast.: *Filosofía del dinero*, Madrid: Rialp, 1990.
- MELENDO, T., "Instrumento de instrumentos", en GARCÍA GONZÁLEZ, J. y PADIAL BENTICUAGA, J. J. (Coords.), *Autotrascendimiento: Homenaje al catedrático de filosofía, D. Ignacio Falgueras Salinas, por su jubilación*, Sevilla: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga y Grupo de Investigación sobre el idealismo alemán, 2010, pp. 149-182.
- _____, "La esencia de la Amistad", en *Torres de los Lujanes*, 22 (4º trimestre, 1992), Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País, Madrid, pp. 27-41.
- _____, "Una crisis en la crisis", en *Metafísica y Persona*, núm. 8, julio de 2012, pp. 3-33.
- _____, *Invitación al conocimiento del hombre*, Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 2009.

- MORRIS, T., *If Aristotle ran General Motors*, New York: Henry Holt and Company, 1997. Trad. cast.: *Si Aristóteles dirigiera la General Motors*, Barcelona: Planeta, 2005.
- MUMFORD, L., *Technics and Civilization*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 19th ed., 2010 [1st ed., 1934; renewed 1962]. Trad. cast.: *Técnica y civilización*, Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- PINCKAERS, S.-Th., *La morale catholique*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1991. Trad. cast.: *La moral católica*, Madrid: Rialp, 2001.
- PITIRIM, Métropolitte, “L'esthétique de saint Joseph de Volok”, dans *Mille ans de christianisme russe, 988-1988: Actes du colloque international de l'Université Paris X-Nanterre: 2023 Janvier 1988*. Paris: IMCA-Press, 1989.
- RAMOS ARÉVALO, J. M^a., *¿Qué es el dinero?*, Pamplona: EUNSA, 2010.
- RIFKIN, J., *The Age of Access: How the Shift from Ownership to Access is Transforming Modern Life*, New York-London-Toronto: Penguin Books, 2000, p. 257. Trad. cast.: *La era del acceso: La revolución de la nueva economía*, Barcelona: Paidós, 2000, p. 327.
- TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum super Sententias Magistri Petri Lombardi*, in IDEM, *Opera Omnia cum Hypertextibus in CD-Rom*, Auctore Roberto Busa, S. J., Thomistica, 1996.
- TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, Madrid: BAC, 1961.
- VOLPI, F., “È ancora possibile un'etica? Heidegger e la ‘filosofia pratica’”, in *Acta philosophica*, vol. 11 (2002), fasc. 2, p. 298.
- ZAMAGNI, S., *Heterogeneidad motivacional y comportamiento económico: La perspectiva de la economía civil*, Madrid: Unión editorial, 2006.