



Praxis Filosófica
ISSN: 0120-4688
ISSN: 2389-9387
Universidad del Valle

González, Henar Lanza
Helmer, E. (2021). *La parte de bronce. Platón y la economía* (M. P. Montoya, Trad.). LOM.
Praxis Filosófica, núm. 57, e30213226, 2023, Julio-Diciembre
Universidad del Valle

DOI: <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i57.13226>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=209077320010>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org



Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

HELMER, E. (2021). *LA PARTE DE BRONCE. PLATÓN Y LA ECONOMÍA* (M. P. MONTOYA, TRAD.). LOM.

Henar Lanza González¹

Universidad del Norte, Barranquilla, Colombia.

Recibido: 17 de junio de 2023. Aprobado: 21 de julio de 2023.

Étienne Helmer estudió en la Sorbona, es catedrático de Filosofía antigua de la Universidad de Puerto Rico y uno de los escasísimos especialistas en pensamiento económico antiguo. En *La parte de bronce* ofrece una lectura económica del pensamiento platónico, especialmente de la *República* —pero no solo—, que resulta esencial para comprender su propuesta política.

El libro está estructurado en introducción (pp. 17-21), tres capítulos, “La economía: hacer y deshacer la ciudad” (pp. 23-97), “De la economía como política” (99-185) y “Hacer de la economía una esfera verdaderamente política” (pp. 187-299), conclusión (pp. 301-303) y una amplia bibliografía (pp. 305-316).

Como resultado de su investigación, Étienne Helmer muestra que Platón tiene una concepción ambivalente de la economía: en la medida en que satisface las necesidades antropológicas de los seres humanos, los obliga a unirse y da origen al Estado, pero también es capaz de dividirlo y desestabilizarlo hasta despedazarlo si no es limitada por y supeditada a la política, la única capaz de mantener la esencia y la unidad de la ciudad. Por esta razón la economía es caracterizada como heterónoma, porque “abandonada a sí misma, promueve la tendencia anómica de los apetitos” (p. 68). No hay un bien económico autónomo, el bien es ético y político.

Reconocer que la ciudad nace de nuestras necesidades es hacer nacer al “*homo oeconomicus*” (p. 40). En este sentido, Platón es el fundador de la economía política, la economía como herramienta de la política. Según Platón —y Helmer—, entonces, la desmesura está en los cimientos mismos de la ciudad y la economía.

Una de las mayores virtudes del libro, además de su rigor conceptual y argumentativo, su claridad y el hecho de extenderse con extensión y detalle

¹ Doctora en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid. Licenciada en Filosofía por la Universidad de Salamanca. Sus líneas de investigación actuales son: Historia de la Filosofía Antigua e Historia y Filosofía de la Ciencia.

ORCID: 0000-0002-2298-3445 **E-mail:** lanzam@uninorte.edu.co

en un tema tan importante como poco tratado, es que en ningún momento cae en esencialismos ni polarizaciones; al contrario, defiende que, para Platón, “las necesidades que la economía satisface no son ni buenas ni malas en sí mismas; su utilidad y su nocividad dependen de la manera en que las usamos y de la finalidad que les asignamos” (p. 34). Lo que hay que indagar entonces es “si la búsqueda de la abundancia económica es compatible con el ejercicio de la filosofía” (p. 34), pues buscar la riqueza es dejarnos guiar por nuestra alma apetitiva en vez de por la racional.

Helmer defiende que el asunto de la reflexión platónica es “la relación entre la economía y la política” (p. 35) y respalda su postura señalando las dos tesis de Platón sobre la economía: una, que aunque la economía obliga a los seres humanos a asociarse, no es capaz, sin embargo, de fundar una verdadera comunidad política, y dos, que en la medida en que responde a las necesidades de la naturaleza humana, toda concepción de la economía tiene un fundamento antropológico y cosmológico.

Según Helmer, esta perspectiva política de los asuntos económicos es uno de los dos desplazamientos que lleva a cabo Platón; el otro es enfocar la cuestión desde la ciudad como un solo *oikos*, no desde la suma de todos los hogares de la ciudad, pues la ciudad no es una mera *synoikía*.

Por todo lo expuesto, “la política no es meramente el ejercicio de las magistraturas ni la presencia de los guardianes, sino también una reflexión sobre la naturaleza y la economía pensadas en relación con la totalidad de la organización de la ciudad” (p. 69). Sin límites, la economía se vuelve antipolítica: “En cada copa ingerida por un hombre inclinado a la bebida, se inscribe la promesa sostenible de la totalidad de lo bebible” (p. 82).

La economía política platónica da primacía al intercambio sobre la producción y concibe a los comerciantes como intermediarios que ponen en contacto a los estados para cambiar el excedente por lo que se necesita, evidenciando nuestra dependencia de los demás. (En palabras de John Donne, “No man is an island”). El trabajo y el intercambio da estabilidad a la inestabilidad individual. La ciudad descansa sobre los intercambios. La economía es un vínculo impregnado de valores e intereses que organiza las sociedades humanas a partir de las necesidades primarias y de toda la proliferación de necesidades que trae consigo la vida en sociedad. Esto lleva a Platón a proponer la división de funciones dependiendo de la naturaleza humana, la *oikeioprágia*, que no tiene como fin el enriquecimiento, sino el gobierno filosófico: el buen gobernante debe ser ejemplo del gobierno de sí y desarrollar una política que ayude a controlar los apetitos y a limitar las necesidades, no a multiplicarlas: eso es lo que hace la filosofía. En este sentido, la filosofía política presupone la antropología.

Helmer le dedica especial atención y reflexión a la riqueza como causa de la molición (*tryphê*), la cual corrompe el alma y es el elemento que diferencia la ciudad sana de las ciudades empíricas, por el “poder tan particular que tienen la riqueza y el dinero de transformar el ser en tener” (p. 88). La riqueza no es un mal en sí, de hecho, puede ser un bien siempre que se someta a las exigencias de la ciudad ideal y no nos aleje del cuidado del cuerpo y del alma: “La riqueza no es incompatible con la virtud y la filosofía: solo representa un riesgo” (p. 111).

Étienne Helmer llama la atención sobre un error común de traducción: la *pleonexía* no indica solo mayor riqueza, sino el afán de dominio, como muestra el mito del anillo de Gíges, la relación que hay entre la riqueza y la posibilidad de dominar. “En las ciudades en las que reina el desorden, la riqueza es el signo de la moralidad” (p. 95). Solo esto explica que Atenas, una de las ciudades-estado griegas más ricas y poderosas, perdiera la guerra del Peloponeso. Según Helmer, esto debió de influir en que Platón tuviera tan clara la necesidad de separar el poder político del económico, pues “la fuerza de una ciudad no reside en su riqueza sino en su unidad” (p. 96).

Hacia el final del primer capítulo Helmer le plantea al Platón de la *República* dos cuestiones muy importantes: ante la amenaza de que gobierne el alma apetitiva, ¿por qué educar a la comunidad guardiana y no el apetito de quienes mantienen la ciudad en términos materiales? En respuesta a esto, el propio Platón amplió el radio de la propuesta educativa en las *Leyes*. El otro interrogante es: si la comunidad de guardianes está libre de *pleonexía*, ¿cómo se sostiene la hipótesis platónica de que la causa de la guerra es la economía? A esto solo podríamos responder provisionalmente que los guardianes acaban de aparecer en ese mismo pasaje del libro II y aún no han sido educados. Incluso en el caso de que los guardianes no sufran de *pleonexía*, continúa preguntándose Helmer, ¿cómo entender, entonces que la ciudad comience una guerra de conquista para satisfacer los apetitos de los productores?

Análogamente al hecho de que las necesidades y la riqueza puedan tener una función positiva en el plano político, la posibilidad de la guerra defensiva es lo que abre el paso a una “economía socrática” que busca limitar los apetitos. Y es aquí se ve cómo el poder de la ciudad no depende de su ejército ni de su riqueza, sino de su unidad.

En el segundo capítulo Étienne Helmer desarrolla tres modos según los que las ciudades empíricas hacen de su economía su política, el problema que trae consigo miseria y muerte: los apetitos, la guerra y la economía sofista. Esta última es antipolítica porque hace olvidar la diferencia ontológica entre ser y devenir y, por tanto, entre lo inteligible y lo sensible, lo que libera a

los apetitos de su necesaria supeditación a la razón y explota la *pleonoexía*, privilegiando el interés privado sobre el común. A cambio de elevadas sumas de dinero, los sofistas forman a las clases económicamente altas para ser líderes políticos y esto contribuye a difundir la ideología de que la riqueza económica es el criterio de medida.

Frente a la “economía sofista”, Helmer propone la “economía socrática” y “la gratuidad del intercambio filosófico” (p. 101). Según su interpretación, el gasto ilimitado remite al ser como flujo, gasto y consumo, lo que favorece la insaciabilidad. Frente a esto, “la moderación socrática sería el resultado de la identidad eterna de los seres verdaderos: las Formas” (p. 102). La pobreza de Sócrates es la muestra de su concepción del saber como algo que no se puede adquirir ni poseer. Este razonamiento según el cual el origen del poder es el deseo de poseer, fortalece la relación del por qué Sócrates se mantenía voluntariamente en la pobreza y fuera de la Asamblea. Helmer pregunta, sin embargo, por qué Sócrates critica que los sofistas cobren por su trabajo, pero no hace lo mismo con los artesanos, y señala que los discípulos de los sofistas no son conscientes de la paradoja: la riqueza de la que los sofistas hacen gala como muestra de que son capaces de enseñar cómo gobernar la ciudad parece presuponer un interés por el bien común, pero ellos no transmiten ese saber gratuitamente a todos los ciudadanos para que se beneficien de él y puedan vivir en una ciudad justa. Los sofistas favorecen el *oikos* particular por encima de la ciudad y lo privado por encima de lo común; en definitiva, se muestran como servidores públicos cuando lo que hacen es enriquecerse.

Esta relación que Helmer establece entre ontología y economía es, a mi juicio, uno de los aspectos más interesantes y más potentes de su investigación porque no solo ayuda a entender la economía política platónica, sino que también ofrece un modelo para pensar la actual crisis ecológica y económica.

En este sentido, es muy importante que recordemos que la economía antipolítica no es la economía misma, sino solo una economía al servicio de una mala política o una economía en ausencia de política. Para ello puede ayudarnos lo que escribió Marcuse en 1968 a raíz de la guerra de Vietnam en un potente y bello texto titulado “La paz como utopía”: confundir la realidad establecida con la realidad misma es hacer mala metafísica.

Para Platón la política debe poner a su servicio la economía con el fin de regularla, alcanzar la unidad del Estado e instaurar las condiciones necesarias para que quienes tengan la naturaleza apropiada, puedan dedicarse a la filosofía.

Otro de los dones de la obra de Étienne Helmer es la perspectiva que ofrece del libro VIII de la *República*: el hecho de que en él el mundo doméstico se imponga como modelo de la organización política, económica y social, hace que el deseo de posesión se extienda por toda la sociedad. La expresión *eis méson*, que remitía al reparto del botín tras la batalla, “indica la privatización subrepticia del espacio público” (p. 126) en tanto implica la competición entre iguales e indica el paso del honor del mundo en común al afán de posesión privada, de la justicia geométrica a la aritmética, de la aristocracia a la democracia. Entre ambos regímenes, la oligarquía rompe el principio de la *oikeioprágia*, favorece que una sola persona ejerza varios oficios y promueve una economía del crédito y el endeudamiento (que quizá podríamos traducir como lo que aún no es, el no ser), que a la larga traen consigo el empobrecimiento. De aquí que Platón defienda en la *República* que los contratos corran por cuenta del contratista (VIII, 556b) y en *Leyes* que el riesgo del préstamo corra por cuenta del prestamista (V, 742c).

La economía de la riqueza es indiferente a la virtud y, debido a que la unidad de medida es la riqueza, independientemente de que seamos ricos o pobres, progresivamente todo va siendo transformado en mercancía, también el instrumento de intercambio, el dinero, lo que le hace perder su carácter de medio y lo convierte en fin. Si gobiernan los ricos, quien no tiene dinero, no tiene poder político y los pobres pierden su ciudadanía. Como en las *Elegías de Hollywood* de Bertolt Brecht, a Dios no le hizo falta crear dos mundos, cielo e infierno: el cielo sirve de infierno para los indigentes.

La libertad de la que presume la democracia no es sino un reflejo del afán de poseer. Pensemos en el presente: ser libre quiere decir tener poder adquisitivo. El deseo de poseer se disfraza de deseo de ser, dice Helmer. Y en lo más bajo, el tirano no solo posee, sino que además despoja, se apodera, se apropia, roba.

Helmer da las cuatro claves de la degradación de los regímenes: la sustitución de la *oikeioprágia* por la *polypragmosynè*, el establecimiento del dinero y la libertad como criterios de medida y de valor, el surgimiento de una legislación sobre el préstamo, que para Platón alimenta los deseos innecesarios, y la subordinación de la política a la economía, que la “doméstica” y la “privatiza” (p. 133) hasta hacerla desaparecer (de ahí la importancia de la transparencia radical de la comunidad de guardianes). Debido a que lo doméstico tiende a apropiarse de lo externo al *oikos*, de lo público, es decir, privatiza, no puede ser el modelo del Estado.

La respuesta de Platón a esta amenaza es la politización de lo doméstico, la subordinación del *oikos* a lo público (por eso Helmer se pregunta si el hijo lo es de su *oikos* o de la *pólis*, p. 180). Lo que Platón hace es instaurar

“una relación de conmensurabilidad entre la esfera privada y la esfera común” (p. 188).

En este punto hay que destacar la capacidad de Platón de ofrecer soluciones al problema de la inconmensurabilidad, como en el caso de la crisis que provocó en la ontología pitagórica el descubrimiento de la inconmensurabilidad aritmética. En este caso la respuesta platónica a la inconmensurabilidad de lo doméstico y lo político es educar a las mejores mujeres como condición necesaria para transmitir una educación correcta y evitar así la influencia negativa de las madres en los hijos, tal y como describe el libro VIII, que sería un reflejo de la concepción femenina de la época. En este sentido, otro de los desplazamientos llevados a cabo por Platón sería el de las relaciones de paternidad y maternidad, que son sacadas del *oikos* a la *pólis*. Esta conexión entre los problemas provocados por las mujeres “empíricas” a las que retrata el libro VIII y la propuesta educativa del libro V para las mejores mujeres es otro de los puntos más iluminadores del libro.

6 La *polypragmosynè* está asociada al afán de poder y de posesión. De aquí la necesidad del principio de la *oikeioprágia* para que el gobierno sea ejercido solo por quien filosofa, y no por quien solo posee opinión, que es el culpable de que la política caiga en manos de la economía.

Sin perder el ritmo, Helmer mira hacia atrás y señala de qué modo la crítica a la *polypragmosynè* estaba ya en *Apología*, 22d: el hecho de que un artesano como Ánito sea bueno en su oficio, no lo habilita para llevar a cabo igual de bien la actividad más importante, la política. En este sentido, podríamos afirmar que la *Apología* se adelantó dos milenios al *Novum Organum* de Bacon a la hora no ya de pensar la relación entre saber y poder, sino de criticar su supuesta identidad. La eficacia de la técnica sobre la *phýsis* no agota todo el saber posible.

Para Helmer, la degeneración de los regímenes políticos en *República* y la ruina de la Atlántida en *Critias* son dos muestras del carácter antipolítico de cualquier economía que no esté al servicio de “una politeia fundada sobre el saber filosófico.” (p. 156). Y la ruina económica trae consigo la de la política, la cual conduce a la guerra que, cuando es de conquista, no es más que el disfraz de la codicia y del dominio del alma apetitiva. Pero, recuerda Helmer, es la necesidad de regular la economía lo que tiene como efecto que los guardianes tengan el monopolio de las armas, de las que carecen los productores y no presentan, por tanto, tanto peligro como aquellos: “Atribuir las funciones económicas y militares a cuerpos diferentes permite delimitar la esfera de competencia de la economía y consolidar la unidad de la ciudad” (p. 168).

Las necesidades antropológicas y la economía dan origen a la ciudad, pero, si no se les pone límite, la despedazan: solo la política la mantiene, tal y como leemos en *Político*. Como en el *Timeo*, la cuestión no es solo cómo el caos llegó a ser orden, sino también y casi más importante, cómo este se mantiene.

Termino: cuando afirmo que la obra de Helmer permite entender mejor la situación presente, no lo digo de forma gratuita, sino pensando en propuestas concretas. La economía política platónica coincide con algunas de las propuestas de decrecimiento actuales: la economista, filósofa y politóloga de la Universidad de Óxford Kate Raworth, autora del modelo de la economía rosquilla, plantea un círculo interno o mínimo que cubra las necesidades y un círculo externo o máximo que determine cómo deben ser cubiertas, todo con el fin de que nadie se caiga por el agujero.

Si el pensamiento de Platón sigue siendo inspirador, lo es por su empeño inclusivo.

La investigación de Étienne Helmer enriquece nuestras lecturas de la *República* y otros diálogos, plantea cuestiones centrales sobre la relación entre guardianes y productores y ofrece herramientas para pensar el presente. Solo le podemos objetar alguna repetición y algunas erratas que la editorial debería haber corregido, aspectos formales que en nada empañan el contenido.

7

Referencias bibliográficas

- Platón. (1986). *Diálogos IV. República* (C. Eggers Lan, Trad.). Gredos.
Platón. (1997). *Apología de Sócrates* (A. Vigo, Trad.). Editorial Universitaria.
Platón. (1999). *Diálogos VIII. Leyes* (F. L. Lisi Bereterbide, Trad.). Gredos.