

La tiranía de la flor de la vida en la economía de Aristóteles

The Tyranny of the Prime of Life in Aristotle's Economics

RECIBIDO: 25 DE FEBRERO DE 2011 / ACEPTADO: 2 DE ABRIL DE 2011


JAMES BERNARD MURPHY

Profesor del Department of Government, Dartmouth College, Hanover, New Hampshire
jamesbernardmurphy@gmail.com



Resumen: El artículo intenta dar una explicación del tratamiento despectivo que Aristóteles da a la niñez. Comienza recordando que la *oikonomia* de Aristóteles se ocupa principalmente de “la perfección moral e intelectual de los miembros de la casa, no de su adquirir y gastar”. Murphy señala que Aristóteles confiere al padre, dada su madurez, no sólo una primacía en su autoridad sino una tiranía sobre los niños (y también sobre los ancianos).

Palabras clave: Infancia, Flor de la vida, Autoridad, Spoudaios, Tiranía.



Abstract: The paper focuses on giving an explanation to Aristotle's dismissal treatment of childhood. The paper begins recalling us that Aristotle's *oikonomia* is mainly about “the moral and intellectual perfection of the members of the household, not about getting and spending”. It notes that Aristotle confers to the father, living his prime of life, not only a primacy but also a tyrannic authority over the children (and also over the elderly).

Keywords: Childhood, Prime of life, Authority, Spoudaios, Tyranny.





JAMES BERNARD MURPHY

I. DE LA *OIKONOMIA* A LA ECONOMÍA

Cuando los investigadores actuales escriben sobre la economía de Aristóteles, suelen escribir sobre el intercambio, el dinero, el interés, la propiedad, la riqueza y el trabajo. En resumen, nada que tenga que ver directamente con la *oikonomia*. Lo que llamamos “economía” en Aristóteles es lo que él llamó *chrêmatistikê*, que tal vez pueda traducirse mejor como “negocio”¹. Nuestra tendencia a confundir la economía con las empresas es especialmente irónica, dado el gran esfuerzo que Aristóteles dedicó a distinguirlos cuidadosamente en el libro primero de su *Política*. En efecto, Aristóteles es muy consciente de lo común que es confundir la economía, es decir, la administración del hogar, con las empresas (véase Pol. 1253b 12), razón por la cual dedica tanto esfuerzo a distinguirlos. ¿Qué es la administración del hogar? Es el arte que concierne a la felicidad y la prosperidad del hogar, lo que significa la felicidad y la prosperidad de los miembros de una familia: “Resulta claro, por consiguiente, que importan más para el gobierno doméstico los hombres que la posesión de cosas inanimadas, y más las virtudes de aquéllos que las de las posesiones llamadas riqueza, y más las de los libres que las de los esclavos”... (Pol. 1259b 18). Así que la economía se acerca a la perfección moral e intelectual de los miembros de una familia, no se trata de comprar y gastar. “Tres eran las partes de la administración doméstica: la de señoría, de que antes se ha hablado, la paterna y la conyugal” (Pol. 1259a 37).

Aristóteles no es muy claro acerca de cómo se relacionan los negocios con la administración del hogar. Algunas veces dice que los negocios son una parte de la administración del hogar; otras que son simplemente un instrumento de la administración del hogar. Sin embargo, está claro que las empresas, aunque sean una parte, no son una parte principal de la administración del hogar². El enfoque de la administración del hogar debe ser la excelencia de los miembros de la familia; los negocios ayudan a proporcionar algunos de los instrumentos necesarios para la adecuada administración del hogar. Pero Aristó-

¹ Sobre la discusión acerca de cómo traducir *chrêmatistikê* al inglés, véase Simpson, P.L.P. (1998), nota 27: “La *chrêmatistikê* es el arte relacionado con las *chrêmata* y las *chrêmata* son ‘todas las cosas cuyo valor se mide por el dinero’ (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1119b 26)”. Sobre las ediciones y traducciones: para el texto griego se ha utilizado Bywater, I. (1894). Las traducciones inglesas son de Irwin, T. (1985). Todas las demás traducciones de Aristóteles proceden de Barnes, J. (ed.) (1984).

² Simpson describe así la relación: “mientras que la preocupación del administrador del hogar no puede ser estudiar dónde y cómo conseguir propiedad, su preocupación debe ser asegurarse de que las recomendaciones de los hombres de negocios, cuya preocupación es ese estudio, se llevan a cabo, de tal modo que las necesidades del hogar y de la ciudad se satisfagan debidamente”, Simpson, P.L.P. (1998), p. 58.



LA TIRANÍA DE LA FLOR DE LA VIDA EN LA ECONOMÍA DE ARISTÓTELES

teles tiene mucho interés en advertirnos para que no confundamos las tareas esencialmente políticas y educativas de la administración del hogar con el comprar y el gastar.

Por tanto, tres tipos muy diferentes de relaciones constituyen la administración del hogar: las del marido sobre la esposa, las del padre sobre el hijo y las del amo sobre el esclavo. Como Simpson afirma acerca del papel del *paterfamilias*: “Respecto a la mujer es sobre alguien libre e igual, respecto al hijo es sobre alguien libre pero no igual; respecto al esclavo es sobre alguien que ni es libre ni es igual”³. Para Aristóteles, el gobierno político está basado en la convención: todos los ciudadanos son legalmente libres e iguales y el gobernante es simplemente el primero entre los iguales. La administración del hogar, por el contrario, está basada en una jerarquía natural.

Se ha prestado mucha atención académica a la interpretación de Aristóteles de la naturaleza de las mujeres y de los esclavos, porque el gobierno del *paterfamilias* se basa en su superioridad física. Me centraré en la comprensión de Aristóteles sobre los niños y la infancia para ver cómo se justifica el gobierno del padre. El *paterfamilias* de Aristóteles ejerce un poder casi ilimitado sobre la vida y la muerte de sus hijos: ¿que se trate de niños justifica ese alcance de la autoridad? Sí, la flor de la vida tiene primacía sobre la juventud y la vejez, y por esa primacía los padres adultos tienen la autoridad adecuada, aunque limitada, sobre sus hijos. Sin embargo, Aristóteles da a aquellos que están en la flor de la vida (*akmê*) no sólo la primacía, sino la tiranía sobre los niños y los ancianos. ¿Qué teoría de la infancia justifica esa tiranía?

La relación entre la *oikonomia* de Aristóteles y la moderna economía es compleja y fascinante. El auge de la moderna “economía política” estaba basado en una analogía entre la administración del hogar y la política. En el primer tratado exhaustivo en lengua inglesa sobre economía política, James Steuart define así la nueva ciencia: “Lo que la economía es en la familia, la economía política es en el Estado”⁴.

De hecho, incluso hoy en día nos referimos a la economía nacional como la “economía doméstica”. Por supuesto, esta noción de “economía política” presupone una visión mercantilista y (más tarde) socialista de la actividad económica, como dirigida por el jefe del hogar nacional. Por lo tanto, los defensores del libre mercado han buscado durante mucho tiempo hasta encontrar

³ Simpson, P.L.P. (1998), p. 64.

⁴ Steuart, J. (1767), p. 1. Igualmente, James Mill escribe: “La Economía Política es al Estado lo que la economía doméstica es a la familia”. Mill, J. (1826), p. 1.



JAMES BERNARD MURPHY

un nombre más agradable para su ciencia. El arzobispo Whately (1838) propuso sustituir el término “economía política” por “cataláctica” basándose en la palabra griega para el intercambio: *katallattein*. Más recientemente, la “cataláctica” ha sido defendida por Ludwig von Mises y F.A Hayek. Se puede entender el atractivo que la “cataláctica” tiene para los liberales: la ciencia del cambio no supone que tratemos a la economía nacional como a un hogar unificado. Por el contrario, Jean Charles Leonard de Sismondi defendió la insistencia de Aristóteles en que la economía debería tratar sobre la felicidad y no sobre la riqueza. Por lo tanto, Sismondi atacó a los economistas de su época por convertir a la economía en mera “crematística”, es decir, por convertir a la ciencia de la felicidad en la ciencia de la riqueza. De hecho, los economistas utilitaristas han argumentado durante mucho tiempo que la economía versa realmente acerca de la felicidad, y que la riqueza no es más que un sustituto conveniente para medir la felicidad. Hoy en día, los “economistas del bienestar” también siguen a Aristóteles en su argumento de que la economía debe centrarse en la felicidad y no en la mera riqueza.

II. ¿UNA INFANCIA FELIZ?

Normalmente se distinguen las teorías subjetivas de la felicidad de las objetivas. Las teorías subjetivas de la felicidad dependen de la auto-descripción de los agentes, y lo que estos agentes describen oscila entre los estados de placer pasajeros y los juicios de valor de toda una vida. Las teorías objetivas de la felicidad se refieren a datos sobre el bienestar o el florecimiento de otra persona; estas circunstancias objetivas van desde la posesión de bienes de fortuna al ejercicio de las virtudes morales e intelectuales. Las teorías objetivas de felicidad varían mucho según lo exigente que sea su concepción de bienestar: algunas sólo requieren un umbral mínimo de bienes y oportunidades, mientras que otras requieren un alto grado de perfección en la virtud. Una consecuencia interesante de las teorías objetivas de la felicidad, especialmente de aquellas que son perfeccionistas, es que consideran un estándar de mediana edad de la felicidad. Si la felicidad es el subproducto del ejercicio de virtud moral e intelectual, entonces adquirimos la felicidad plena cuando hemos perfeccionado nuestras capacidades para la excelencia en la acción y en el pensamiento, cuando estamos en “la cima de nuestro juego”. En la infancia y en la juventud no hemos conseguido todavía la felicidad; en la vejez, la hemos perdido.

La teoría objetiva de la felicidad más conocida y perfeccionista es la de Aristóteles. Para él, “la felicidad (*eudaimonia*) es una actividad del alma de acuerdo con la virtud” (EN 1099b 26). A partir de la premisa de esta defini-





LA TIRANÍA DE LA FLOR DE LA VIDA EN LA ECONOMÍA DE ARISTÓTELES

ción, Aristóteles extrae inmediatamente la necesaria conclusión de que “un niño no es feliz (*oude pais eudaimôn estin*): pues por su edad no puede practicar tales cosas” (EN 1100a 1; véase MM 1185a 2). Creo que la afirmación de Aristóteles (hecha en varios lugares) de que “un niño no es feliz” contiene implícitamente la mayor parte de su psicología, su ética y su política. Después de todo, toda la metafísica de potencia y acto, toda la dinámica psicológica a través de la cual el poder se convierte en una disposición, una disposición se convierte en un hábito y una costumbre se convierte en una actividad, toda la doctrina de la virtud como la perfección del alma y como la base de la felicidad, todas estas ideas complejas conspiran para excluir a los niños de la realidad, de los hábitos establecidos, de las disposiciones de carácter, de las virtudes, de la ciudadanía y, por ende, de la felicidad. Si la felicidad es una función del ejercicio de las capacidades, entonces los niños no son muy capaces: “llamaremos venturosos entre los vivos a aquellos que poseen y poseerán lo que hemos dicho, es decir, venturosos en cuanto hombres” (EN 1100b 18). El término de Aristóteles para referirse a la persona virtuosa que tiene capacidad para la felicidad es *spoudaios*, que significa un hombre serio, maduro, de mediana edad. Así que, en la medida en que entendemos la felicidad como el ejercicio de las complejas disposiciones adquiridas, debemos excluir a los niños del reino de la felicidad.

Aunque la conclusión de Aristóteles de que un niño no es feliz está profundamente enraizada en muchos aspectos fundamentales de su pensamiento, a muchos de nosotros nos parecerá paradójica por el sentido originario de la palabra griega: contrario al sentido común. A menudo describimos a los niños como ejemplares de felicidad pura. Parafraseando a Groucho Marx: “¿Vas a creer a Aristóteles o a tus propios ojos?”. El propósito de Aristóteles en su filosofía política y su ética es precisamente “guardar las apariencias”, esto es, dar cuenta y explicar nuestras opiniones basadas en el sentido común (*endoxa*). Pero aquí Aristóteles parece que nos está pidiendo que dejemos a un lado el sentido común a favor de su teoría perfeccionista de la felicidad. ¿Cómo podríamos reconciliar la teoría de Aristóteles con nuestra intuición de que los niños pueden ser felices? Primero podríamos aceptar que lo que queremos decir con “feliz” no es lo que él quiere decir. Quizá nosotros queremos decir “feliz” en un sentido subjetivo, hedonista, que bien se aplica a los niños, mientras que su exigente visión objetiva se aplica solo a unos pocos adultos virtuosos. Parece que nos encontramos frente a un dilema: compartir una concepción hedonista de la felicidad que permita incluir a los niños, o compartir la concepción aristotélica de felicidad a cambio de excluir a los niños. En su lugar analizaré una tercera posibilidad que al mismo tiempo es perfeccionista e





JAMES BERNARD MURPHY

incluye a los niños: quizá los niños pueden ser felices gracias al ejercicio de sus propias capacidades características e intrínsecamente valiosas. Incluso si concedemos que los adultos virtuosos son capaces de una felicidad más completa que los niños, todavía puede darse el caso de que los niños tengan una capacidad característica para ciertos tipos de felicidad ausentes en la madurez. Si desarrollamos la idea de que las capacidades están relacionadas con la edad, podremos reconocer la genuina y objetiva felicidad no solo de los niños, sino también de los adultos con retrasos de desarrollo y de los más ancianos.

III. RECAPITULACIÓN: UN MODELO DE MADURACIÓN⁵

Por supuesto, Aristóteles sabe que los adultos a menudo describen a los niños como felices. Intenta explicar esta práctica diciendo que “los así llamados se consideran venturosos en esperanza” (EN 1100a 3). Aristóteles ciertamente está acertado en que llamamos a los niños felices y saludables si anticipan los logros morales e intelectuales de los adultos. Alabamos a los niños porque son buenos caballeros y damitas⁶. Pero Aristóteles parece abandonar enteramente la práctica común de los adultos de describir a los niños como felices dejando a un lado las premoniciones de la edad madura. Por eso la ocasión más común en la que los adultos llaman a los niños felices es cuando los niños se parecen menos a los adultos, cuando los niños están totalmente absortos en jugar aparentemente sin ser conscientes del paso del tiempo o de la existencia de otras preocupaciones en el mundo. En la visión de Aristóteles llamamos felices a los niños solo cuando exhiben indicios de madurez, pero yo creo que sería más exacto decir que llamamos felices a los niños precisamente cuando son menos parecidos a los adultos, como cuando manifiestan la capacidad de perseguirse durante horas corriendo a toda velocidad y riéndose. Como adultos tendemos a ser demasiado conscientes de la escasez del tiempo: estamos ansiosos de aprovecharlo y esa ansiedad tiñe todas nuestras actividades. Cuando llamamos felices a los niños generalmente estamos alabando su capacidad de actuar como si el tiempo fuera infinito: tanto la languidez como el juego dependen de la capacidad para evadirse de la tiranía del tiempo cronológico, y los niños tienen una especial capacidad para esa evasión. También

⁵ Gareth B. Matthews discute las versiones modernas de la “recapitulación” sobre el modelo de niñez en (1994), pp. 20-29.

⁶ Tomás de Aquino parafrasea aquí a Aristóteles en su comentario sobre este pasaje: “si algunas veces se llama felices a los niños es porque vemos en ellos signos que dan esperanza de futura excelencia”. Véase St. Thomas Aquinas (1964), p. 75.



LA TIRANÍA DE LA FLOR DE LA VIDA EN LA ECONOMÍA DE ARISTÓTELES

llamamos felices a los niños a causa de su inocencia moral: no están preocupados por el conocimiento de hasta dónde puede llegar la maldad humana que empaña la vida adulta. Gracias a esta inocencia, solo los niños son capaces de confiar completamente en los demás. La mayor parte de los adultos creen que han perdido algo precioso en el proceso de madurez. Aunque podríamos estar de acuerdo con Aristóteles en que “nadie elegiría vivir toda la vida con la inteligencia de un niño” (EN 1174a 1), bien podríamos desear una vuelta transitoria a la niñez, incluso aunque Aristóteles parezca negar hasta esto⁷.

Cuando Aristóteles no se refiere a los niños como “adultos en progreso”, los describe como “animales brutos”. Dice que los niños no pueden ser felices por la misma razón que no pueden serlo un buey, un caballo o cualquier otro animal: los niños carecen de la capacidad de la razón y del deseo racional que son requisitos previos para las acciones virtuosas (EN 1099b 35). Es más, ningún animal puede participar en la actividad racional de la contemplación: “de los demás seres vivos ninguno tiene la felicidad porque no participan en modo alguno de la contemplación” (EN 1178b 28). Aristóteles insiste en que los animales, como los niños, son capaces de la acción voluntaria, pero no de la elección racional: “De lo voluntario participan también los niños y los otros animales, pero no de la elección; y a las acciones súbitas las llamamos voluntarias, pero no elegidas” (EN 1111b 8). En lugar de la felicidad “los niños y los animales persiguen los placeres” (EN 1152b 20). Aristóteles distingue incluso entre placeres racionales y placeres corporales: “los niños y los animales persiguen los placeres de esta última especie [del cuerpo], y el hombre prudente el estar libre de dolor respecto de ese tipo de placer” (EN 1153a 31). Dice también que nosotros no damos ningún valor a la estima o juicio de los niños y los animales (Rh. 1371a 14-16), y por eso no sentimos vergüenza ante los animales y los niños pequeños (Rh. 1384b 23). Según Aristóteles, “los niños expresan lo que quieren decir de la misma forma que las bestias salvajes; porque los niños pequeños aún no puede hacer uso de las letras en el habla” (Prob. 895a 14).

Algunos de los principales comentaristas modernos de Aristóteles se sorprenden por su actitud hacia la infancia. Ramsauer encuentra ofensivo el desprecio de Aristóteles hacia los niños⁸. Gauthier y Jolif aprueban la opinión de Ramsauer de que “Aristóteles mantiene la infancia en el desprecio”. Aristóte-

⁷ “El tipo de vida que vive la gente durante su niñez tampoco es deseable: de hecho ninguna persona sensata soportaría el retroceder de nuevo a aquella época”, (EE 1215b 23).

⁸ “Y no es indigno de notarse que a menudo la mención de los niños se hace con desprecio”, Ramsauer, G. (1878), p. 661, n. 2.



JAMES BERNARD MURPHY

les, dicen, define la infancia en su totalidad por sus deficiencias. Aristóteles no sólo compara a los niños con los animales irracionales, sino que, algo aún peor, a menudo compara a los niños con los adultos malos: “así como para los niños y los hombres no son las mismas las cosas valiosas tampoco lo son para los malos y para los buenos” (EN 1176b 23). De manera similar dice que lo que es placentero para los niños y las bestias realmente no es placentero; solo lo que es placentero para los adultos es verdaderamente placentero: “y la misma relación hay entre un niño o un animal y un adulto, y entre el hombre malo y necio y el hombre bueno y sabio” (EE 1236a 2). La verdadera amistad, dice, es imposible “entre los niños, los animales y la gente mala y baja” (EE 1238a 32). En resumen, “el tipo de vida que vive la gente durante su niñez tampoco es deseable: de hecho ninguna persona sensata soportaría el retroceder de nuevo a aquella época” (EE 1215b 23). Como Gauthier y Jolif afirman, para Aristóteles la única cosa buena de la infancia es que la dejamos atrás. En este sentido, Aristóteles es lo más opuesto al cristianismo, que abraza el espíritu de infancia⁹.

Sin embargo, en su desprecio de la infancia Aristóteles está lejos de ser único: simplemente se hace eco del casi universal consenso del mundo antiguo. De acuerdo con la mayoría de los estudiosos, el elogio de Jesús de la infancia no tiene paralelos en la literatura clásica o judía. Con frecuencia Jesús ordena a sus seguidores que se hagan como niños si desean entrar en el reino de Dios (Mc 10:13; Mt. 19:13; Lc. 18:15; etc.)¹⁰. A menudo Jesús alaba la simplicidad y la confianza en el futuro que se encuentra en los niños.

Gauthier y Jolif intentan explicar el desprecio de Aristóteles hacia los niños refiriéndolo a su propia vida¹¹, pero me parece que, en su lugar, es mucho más ilustrativo analizar la metafísica de Aristóteles. En la teleología natural de Aristóteles, los niños están entre los animales y los adultos en la *scala naturae*. Así dice: “aunque el alma no difiere prácticamente nada del alma de las bestias durante este periodo”, es posible ver en los comportamientos de los niños en la infancia “como huellas y gérmenes de sus disposiciones futuras” como adultos (HA 588a 28). En otras palabras, para Aristóteles la ontogénesis recoge la filogénesis: el desarrollo de cada persona es un espejo de la escala de la natu-

⁹ “Ramsauer ha subrayado justamente el desprecio que Aristóteles siente hacia la infancia, desprecio que ha afirmado expresamente...”. Véase Gauthier, R. y Jolif, J.Y. (1959), tomo 2, pp. 75-76.

¹⁰ “Esta afirmación es sorprendente porque en ningún lugar de la literatura judía se pone a los niños por delante, como modelos para los adultos, y en la tradición greco-romana la comparación con los niños era muy insultante”, Gundry-Volf, J.M. (2001), p. 39.

¹¹ “Su desprecio de la infancia bien podría expresar una cierta dureza de corazón, la del intelectual que se ha casado tarde y que no se ha acercado nunca a una cuna”, Gauthier, R. y Jolif, J.Y. (1959), p. 76.



LA TIRANÍA DE LA FLOR DE LA VIDA EN LA ECONOMÍA DE ARISTÓTELES

raleza. Tanto en el desarrollo individual como en la escala de la naturaleza lo que es natural se convierte en habitual, y así, lo que es habitual se convierte en racional. Aristóteles sostiene que para alcanzar la felicidad debemos llegar a ser buenos y sabios: “honrados y buenos se hacen los hombres gracias a tres factores. Esos tres factores son naturaleza, hábito y razón [*physis, ethos, logos*]” (Pol. 1332a 38). Naturaleza, hábito y razón forman una jerarquía asentada en Aristóteles de tal modo que el hábito presupone la naturaleza, mientras que la razón presupone el hábito: “Ahora bien, los hombres resultan buenos y capaces por tres cosas, que son: la naturaleza, el hábito y la razón”¹². Lo que esto significa para el desarrollo individual es que hay tres clases de facultades o poderes [*dynameis*]: aquellos que son innatos [*suggenes*], aquellos que vienen de la práctica [*ethos*], y los que vienen de la enseñanza [*mathesis*]; (Met. 1047b 31). Estas tres facultades forman una jerarquía del desarrollo: “En cuanto a la naturaleza es evidente que no está en nuestra mano...; el razonamiento [*logos*] y la instrucción [*didake*] quizá no tienen fuerza en todos los casos sino que requieren que el alma del discípulo haya sido trabajada de antemano por los hábitos [*ethos*]”; (EN 1179b 21). Los niños nacen con poderes naturales, después desarrollan esos poderes naturales en hábitos; los adultos racionalmente desarrollan directamente sus poderes habituales en virtudes. En esa jerarquía, nada se pierde en el desarrollo: cada etapa incluye y trasciende las etapas anteriores. Aristóteles observa esta misma jerarquía en la escala natural: “Los demás animales viven sobre todo guiados por la naturaleza [*physis*], aunque en escasa medida los guía también el hábito [*ethos*]; pero el hombre es además guiado por la razón [*logos*], que sólo él posee; de modo que esos tres conductores deben estar en armonía” (Pol. 1332b 2). Del mismo modo que en la escala de la naturaleza el hábito es el puente desde animales hasta humanos, en el desarrollo humano, el hábito es el puente desde la infancia hasta la madurez. El hábito perfecciona la naturaleza igual que la razón perfecciona los hábitos.

Si la ontogénesis recoge la filogénesis, no hay ninguna razón para querer volver a las formas de vida más bajas: Aristóteles dice que así como nadie quiere ser una “bestia” (EN 1095b 20), tampoco hay ninguna buena razón para querer volver a la niñez (EN 1174a 1; EE 1215b 22). Puesto que los estadios más altos incluyen y trascienden los más bajos, nada se pierde al pasar de animal a humano o de niño a adulto. Podemos ver la lógica de esta jerarquía en la teoría del alma aristotélica. En lugar de definir un género “alma” y dis-

¹² Hicks, R.D. (1907), p. 335.



JAMES BERNARD MURPHY

tinguir después las tres especies de alma vegetativa, animal y humana, Aristóteles dice que el ser vivo y sensitivo es un ser vivo (se nutre y se reproduce); el alma animal es un ser vivo y sensitivo; y el alma humana es un ser vivo sensitivo y racional (DA 414a 29-415a 13). Así como el alma humana incluye las almas animal y vegetativa, la persona humana comprende todas las excelencias de las plantas y de los animales –más las excelencias racionales. De modo similar, la persona adulta comprende todas las excelencias de un niño –más las excelencias racionales. En este desarrollo de lo incompleto a lo completo nada se pierde y, por tanto, no hay razón para preferir lo más bajo a lo más alto.

Así como la felicidad es una función de la transformación de potencia en acto, los seres más perfectamente felices son los dioses, que son pura actualidad. Aristóteles dice que los seres humanos participan solo parcialmente de la felicidad perfecta de la que disfrutaban los dioses (EN 1178b 20; Pol. 1323b 21). Defiende que la felicidad se extiende tan lejos como la actividad contemplativa, que es la actividad más característica de los dioses. Los seres divinos son, por tanto, los más perfectamente felices; los seres humanos disfrutaban de una felicidad imperfecta; y “los animales no participan de la felicidad” (EN 1178b 24). Aristóteles incluso afirma que no puede ser feliz ningún ser “cuya denominación no indique que ella posee en su naturaleza una participación de algo divino” (EE 1217a 26).

En la teleología aristotélica, el niño se relaciona con el adulto como la parte con el todo, como lo incompleto con lo completo. Aristóteles describe frecuentemente al niño como incompleto o inmaduro con la palabra griega *ateles*, en contraste con el hombre adulto que es *telos*. El adulto completo (*telos*) incluye y trasciende el niño incompleto [*ateles*]. Por eso en la *Política* afirma que “el niño la tiene [la facultad deliberativa] pero imperfecta” (Pol. 1260a 12), y “como el niño es imperfecto [*ateles*], es claro que su virtud no es exclusivamente suya y referente a él, sino relativa a su perfección y a su maestro [*telos*]” (Pol. 1260a 31). Así como la escala de la naturaleza asciende desde lo físico hasta lo espiritual, el desarrollo de cada individuo asciende desde el alma corporal e irracional hasta el alma racional: “[...] y lo mismo que el cuerpo es anterior en la generación al alma, también la parte irracional es anterior a la dotada de razón. La prueba de ello es que los niños pequeños, aún los recién nacidos, tienen coraje, voluntad y apetito, y en cambio el raciocinio y la inteligencia sólo se desarrollan en ellos al avanzar su edad” (Pol. 1334b 20)¹³.

¹³ Además Aristóteles también contrasta el deseo infantil con la razón adulta: “porque los niños viven según el apetito, y en ellos se da sobre todo el deseo de lo agradable”, (EN 1119b 5).





LA TIRANÍA DE LA FLOR DE LA VIDA EN LA ECONOMÍA DE ARISTÓTELES

Esta visión de los niños como “adultos en progreso” moldea profundamente la visión de Aristóteles acerca de la educación de los niños. Aunque recomienda que se permita jugar a los niños hasta que cumplan seis años, afirma que después de esa edad la niñez significa preparación para la ocupación de adulto: “también se preocuparán los magistrados que tienen a su cargo la educación de las historias y mitos que los niños deben oír a esta edad. Todo esto debe preparar el camino para sus ocupaciones futuras; por eso los juegos deben ser, en su mayor parte, imitaciones de las cosas que más adelante han de hacer en serio” (Pol. 1336a 30). La fantasía imaginativa y el juego de los niños tienen valor para Aristóteles solo como preparación para las ocupaciones adultas.

IV. LA TIRANÍA DE LA FLOR DE LA VIDA

En la medida en que definimos la felicidad y la prosperidad humanas en los términos de nuestra excelencia física, moral e intelectual, estamos obligados a devaluar a las personas que son incapaces de tales logros. Puesto que Aristóteles define las capacidades humanas por el estándar de los hombres adultos bien educados, que pueden dominar todo el rango de la excelencia humana, desde el combate hasta la filosofía, relega a los esclavos, las mujeres y los niños a posiciones subordinadas tanto dentro de la familia como dentro de la *polis*. En la filosofía de Aristóteles sobre las edades del hombre, la flor de la vida, lo que él que llama la cima (*akmê*), ejerce una dominación indebida sobre la juventud (*neotês*) y la vejez (*gêras*). Los niños son tan radicalmente incompletos que Aristóteles los define, por esa razón, como una mera pertenencia: en su perspectiva no es posible, de ninguna manera, actuar injustamente contra el propio hijo más de lo que uno podría actuar injustamente contra sí mismo: “no hay injusticia, de un modo absoluto, respecto de lo propio, y la propiedad y el hijo, hasta que llega a una edad determinada y se hace independiente, son como partes de uno mismo... por eso no hay injusticia en relación a ellos...” (EN 1134b 10).

Dado que en principio no podemos actuar injustamente contra los niños, no es sorprendente que Aristóteles continúe refrendando el infanticidio obligatorio y el aborto: “En cuanto a la exposición o crianza de los hijos, debe ordenarse que no se críe a ninguno defectuoso, pero que no se exponga a ninguno por causa de los muchos hijos, en el caso de que la norma de las costumbres prohíba rebasar cierto límite; la procreación, en efecto, debe limitarse, pero si algunos tienen hijos por continuar las relaciones más allá del término establecido, deberá practicarse el aborto antes de que se produzcan en el





JAMES BERNARD MURPHY

embrión la sensación y la vida, pues la licitud o ilicitud de aquél se definirá por la sensación y la vida” (Pol. 1335b 20).

Para Aristóteles, una capacidad humana absolutamente central es la ciudadanía; después de todo es famosa su definición de que los seres humanos son animales políticos. Pero, de acuerdo con este planteamiento de las capacidades, Aristóteles define la ciudadanía como la capacidad de gobernar y ser gobernado, esto es, de ejercer oficios políticos, que van de soldado a hombres de Estado. Por eso los niños y los ancianos no pueden llamarse ciudadanos excepto en un sentido limitado: “aquellos por no alcanzar la edad y estos por sobrepasarla” (Pol. 1275a 16; véase 1278a 4). Otra capacidad humana central es la de forjar amigos verdaderos o de carácter: “el hombre feliz tiene necesidad de amigos buenos” (EN 1170b 19). De nuevo aquí, los niños y los ancianos pierden: puesto que una amistad de carácter depende de poseer un carácter moral estable y de hacer una elección racional de un amigo digno, los niños están excluidos de la verdadera amistad. Los tipos inferiores de amistad, dice, “tienen lugar entre los niños, los animales y la gente mala y baja” (EE 1238a 32). Aristóteles afirma que los adultos jóvenes son capaces de amistades por placer (EN 1158a 20), pero aparentemente no de la amistad perfecta. En cuanto a los ancianos, Aristóteles dice que tienden a ser agrios y de mal carácter, lo que les dificulta cualquier tipo de amistad (EN 1158a 3). Aristóteles concede que la amistad puede servir para compensar parcialmente los defectos de la juventud y de la vejez: “Los jóvenes los necesitan [a los amigos] para evitar el error; los viejos para su asistencia y como una ayuda que supla las menguas que la debilidad pone a su actividad; los que están en la flor de la vida para las acciones nobles” (EN 1155a 14). Puesto que la función de la amistad perfecta es precisamente fomentar acciones nobles, vemos aquí que solo los que se encuentran en la flor de la vida disfrutan del sentido completo de la amistad. Así, la ciudadanía y la amistad, las capacidades centrales y que definen una vida humana floreciente, están para Aristóteles limitadas a aquellos que se encuentran en la flor de la vida.

En la *Ética a Nicómaco* Aristóteles niega que los niños sean felices porque no pueden participar de las actividades virtuosas del alma que nos hacen felices, especialmente de la contemplación. Por el contrario, en la *Ética a Eudemo* Aristóteles dice que puesto que el concepto de felicidad se aplica solo a la vida como un todo, no podemos atribuir la felicidad a los niños: “una persona no es feliz solamente un día, y un niño no es feliz, ni lo es ningún periodo de la vida... ya que nada incompleto es feliz al no ser un todo” (EE 1219b 4). A menudo incluso decimos que alguien tuvo una niñez feliz pero una vida adulta infeliz; o una vida adulta feliz pero una vejez infeliz. Así, Aristóteles incluso



LA TIRANÍA DE LA FLOR DE LA VIDA EN LA ECONOMÍA DE ARISTÓTELES

dice en otros lugares que la felicidad puede ir y venir en el transcurso de una vida; la felicidad se puede perder y se puede recuperar (EN 1101a 8). La afirmación esencial de Aristóteles es que la felicidad no puede atribuirse a experiencias momentáneas sino a fases de la vida significativas: “Porque una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco hace venturoso y feliz un solo día o un poco tiempo” (EN 1098a 18). Aquí la analogía de Aristóteles entre las estaciones y las edades del hombre sugiere plenamente que, mientras que la felicidad no se puede atribuir a un día, puede atribuirse a un periodo más largo que “a un tiempo breve”, como la juventud, la edad adulta o la ancianidad. Como sostiene Stephen A. White, Aristóteles no puede querer decir que la felicidad se puede atribuir a una vida entera: “La felicidad nunca puede durar desde el comienzo hasta el final, puesto que nadie es apto durante la niñez...”. White defiende que Aristóteles atribuye la felicidad a una vida “completa”, pero una vida completa no es necesariamente el conjunto de una vida sino solo un período significativo: “En resumen, una ‘vida completa’ no necesita durar una vida entera”¹⁴. Así, la comprensión de la felicidad de Aristóteles es totalmente compatible con nuestro modo habitual de atribuir la felicidad a varias etapas de la vida. A menudo Aristóteles describe al hombre feliz como el *spoudaios*, serio y de mediana edad.

Hay algo profundamente doloroso o incluso trágico en la concepción aristotélica de una vida humana feliz. La niñez no tiene valor intrínseco sino que es solo una preparación para las virtudes de la edad adulta; la ancianidad tampoco tiene valor intrínseco, sino que es solo un tiempo para la pérdida de las virtudes de nuestra mejor edad madura. Es famosa la forma en que Aristóteles cataloga extensamente las virtudes y los vicios de los jóvenes (*neotês*) y las de los ancianos (*gêras*) en el Libro II de la *Retórica*. Los jóvenes y los ancianos tienen sus propias fortalezas y debilidades características. Aristóteles presenta un retrato de la juventud y de la vejez muy sagaz y equilibrado. Pero cuando llega a la flor de la vida (*akmê*) Aristóteles dibuja un acto de pura virtud: dice que la flor de la vida es la época dorada que incorpora todas las virtudes de la juventud y de la vejez, sin ninguno de sus defectos: “cuanto de bueno se reparte entre la juventud y la vejez lo poseen los que están en la madurez y lo que tienen unos y otros de exceso o de defecto, de esto tienen lo moderado y adecuado” (Rh. 1390b 7). La flor de la vida no es solo la etapa más virtuosa y feliz, también incluye todas las virtudes y actividades que constituyen la felicidad. Por esa razón no hay pérdidas cuando dejamos la niñez ni ganancias

¹⁴ White, S.A. (1992), p. 100.



JAMES BERNARD MURPHY

cuando entramos en la vejez. Pero ¿la niñez es solo un tiempo de preparación? ¿Es la ancianidad solo un tiempo de pérdida? ¿No hay ganancias compensatorias para los niños o los ancianos por su falta de poderes maduros?

Creo que negamos esta tiranía de la flor de la vida correctamente. Sí, la flor de la vida tiene una primacía legítima: si tuviéramos que elegir solo una etapa de la vida para disfrutar, entonces tendría sentido escoger la flor de la vida, cuando somos más capaces. Pero si la flor de la vida fuera verdaderamente la suma de todas las virtudes, desearíamos haber nacido completamente maduros y morir antes de perder ninguno de nuestros poderes maduros. Pero la mayoría de nosotros queremos disfrutar de las virtudes únicas, los retos y las bendiciones de cada etapa de la vida. ¿Cómo describiremos las capacidades que pensamos que son esenciales para una vida humana floreciente de una manera que no privilegie indebidamente nuestra primera madurez?

Aristóteles fue el primero en lo que Gareth Matthews llama la visión “deficitaria” de la niñez: los niños, al igual que los ancianos y los discapacitados, son, simplemente, adultos disminuidos. Pero claramente no todos los aspectos de la niñez se pueden ver como meros déficits: Matthews señala que la mayoría de nosotros aprendería una segunda lengua más rápido, produciría un arte mejor y preguntaría cuestiones metafísicas más profundas como niños que como adultos¹⁵. En resumen, en el proceso de maduración, perdemos y ganamos a la vez importantes capacidades. ¡Observen la diferencia entre niños y adultos a la hora de manejar los aparatos de las nuevas tecnologías! En la misma línea, Michael Slote discute con acierto la idea de bienes y virtudes relacionados con la edad. Así, por ejemplo, encontraríamos inapropiado, si no terrible, que un niño expresara su prudencia ahorrando para su jubilación o contratando un plan de pensiones. Esperamos que los niños sean abiertos y confíen en el futuro. De igual modo, consideramos inapropiado, si no terrible, que un adulto sea moralmente inocente y no prevea peligros morales obvios. Si un niño ejerce la prudencia financiera o un adulto es moralmente inocente, está claro que algo ha ido drásticamente mal en sus vidas¹⁶. Por tanto, una capacidad para la inocencia moral podría ser una capacidad valiosa para un niño, pero una responsabilidad real para un adulto. Otras capacidades podrían ser admirables en personas de cualquier edad, pero son especialmente características de los niños. La capacidad de llegar a estar tan absorto en la languidez o en el juego, de tal modo que uno pierda la conciencia del tiempo cronológico, es una capacidad valiosa para cualquier persona, pero la asociamos

¹⁵ Véase <http://plato.stanford.edu/entries/childhood/#GooChi>

¹⁶ Slote, M. (1983), pp. 9-59.





LA TIRANÍA DE LA FLOR DE LA VIDA EN LA ECONOMÍA DE ARISTÓTELES

con los niños. Creo que podría hacerse un análisis paralelo de los bienes y las virtudes relativas a la vejez: algunas capacidades son apropiadas sólo para los ancianos, mientras que otras son valiosas para todos pero especialmente características de los de mayor edad.

Después de todo, los adultos generalmente destacan las capacidades distintivas de los niños para la inocencia moral, la confianza en el futuro, el disfrute del momento, la imaginación creativa y el control de las nuevas tecnologías. En resumen, mientras que habitualmente se gana mucho en la transformación de la potencia de la niñez en la actividad adulta, algunas capacidades valiosas se pierden. Generalmente los psicólogos ponen de relieve la plasticidad única de los niños: son más abiertos a los nuevos retos y más capaces de aprender nuevas herramientas (como una segunda lengua), porque no han desarrollado aún los hábitos rígidos que interfieren con el aprendizaje futuro. Como observó Goethe, lo que es duro en el aprendizaje de una lengua nueva es olvidar nuestra lengua vieja; y lo mismo puede decirse del dominio de las nuevas tecnologías. Nuestros hábitos establecidos aportan la estabilidad de la realización al coste de la inflexibilidad. En resumen, al adquirir hábitos adultos necesariamente perdemos la plasticidad de la niñez, demostrando que la madurez es un asunto tanto de pérdida como de ganancia.

Desgraciadamente, hay un conflicto real dentro de la niñez entre la preparación para la madurez y el disfrute de los dones únicos de la juventud. No solo es que haya una competición por el tiempo escaso que ha de repartirse entre el trabajo y el juego, sino que la preparación para la madurez requiere la adopción de la prudencia adulta, la disciplina y la planificación, que socavan la espontánea aventura de la niñez. Los padres se enfrentan con las paradójicas demandas de preparar a los niños para la madurez y al mismo tiempo de protegerlos de ella.

Si intuitivamente sentimos que la niñez y la vejez tienen bienes y capacidades distintivas e intrínsecamente valiosas, podríamos esperar que nuestras costumbres sociales y nuestras políticas públicas reflejasen esta apreciación de los bienes y las capacidades relativas a la edad. Así, las leyes que prohíben el trabajo de los niños y las que estipulan la jubilación obligatoria en parte se dirigen precisamente a proteger a la infancia y a la vejez de la tiranía de la flor de la vida. Las tantas restricciones legales y tradicionales sobre lo que los niños pueden leer o ver en las escuelas, librerías y teatros públicos se dirigen claramente a proteger las capacidades de los niños para la inocencia moral. En estas y otras muchas vías, toda sociedad intenta limitar la tiranía de la madurez.





JAMES BERNARD MURPHY

Como hemos visto, la economía de Aristóteles descansa sobre la idea de que la madurez encarna todos los bienes y virtudes de la vida humana. El crecimiento, el paso de niño a adulto, es un asunto de pura ganancia, y el declive de la madurez a la vejez es una pura pérdida. Si esto fuera verdad, entonces los adultos en la flor de la vida tendrían un derecho justificable para gobernar a aquellos que son más jóvenes o mayores. Pero el dibujo que hace Aristóteles de la vida humana como mero crecimiento y declive no es adecuado: no reconoce los bienes y capacidades únicas y distintivas de los niños y los ancianos. Sí, la vida implica crecimiento y declive, pero también es más que eso. Perdemos importantes capacidades cuando llegamos a adultos y ganamos importantes capacidades en la vejez. Sí, la flor de la vida tiene primacía: si tuviéramos que elegir una sola etapa de la vida, elegiríamos esa. Pero para Aristóteles la madurez ejerce más que una mera primacía, ejerce una tiranía.

BIBLIOGRAFÍA

- Barnes, Jonathan (ed.) (1984), *The Complete Works of Aristotle*, Princeton University Press, Princeton.
- Bywater, Ingram (ed.) (1894), *Aristotelis: Ethica Nicomachea*, Clarendon Press, Oxford.
- García Yebra, Valentín (1982), *Metafísica*, Gredos, Madrid.
- Gauthier, Rene y Jolif, Jean Yves (1959), *L'Ethique à Nicomaque*, Publications Universitaires de Louvain, Louvain.
- Gundry-Volf, Judith M. (2001), "The Least and the Greatest: Children in the New Testament", en Bunge, Marcia (ed.), *The Child in Christian Thought*, William B. Eerdmans Publishers, Grand Rapids, MI.
- Hicks, Robert Drew (1907), *Aristotle De Anima*, Cambridge University Press, Cambridge.
- <http://plato.stanford.edu/entries/childhood/#GooChi>
- Irwin, Terence (1985), *Aristotle, Nicomachean Ethics*, Hackett, Indianapolis.
- Marías, Julián (1983), *Política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- Marías, Julián y Araujo, María (1994), *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- Matthews, Gareth B. (1994), *The Philosophy of Childhood*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Mill, James (1826), *Elements of Political Economy*, Baldwin, Cradock and Joy, Londres.
- Ramsauer, Gottfried (1878), *Aristotelis Ethica Nicomachea*, B.G. Teubneri, Lipsiae.





LA TIRANÍA DE LA FLOR DE LA VIDA EN LA ECONOMÍA DE ARISTÓTELES

- Samaranch, Francisco de P. (1964), *Ética a Eudemo*, Aguilar, Madrid.
- Simpson, Peter L. Phillips (1998), *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Slote, Michael (1983), *Goods and Virtues*, Clarendon Press, Oxford.
- Steuart, James (1767), *Principles of Political Oeconomy*, A Millar and T. Cadell, Londres.
- Thomas Aquinas (1964), *Commentary on the Nicomachean Ethics*, translated by C.I. Litzinger, Henry Regnery, Chicago.
- Tovar, Antonio (1985), *Retórica*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- White, Stephen A. (1992), *Sovereign Virtue*, Stanford University Press, Stanford.



