

# La naturaleza, lo natural y la casa común. «Oiko»-logía desde la Antigüedad hasta el Siglo de Oro

## Nature, the Natural and the Common Home. «Oiko»-logy from Antiquity to the Golden Age

**Christoph Strosetzki**

Universität Münster  
ALEMANIA  
stroset@uni-muenster.de

[*Hipogrifo*, (issn: 2328-1308), 9.2, 2021, pp. 499-519]

Recibido: 13-10-2020 / Aceptado: 16-11-2020

DOI: <http://dx.doi.org/10.13035/H.2021.09.02.39>

**Resumen.** A partir de los antiguos y modernos escritos que instruyen al gran terrateniente sobre cómo tratar la agricultura y la silvicultura, con sus sirvientes, vasallos y esclavos, se plantea la cuestión de la relación entre la organización de la casa grande como instalación de producción agrícola y la economía moderna. La hipótesis que debe ser confirmada es que son precisamente sus planteamientos normativos los que pueden ser correctivos de la economía actual y, así, apoyar las reivindicaciones de la ecología actual. Esta hipótesis tiene una implicación: el medio ambiente como mundo de objetos está constituido por el sujeto, es decir, por los valores del individuo, por el conocimiento con el cual interpreta el mundo y por su relación con sus semejantes, que pertenecen a su mundo y con quienes lo interpreta. Si se quiere entender el ambiente como un objeto, entonces se debe empezar por el sujeto. El sujeto, pero también su casa, es el microcosmos que se corresponde con el macrocosmos del entorno.

**Palabras clave.** Economía; lujo; necesario; modestia; logro; agricultura; decadencia.

**Abstract.** On the basis of ancient and modern writings instructing the great landowner on how to deal with agriculture and forestry, with his servants, vassals and slaves, the question arises as to the relationship between the organisation of the great house as an agricultural production facility and the modern economy. The hypothesis to be confirmed is that it is precisely its normative approaches that can be corrective to the current economy and thus support the claims of today's ecology. This hypothesis has an implication: the environment as a world of objects is constituted by the subject, i. e. by the values of the individual, by the knowledge with which he interprets the world and by his relationship to his fellow human beings, who belong to his world and with whom he interprets it. If one wants to understand the environment as an object, then one must start with the subject. The subject, but also his home, is the microcosm that corresponds to the macrocosm of the environment.

**Keywords.** Economy; Luxury; Necessary; Modesty; Achievement, Agriculture, Decline.

La extinción de especies, los monocultivos agrícolas, la cría masiva de animales, los desechos plásticos en los océanos, el deshielo de los casquetes polares y de los glaciares, el aumento del nivel del mar, el agujero en la capa de ozono, el calentamiento de la Tierra, la acidificación de los océanos, la lluvia ácida, la muerte de los bosques, la tala de bosques para ganar tierras para la agricultura, los desechos nucleares y la sobrepesca son pecados ecológicos que deben ser evitados. El crecimiento económico infinito ya no parece posible, simplemente por la limitada disponibilidad de los materiales necesarios en la Tierra. Si bien el *Club of Rome* en 1972 había señalado los límites de los recursos terrestres, se sabe hoy que las reservas de petróleo, arena, metales y tierras raras disminuyen progresivamente. Esta breve consideración introductoria contiene dos importantes conceptos clave: el pecado y el límite. Ambos son normativos: el primero porque no permite acciones, el segundo porque impone la moderación.

La ecología, tal como fue introducida por Ernst Haeckel (1834-1919) en 1866, utilizó inicialmente un término descriptivo: «Por ecología entendemos toda la ciencia de las relaciones del organismo con el ambiente que lo rodea, donde podemos determinar todas las "condiciones de existencia" en el sentido más amplio»<sup>1</sup>. Esta disciplina sufrió un cambio en las décadas de 1970 y 1980, cuando se convirtió en la ciencia líder del movimiento ecologista. Se le dio un objetivo y se convirtió en normativa, equiparando el término «ecológico» con «sostenible», «ambientalmente sano», «considerado» y «bueno». Y tanto «eco» como «orgánico», por ejemplo, en el caso de la agricultura o electricidad verdes, se convirtieron en características de calidad. La ecología se ve ahora como una obligación y como la protección del medio ambiente que sirve para preservar el hábitat del hombre y su salud. La sostenibilidad apunta a un uso moderado y a largo plazo de los recursos, cuyos ecosistemas deben mantenerse en equilibrio natural.

1. Haeckel, *Generelle Morphologie der Organismen*, p. 286. Las traducciones de las citas son nuestras.

El *ecocriticism* en la región anglosajona se desarrolló según Cheryll Glotfelty y Richard Kerridge en los años ochenta y noventa, y según Ken Hiltner ya incluso en los años sesenta y setenta del siglo pasado. Fue definido por Cheryll Glotfelty como «study of the relationship between literature and the physical environment»<sup>2</sup>. «Ecocriticism explores the ways in which we imagine and portray the relationship between humans and the environment in all areas of cultural production»<sup>3</sup>. La definición nos lleva desde el autor romántico Wordsworth o desde Thoreau, que llevó una vida sencilla en el bosque durante dos años, hasta Google Earth o el documental de Werner Herzog *Grizzly Man*, sobre un activista de los derechos de los animales que vivió con osos pardos en Alaska durante trece veranos. Dentro de este amplio espectro se seleccionará un tema específico. Partiendo de los antiguos y modernos escritos que instruyen al gran terrateniente sobre cómo tratar la agricultura y la silvicultura con sus sirvientes, vasallos y esclavos, se planteará la cuestión de la relación entre la organización de la casa grande como instalación de producción agrícola y la economía moderna.

Si se parte de la palabra griega, ecología y economía significan más o menos lo mismo. Ambas están formadas por la palabra griega «casa», «oikos», complementada por «nomos», «ley» o «logos», «razón» o «palabra». Nos preguntaremos entonces si, y en qué medida, la antigua literatura sobre los padres de familia, también llamada economía, y sus descendientes en la temprana época moderna son de interés hoy en día. La hipótesis que debe ser confirmada es que son precisamente sus planteamientos normativos los que pueden ser correctivos de la economía actual y, así, apoyar las reivindicaciones de la ecología actual. Esta hipótesis tiene una implicación: el medio ambiente como mundo de objetos está constituido por el sujeto, es decir, por los valores del individuo, por el conocimiento con el cual interpreta el mundo y por su relación con sus semejantes, que pertenecen a su mundo y con quienes lo interpreta. Si se quiere entender el ambiente como un objeto, entonces se debe empezar por el sujeto. El sujeto, pero también su casa, es el microcosmos que se corresponde con el macrocosmos del entorno.

Una obra fundamental de la literatura antigua sobre agricultura es la *Geórgica* de Virgilio, escrita entre el año 37 y el 29 a. C. El autor romano aconseja al hombre adoptar una actitud de reverencia cuando cultiva la naturaleza con diligencia, pues ver al hombre trabajar es la voluntad de Júpiter. Virgilio trata la agricultura, la fruticultura, la viticultura, la ganadería y la apicultura. Él ve estas disciplinas de conocimiento en un contexto social y lo demuestra en su descripción de una colonia de abejas, que presenta como un modelo para el estado romano. Las abejas, con su lealtad y diligencia, su sociabilidad y división del trabajo, se le presentan como herederas de la Edad de Oro. En la obra de Virgilio, la agricultura se relaciona así con las virtudes, situadas en el conjunto del estado e idealizadas a través del modelo de la colonia de las abejas. La *Geórgica* se convirtió de este modo en una de las primeras fuentes de instrucción moderna para el gran terrateniente, que tenía que organizar el trabajo en su casa y en sus tierras.

2. Glotfelty, 1996, p. XVIII; Kerridge, 1998, p. 8; Hiltner, 1996, p. 1.

3. Garrard, 2012, contracubierta.

Otra fuente fue la literatura económica. En la antigua Grecia la teoría económica era parte de la filosofía práctica y de la ética. Se ocupaba de lo que debía ser y establecía normas para el orden de la casa, cuyo principio era el autoabastecimiento. Como existía una gran autarquía, el mercado solo tenía una función complementaria. En el marco de la comunidad, la buena voluntad de todos aseguraba que, sobre una base recíproca, uno compartiera las cargas del otro y que, en un intercambio justo, quien tuviera demasiado de una cosa, diera de ella a quien tuviera poco. Esto puede ser visto como ética de comercio o bien como perspectiva antropológica en la cual el hombre es la medida de todas las cosas. La economía antigua comienza por el cabeza de familia y la relación con su esposa como su ayudante, luego continúa con la relación con los hijos, los demás integrantes de la casa, los sirvientes, los esclavos, los amigos y los vecinos, antes de centrarse en los bienes muebles e inmuebles y en la obtención de fondos para los miembros de la casa por provisión interna o por adquisición externa<sup>4</sup>. Aristóteles aconseja: «Lo natural debe ser leído en las cosas que están en su estado natural, no en las que están corrompidas»<sup>5</sup>. También en la *Economía* de Jenofonte, en un diálogo que Sócrates lleva a cabo con otros, se trata la generación de superávit, que se produce cuando el presupuesto se programa y se gestiona con determinación y trabajo diligente. Los excedentes permiten, entre otras cosas, que el cabeza de familia, como ciudadano de la polis, pueda cumplir con las obligaciones públicas y privadas, cuyos costos solo pueden ser cubiertos por una persona pudiente. Después de todo, la gestión de una casa con agricultura era una línea de negocio razonable para los ciudadanos de la polis. Tras las consideraciones sobre el matrimonio y sobre las tareas del hombre y la mujer en la casa, Jenofonte finalmente señala como la más alta cualidad del cabeza de familia la habilidad para motivar como un comandante o un político a sus subordinados para que alcancen su máximo rendimiento<sup>6</sup>.

Para Aristóteles, el punto de partida de la economía es el hombre como *zoon politikon*, un ser diseñado para la sociedad. Los fines económicos son la preservación de la comunidad doméstica, la reproducción y la educación de los hijos. La casa constituye la base de la comunidad más grande y más alta de la polis, por eso Aristóteles expone sus observaciones sobre la economía en el primer libro de la *Política*. Mientras que la casa hace posible la convivencia diaria, las demás necesidades de los militares, de la ley y de la religión son resueltas en el marco de la polis. La comunidad social más pequeña es la casa, que se concibe como una unidad autosuficiente, en la que los bienes que faltan se adquieren por trueque de los productos excedentes o mediante la compra. Aristóteles distingue esta cobertura complementaria de las necesidades del arte de la adquisición, que tiene como objetivo el beneficio ilimitado por sí mismo. Este último, la crematística, le parece antinatural, ya que no sirve para asegurar el sustento y no se detiene en lo que es necesario para una vida perfecta<sup>7</sup>. El buen ecónomo tiene las virtudes de la prudencia,

4. Ver Egner, 1985, p. 25.

5. Aristoteles, *Politik*, p. 9 (1254a).

6. Ver Hoffmann, 1959, pp. 8-10.

7. Aristóteles, *Política*, I, 1258a, final del capítulo. [Otras veces se cita Aristoteles, *Politik*. ¿Unificamos como Aristoteles, *Politik*?]

la diligencia y el ahorro, mientras que el malo se guía por la pereza, el descuido y los deseos desenfrenados. Por ello, Aristóteles reclama que «la preocupación del ecónomo se dirija más a los hombres que a las propiedades muertas, y más a la excelencia de los primeros que a la abundancia de las segundas, lo que llamamos riqueza»<sup>8</sup>.

Entre los romanos fue Marco Porcio Catón, el Viejo (234-148 a. C.), cuyo libro *De agricultura* trata sobre los ingresos que se pueden obtener de una granja, quien primero se ocupó de este asunto. A diferencia de Aristóteles, él dio preferencia a las áreas que producen mayores beneficios. Sin embargo, esto se contradice con los principios pedagógicos de la vida que transmitió, en los que rechaza el lujo y reclama que se vuelva al *mos maiorum*: «Te importa mucho la comida y te importa muy poco una vida decente». O bien: «Prefiero competir con los más valientes por la valentía que con los más ricos por la riqueza o con los codiciosos por la avaricia». O bien: «Se me acusa de no poseer muchas cosas, pero acuso a aquellos que no pueden prescindir de ellas»<sup>9</sup>. En 170 capítulos, Catón aconseja sobre la compra de una finca, la construcción de edificios, la relación entre el terrateniente y sus súbditos, el cuidado de la salud y la enfermería, y el culto religioso<sup>10</sup>. Para Marco Tulio Cicerón (106-43 a. C.), es la naturaleza, o más bien la razón que prevalece en ella, la que conduce a la acción responsable. Los conceptos rectores aquí son el *decorum*, lo decente, el dominio de las pasiones, la medida correcta, la *honestas*, el honor, la *verecundia*, el sentido de la decencia, y el *ornatus vitae*, el sentido de la belleza. Según la visión estoica, lo que se produce en la tierra es «creado para el beneficio de los hombres, pero los hombres son engendrados para el bien de sus semejantes, de modo que ellos puedan beneficiarse mutuamente, por lo tanto, debemos seguir a la naturaleza como guía en esto, poniendo el beneficio común en el centro a través de la reciprocidad de las acciones»<sup>11</sup>. Por lo tanto, la doctrina del estilo de vida es la base para el mantenimiento de la casa. Esto deja claro que la relación con los seres humanos y con el mundo de los objetos la establece el sujeto. Así, si se quiere una determinada forma de tratar con el medio ambiente, según la antigua concepción, no es el medio sino el sujeto el punto de partida.

En la patrística, el cristianismo traslada el interés al más allá y a la vida interior del individuo. El hecho de que al hombre se le concediera solo un derecho limitado para utilizar los bienes del mundo tuvo como consecuencia una actitud ascética en la administración del hogar, la demanda de moderación en la búsqueda de beneficios y el rechazo del beneficio ilimitado. El gasto que excede la necesidad aparece como un abuso. La sociedad aparece como un organismo marcado por la solidaridad, la piedad y la autoridad, de modo que la modestia, la moderación en las necesidades materiales y el trueque justo se convierten en principios fundamentales<sup>12</sup>. El trabajo se tenía en tan alta estima que un beneficio sin trabajo, como en el caso de un elevado interés, se consideraba injustificado. Para san Agustín, la

8. Aristóteles, *Política*, I, 13, 1259b.

9. Citado según Egner, 1985, p. 35.

10. Ver Hoffmann, 1959, p. 18f.

11. Cicerón, *De officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln*, p. 23 (I, 7).

12. Ver Egner, 1985, pp. 69-71.

comida y la bebida sirven a la salud y no al placer: «Lo que ya es suficiente para la salud es aún demasiado poco para el placer. Y a menudo no se sabe si los cuidados necesarios para el cuerpo piden ayuda o si la lujuria y el deseo ya están exigiendo falsamente solo la atención»<sup>13</sup>. Tomás de Aquino limita la competencia manteniendo a cada individuo ligado permanentemente a su profesión en el sistema orgánico de la sociedad patrimonial<sup>14</sup>. En la Edad Media, el espacio de la casa se distingue del espacio público por la diferencia entre el interés privado y los impuestos de origen público, aunque por primera vez el teórico absolutista del siglo xvii hizo una distinción precisa entre la «seigneurie publique» del rey y la «seigneurie privée» de la propiedad de la tierra. La paz y la seguridad de la existencia campesina se basan en la protección del patrono<sup>15</sup>.

Por otra parte, León Battista Alberti (1404-1472) se presenta como un ejemplo de la teoría económica temprana en el espíritu humanista. Su obra tripartita *Della Famiglia*, publicada entre 1434 y 1441, plantea en forma de diálogo el tema del auge y la caída de una familia<sup>16</sup>. Él define la administración del hogar como lo opuesto al derroche y como el cuidado de las cosas<sup>17</sup>. Para el autor la administración del hogar significa, como en Aristóteles, usar tanto de lo que se tiene como sea necesario y mantener el término medio entre demasiado y muy poco<sup>18</sup>. Asigna al individuo la tarea de mantener su cuerpo sano y fuerte, de llevar su alma a un estado de ánimo sereno a través de la virtud y del aprovechamiento del tiempo con sensatez, es decir, evitar la pérdida de tiempo. Alberti considera el trabajo como un valor contrario al ocio, por lo que su enfoque humanista se caracteriza por la secularización, la búsqueda de la felicidad y la utilidad. En primer plano está la exigencia de enseñar la virtud, de controlarse a sí mismo y de rechazar los propios deseos y anhelos<sup>19</sup>. La austeridad sirve para disponer de recursos cuando, por ejemplo, es necesario ayudar a un enfermo, que es más importante que el dinero<sup>20</sup>. La austeridad no hace daño, rechaza los deseos y mantiene a la familia, mientras que los derroches atraen a los falsos aduladores que se van como peces una vez que el cebo ha desaparecido<sup>21</sup>.

En cuanto a la relación entre el cuerpo y la mente, Alberti subraya que el hombre está dotado de los dones divinos del espíritu, la memoria y la razón para distinguir entre lo que debe evitar y lo que debe procurar para mantenerse recto. El autocontrol sirve para frenar los deseos excesivos a través de la vergüenza, la moderación y el deseo de recibir elogios<sup>22</sup>.

13. Augustinus, *Bekenntnisse*, 1989, p. 283 (10.º Libro, Cap. 31)

14. Ver Egner, 1985, p. 72f.

15. Ver Brunner, 1959, pp. 242, 243 y 265.

16. Ver a continuación Egner, 1985, pp. 88-97.

17. Alberti, *Della Famiglia. Über das Hauswesen*, p. 185.

18. Alberti, *Della Famiglia. Über das Hauswesen*, p. 211.

19. Alberti, *Della Famiglia. Über das Hauswesen*, p. 67.

20. Alberti, *Della Famiglia. Über das Hauswesen*, p. 154.

21. Alberti, *Della Famiglia. Über das Hauswesen*, p. 209.

22. Alberti, *Della Famiglia. Über das Hauswesen*, p. 170.

Para Alberti, el hombre por naturaleza es capaz de usar las cosas y ha nacido para ser feliz. Algunos piensan que la felicidad es no ser privado de nada y luchar por la riqueza. Otros ven la felicidad en el estado de no sentir ninguna languidez, y se complacen en los placeres y deseos. Otros, menos sensuales, ven la felicidad en ser honrados y valorados por los demás. Pero la verdadera felicidad para uno mismo y para los suyos solo puede lograrse a través de obras buenas, justas y virtuosas. Estas son aquellas en las que no hay sospecha, ni participación de nada deshonesto<sup>23</sup>. Por lo tanto, para Alberti la virtud es la base de la felicidad, por lo que el dominio del espíritu sobre el cuerpo evita el derroche.

La «Literatura de padres de familia», como también se llama la economía de los siglos XVI al XVIII, que describe el cosmos de toda la casa en la temprana modernidad, se basa también en enfoques humanísticos como el de Alberti y la predicación cristiana. Además de mencionar los deberes religiosos y morales, hay consejos sobre agricultura, viticultura y horticultura así como sobre la cría de animales, reglas del tiempo, explicaciones astrológicas y formulaciones de cartas. El pastor Johannes Coler (1593-1603) fue popular en Alemania con *Oeconomica ruralis et domestica*, que rechaza el desprecio por la casa y la agricultura generalizado y llama a la casa «monarquía en miniatura», en la que se supone que la esposa, los sirvientes y los hijos siguen al señor. La *Georgica curiosa* (1682) del aristócrata terrateniente Wolf Helmhardt von Hohberg exige al terrateniente sensatez, justicia y bondad en lugar de una dureza excesiva. Trata detalladamente sobre cómo debe comportarse el padre de familia ante Dios, ante sus propias pasiones, ante su esposa, sus hijos y sirvientes. Solo después se dedica a la agricultura, a la ganadería, a las abejas, a la silvicultura y a la caza. Una obra tardía es *Der Hausvater* de O. von Münchhausen (1764-1773). Lo característico de estos textos es que parten del hombre y no se ocupan de los objetos de la naturaleza hasta después de haber considerado sus valores y posiciones.

Solo de forma marginal mencionaremos a los economistas protestantes y calvinistas, quienes, teniendo el trasfondo de la doctrina de la predestinación, cultivaron el puritanismo, en el cual el éxito profesional da lugar a la presunción de la salvación divina del creyente en el más allá, considerando que el luterano tenía que probarse a sí mismo en la profesión respectiva, mientras que en el calvinismo era posible cambiar de profesión. En el puritanismo, el pensamiento secular está impregnado de consideraciones religiosas, por ejemplo, cuando John Milton hace que el ascenso y la caída de las sociedades burguesas dependan de la virtud de la disciplina: «La disciplina no es solo la erradicación del desorden, sino que, si a las cosas divinas se les puede dar de alguna manera una forma visible, entonces ésta sería una encarnación visible de la virtud»<sup>24</sup>. La disciplina consiste en evitar la pérdida de tiempo. Max Weber considera como ascetismo mundano la intensidad puritana y calvinista del trabajo, la modestia de las exigencias y la austeridad combinada con el rechazo a la frivolidad de ir al teatro, a bailar y a jugar. La laboriosidad, la mode-

23. Alberti, *Della Famiglia. Über das Hauswesen*, pp. 171 y ss.

24. Egner, 1985, p. 114.

ración y el autocontrol aparecen aquí como las principales virtudes<sup>25</sup>. Este estilo de vida ascético, un diseño racional de toda la existencia orientado a la voluntad de Dios, trata de transformar la vida cotidiana en una vida racional en el mundo, aunque no de este mundo o para este mundo, por lo que la crematística con su deseo de ganancias económicas rechazada desde Aristóteles florece de nuevo en el contexto puritano como virtud económica<sup>26</sup>. Pero aquí también domina la racionalidad del sujeto, cuando se enfrenta al mundo de los objetos con la virtud y la disciplina.

En España, el género de la literatura de padres de familia se divide en dos. Por un lado, hay textos que orientan la figura del padre de familia hacia la del príncipe en los Espejos del Príncipe, y por otro lado hay textos de orientación moral y política sobre la agricultura. *El perfecto señor* (1626, 2.ª ed. 1653) de Antonio López de Vega pertenece al primer género mencionado. El amor a Dios y el temor a Dios están en la primera línea de sus consideraciones sobre el espíritu del señor de la casa. A esto le siguen las disciplinas del conocimiento como la retórica, la historia y la filosofía, de las cuales debe ocuparse sin ser presumido. La filosofía y la práctica moral, sin embargo, resultan más importantes<sup>27</sup>. Al tratar con los subordinados debe tener en cuenta «que la comodidad y riqueza de los vasallos, hace ricos a los señores; y su maltratamiento y pobreza los empobrece»<sup>28</sup>. «En la económica de su familia»<sup>29</sup> se debe tener mucha precaución: «Cuide, cuide y sepa del orden con que en su casa se procede: la cantidad y calidad de sus rentas; cuándo y cómo se cobran y distribuyen; si estan quijosos los criados (en cuya información consiste gran parte de la reputación de los señores) y si cada uno acude con cuidado, y suficiencia, a lo esencial de su ministerio»<sup>30</sup>. Debería confiar tareas menos importantes al cuidado de sus superintendentes. Cuando contrate nuevo personal, debe prestar atención primero a sus virtudes, ya que solo los tiranos prefieren a los viciosos. Cuando se contratan sirvientes, se dice que «la nobleza del alma estime, i busque sobre la del cuerpo»<sup>31</sup>. Una vez que la casa está en orden, la vista recae en el exterior de ella. En primer lugar está el príncipe, al que se le debe lealtad y celo<sup>32</sup>. Otras personas deben recibir un trato diferente según su lugar en la jerarquía social. Él debería evitar: «la inhumanidad ordinaria a los grandes, i el desprecio con que tratan los inferiores»<sup>33</sup>. En el manejo de las riquezas, la virtud está en el centro: «La que debe tener por más propia de su estado es la liberalidad»<sup>34</sup>, que debe estar acompañada de modestia. En ocasiones públicas debe ser reservado: «Sepa medir y proporcionar a su persona, sobre lo conveniente, lo grande: pero huya los excesos [...] y tocando extremos

25. Ver a continuación Egner, 1985, pp. 115-118.

26. Ver Egner, 1985, pp. 122-125.

27. Vaíllo, 2000, p. 76.

28. López de Vega, *El perfecto señor*, p. 18.

29. López de Vega, *El perfecto señor*, p. 19.

30. López de Vega, *El perfecto señor*, p. 20.

31. López de Vega, *El perfecto señor*, p. 24.

32. Ver Aranda Pérez, 1997, pp. 177-186.

33. López de Vega, *El perfecto señor*, p. 37.

34. López de Vega, *El perfecto señor*, p. 39.



a que no pueden llegar otros, la ambiciosa emulación sabrá calumniarlos»<sup>35</sup>. Aquí, López de Vega sigue totalmente la tradición aristotélica que exige moderación y limitación.

También *Nobleza virtuosa* (1619) de Pedro Enrique Pastor subraya la virtud y la vincula con la aristocracia: «Sola la virtud es el propio bien del hombre, pues todas las demás cosas humanas se consumen, y ella da muestras de naturaleza eterna»<sup>36</sup>. Las virtudes cardinales, el honor del padre, la obediencia al rey y la relación con la esposa, los hijos y los vasallos se tratan detalladamente<sup>37</sup>. En este último caso, es importante dejarse asesorar bien y manejarlo: «A los pueblos y vasallos particulares que conociéredes de malas inclinaciones, ánimos inquietos y deseos de novedades, procurad ponerles freno, con quitar las ocasiones, y limitarles el poder»<sup>38</sup>. El padre de familia debe ser generoso en perdonar los comportamientos inadecuados y no maliciosos o cuando los impuestos no se paguen a tiempo. Los privilegios, una vez concedidos a los vasallos, no serán retirados y no se requerirán servicios especiales. Al tratar con los pobres e ignorantes trabajadores agrícolas, el señor debe escuchar pacientemente sus preocupaciones<sup>39</sup>. También para Pedro Enrique Pastor el punto de partida de los consejos es la virtud.

El punto de partida de Gabriel Alonso de Herrera es, en cambio, la agricultura. En su *Agricultura general* (1513) elogia la vida en el campo como si fuera la Edad de Oro: «Mas labrar el campo vida sancta, segura, llena de inocencia, agena de pecado. ¿Quién podrá en breve decir las excelencias y provechos que el campo acarrea? El campo quita la ociosidad dañosa, en el campo no hay rencores ni enemistades; más se conserva la salud, por donde la vida más se alarga»<sup>40</sup>. Cuando aún no había ciudades, había menos enfermedades y menos necesidad de medicinas. La agricultura une «provecho, placer y honra»<sup>41</sup>. Catón es citado, quien consideraba como mayor elogio cuando alguien era alabado como «buen labrador». Los romanos seleccionaban gustosamente del círculo de labradores a sus capitanes, los que «conservaron su inocencia, vivieron sanctamente»<sup>42</sup>. Herrera, al igual que Virgilio, parte de la composición del suelo y de la fertilización, y luego se dedica a los cereales, a la viticultura, a la silvicultura y a la ganadería. La agricultura es la más antigua de las artes mecánicas que existen, ya que se remonta a Adán. Aunque las artes se desarrollaron y perfeccionaron más tarde, los primeros inventores de un arte, al igual que los comienzos, fueron de particular importancia, enfatiza Herrera con referencia a Aristóteles. Herrera no pretende ser el inventor de la agricultura, pero sí quien, partiendo de modelos griegos y latinos, la presenta en español. Es irrelevante que las antiguas pautas no se refieran a las condiciones climáticas o a

35. López de Vega, *El perfecto señor*, p. 43.

36. Pastor, *Nobleza virtuosa*, p. 5.

37. En general, los tratados vinculan las áreas de conocimiento con la edad respectiva, presentan contenidos como la gramática y las artes liberales, y luego recurren al ejercicio físico. Ver Laspéras, 1995.

38. Pastor, *Nobleza virtuosa*, pp. 117 y ss.

39. Ver Pastor, *Nobleza virtuosa*, pp. 123, 130 y 135 y ss.

40. Herrera, *Agricultura general*, p. 4.

41. Herrera, *Agricultura general*, p. 4.

42. Herrera, *Agricultura general*, p. 5.

los suelos españoles, sino a los italianos o griegos; siguen siendo tan válidas como las antiguas reglas de la medicina. Y ante el interrogante de la primacía de Antiguos o Modernos, Herrera da preferencia a los primeros: «De creer es que supieron los romanos labrar el campo tan bien como nuestros españoles; y aun pienso yo que algo mejor, porque más se preciaban dello; y no hay quien tan bien ni tan perfectamente haga alguna cosa como el que se precia y honra della»<sup>43</sup>.

Lope de Deza destaca en su *Gobierno político de agricultura* (1618) la dignidad, utilidad y necesidad de la agricultura, considerándola superior a todas las demás artes y logros, «pues ella sola es la natural, digna de nobles, de virtuosos, y de sabios»<sup>44</sup>. Y se refiere a Jenofonte, para quien la agricultura es una actividad apropiada para los reyes. Remitiéndose a Aristóteles, contrasta la agricultura natural con el aumento antinatural de dinero a través del pago de intereses. Por lo tanto, Lope de Deza ve una razón importante para el declive de la agricultura en el fuerte aumento del arrendamiento, que arruinó al arrendatario, especialmente en el caso de malas cosechas o pérdida de ganado. De ello se beneficiaron los «arzobispados, obispados, dignidades, canónigas, curatos [...] y otras así»<sup>45</sup>. Un pueblo es moralmente bueno según Lope de Deza por sus campesinos y se corrompe por aquellos que ejercen profesiones indecorosas. La actividad agrícola «aprovecha también mucho para la fortaleza y robustez, y su operación no afemina como la de las artes bajas y mujeres»<sup>46</sup>. Citando nuevamente a Aristóteles elogia la agricultura: «Los primeros fundadores de una república, de una ciudad, de una comunidad, de una casa particular. Lo primero trataron, y han de tratar del sustento de los hombres, y animales»<sup>47</sup>. Lope de Deza atribuye, comparada con la antigua fértil España, la debilidad de la agricultura de su tiempo a varias razones, como el hecho de que muchos españoles habían emigrado para dirigir y administrar las tierras y colonias conseguidas por España en Flandes, Italia y América y faltaban en España.

Además, surgen visitantes de las tierras recién adquiridas que no contribuyeron a la agricultura, sino «a sus negociaciones, y al cebo de la plata, y oro, buscando artes, y artificios [...]. Esta gente al fin es mucha, y comen sin sembrar, ni criar»<sup>48</sup>. El comercio exterior había llevado a una corrupción de la moral, «con que parece estar adulterada la noble sencillez de los españoles, y en que buscan descansada y viciosa vida, y huyen del trabajo virtuoso, y como fue sentencia dada por Dios a nuestros primeros padres que habíamos de trabajar para comer, y queremos comer sin trabajar»<sup>49</sup>.

Lo natural y necesario ha dado paso al lujo: «Tantos hombres de todas edades como están ocupados en servir superfluamente en cosas más superfluas, y no necesarias. [...] Donde bastaban dos sastres son ahora menester veinte para la su-

43. Herrera, *Agricultura general*, p. 3.

44. Deza, *Gobierno político de agricultura*, p. 2.

45. Deza, *Gobierno político de agricultura*, p. 33.

46. Deza, *Gobierno político de agricultura*, p. 7.

47. Deza, *Gobierno político de agricultura*, p. 10.

48. Deza, *Gobierno político de agricultura*, p. 23.

49. Deza, *Gobierno político de agricultura*, p. 23.

perfluidad y multiplicación de vestidos y guarniciones que ha inventado la vanidad, y va inventando cada día»<sup>50</sup>. Una cantidad innumerable de «ministros de la gula» se dedica a las «superfluas artes, en desprecio de las buenas costumbres antiguas españolas»<sup>51</sup>. Si antes el hambre era saciada, ahora está siendo encendida. En el pasado, el cuerpo de un granjero era fuerte y saludable, «no corrompido con el arte y deleite»<sup>52</sup>; aparecen ahora muchas enfermedades como «castigos todos de la glotonería y lujuria»<sup>53</sup>. También se mencionan los perfumistas y músicos que practican artes inútiles y placenteras. Y cuando tantos se dedican a cosas superfluas y dañinas, naturalmente faltan para la agricultura, que es tan sana como beneficiosa. Citando a Séneca y anticipándose a Rousseau, el autor destaca especialmente los efectos nocivos de las visitas al teatro. Si los hijos de los agricultores estudian derecho en las universidades, ello no tendría otro efecto que la multiplicación de los juicios, lo que lleva entonces a la pérdida de la antigua paz y aparece como anticipación del «Homo homini lupus» de Hobbes: «Ninguno tiene allí ganancia sino con daño del otro. [...] No es otra su vida que la de los gladiadores, vivir y pelear. Es una junta de fieras»<sup>54</sup>.

También Miguel Casa de Leruela se ocupa en su *Restauración de la antigua abundancia de España* (1631) de la decadencia de la agricultura española y la atribuye a la falta de ganado: «la carestía intolerable de precios, la necesidad común de las cosas y la despoblación general de España, son efectos de la ruina de los ganados»<sup>55</sup>. Para la producción del pan, alimento básico, se necesitaban animales como apoyo a la agricultura. Casa de Leruela evoca al homónimo dios griego Pan: «Por esto invocaba la filosofía antigua al dios de los pastores Pan, que quiere decir Todo, y le aclamaba señor de la materia universal»<sup>56</sup>. Considera las consecuencias de la falta de ganado más devastadoras que las de la ociosidad. Al igual que Lope de Deza, ve las causas en el pago excesivo de arrendamientos e impuestos, que llevan a que los agricultores pierdan interés en la agricultura, mientras que la codicia y el lujo prevalecen del lado de quienes reciben el dinero. La situación es comparable con la de la antigua Roma, donde Catón ya había atribuido la caída de los grandes imperios a la codicia y al afeminamiento. La avaricia es insaciable: «Es ley penal de la avaricia que, cuanto quiera que robe mucho, siempre padece necesidades. [...] Y así para el desempeño de los naturales destos reinos se han de moderar no solamente el lujo iniciativo de la avaricia, la cual no guarda ley, estando la vanidad a sus anchuras»<sup>57</sup>. Esta sería una situación «contra las leyes de naturaleza, que ordenan a las comodidades, que alcancen a quien persiguen la labor, y el trabajo»<sup>58</sup>.

50. Deza, *Gobierno político de agricultura*, p. 24.

51. Deza, *Gobierno político de agricultura*, p. 24.

52. Deza, *Gobierno político de agricultura*, p. 24.

53. Deza, *Gobierno político de agricultura*, p. 25.

54. Deza, *Gobierno político de agricultura*, p. 27.

55. Casa de Leruela, *Restauración de la antigua abundancia de España*, p. 3.

56. Casa de Leruela, *Restauración de la antigua abundancia de España*, p. 7.

57. Casa de Leruela, *Restauración de la antigua abundancia de España*, p. 70.

58. Casa de Leruela, *Restauración de la antigua abundancia de España*, p. 72.

A continuación, se examinarán dos aspectos de los textos españoles: en primer lugar, el temprano estado original agrícola evocado y valorado positivamente por Alonso de Herrera; después veremos a los predecesores y los posteriores desarrollos de la crítica del lujo de Casa de Leruela y Lope de Deza.

Las ideas de un estado original pueden ser positivas o negativas. En la Antigüedad, Hesíodo estableció como primera edad del mundo una Edad de Oro, seguida de una Edad de Plata, una de Bronce y una de Hierro. El orden de precedencia muestra así un descenso en los períodos, ya que vio que este último, el suyo propio, estaba marcado por el embrutecimiento de la moral. El *Don Quijote* de Cervantes ve en la Edad de Oro una época de inocencia en la que las palabras «mío» y «tuyo» eran aún desconocidas, en la cual no había engaño, sino que reinaba la verdad, la sencillez y la paz, por lo que su pretensión es restaurar esta era a través de sus actos caballerescos.

Juan Luis Vives destaca en *De causis corruptarum artium* (1531) que, aunque el hombre fue creado para vivir en comunidad, es «severo y duro con los demás por su amor propio, lo que sería la razón de las mayores inquietudes en la vida, ya que cada uno acumularía para sí mismo y para su propio beneficio tanto como pudiera hacerlo por su ingenio o su fuerza física»<sup>59</sup>. Vives responsabiliza de que esta situación haya sido superada a la introducción de la justicia, que pone freno a las manos codiciosas y mantiene alejada la injusticia de la convivencia. Esto señala una posición que quiere superar un estado natural peligroso marcado por intereses antagónicos mediante una justicia socialmente asegurada. El representante más destacado de esta posición en el siglo XVII es Hobbes, cuya valoración negativa del estado natural será presentada más detalladamente a continuación.

Hobbes critica el concepto aristotélico del hombre como un *zoon politikon*<sup>60</sup>. Según Aristóteles, el objeto del hombre es la *eudaimonia* (la felicidad), que solo puede alcanzarse en la polis. Por lo tanto, concluye Aristóteles, el hombre es por su propio fin, es decir, por su naturaleza, un ser comunitario<sup>61</sup>. Hobbes responde a esto diciendo: si los seres humanos fueran seres políticos por naturaleza, entonces por su propia naturaleza, esto es, desde su nacimiento, deberían ser capaces de constituir una sociedad con reglas adecuadas, establecidas contractualmente, para la convivencia. Para Hobbes esto no es así, dado que las personas nacen como niños que carecen de una visión razonable del significado de tales contratos. Debido a que solo la educación conduce a esta visión, se deduce que el hombre no es por naturaleza un ser comunitario<sup>62</sup>. Además Hobbes tenía una idea de la

59. Vives, *Über die Gründe des Verfalls der Künste. De causis corruptarum artium*, pp. 553-555.

60. *De cive* (1.2.), así como al inicio de sus análisis en los *Elements*, en *De Cive* y en el *Leviathan*. En Aristóteles, la noción de *zoon politikon* aparece siete veces, en la *Política*, en la *Ética nicomaquiiana* y *eudemiana*, y en la *Historia de los animales*. Ver Wolfers, 1991, p. 61.

61. «De esto se deduce que el Estado pertenece a las cosas que existen por naturaleza, y que el hombre es por naturaleza un ser del Estado», pero quien vive fuera del Estado está «ansioso por la guerra, quedando aislado como una piedra en un tablero» (Aristoteles, *Polítik*, p. 4, 1252a).

62. «Porque si los hombres se amaran por naturaleza, es decir, simplemente por ser hombres, sería inexplicable que no todos amaran a todos en el mismo grado, ya que todos son hombres en el mismo

felicidad diferente a la de Aristóteles, para él no consiste en la tranquilidad de una mente satisfecha: «Porque no hay tal *finis ultimus* (fin último) o *summum bonum* (bien máximo) como se menciona en los libros de los antiguos filósofos morales [se refiere a Aristóteles]. La felicidad es una progresión constante del deseo de un objeto a otro, por lo cual el hecho de alcanzar uno es siempre solo el camino hacia el siguiente»<sup>63</sup>.

Para Hobbes no se trata de la vida moralmente buena, sino de la mera supervivencia. Su doctrina del estado natural puede ser considerada como la base antropológica de su teoría del estado. Las personas son comparables con los hongos, que han brotado de la tierra, sin que uno esté obligado al otro<sup>64</sup>. Pero esto no debe ser imaginado como un paraíso o como una Edad de Oro, sino como un estado de permanente amenaza de muerte violenta, como un estado de guerra de todos contra todos, en el cual la vida es solitaria, miserable, desagradable, animalista y corta. La gloria, la competencia y la escasez de bienes aseguran que cada uno sea un lobo para el otro<sup>65</sup>. Para Hobbes el estado natural resulta antinatural y es algo que debe ser superado.

Los filósofos franceses de la Ilustración del siglo XVIII también tuvieron una visión negativa del estado natural. En *Le mondain* (1736), Voltaire se burla de los que lloran los viejos tiempos, ya sea una Edad de Oro o el mundo de los pastores de la *Astrée*. Él mismo prefería su presencia: «J'aime le luxe, et même la mollesse, / Tous les plaisirs, les arts de toute espèce, / La propreté, le goût, les ornements: / Tout honnête homme a de tels sentiments. [...] Le superflu, chose très nécessaire»<sup>66</sup>. Voltaire imagina el estado natural sin posesiones como una época de pobreza e ignorancia:

Ne connaissant ni le *tien* ni le *mien*.  
 Qu'auraient-ils pu connaître? ils n'avaient rien,  
 Ils étaient nus; et c'est chose très claire  
 Que qui n'a rien n'a nul partage à faire.  
 [...]  
 Il leur manquait l'industrie et l'aisance:  
 Est-ce vertu ? c'était pure ignorance<sup>67</sup>.

grado»; Hobbes, *Vom Menschen. Vom Bürger*, p. 76.

63. Hobbes, *Leviathan*, p. 80. Las pasiones antisociales, que para Hobbes pertenecen al estado natural, se desarrollan en la obra de Rousseau a través de un cambio estructural radical en el hombre solo después de que este haya abandonado el estado natural, es decir, en el momento en el que ha perdido su autarquía y depende de sus semejantes. Ver Fetscher, 1960, p. 683.

64. «La naturaleza dio a todos el derecho a todo; es decir, en el estado puro de la naturaleza o antes de que los hombres se vincularan entre sí por cualquier tipo de contrato, a todos se les permitió hacer lo que quisieran y contra quien quisieran, y tomar posesión, usar y disfrutar de todo lo que quisieran y pudieran» (Hobbes, *Vom Menschen. Vom Bürger*, pp. 82 y ss.).

65. «Fuera del sistema de gobierno, siempre existe una guerra de todos contra todos los demás. Esto hace obvio que mientras la gente esté sin un poder público que los mantenga a todos aterrizados, están en ese estado que se llama guerra, en la guerra de todos contra todos» (Hobbes, *Leviathan*, p. 104).

66. Voltaire, *Le mondain*, pp. 295 y ss.

67. Voltaire, *Le mondain*, pp. 296 y ss.

Y cuando Voltaire se imagina a Adán y Eva, la imagen no es muy halagadora:

Avouez-moi que vous aviez tous deux  
 Les ongles longs, un peu noirs et crasseux,  
 La chevelure un peu mal ordonnée,  
 Le teint bruni, la peau bise et tannée.  
 [...]  
 Le repas fait, ils dorment sur la dure:  
 Voilà l'état de la pure nature<sup>68</sup>.

Por eso Voltaire elogia también en el artículo «luxe» de su *Dictionnaire philosophique* la invención de las tijeras para el cabello y las uñas, así como la invención de la camisa. Resumiendo, dice en otra parte: «On a déclamé contre le luxe depuis deux mille ans, en vers & en prose, & on l'a toujours aimé»<sup>69</sup>. Por lo tanto, para Voltaire el lujo es lo opuesto al estado natural. Así llegamos al desarrollo del segundo aspecto que ha surgido de los textos españoles, el lujo.

El lujo no es nada objetivo. Una cosa se convierte en un lujo cuando es experimentada por alguien de una manera especial. Mientras que para una persona el aire fresco del bosque nativo es un lujo, para otra lo es un viaje a las Seychelles. ¿Es el lujo inmoral? Que el lujo contradice las virtudes ya ha sido probado por la doctrina aristotélica de la *aurea mediocritas*. En el contexto cristiano, el lujo se asocia repetidamente con la *luxuria* y aparece como inmoral. En su Epístola a los Gálatas, Pablo afirma que los cristianos deben ser guiados por el espíritu y no por el deseo del cuerpo. Así serán conducidos por las virtudes, la paz, la amabilidad, la bondad, la fidelidad, la gentileza y el autocontrol y no por el egoísmo, la envidia, la inmoralidad y el libertinaje<sup>70</sup>. La *luxuria* es uno de los siete pecados capitales que conducen al libertinaje, al placer, al deseo y al desenfreno sexual. En la lengua vulgar también se denomina como pecado mortal y se encuentra junto a *superbia*, *avaritia*, *ira*, *gula*, *invidia* y *acedia*. Para el autor cristiano Prudencio (348-405), el lujo conduce, a través de la gula, el consumo de vino y la lujuria, al afeminamiento de los sentidos y está en el origen del pecado<sup>71</sup>. San Agustín también argumenta en este sentido cuando mantiene la condena estoica<sup>72</sup> del lujo, afirmando que la riqueza promueve la práctica de la sensualidad y la vanidad, mientras que la pobreza y el sufrimiento disciplinan la mente. La aparición del lujo lleva a la destrucción de la civilización y ha causado la decadencia de Roma<sup>73</sup>. Por lo tanto, si se consideran las necesidades vitales o naturales como criterio de referencia, entonces desviarse de ellas es antinatural, como sostiene Séneca: «Omnia vitia contra naturam pugnant, omnia debitum ordinem deserunt; hoc est luxuriae propositum»<sup>74</sup>. Séneca distingue

68. Voltaire, *Le mondain*, pp. 298 y ss.

69. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, p. 256; ver también p. 258.

70. Ver *Gal.* 5, 16-24, cita de Grugel-Pannier, 1996, p. 101.

71. Ver Prudentius, *Die Psychomachie des Prudentius*, pp. 52 y ss.

72. Ver Cicerón, según el cual los deseos deben obedecer a la razón: Cicero, *De officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln*, pp. 89 y ss. (I, 29).

73. Ver Grugel-Pannier, 1996, p. 196.

74. Seneca, *Epistolae*, 122, 5; cita de Grugel-Pannier, 1996, p. 27.

entre los deseos naturales, que tienen límites, y los deseos no naturales, que no conocen límites. Mientras que los deseos naturales pueden frenarse, los deseos no naturales divagan indefinidamente<sup>75</sup>. También el padre de la Iglesia Clemente de Alejandría se refiere en el siglo II d. C. a la naturaleza, la cual ofrece orientación para el estilo de vida, así como para la vestimenta y el alimento<sup>76</sup>. La justa medida, la *mesotes* aristotélica, es lo que el lujo hace perder por exceso de lujuria, dinero u honor. Según Aristóteles, la buena vida no se logra a través del lujo sino con una forma de vida virtuosa, «ya que incluso con recursos moderados es posible actuar de acuerdo con la virtud. Esto se puede ver claramente en el hecho de que las personas comunes no son inferiores a los príncipes en la acción correcta y virtuosa, sino que parecen estar por delante de ellos. Por lo tanto es suficiente, si se dispone de los recursos necesarios»<sup>77</sup>. Según Aristóteles, la virtud cardinal, la *moderatio* recomienda elegir la medida justa, «es decir, aquellas medidas que, según nuestra convicción, y de acuerdo con la correcta razón, se encuentran entre el exceso y la escasez»<sup>78</sup>.

La posición contraria, es decir, a favor del lujo, se encuentra nuevamente en los filósofos de la Ilustración Francesa del siglo XVIII. Para Montesquieu, el lujo es una contribución a la lucha contra la pobreza: «Il faut bien qu'il y ait du luxe. Si les riches n'y dépendent pas beaucoup, les pauvres mourront de faim»<sup>79</sup>. Cuando se evalúa el valor moral y social del lujo, este último parece más importante, y hay solo un pequeño paso desde ahí a la elevación del lujo a la moralidad. Saint-Évremond logra una primera revalorización de los principios del lujo cuando sostiene que la austeridad está condicionada por la compulsión y no por la virtud<sup>80</sup>. En su 106.ª carta de las *Lettres persanes*, Montesquieu subraya que el lujo no se asocia con el afeminamiento, sino que significa trabajo. Entre los pueblos que aún tendrían que prescindir de las artes, hasta un mono hábil podría vivir con todos los honores. No hay que confundir el confort con la ociosidad: «Paris est peut-être la ville du monde la plus sensuelle et où l'on raffine le plus sur les plaisirs; mais c'est peut-être celle où l'on mène une vie plus dure»<sup>81</sup>. Por lo tanto un gobernante debe prestar atención a «que ses sujets vivent dans les délices: il faut qu'il travaille à leur procurer toutes sortes de superfluités avec autant d'attention que les nécessités de la vie»<sup>82</sup>. Condillac finalmente llega a la paradójica unión del lujo con la iluminada virtud de la utilidad: «Nous voulons vivre dans le luxe, et nous voulons que notre luxe soit utile»<sup>83</sup>.

Maquiavelo no había invertido los valores, sino que había separado la moral de la política. Mientras que en los tradicionales Espejos de los Príncipes las virtudes cardinales ocupaban un lugar central, Maquiavelo había recomendado en su anti-espejo de los príncipes que el príncipe actuara inmoralmente en interés de la efi-

75. Seneca, *Briefve an Lucilius*, p. 54 (carta 16).

76. Ver Grugel-Pannier, 1996, p. 103.

77. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, p. 254 (1179 a).

78. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, p. 130 (1138 b).

79. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, p. 197.

80. Saint-Évremond, *Oeuvres*, vol. 2, pp. 148 y 152, vol. 3, pp. 206-211.

81. Montesquieu, *Lettres persanes*, p. 361.

82. Montesquieu, *Lettres persanes*, p. 362.

83. Condillac, *Le commerce et le gouvernement considérés relativement l'un à l'autre* (1776), p. 239.

ciencia y la razón de Estado. La separación de Maquiavelo de la moral y la política para el Estado se convirtió en la separación de la moral y la economía para Bernard Mandeville (1670-1733), quien creció en los Países Bajos. Su destinatario no es el príncipe, sino el individuo. Comparte la opinión de Bayle y Montesquieu de que lo que es moralmente cuestionable puede ser socialmente beneficioso. Por lo tanto, rechaza la austeridad como principio de alejamiento de todo lo superfluo, ya que conduce a lo primitivo. Afirma que la ausencia de lujo en Esparta es solo la otra cara del opresivo servicio militar: los espartanos se caracterizan solo por la falta de necesidad, no conocen las comodidades de los países civilizados ni las artes. Lo que sucede en un país próspero del cual están erradicados la depredación, la codicia y el lujo es representado por Mandeville en su *Fábula de las abejas*, publicada en 1705 y ampliada de varias formas. Mientras que el estado floreció a través de los vicios de los individuos, la situación cambia cuando Júpiter hace desaparecer el orgullo, el lujo y el crimen: el poder productivo de la sociedad se debilita, numerosas profesiones se vuelven innecesarias y las abejas desempleadas abandonan el estado<sup>84</sup>. Fueron los vicios del individuo los que mantuvieron la prosperidad social. Mandeville invierte así el colmenar de Virgilio basado en las virtudes, mencionado al inicio.

La incursión en la literatura francesa e inglesa del siglo XVIII muestra cómo la tradición de la Antigüedad y de la literatura de padres de familia de la temprana época moderna se termina, sustituyendo la moderación por el exceso, la necesidad por el lujo y las normas morales por vicios inmorales. De esta manera, la visión de los objetos quedó liberada de las implicaciones morales. El medio ambiente podría servir de manera inofensiva para maximizar los beneficios. La consideración de los acontecimientos económicos se centraba en el mercado dejando de lado a las personas involucradas.

Mientras que el mercantilismo y la contabilidad cameralística aún eran compatibles con la literatura del padre de familia, en tanto que se considera al príncipe un padre de familia, surge una visión mecanicista del mundo basada en las ciencias naturales creada a fines del siglo XVII por Thomas Hobbes y John Locke. Las ciencias naturales, con el uso de la experiencia y el experimento y con la representación matemática de las conexiones, provocaron el fin de la antigua economía. Para Locke, la búsqueda de un empleo remunerado lleva a adquirir riqueza individual, que a su vez beneficia el bienestar del conjunto. Con la abolición de las monarquías, también desapareció el modelo de las reglas jerárquicas patriarcales de la casa a favor de la igualdad de las personas, especialmente del ama de casa, y con el aumento de la oferta externa a través del mercado se perdió el paradigma de la autosuficiencia. Se extendieron la urbanización, la industrialización, el desempleo después de la sobreproducción y las largas jornadas de trabajo. Los empresarios se convirtieron en las clases altas de la burguesía. El utilitarismo conduce a un relativismo de valores cuando define el uso o la satisfacción sin considerar si el beneficio promueve la vida o si la destruye. El ascetismo y la moderación limitan los deseos y frenan el progreso económico. La pobreza parece ser superada por la abundancia en el mercado, de modo que esta se convierte en un objetivo de po-

84. Ver Grugel-Pannier, 1996, pp. 198-200, 214, 216, 242 y ss.



lítica económica y el mercado autónomo corresponde a un *homo oeconomicus*<sup>85</sup> igualmente autónomo con un deseo desenfrenado de adquisición y de búsqueda de riqueza. Se hace evidente que todas las virtudes transmitidas en la economía ya no tienen importancia. Se ha olvidado el dicho que Jenofonte atribuye a Sócrates: «Pareces creer que la felicidad consiste en la indulgencia y en el bienestar, sin embargo, yo creo que es divino no necesitar nada, pero que se acerca más a lo divino si necesitas lo menos posible». Olvidada queda también la frase de Séneca: «Si quieres hacer rico a alguien, no debes aumentar su riqueza sino disminuir su codicia». O bien: «No se es rico por lo que se posee, sino más bien por aquello de lo que se puede prescindir con dignidad»<sup>86</sup>. Sería necesaria la transición de una economía orientada al crecimiento a otra de equilibrio económico y sin pérdida de humanidad<sup>87</sup>. Según Sombart, la ciencia económica debe ser simultáneamente cultural, social y humana<sup>88</sup>. En vista de los daños ecológicos, la teoría económica debería ocuparse del «debería ser», tendría que ser teleológica. Para Henri Bergson (1859-1941), la búsqueda de la comodidad y el lujo, característicos del siglo xx, sustituyó a la demanda de ascetismo de la Edad Media<sup>89</sup>, y él aboga por un regreso a la simplicidad. La casa de la temprana Edad Moderna era vista como una copia del Estado, pero se desintegró a partir del siglo xviii convirtiéndose en la esfera privada íntima de la familia, la cual, en oposición a la comunidad de producción premoderna de toda la casa, solamente es una comunidad de consumo y en la cual la separación del espacio de vivienda y de lugar de trabajo pasó a ser habitual. Hubo una analogía paternalista, del padre de familia al príncipe del país hasta el Dios padre. El padre de familia era el portador del poder autóctono y el amo de toda la casa. Como es bien sabido, aún hoy en día se requiere de una orden judicial de registro de la propiedad privada antes de que el Estado y la policía puedan entrar en el espacio protegido de la casa<sup>90</sup>. La economía de los siglos xix y xx sustituye el concepto de felicidad por el de beneficio y se orienta más hacia el aumento del producto interior bruto que hacia la responsabilidad para con las generaciones futuras<sup>91</sup>. Una nueva forma, adaptada de la antigua economía, se ha desarrollado en los Estados Unidos durante aproximadamente un siglo bajo el nombre de *home economics* [economía doméstica], mientras que en Alemania, desde la década de 1960, se ha desarrollado la ecotrofología, surgiendo de las palabras griegas *oikos* y *trophä* (nutrición, mantenimiento). Mientras que la ciencia económica contemporánea calcula los mecanismos de precios basados en el mercado, la economía antigua se ocupa de la manutención de las personas que viven en el hogar<sup>92</sup>.

85. Ver Rivero, 2020, pp. 123-127.

86. Ver Egner, 1985, p. 180 (Xenophon, *Erinnerungen an Sokrates*, 1.º libro, 6.º párrafo, 2, 3, 10; Seneca *Aus den Briefen an Lucius*, pp. 31 y 35).

87. Kapp, 1967, pp. 307, 328 y ss.

88. Sombart, 1930, pp. 174 y ss.

89. Bergson, 1932, p. 316.

90. Münch, 1992, pp. 168, 172 y 181-188.

91. Lis, 2014, pp. 1 y 3.

92. Ver aquí y a continuación Egner, 1985, pp. 12-32.

Por último, volvamos a nuestra hipótesis de que los enfoques normativos de la antigua economía pueden ser un correctivo para la economía actual y, con ello, apoyar las preocupaciones de la ecología contemporánea. Se ha demostrado que la economía de Virgilio, como la de Jenofonte y Aristóteles, parte del jefe de la casa y de sus valores al considerar la agricultura. Solamente entonces el medio ambiente es constituido como un mundo de objetos por sus valores, por su conocimiento y por su relación con sus semejantes. Si uno quiere entender el medio ambiente como un objeto, entonces debe comenzar por el sujeto. Desde el romano Catón hasta Alberti, los economistas calvinistas o los destacados autores españoles del Siglo de Oro, reivindican las virtudes en el hogar, alaban el trabajo, abogan por la moderación y rechazan el lujo y el derroche. El estado original, que desde la Antigüedad hasta la temprana edad moderna fue entendido por algunos como una Edad de Oro ejemplar conformada por la vida en el campo y la agricultura, es rechazado por la Ilustración francesa. El interés propio y la codicia se convierten en el patrón absoluto, mientras que las virtudes aparecen como irrelevantes en consideración de la separación del estado y la moral de Maquiavelo o la separación de la economía y la moral de Mandeville. Ya no parece necesario que la mente del individuo controle sus pasiones y que cree orden en su propia casa antes de ocuparse del espacio exterior más amplio. Sin embargo, es posible que precisamente este desarrollo sea el requisito para que la economía moderna se limite a calificar los acontecimientos del mercado, dejando de lado la ética así como la felicidad del individuo. Se podría aprender de las viejas economías que el macrocosmos del medio ambiente se corresponde con el microcosmos del sujeto y su casa.

La correspondencia entre microcosmos y macrocosmos también evidencia el concepto del antropoceno, que describe la influencia del hombre, el *anthropos* griego, en el clima y el medio ambiente. Dado que hace de la tierra un producto de la actividad humana, ella se convierte en un artefacto, de modo que la distinción entre la naturaleza y la cultura se desdibuja, porque cuando el hombre mira la historia de la tierra ve los resultados de sus propias acciones e incursiones.

La historia de la Tierra, que se ocupa del período que va desde su formación hasta el presente geológico, había descrito hasta ahora el período actual como el Holoceno, es decir, como una etapa que comenzó con el calentamiento de la Tierra al final de la Edad de hielo hace unos 11.700 años. Esta historia de la Tierra fue vista como independiente de la historia de la humanidad. Sin embargo, más recientemente se ha introducido el término antropoceno, que supone que la historia de la humanidad ha tenido un impacto en la historia de la Tierra. Ahora el clima se ha convertido en un riesgo global y la comunidad mundial está llamada a encontrar soluciones sin antecedentes históricos<sup>93</sup>. No existe un acuerdo respecto a si el antropoceno geológico comenzó con la industrialización en Inglaterra o después de 1950. Sin embargo, lo que sí es seguro es que una ecodinámica ilimitada con concentraciones crecientes de gases de efecto invernadero en la atmósfera, el derretimiento de los glaciares, el aumento del nivel del mar y la disminución de la biodiversidad, junto con el aumento del crecimiento de la población, del comercio mundial,

93. Ver Mauelshagen, 2012, p. 134.

del turismo y la intensificación del uso de la tierra, conducirán al colapso<sup>94</sup>, si no se establecen límites y normas en el sentido de la vieja teoría económica. Recordemos la frase de Séneca: «Omnia vitia contra naturam pugnant, omnia debitum ordinem deserunt; hoc est luxuriae propositum»<sup>95</sup>.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Alberti, Leon Battista, *Della Famiglia. Über das Hauswesen*, Zürich / Stuttgart, Artemis, 1963.
- Aranda Pérez, Francisco José, «Familia y sociedad o la interrelación casa-república en la tratadística española del siglo XVI», en *Familia, parentesco y linaje*, ed. James Casey y Juan Hernández Franco, Murcia, Universidad de Murcia, 1997, pp. 177-186.
- Aristóteles, *Nikomachische Ethik*, ed. Eugen Rolfes, Hamburgo, Meiner, 1995.
- Aristóteles, *Politik*, ed. Eugen Rolfes, Hamburgo, Meiner, 1995.
- Augustinus, *Bekenntnisse*, ed. Kurt Flasch, Stuttgart, Reclam, 1989.
- Bergson, Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Alcán, 1932.
- Brunner, Otto, *Land und Herrschaft*, Viena / Wiesbaden, Rohrer, 1959.
- Casa de Leruela, Miguel, *Restauración de la antigua abundancia de España*, Nápoles, Lazaro Scorigio, 1631.
- Cicero, Marcus Tullius, *De officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln*, ed. Heinz Gunermann, Stuttgart, Reclam, 1976.
- Condillac, Étienne Bonnot de, *Le commerce et le gouvernement considérés relativement l'un à l'autre*, Paris, Jombet et Cellot, 1961.
- Deza, Lope de, *Gobierno político de agricultura*, Madrid, Alonso Martín de Balboa, 1618.
- Egner, Erich, *Der Verlust der alten Ökonomik. Seine Hintergründe und Wirkungen*, Berlin, Duncker & Humblot, 1985.
- Fetscher, Iring, «"Der gesellschaftliche", "Naturzustand" und das Menschenbild bei Hobbes, Pufendorf, Cumberland und Rousseau», *Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft*, 80. Jahrgang, II. Halbband, 1960, pp. 641-685.
- Garrard, Greg, *Ecocriticism*, London / New York, Routledge, 2012.

94. Ver Mauelshagen, 2012, p. 137.

95. Seneca, *Epistolae* 122, 5; cita de Grugel-Pannier, 1996, p. 27.

- Glotfelty, Cheryll, «Literary Studies in an Age of Environmental Crisis», en *The Ecocriticism Reader*, ed. Cheryll Glotfelty y Harold Fromm, Athens (Georgia) / London, The University of Georgia Press, 1996, pp. XV-XXXVI.
- Grugel-Pannier, Dorit, *Luxus. Eine begriffs- und ideengeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung von Bernard Mandeville*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1996.
- Haeckel, Ernst, *Generelle Morphologie der Organismen*, Berlin, Gregor Reimer, 1866.
- Herrera, Gabriel Alonso de, *Agricultura general*, Madrid, Imprenta Real, 1818.
- Hiltner, Ken, «First-Wave Ecocriticism», en *Ecocriticism. The Essential Reader*, ed. Ken Hiltner, Routledge, London-New York, 1996, pp. 1-2.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, ed. Hermann Klenner, Hamburg, Meiner, 1996.
- Hoffmann, Julius, *Cicero*, Weinheim, Berlin, Beltz, 1959.
- Kapp, William, «Das Problem der Enthumanisierung der „reinen Theorie“ und der gesellschaftlichen Realität», *Kyklos. International Review for Social Sciences*, XX, 1967, pp. 307-330.
- Kerridge, Richard, «Introduction», en Richard Kerridge y Neil Sammells, *Writing the Environment: Ecocriticism and Literature*, London / New York, Zed Books, 1998, pp. 1-10.
- Laspéras, Jean-Michel, «Manuales de educación en el Siglo de Oro», *Bulletin Hispanique*, 97.1, 1995, pp. 173-185.
- Lis, Johannes, *Nutzen oder Glück. Möglichkeiten und Grenzen einer deontologisch-theoretischen Fundierung der economics of happiness*, Stuttgart, Lucius & Lucius, 2014.
- López de Vega, Antonio, *El perfecto señor*, Madrid, Imprenta Real, 1653.
- Mauelshagen, Franz, «"Anthropozän". Plädoyer für eine Klimageschichte des 19. und 20. Jahrhunderts», *Zeithistorische Forschungen*, 9, 2012, pp. 131-137.
- Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Paris, Pourrat, 1831.
- Montesquieu, *Lettres persanes*, Paris, Ligarán, 2015.
- Münch, Paul, *Lebenformen in der frühen Neuzeit*, Berlin, Ullstein, 1992.
- Pastor, Pedro Enrique, *Nobleza virtuosa*, Zaragoza, Juan de Lanaja, 1619.
- Prudentius, *Die Psychomachie des Prudentius*, trad. e intr. Ursmar Engelmann, Basel / Freiburg / Wien, Herder, 1959.
- Rivero, Carmen, *Humanismus, Utopie und Tragödie*, Berlin, de Gruyter, 2020.
- Saint-Évremond, Charles de, *Oeuvres*, Paris, Des Maizeaux, 1753.
- Seneca, *Briefe an Lucilius*, ed. Marion Giebel, Ditzingen, Reclam, 2014.

- Vaillo, Carlos, «La formation culturelle de la personne chez Antonio López de Vega», en *La transmission du savoir dans l'Europe des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, ed. Marie Roig Miranda, Paris, Classiques Garnier, 2000, pp. 69-79.
- Vives, Juan Luis, *Über die Gründe des Verfalls der Künste. De causis corruptarum artium*, ed. Emilio Hidalgo-Serna, München, Fink, 1990.
- Voltaire, *Le mondain*, en *Les oeuvres complètes de Voltaire*, vol. 16, Oxford, Voltaire Foundation, 2003, pp. 295-313.
- Wolfers, Benedikt, *Geschwätziges Philosophie. Thomas Hobbes' Kritik an Aristoteles*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1991.
- Xenophon, *Erinnerungen an Sokrates*, en *Memorabilien, Tusculum*, München, Ernst Heimeran, 1977.