

UN ENFOQUE ARISTOTÉLICO DEL DESARROLLO HUMANO

AN ARISTOTELIAN APPROACH TO HUMAN DEVELOPMENT

Felipe Correa Mautz¹
Universidad de Chile

Resumen: El desarrollo humano es, en el contexto de los estudios del desarrollo internacional, un concepto difundido a partir de 1990 por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). Este artículo propone una interpretación alternativa del concepto de desarrollo humano que resuelve algunas inconsistencias producidas por la confluencia de las distintas corrientes teóricas que dieron origen al concepto. La nueva interpretación propuesta proviene de los aportes del enfoque aristotélico de Martha Nussbaum y, más directamente, de la antropología aristotélica y las nociones de acto y potencia. Se argumenta que el desarrollo humano puede ser entendido como el cambio que busca la realización plena del potencial humano.

Descriptores: *Eudaimonía* · Felicidad · Vida buena · *Dúnamis* · *Entelékheia* · Nussbaum · Sen

Abstract: Human development is, in the context of international development studies, a concept publicized since 1990 by the United Nations Development Program (UNDP). This article proposes an alternative interpretation of the concept of human development that solves some inconsistencies produced by the confluence of the different theoretical approaches that gave rise to the concept. This new interpretation comes from the contributions of Martha Nussbaum's Aristotelian approach and, more directly, from Aristotelian anthropology and the notions of act and power. In this sense, human development can be understood as the change that seeks the full realization of human potential.

Keywords: *Eudaimonia* · Happiness · Good life · *Dúnamis* · *Entelékheia* · Nussbaum · Sen

¹ Facultad de Filosofía y Humanidades. E-mail: fecorrea@uchile.cl Agradezco los comentarios y sugerencias de Raúl Villarroel, Wilson Peres, de los árbitros anónimos, y de los panelistas y asistentes del VI Congreso Nacional de Doctorandos en Filosofía organizado por la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile, todos quienes han contribuido a mejorar una versión previa de este artículo.



INTRODUCCIÓN

El ‘desarrollo humano’ es, entre los estudios del desarrollo internacional,² un enfoque de análisis y de política pública surgido bajo el alero del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), institución que publica regularmente desde 1990 el Informe de Desarrollo Humano. En el origen del enfoque y del concepto de desarrollo humano se encuentran Mahbub ul-Haq y Amartya Sen. A pesar del liderazgo de ul-Haq en el surgimiento del enfoque de desarrollo humano (Sen, 2006, p. 257), sería el trabajo teórico de Sen el que otorgaría el contenido sustancial al concepto de desarrollo humano utilizado por el PNUD.³

A través tanto de su enfoque de capacidades (Sen, 1989) como de su enfoque de desarrollo como libertad (Sen, 1999) Sen propone que son las elecciones, las capacidades, y las libertades los fines centrales del ‘desarrollo’. Sen propone, a su vez, una interpretación del ‘desarrollo’ como el “proceso de expansión de las libertades reales de que disfrutaban los individuos” (Sen, 1999, p. 19).⁴

Sin embargo, críticas han sido realizadas a las teorías de Sen en relación con varios aspectos de su propuesta.⁵ Una de las más difundidas provino desde la filosofía en la figura de Martha Nussbaum. A pesar de construir su análisis en parte como una celebración del enfoque de capacidades de Sen, Nussbaum (1987) acusa una raíz subjetivista en la propuesta de Sen, en el sentido de que el economista evita referirse a la objetividad del bien perseguido por los individuos o los países en la utilización de sus libertades y posibilidades de elección. Dada la ausencia de una valoración objetiva, asegura Nussbaum, los resultados de la valuación que hacen los individuos podrían estar sujetos a sesgos ideológicos-culturales que impidan a los individuos desear para sí mismos la consecución de ciertas capacidades desde

² Los estudios del desarrollo internacional son un campo de investigación, fundamentalmente inter y multidisciplinario, que aún una variedad de enfoques y temáticas concernientes en lo principal al desarrollo de los países de menores ingresos. A pesar de que aún no cuenta con una definición consensuada (Clark, 2006, p. xxix), posee ciertos rasgos característicos que posibilitan la integración de sus estudios en un campo único: la especial atención prestada a los países de menores ingresos, la interdisciplinariedad, la permisibilidad de estudios a nivel internacional, nacional y subnacional (regional o local), y el carácter tanto teórico, empírico, como orientado a las políticas públicas (Loxley, 2004, pp. 26-28).

³ Para una historia detallada respecto al surgimiento del concepto de desarrollo humano, ver Correa Mautz (2020).

⁴ Todas las frases y palabras en inglés en este artículo han sido traducidas por el autor.

⁵ Otros análisis críticos que no se mencionarán aquí son los expuestos por Gasper (2002), quien considera que los enfoques de Sen no son un buen marco analítico para evaluar el *bienestar* de las personas, pues no considera aspectos que sí son parte del bienestar y que no pueden ser consideradas *capacidades*. Wells (2013), por su parte, pone de relieve el carácter limitado que Sen le atribuye a la filosofía moral en la *valuación* de las capacidades y propósitos, y menciona que Sen podría incluso ser visto como un “opponente de la filosofía” (Wells, 2013, p. 185).

las cuales poder lograr mayores niveles de bienestar. Pues, para Sen, el fin del ‘desarrollo’ es netamente la entrega de la mayor cantidad de libertad posible para que los individuos puedan “llevar el tipo de vidas que tienen razones para valorar” (Sen, 1999, p. 10), sin referirse ni a cuál podría ser una vida buena para las personas, objetivamente hablando, ni a si las personas utilizan efectivamente las libertades y realizan las capacidades que tienen a su disposición.⁶

Un problema adicional surge cuando el contenido sustancial de la propuesta de Sen se enmarca en un enfoque denominado de ‘desarrollo humano’. Debido a que la propuesta de Sen es esencialmente subjetivista, existe una inconsistencia al intentar hacerlo confluir con una noción más objetiva de ‘desarrollo humano’, pues este término apela a un aspecto común a los seres humanos derivado de la pertenencia a un mismo género de vida (el ‘género humano’). En este sentido, el desarrollo humano, para ser realmente un desarrollo ‘del ser humano’ -y no simplemente una política orientada a otorgar mayores posibilidades de elección a los individuos, o ‘desarrollo’ en la noción de Sen- debe reconocer un elemento constitutivo del ser humano a partir de lo cual se pueda evaluar el desarrollo.

Debido a que el término ‘desarrollo humano’ hace alusión implícita a un componente objetivo (lo ‘humano’), es que para sustentar un concepto de desarrollo humano se requiere optar por una cierta antropología, cualquiera ella sea. En este sentido, el presente estudio ofrece la posibilidad de fundar un enfoque de desarrollo humano en un entendimiento de la condición humana desde una concepción objetiva. Para esto, Nussbaum (1987) constituye el punto de partida, quien elabora su crítica a Sen a partir de la noción aristotélica de capacidad (*δύναμις*) desde una perspectiva objetivista⁷, agregando en reflexiones posteriores la *εὐδαιμονία* como el fin al cual tiende el desarrollo humano (Nussbaum, 2011, p. 23).

Mas, debido a que Nussbaum sigue en lo fundamental a Sen, no considera en su propuesta una antropología detallada acerca de qué podría ser el ‘desarrollo del ser humano’, es decir, acerca de qué sería esto que se desarrolla en el ser humano y cómo esto se desarrollaría. Este aspecto inter temporal al que se refiere

⁶ Una ambigüedad importante en la definición de Sen es las ‘razones’ por las que un individuo valora un tipo de vida. Debido a que Sen no se compromete con una antropología ni con una filosofía moral específica (Sen, 1993), es razonable pensar que las ‘razones’ de Sen son más propiamente ‘motivos’. De otra manera, la propuesta de Sen confluiría con la de Nussbaum, en tanto una noción objetiva de desarrollo humano tiene por guía, según Aristóteles, a la razón (*lógos*).

⁷ Basar un concepto de desarrollo humano en una perspectiva aristotélica tiene, además, el mérito de estar basada en el filósofo más citado por los Informes de Desarrollo Humano del PNUD, lo que refleja una legitimidad ya presente en la comunidad relacionado al concepto. En los informes publicados casi anualmente entre 1990 y 2022, Aristóteles es citado en 10 de ellos (18 veces), seguido de Kant (9 informes, 17 veces), Rawls (8 informes, 17 veces), Hume (3 informes, 3 veces) y Bentham (1 informe, 6 veces).



el desarrollo es abordado por Aristóteles en la Física y la Metafísica, al analizar el proceso de cambio.⁸ Se argumentará en este estudio que el fin último del desarrollo humano, desde un enfoque aristotélico, puede ser identificado con la ‘realización plena’ (*ἐντελέχεια*) de la capacidad humana, identificándose este fin como la *εὐδαιμονία*. El proceso que lleva al humano desde la capacidad a la plena realización es lo que podría interpretarse entonces como un desarrollo humano en tanto desarrollo del ser humano.⁹

El texto que sigue se organiza de la siguiente manera: en la primera sección se identifica en Aristóteles el fin (*τέλος*) de las acciones y del cambio, señalado el fin como la actualización (*ἐνέργεια*) y la realización plena (*ἐντελέχεια*); en la segunda sección se complementa este fin con el concepto de capacidad o potencia (*δύναμις*), lo que permite entender el proceso de cambio; la tercera sección aplica la dinámica expuesta del cambio a los asuntos humanos, en particular a partir de una lectura de la ética aristotélica y de lo que constituiría el fin de las cosas humanas, identificado con la *εὐδαιμονία* y la buena vida (*εὐζωία*); la cuarta y última sección concluye con una síntesis argumentando la posibilidad de existencia de un enfoque aristotélico del desarrollo humano basado en una interpretación objetiva tanto de las capacidades como de los fines humanos.

EL FIN COMO REALIZACIÓN PLENA

Como se ha mencionado en la introducción, no existe la noción de un fin último del desarrollo del ser humano en la concepción de desarrollo humano del PNUD. Es por esto que no es posible ni evaluar ni proponer acciones que propendan a avanzar el desarrollo del ser humano. Por otro lado, el mismo concepto de desarrollo, al estar asociado al cambio y contener una noción de algo que avanza desde una instancia previa a una posterior, requiere de un fin para su posible evaluación.¹⁰ En la interpretación aristotélica aquí propuesta, la instancia posterior del cambio y

⁸ También se encuentra en el texto De la generación y la corrupción, aunque mayoritariamente estos pasajes son mencionados también en la Física y la Metafísica.

⁹ En el presente texto se utiliza ‘desarrollo del ser humano’ para designar el desarrollo humano en tanto proceso, es decir, como un desarrollo del individuo humano en tanto participante del género humano (desde una interpretación aristotélica). Se utiliza, alternativamente, ‘desarrollo humano’ para designar el concepto.

¹⁰ La misma etimología de la palabra ‘desarrollo’ en cinco idiomas derivadas del latín -español, portugués, inglés, francés e italiano (desarrollo, desenvolvimento, development, développement y sviluppo, respectivamente)- hace referencia a un des-enrollar o des-envolver (del latín *volvō* y del latín vulgar **vlopp-*: enrollar y envolver, respectivamente), es decir, a expandir algo (desde sí mismo y sobre sí mismo) que está previamente enrollado o envuelto. En el sentido etimológico del término, la fase previa es la cosa enrollada o envuelta, mientras que la fase final es la cosa des-enrollada o des-envuelta.

el movimiento se identifica en general con el fin (*τέλος*), que en algunas ocasiones representa la causa final o el aquello-para-lo-cuál la cosa en cuestión fue creada o producida.¹¹ A su vez, este aquello-para-lo-cual corresponde a una de las cuatro causas, teniendo entre las cuatro una importancia destacada, como se indica en un pasaje del Libro A de la *Metafísica*:¹²

De causas se habla en cuatro sentidos: de ellas, una causa decimos que es la entidad, es decir, la esencia (pues el porqué se reduce, en último término, a la definición, y el porqué primero es causa y principio); la segunda, la materia, es decir, el sujeto; la tercera, de donde proviene el inicio del movimiento [*ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως*], y la cuarta, la causa opuesta a esta última, aquello para lo cual [*τὸ οὗ ἕνεκα*], es decir, el bien (este es, desde luego, el fin [*τέλος*] a que tienden el desarrollo [*γενέσεως*] y el movimiento [*κινήσεως*]). (*Metafísica* [Met.] A III, 983a26-32).¹³

Si el aquello-para-lo-cual (*τὸ οὗ ἕνεκα*) es la causa opuesta del de-donde-proviene-el-inicio-del-movimiento (*ὄθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως*), entonces el aquello-para-lo-cual es también el fin (*τέλος*) al que tiende el movimiento (*κινήσεως*) y el desarrollo (*γενέσεως*).¹⁴

En otro lugar del Libro A y Libro Δ, Aristóteles agrega los conceptos de acción (*πραξις*) y cambio (*μεταβολή*) a los de movimiento y desarrollo, todos los

¹¹ Según Tomás Calvo Martínez, Aristóteles identifica el aquello-para-lo-cual (*τὸ οὗ ἕνεκα*) con el fin (*τέλος*) (ver nota 15 del libro A de la *Metafísica*). En el libro H de la *Metafísica* Aristóteles señala: “¿Y cuál lo es [la causa] en el sentido de aquello para lo cual? El fin. Por lo demás, seguramente estos dos últimos son lo mismo” (1044a37-1044b1)”. Más adelante, agrega: “Aquellas cosas que son naturales, pero no son entidades, tampoco tienen materia, sino que su sujeto es la entidad. Por ejemplo, ¿cuál es la causa del eclipse, cuál es su materia? No la hay, más bien es la luna el sujeto afectado. ¿Y cuál es la causa en cuanto produce el movimiento y elimina la luz? La tierra. Aquello para lo cual, seguramente, no lo hay.” (1044a7-12)

¹² La edición griega utilizada es la de Ross (1924). La traducción se basa principalmente en la edición de Tomás Calvo Martínez (Aristóteles, 2003), con algunas modificaciones propias.

¹³ τὰ δ' αἰτία λέγεται τετραῶς, ὧν μίαν μὲν αἰτίαν φαιμέν εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι (ἀνάγεται γὰρ τὸ διὰ τί εἰς τὸν λόγον ἔσχατον, αἰτίον δὲ καὶ ἀρχὴ τὸ διὰ τί πρῶτον), ἐτέραν δὲ τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον, τρίτην δὲ ὄθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τετάρτην δὲ τὴν ἀντικειμένην αἰτίαν ταύτη, τὸ οὗ ἕνεκα καὶ ἀγαθόν (τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ' ἐστίν). Otra muy similar referencia a las cuatro causas se encuentra en *Metafísica* Δ 2 (que reproduce casi íntegramente Física II 3). Las palabras destacadas son realizadas por el autor para énfasis y mejor comprensión.

¹⁴ Se ha optado por traducir *γένεσις* por ‘desarrollo’ en vez de como ‘generación’, traducción más comúnmente utilizada en la literatura, debido a que generación se entiende típicamente como un evento que ocurre en un punto en el tiempo, mientras que la noción de *γένεσις* incluye el desenvolvimiento de un proceso a través del tiempo (ver cita de *Ética* a Eudemo II 8, 1224b29-35 en la sección III de este estudio), para lo cual es más pertinente hablar de ‘desarrollo’ en tanto proceso o movimiento. Respecto a la posibilidad de que *γένεσις* se interprete como sinónimo de *κίνησις* (en tanto el *καὶ* de Met. A III, 983a26-32 pueda interpretarse como un ‘es decir’ desde un punto de vista epexeagético), si bien es posible, no modifica en lo sustancial el argumento presentado en las siguientes secciones. Esto se debe, principalmente, a que Aristóteles no es consistente con el uso que hace de *κίνησις*, como se menciona en el pie de página 19.



cuales tienen un fin. En este sentido, el fin es aquello-para-lo-cual se lleva a cabo el desarrollo, el movimiento, el cambio, y la acción:

En cuanto a aquello para lo cual se llevan a cabo las **acciones** [πράξεις], los **cambios** [μεταβολαί] y los **movimientos** [κινήσεις], de algún modo [los filósofos anteriores] lo consideran causa, pero no lo dicen así expresamente, ni tampoco dicen de qué modo lo es. (Met. A VII, 988b6-8)¹⁵

Se llama límite (...) el fin [τέλος] de cada cosa (y éste es **aquello hacia lo cual** [τὸ οὗ ἕνεκα] -y no aquello desde lo cual- tiene lugar el movimiento y la **acción** [πράξις] (...). (Met. Δ XVII, 1022a4,6-8).¹⁶

La acción que se dirige a un fin puede ser de distintos tipos. Una diferencia destacada es entre acciones que tienen un fin distinto a la misma acción, y otras que tiene un fin en ellas mismas. A la acción que tiene un fin externo a ella se la considera imperfecta (ἀτελής) pues no se basta a sí misma (se hace para generar otra cosa aparte de ella misma) y, por ende, no es una acción completa o perfecta (τελεία),¹⁷ como lo sería la acción que tiene un fin en sí misma:

Puesto que ninguna de las **acciones** [πράξεις] que tienen término constituye el fin, sino algo relativo al fin como, por ejemplo, del adelgazar lo es la delgadez, y el sujeto, mientras está adelgazando, está en **movimiento** [κίνησει] en cuanto que aún no se da **aquello para lo cual es el movimiento** [ἕνεκα ἢ κίνησις], ninguna de ellas es propiamente movimiento o, al menos, no es **acción** [πράξις] **perfecta** [τελεία] (ya que no es el fin). En ésta, por el contrario, se da el fin y la acción. (...) Uno sigue viviendo bien cuando ya ha vivido bien, y sigue sintiéndose feliz cuando ya se ha sentido feliz. Si no, deberían cesar en un momento determinado, como cuando uno adelgaza. Pero no es éste el caso, sino que se vive y se ha vivido. Pues bien, de ellos los unos han de denominarse **movimientos** [κινήσεις] y los otros, **actos** [ἐνεργείας]. Y es que todo movimiento es **imperfecto** [ἀτελής] (Met. Θ VI, 1048b18-29).¹⁸

Las acciones consideradas imperfectas (ἀτελεῖς), es decir, aquellas que no tiene un fin en sí mismas, sino que terminan cuando se alcanza el fin buscado, se las

¹⁵ τὸ δ' οὗ ἕνεκα αἱ πράξεις καὶ αἱ μεταβολαὶ καὶ αἱ κινήσεις τρόπον μὲν τινα λέγουσιν αἴτιον, οὕτω δὲ οὐ λέγουσιν οὐδ' ὄνπερ ἐπέφικεν.

¹⁶ πέρασ λέγεται (...) τὸ τέλος ἐκάστου(τοιούτου) δ' ἐφ' ὃ ἡ κίνησις καὶ ἡ πρᾶξις, καὶ οὐκ ἀφ' οὗ—ὄτε δὲ ἄμφω, καὶ ἀφ' οὗ καὶ ἐφ' ὃ καὶ τὸ οὗ ἕνεκα).

¹⁷ En *Metafísica* Δ 16, 1021b22-24, al definir los sentidos en que se dice *τέλειος*, Aristóteles señala que “se dice que son perfectas las cosas que han alcanzado la plenitud del fin [τέλος], siendo este bueno: son, efectivamente, perfectas en la medida en que poseen la plenitud del final”. Comentando este pasaje, el traductor señala que “*τέλος* es el fin en cuanto comporta el perfeccionamiento, la plenitud de algo. Por eso, lo que alcanza su *τέλος* (fin) es *τελεία* (perfecto)”.

¹⁸ ἐπεὶ δὲ τῶν πράξεων ὧν ἔστι πέρασ οὐδεμία τέλος ἀλλὰ τῶν περὶ τὸ τέλος, οἷον τὸ ἰσχυαίνειν ἢ ἰσχυασία αὐτό, αὐτὰ δὲ ὅταν ἰσχυαίνῃ οὕτως ἔστιν ἐν κίνησει, μὴ ὑπάρχοντα ὧν ἕνεκα ἢ κίνησις, οὐκ ἔστι ταῦτα πρᾶξις ἢ οὐ τελεία γε (οὐ γὰρ τέλος): ἀλλ' ἐκείνη ἢ ἐνυπάρχει τὸ τέλος καὶ ἡ πρᾶξις. (...) εὖ ζῆ καὶ εὖ ἐζῆκεν ἅμα, καὶ εὐδαιμονεῖ καὶ εὐδαιμόνηκεν. εἰ δὲ μὴ, ἔδει ἂν ποτε παύεσθαι ὡσπερ ὅταν ἰσχυαίνῃ, νῦν δ' οὐ, ἀλλὰ ζῆ καὶ ἐζῆκεν. τούτων δὴ δεῖ τὰς μὲν κινήσεις λέγειν, τὰς δ' ἐνεργείας.

denomina más propiamente ‘movimientos’ (*κίνησις*).¹⁹ Por otro lado, la acción considerada perfecta (*τελεία*), es decir, aquella que tiene un fin en sí misma, y que no termina aun cuando se ha alcanzado el fin buscado (que es ella misma), se la denomina ‘acto’ (*ἐνέργεια*).

En relación con las acciones imperfectas, o movimientos, se sabe que dejan de tener lugar una vez que se alcanza el fin buscado. Pero aun así los movimientos aspiran a un fin, a pesar de no ser ellas mismas el fin. Este fin de los movimientos puede ser interpretado en otro de los pasajes como lo que Aristóteles denomina una obra (*ἔργον*). Existe, finalmente, una confluencia hacia el acto o actualización (*ἐνέργεια*), tanto desde el lado de las acciones perfectas como de las imperfectas, en éstas últimas, a través de la obra producida por esos movimientos:

La obra [*ἔργον*] es, en efecto, el fin, y el acto [*ἐνέργεια*] es la obra (...) y [el acto] tiende a la plena realización [*ἐντελέχειαν*]. Y puesto que [1] en el caso de algunas potencias el resultado final es su propio ejercicio (así, el resultado final de la vista es la visión, y por la vista no se produce ninguna otra cosa aparte de aquélla), mientras que [2] en algunos casos se produce algo distinto [...], no es menos cierto que el acto es el fin en el primer caso [1], y más fin que la potencia en el segundo caso [2]. (...) Así pues, cuando lo producido es algo distinto del propio ejercicio [2], el acto [*ἐνέργεια*] de tales potencias se realiza en lo que es producido [*ποιουμένῳ*]. (Met. Θ VIII, 1050a21-31)²⁰

Dado que ambos tipos de acción, perfecta e imperfecta, convergen al acto o actualización (*ἐνέργεια*), una en la misma acción (*πραξις*) y otra a través de la obra (*ἔργον*), es que se puede proponer que todas las acciones alcanzan un fin. Aún más, un fin último, más allá de la actualización, el que es identificado con la ‘plena realización’ (*ἐντελέχεια*). En este sentido, se postula la realización plena como el fin último tanto de las acciones como de los movimientos. Esto será importante para una interpretación aristotélica del desarrollo humano pues, en tanto está basada en acciones humanas, perfectas e imperfectas (completas e incompletas), se puede postular que desde una interpretación aristotélicas ellas comparten un fin último que puede ser identificado con la plena realización.

¹⁹ Se hace la precaución de que Aristóteles no es consistente con la definición que aquí se hace de la palabra *κινήσεις* y su utilización en el texto (incluso como queda de manifiesto en la cita propuesta), por lo que cabe destacar la necesidad de leer en contexto. Esto es válido no solo para la cita anterior sino también para otras que siguen.

²⁰ τὸ γὰρ ἔργον τέλος, ἡ δὲ ἐνέργεια τὸ ἔργον, διὸ καὶ τοῦνομα ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν. ἐπεὶ δ’ ἐστὶ τῶν μὲν ἔσχατον ἡ χρῆσις (οἷον ὄψεως ἢ ὄρασις, καὶ οὐθὲν γίγνεται παρὰ ταύτην ἕτερον ἀπὸ τῆς ὄψεως), ἀπ’ ἐνίων δὲ γίγνεται τι (...), ὁμοῦς οὐθὲν ἦττον ἔνθα μὲν τέλος, ἔνθα δὲ μᾶλλον τέλος τῆς δυνάμεώς ἐστιν (...) ὅσων μὲν οὖν ἕτερόν τι ἐστὶ παρὰ τὴν χρῆσιν τὸ γιγνόμενον, τούτων μὲν ἡ ἐνέργεια ἐν τῷ ποιουμένῳ ἐστίν.



LA CAPACIDAD COMO POTENCIA

Dado que la acción, el movimiento y el cambio son procesos que se dirigen hacia un fin, pero que también provienen de algo (el aquello-desde-lo-cual)²¹ para comprender la totalidad del proceso de desarrollo no se debe especificar solo el fin antes señalado, sino también, en cierto sentido, el inicio del movimiento o del cambio.²² El principal escollo por resolver, y de lo cual había intentado hacerse cargo también la filosofía anterior, es cómo puede darse el cambio, o el desarrollo de algo que es y que antes no era.²³ Pues, según Aristóteles, no puede desarrollarse algo a partir de la nada.²⁴ La propuesta de solución que aquí adoptamos -una de las dos que Aristóteles ofrece-²⁵ se halla tanto en la *Física* como en la *Metafísica*, y requiere de la utilización de las nociones de acto y potencia.

Si ya se ha señalado que la realización plena es el fin del proceso de cambio, la potencia podría considerarse como el inicio de este proceso. Según Aristóteles, potencia, potencialidad, capacidad, posibilidad, facultad o poder (*δύναμις*) se dice como el “principio del movimiento o del cambio”²⁶ y, en tanto principio, la potencia o capacidad es el estado temporalmente previo de la cosa que cambia o se desarrolla, siendo el acto el estado temporalmente posterior:

²¹ Ver cita anterior de Met. Δ XVII, 1022a6-8.

²² Aristóteles señala la diferencia entre los cambios (*μεταβολαι*) y los movimientos (*κινήσεις*) en el Libro K de la *Metafísica*. La distinción principal es que el movimiento, como allí se define, tiene lugar entre términos que se oponen por contrariedad (de A a B, de negro a blanco, etc.), mientras que el cambio tiene lugar entre términos que se oponen por contradicción (de A a no-A, o de no-A a A), siendo estos últimos los correspondientes al desarrollo (*γένεσις*).

²³ *Física* I 7-9. El dilema se expone en la *Física* de la siguiente manera: “Los que primero filosofaron, al indagar sobre la verdad y la naturaleza de las cosas se extraviaron, como empujados hacia un camino equivocado por la inexperiencia, y dijeron que ninguna cosa puede generarse o destruirse, puesto que lo generado tendría que llegar a ser o del ser o del no-ser, pero ambas alternativas son imposibles; porque de lo que es no puede llegar a ser, puesto que ya es, y de lo que no es nada no puede llegar a ser, puesto que tendría que haber algo subyacente” (*Física* I, 191a26-31).

²⁴ “También nosotros afirmamos que en sentido absoluto nada llega a ser de lo que no es, pero que de algún modo hay un llegar a ser de lo que no es, a saber, por accidente; pues una cosa llega a ser de la privación, que es de suyo un no-ser, no de un constitutivo suyo” (*Física* I, 191b12-15).

²⁵ En *Física* I, 191b27, se señalan ambas propuestas: la basada en el cambio accidental, y la basada en la distinción de acto y potencia. Sobre el cambio accidental, corresponde a una forma de cambio que no es propia del género (entidad), sino a una característica de él. Esto es, por ejemplo, lo que ocurre con el ‘ser músico’, que es una forma accidental de ser de un ser humano, mientras que el ‘ser humano’ es una forma sustantiva de ser, en tanto representa un género. Y, como aquí se está interesado en el desarrollo del ser humano, en tanto género, corresponde asumir como correcta la propuesta de cambio basada en la distinción de acto y potencia.

²⁶ Met. Δ 12, 1019a15-23.

“(…) lo que está en potencia [*δυνάμει*] y lo que está en acto [*ἐνεργεία*] son, en cierto modo, uno, de modo que no hay otra causa, excepto la que hace moverse de la potencia al acto [*κινήσαν ἐκ δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν*]. (Met. H V, 1045b21-22)²⁷

Para resolver el problema del cambio, esto es, el cómo algo puede generarse a partir de su contradictorio (la carencia de ello), se propone que una cosa está al mismo tiempo (ἔν πως ἔστιν: “son, en cierto modo, uno”), en potencia y en acto, pero no en el mismo sentido. El cambio entre contrarios, de A a B, significa que lo que en un inicio es A en acto, es al mismo tiempo B en potencia, pero no B en acto. El paso de B en potencia a B en acto (de no-B a B) es lo que se denomina ‘actualización’, siendo el acto (o actualización) el fin, como queda de manifiesto en pasajes del Libro Θ:

Acto es, pues, que la cosa exista, pero no como decimos que existe en potencia. Decimos que existe en potencia [*δυνάμει*], por ejemplo, el Hermes en la madera y la semirrecta en la recta entera, ya que podría ser extraído de ella, y el que sabe, pero no está ejercitando su saber, si es capaz de ejercitarlo. Lo otro, por su parte, <decimos que está> en acto [*ἐνεργεία*]. (Met. Θ VI, 1048a30-35)²⁸

Las cosas que son posteriores en cuanto al desarrollo [*γενέσει*] son anteriores en cuanto a la forma específica, es decir, en cuanto a la entidad (...) porque todo lo que se desarrolla [*γιγνόμενον*] progresa hacia un principio, es decir, hacia un fin (aquello para lo cual [*τὸ οὐ ἔνεκα*] es, efectivamente principio, y el aquello para lo cual del desarrollo es el fin [*τέλους δὲ ἔνεκα ἢ γένεσις*]), y el acto [*ἐνέργεια*] es fin, y la potencia se considera tal en función de él [*τούτου χάριν ἢ δύναμις λαμβάνεται*]: desde luego, los animales no ven para tener vista, sino que tienen vista para ver. (Met. Θ VIII, 1050a7-11)²⁹

Respecto a la prioridad lógica, a pesar de ser temporalmente anterior en cuanto al desarrollo, la potencia es posterior en cuanto a la forma (*ὑστερα τῷ εἶδει καὶ τῇ οὐσίᾳ*), pues el cambio se realiza no en vistas a la potencia sino al acto, que es el fin de la acción, teniendo por ende el acto prioridad lógica y, la capacidad, posterioridad. Cuando se dice que “los animales no ven para tener vista, sino que tienen vista para ver” (*ἔχουσιν ὁρᾶσι τὰ ζῷα ἀλλ’ ὅπως ὁρᾶσιν ὄψιν ἔχουσιν*), se está señalando que la capacidad se considera tal en tanto es capacidad *para algo*, estando de este modo la capacidad en función del fin, que es el acto.

²⁷ τὸ δυνάμει καὶ τὸ ἐνεργεία ἔν πως ἔστιν, ὥστε αἴτιον οὐθὲν ἄλλο πλὴν εἴ τι ὡς κινήσαν ἐκ δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν.

²⁸ ἔστι δὴ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα μὴ οὕτως ὥσπερ λέγομεν δυνάμει: λέγομεν δὲ δυνάμει οἷον ἐν τῷ ξύλῳ Ἑρμῆν καὶ ἐν τῇ ὄλῃ τὴν ἡμίσειαν, ὅτι ἀφαιρεθεῖ ἄν, καὶ ἐπιστήμονα καὶ τὸν μὴ θεωροῦντα, ἂν δυνατὸς ἦ θεωρῆσαι: τὸ δὲ ἐνέργεια.

²⁹ πρῶτον μὲν ὅτι τὰ τῇ γενέσει ὑστερα τῷ εἶδει καὶ τῇ οὐσίᾳ πρότερα (...), καὶ ὅτι ἅπαν ἐπ’ ἀρχὴν βαδίζει τὸ γιγνόμενον καὶ τέλος (ἀρχὴ γὰρ τὸ οὐ ἔνεκα, τοῦ τέλους δὲ ἔνεκα ἢ γένεσις), τέλος δ’ ἢ ἐνέργεια, καὶ τούτου χάριν ἢ δύναμις λαμβάνεται. οὐ γὰρ ἵνα ὄψιν ἔχουσιν ὁρᾶσι τὰ ζῷα ἀλλ’ ὅπως ὁρᾶσιν ὄψιν ἔχουσιν.



En el contexto del desarrollo humano y de la discusión sobre las capacidades de Sen y Nussbaum, una interpretación desde el cambio en Aristóteles señalaría que el ‘enfoque de capacidades’ carece de algo primordial: la consideración de la actualización como fin para el cual existen las capacidades. En el enfoque de Sen, el fin del desarrollo (en su definición de desarrollo) es la expansión de las capacidades humanas. Sin embargo, dado que “los animales no ven para tener vista, sino que tienen vista para ver,” la expansión de las capacidades humanas sólo es deseable y tiene valor en tanto está dirigida a la realización de esas capacidades. Así, en el enfoque de capacidades y de libertades de Sen, la capacidad de los individuos para “llevar el tipo de vidas que tienen razones para valorar” solo tendría valor en tanto los individuos realicen plenamente el tipo de vidas que tienen razones para valorar. Puesto que, mientras esta capacidad no se realice, existe al mismo tiempo tanto la capacidad para llevar este tipo de vida, como la capacidad para no llevarla:

Pues la misma cosa puede ser los contrarios en potencia [*δυνάμει*], pero no en estado de plena actualización (Met. Γ IV, 1009a34-36).³⁰

Por lo demás, todas las cosas que se generan, sea por naturaleza sea por arte, tienen materia: en efecto, cada una de ellas tiene potencialidad para ser y para no ser (Met. Z VII, 1032a20-21).³¹

Si se reconoce: 1) que las acciones se realizan con vistas a un fin, 2) que los fines son la realización de una capacidad, y 3) que en cualquier caso la realización es más fin que la capacidad³² y que la capacidad está en función del fin (realización), entonces al conceptualizar el desarrollo humano la atención debe estar puesta no solo en la capacidad, sino también y prioritariamente en la realización plena de esa capacidad.

EL DESARROLLO HUMANO

Al hacer una interpretación aristotélica del cambio aplicado al desarrollo humano, lo primero que cabría definir es qué son, de acuerdo con este enfoque aristotélico, tanto la realización humana como la potencia humana a la que se refiere la sección anterior.

Respecto a la realización humana, de los textos aristotélicos acerca de los asuntos humanos -en particular, a partir de la *Ética Nicomáquea*- es posible extraer lo que Aristóteles considera el ‘fin de todo lo humano.’ Este fin se

³⁰ *δυνάμει μὲν γὰρ ἐνδέχεται ἅμα ταῦτὸ εἶναι τὰ ἐναντία, ἐντελεχείᾳ δ' οὐ.*

³¹ *ἅπαντα δὲ τὰ γιγνόμενα ἢ φύσει ἢ τέχνῃ ἔχει ὕλην: δυνατόν γὰρ καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἕκαστον αὐτῶν.*

³² Ver cita anterior Met. Θ VIII, 1050a22-32.

conceptualiza como la consecución de la *εὐδαιμονία*, siendo fin perfecto, en el mismo sentido en que se relaciona en la Metafísica el fin y la completitud o perfección de la plenitud final:

Después de haber tratado acerca de las virtudes, la amistad y los placeres, nos resta una discusión sumaria en torno a la felicidad [*εὐδαιμονίας*], puesto que la colocamos como fin [*τέλος*] de todo lo humano. (*Ética Nicomáquea* [EN] X 5, 1176a30-32).³³

“¿Qué nos impide, pues llamar feliz [*εὐδαίμονα*] al que actúa de acuerdo con la vida perfecta y está suficientemente provisto de bienes externos no por algún periodo fortuito, sino durante toda la vida? ¿O hay que añadir que ha de continuar viviendo de esta manera y acabar su vida de modo análogo, puesto que el futuro no nos es manifiesto, y establecemos que la felicidad [*εὐδαιμονίαν*] es fin [*τέλος*] y en todo absolutamente perfecta [*τέλειον*]?” (EN I 10, 1101a14-19).³⁴

Es manifiesto, pues, que la felicidad [*εὐδαιμονία*] es algo perfecto y suficiente, ya que es el fin de las acciones [*πρακτῶν*] (EN I 7, 1097b20-21).³⁵

Una vez identificado el fin de lo humano con la *εὐδαιμονία*, se debe recordar que este fin y este *aquellos-para-lo-cual* del proceso de desarrollo es siempre un acto, una actualización, una actividad (*ἐνέργεια*), que tiende a la realización plena (*ἐντελέχεια*). Es por esto por lo que puede identificarse el fin humano como la plena realización humana, siendo este fin un ‘movimiento perfecto’, o unas acciones y actividades perfectas (entendiendo por perfecto aquello que realiza el fin para lo cual existe la potencia):

Es también correcto decir que el fin [*τέλος*] consiste en ciertas acciones [*πράξεις*] y actividades [*ἐνέργειαι*] (...) el feliz [*εὐδαίμονα*] vive bien [*εὖ ζῆν*] y actúa bien [*εὖ πράττειν*], pues a esto es, poco más o menos, a lo que se llama buen vivir [*εὐζωία*] y buen actuar [*εὐπραξία*] (EN I 7, 1098b18-22).³⁶

La actualización a la que tienden las acciones, en el caso de las imperfectas o que producen obras (*ἔργον*) externas al agente, es un acto que se realiza en la obra. En cambio, cuando las acciones son perfectas o completas -pues ellas mismas son el

³³ εἰρημένων δὲ τῶν περὶ τὰς ἀρετὰς τε καὶ φιλίας καὶ ἡδονάς, λοιπὸν περὶ εὐδαιμονίας τύπων διελεῖν, ἐπεὶ δὲ τέλος αὐτὴν τίθεμεν τῶν ἀνθρωπίνων. La traducción de la *Ética a Nicómaco* y la *Ética a Eudemo* se basa principalmente en la edición de Julio Pallí (Editorial Gredos, 2019), con algunas modificaciones propias.

³⁴ τί οὖν κωλύει λέγειν εὐδαίμονα τὸν κατ’ ἀρετὴν τελείαν ἐνεργοῦντα καὶ τοῖς ἐκτὸς ἀγαθοῖς ἰκανῶς κεχορηγημένον μὴ τὸν τυχόντα χρόνον ἀλλὰ τέλειον βίον; ἢ προσθετέον καὶ βιωσόμενον οὕτω καὶ τελευτήσοντα κατὰ λόγον; ἐπεὶ δὲ τὸ μέλλον ἀφανὲς ἡμῖν ἐστίν, τὴν εὐδαιμονίαν δὲ τέλος καὶ τέλειον τίθεμεν πάντη πάντως.

³⁵ τέλειον δὴ τι φαίνεται καὶ αὐταρκὲς ἡ εὐδαιμονία, τῶν πρακτῶν οὕσα τέλος.

³⁶ ὀρθῶς δὲ καὶ ὅτι πράξεις τινὲς λέγονται καὶ ἐνέργειαι τὸ τέλος (...) συνάδει δὲ τῷ λόγῳ καὶ τὸ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν τὸν εὐδαίμονα: σχεδὸν γὰρ εὐζωία τις εἴρηται καὶ εὐπραξία.



fin-, la actualización de tales acciones se realiza en el mismo agente que las pone en marcha, como ya se ha mencionado. En el caso de la *εὐδαιμονία*, la realización ocurre en el alma (*ἐν τῇ ψυχῇ*), puesto que la *εὐδαιμονία* es cierta clase de vida (*ζωή*) y, de acuerdo con Aristóteles, la vida se realiza en el alma:

Por el contrario, cuando no hay obra alguna aparte de la actividad, la actividad se realiza en los agentes mismos (así, la visión en el que está viendo, la contemplación en el que está contemplando, y la vida en el alma [*ζωὴ ἐν τῇ ψυχῇ*] –y, por tanto, la felicidad [*εὐδαιμονία*], puesto que es cierta clase de vida [*ζωή*]–) (*Met. Θ VIII, 1050a34-1050b2*).³⁷

Puesto que algunos de tales principios [potencias] se dan en las cosas inanimadas y otros se dan en los vivientes, y en el alma [*ψυχῇ*], y en la parte racional del alma [*ψυχῆς ἐν τῷ λόγον ἔχοντι*], es evidente que algunas potencias [*δυνάμειον*] serán irracionales, mientras que otras serán racionales (*Met. I-II, 1046a36-b2*).³⁸

En el alma reside no solo la actualización de la vida, y de aquella clase de vida que es la *εὐδαιμονία*, sino también la potencia para la vida. Pues es, desde la perspectiva temporal del cambio, la capacidad para realizar la *εὐδαιμονία* la que posibilita su realización. Pero se debe distinguir el rol que juega en esto la importante distinción entre las dos partes mayores del alma: la parte racional y la parte irracional. Pues la capacidad para la *εὐδαιμονία* y su realización o actividad se relacionaría necesariamente –aunque no exclusivamente–³⁹ a la parte racional del alma, debido a que es la razón -o el pensamiento, en el sentido ‘activo’ de la vida racional- la actividad propia del ser humano en tanto ser humano:

Ahora bien, la vida (*ζῆν*) se define por una capacidad [*δυνάμει*] de sensación en el caso de los animales, y por una capacidad de sensación y de pensamiento [*νοήσεως*] en los humanos; pero la capacidad se refiere a la correspondiente actividad [*ἐνέργειαν*], y la actividad es lo principal; así, el vivir (*ζῆν*) parece consistir principalmente en sentir y pensar (*νοεῖν*) (EN, IX 9, 1170a16-19).⁴⁰

³⁷ ὅσων δὲ μὴ ἔστιν ἄλλο τι ἔργον παρὰ τὴν ἐνέργειαν, ἐν αὐτοῖς ὑπάρχει ἡ ἐνέργεια (οἷον ἡ ὄρασις ἐν τῷ ὁρῶντι καὶ ἡ θεωρία ἐν τῷ θεωροῦντι καὶ ἡ ζωὴ ἐν τῇ ψυχῇ, διὸ καὶ ἡ εὐδαιμονία: ζωὴ γὰρ ποιὰ τίς ἐστιν).

³⁸ ἐπεὶ δ' αἱ μὲν ἐν τοῖς ἀψύχοις ἐνυπάρχουσιν ἀρχαὶ τοιαῦτα [δυνάμει], αἱ δ' ἐν τοῖς ἐμψύχοις καὶ ἐν ψυχῇ καὶ τῆς ψυχῆς ἐν τῷ λόγον ἔχοντι, δῆλον ὅτι καὶ τῶν δυνάμειον αἱ μὲν ἔσονται ἄλογοι αἱ δὲ μετὰ λόγου.

³⁹ Existe una discusión en cuanto a las interpretaciones sobre la *εὐδαιμονία* y su relación con las partes racionales e irracionales del alma. Mientras que interpretaciones *exclusivistas* defienden la identificación total de la *εὐδαιμονία* con la racionalidad, las interpretaciones *inclusivistas* argumentan la concurrencia también de la parte irracional del alma (y, de ahí, el énfasis en la *ética*). En correspondencia con la cita que viene a continuación, en este argumento se tiende a estar de acuerdo con la interpretación *inclusivista*, aunque esta no sea una cuestión central para el argumento que aquí se hace.

⁴⁰ τὸ δὲ ζῆν ὀρίζονται τοῖς ζῴοις δυνάμει αἰσθήσεως, ἄνθρωποις δ' αἰσθήσεως ἢ νοήσεως: ἡ δὲ δύναμις εἰς τὴν ἐνέργειαν ἀνάγεται, τὸ δὲ κύριον ἐν τῇ ἐνέργειᾳ: εἴκε δὴ τὸ ζῆν εἶναι κυρίως τὸ αἰσθάνεσθαι ἢ νοεῖν.

Resta, pues, cierta actividad propia del ente que tiene razón [*πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος*]. Pero aquél, por una parte, obedece a la razón, y por otra, la posee y piensa [*διανοούμενον*]. Y como esta vida racional tiene dos significados, hay que tomarla en sentido activo [*ἐνέργειαν θετέον*], pues parece que primordialmente se dice en esta acepción. Si, entonces, la función propia del humano [*ἀνθρώπου*] es una actividad del alma según la razón [*ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον*], o que implica la razón, y si, por otra parte, decimos que esta función es específicamente propia del humano [*ἔργον εἶναι τῷ γένει τοῦδε*] y del humano bueno, (...), siendo esto así, decimos que la función del humano es una cierta vida [*ζωήν τινα*], y ésta es una actividad del alma y unas acciones acordes con la razón [*ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου*] (EN I 7, 1098a3-14).⁴¹

Ya que la función propia del humano es una ‘actividad del alma según la razón’ (*ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον*), entonces el desarrollo del ser humano requiere necesariamente (aunque no exclusivamente) la realización de la función propia del ser humano, que es una actividad del alma y unas acciones ‘acordes con la razón’ (*μετὰ λόγου*). En conjunto, la buena vida humana, que implica tanto el sentir (sensación o percepción sensorial) como el pensar (*διανοεῖσθαι*), determinan que esta cierta vida humana sea también la vida más feliz (*εὐδαιμονέστατος*), sea la más agradable y la mejor, realizando con esto plenamente la capacidad eudemónica que yace en el conjunto del alma humana:

Y lo que dijimos antes es apropiado también ahora: lo que es propio de cada uno [*οἰκεῖον ἐκάστω*] por naturaleza [*φύσει*] es lo mejor y lo más placentero para cada uno. Así, para el humano [*ἀνθρώπῳ*], lo será la vida conforme a la intuición [*νοῦν*], si, en verdad, un humano es primariamente su intuición. Y esta vida será también la más feliz [*εὐδαιμονέστατος*] (EN X 7, 1178a4-8).⁴²

Y porque tanto la sensación como el pensamiento son las capacidades que posee el ser humano -capacidades irracionales y racionales, respectivamente- entonces estas capacidades serán también naturales a la vida humana. En conjunto, estas capacidades determinan la capacidad eudemónica, a partir de la cual es posible la plena realización humana. Esta capacidad humana no está relacionada esencialmente a la producción de elementos externos a él, entre ellos, a la producción de obras -aunque la requiere, en cierta medida-, sino en último término a la realización de la

⁴¹ λείπεται δὴ πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος: τούτου δὲ τὸ μὲν ὡς ἐπιειθὲς λόγῳ, τὸ δ' ὡς ἔχον καὶ διανοούμενον. διτῶς δὲ καὶ ταύτης λεγομένης τὴν κατ' ἐνέργειαν θετέον: κυριώτερον γὰρ αὕτη δοκεῖ λέγεσθαι. εἰ δ' ἐστὶν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου, τὸ δ' αὐτὸ φαμεν ἔργον εἶναι τῷ γένει τοῦδε καὶ τοῦδε σπουδαίου (...) εἰ δ' οὕτως, ἀνθρώπου δὲ τίθεμεν ἔργον ζωὴν τινα, ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου.

⁴² τὸ λεχθέν τε πρότερον ἀρμόσει καὶ νῦν: τὸ γὰρ οἰκεῖον ἐκάστω τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἡδιστόν ἐστιν ἐκάστω: καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος. οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος.



razón (*λόγος*), y más específicamente, a la realización de la intuición (*νοῦς*), ambas capacidades que pertenecen naturalmente y de forma exclusiva al ser humano. El tránsito desde la capacidad de pensar y razonar a su realización -para lo que se requieren ciertas condiciones externas- es requisito de la realización del potencial eudemónico. En la perspectiva del enfoque aristotélico del desarrollo humano, la realización humana requiere, por ende, como condición necesaria el desarrollo de lo que el ser humano es primariamente, y de lo que es también por naturaleza (*φύσει*) en el ser humano, es decir, la razón, el pensamiento (razón activa), y la intuición:

En efecto, la razón [*λόγος*] nos pertenece por naturaleza [*φύσει*], pues estará presente en nosotros si el desarrollo [*γενέσεως*] se ha permitido y no se ha impedido, y también el apetito, porque nos acompaña y está presente en nosotros, inmediatamente desde el nacimiento. Y esos son prácticamente los dos caracteres por los que definimos lo que es natural [*φύσει*]: lo que acompaña a todos los seres tan pronto como nacen, o lo que nos llega a suceder si el desarrollo ha sido facilitado con regularidad [*ὅσα ἐωμένης τῆς γενέσεως εὐθυπορεῖν γίγνεται ἡμῖν*]; por ejemplo, los cabellos blancos, la vejez y otras cosas semejantes (Ética a Eudemo II 8, 1224b29-35).⁴³

Por un lado, el apetito (*ἐπιθυμία*) es innato (*εὐθὺς*, ‘directo’), es decir, aparece desde el primer momento en el nacimiento del ser humano, mientras que la posesión y el ejercicio de la razón, a pesar de ser algo natural al ser humano, aparece de forma posterior, y requiere de ciertas condiciones externas que faciliten su desarrollo regular (*ὅσα ἐωμένης τῆς γενέσεως εὐθυπορεῖν γίγνεται ἡμῖν*). Es a esto a lo que finalmente aspiraría una práctica del desarrollo humano, pues es lo que se requiere desarrollar, sin lo cual no es posible la realización plena del potencial humano. Este desarrollo de la capacidad de ejercer la razón, el pensamiento y finalmente la intuición, junto a la realización de las capacidades innatas (como la sensación y el apetito) determinan en conjunto la plena realización del potencial eudemónico del ser humano.

CONCLUSIÓN

Aristóteles identifica el fin del cambio, el movimiento, la acción y el desarrollo como la actividad, el acto o actualización (*ἐνέργεια*) de una capacidad, potencia, potencialidad, facultad o poder (*δύναμις*). A su vez, esta actividad tiende a la plena realización (*ἐντελέχεια*) de la capacidad, o la ‘perfección de la plenitud final’. Al referirse a los asuntos humanos, Aristóteles identifica este fin con la *εὐδαιμονία*, señalando que es el fin último en vistas al cual los humanos emprenden sus acciones.

⁴³ καὶ γὰρ ὁ λόγος φύσει ὑπάρχει, ὅτι ἐωμένης τῆς γενέσεως καὶ μὴ πηρωθείσης ἐνέσται, καὶ ἡ ἐπιθυμία, ὅτι εὐθὺς ἐκ γενετῆς ἀκολουθεῖ καὶ ἐνεστί. σχεδὸν δὲ τοῦτοις δυσὶ τὸ φύσει διορίζομεν, τῷ τε ὅσα εὐθὺς γιγνομένοις ἀκολουθεῖ πᾶσι, καὶ ὅσα ἐωμένης τῆς γενέσεως εὐθυπορεῖν γίγνεται ἡμῖν, οἷον πολὺ καὶ γῆρας καὶ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα.

Esta *εὐδαιμονία* se identifica, a su vez, con cierto tipo de vida humana. Y, dado que la vida se realiza en el alma, entonces el fin o *εὐδαιμονία* se realiza también en el alma humana, pues es cierto tipo de vida. Finalmente, dado que la *εὐδαιμονία* se realiza en el alma humana, es por consecuencia también en el alma humana donde reside esta capacidad para realizar la *εὐδαιμονία*.

De acuerdo con esta interpretación, condiciones necesarias para la plena realización de esta capacidad humana son la facilitación regular del desarrollo del potencial racional humano. Pues, a pesar de ser natural al ser humano, esta realización no es innata, como sí lo es la capacidad de sensación y de apetito. En consecuencia, el desarrollo humano puede interpretarse como el cambio que realiza plenamente el potencial humano, es decir, la *εὐδαιμονία*, realización y potencialidad que se encuentran en el alma humana, y para cuya realización se requiere en específico del desarrollo del potencial racional del ser humano, con la concurrencia de las necesarias condiciones internas y externas que lo posibilitan.

Este enfoque aristotélico del desarrollo humano resuelve los dos puntos problemáticos en el enfoque de desarrollo como libertad de Sen en su relación con el concepto de desarrollo humano. Pues, por un lado, considera no solo las capacidades que los individuos tienen para llevar cierto tipo de vida, sino que reconoce también la importancia primaria que tiene la realización de estas capacidades y de estas vidas en tanto fines de las acciones que emprenden los individuos (pues los individuos no son felices para tener la capacidad de ser felices, sino que tienen la capacidad de ser felices para serlo). Y, en segundo término, propone un marco objetivo desde el cual pensar y evaluar ‘lo humano’ del desarrollo humano, contribuyendo a un camino que aspira a evitar valoraciones equívocas sobre lo que constituye el ‘desarrollo’.

Finalmente, varios aspectos en esta interpretación requieren de una definición que aquí no se ha podido brindar. Uno de ellos se refiere específicamente al significado de *εὐδαιμονία*, en un marco actual de desarrollo humano, y si efectivamente el concepto corriente de ‘felicidad’ hace justicia a una noción completa que encapsule el fin de los asuntos humanos. Otro elemento se refiere a los medios por los cuales se produce el ‘desarrollo humano’, relacionado al aspecto práctico del proceso. En este último punto, el rol de una ética y dianoética del desarrollo pareciera de una importancia primaria para una práctica que hiciera avanzar el desarrollo humano.⁴⁴ Una ética del desarrollo en clave aristotélica aspiraría, en este sentido, a contribuir con ciertas condiciones que posibilitaran el desarrollo de la capacidad racional en el ser humano, condición necesaria para el desarrollo humano.

⁴⁴ Una propuesta de ética y dianoética del desarrollo está contenida de forma más detallada en Correa Mautz (2021).



BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles. (2003). *Metafísica*. (T. Calvo Martínez, Trad.). Gredos.
- Aristóteles. (2019). *Ética a Nicómaco. Ética a Eudemo*. (J. Pallí, Trad.). Gredos.
- Clark, D. A. (Ed.). (2006). *The Elgar Companion to Development Studies*. Edward Elgar.
- Correa Mautz, F. (2020). El fin de lo humano en el concepto de desarrollo humano de Naciones Unidas. *Revista de Filosofía*, 19(2), 11-29. <http://dx.doi.org/10.21703/2735-6353.2020.19.02.0001>
- Correa Mautz, F. (2021). Los medios para el desarrollo humano: Ética y dianoética del desarrollo. *Revista Ethika+*, 3, 19-40. <https://doi.org/10.5354/2452-6037.2021.61391>
- Gasper, Des (2002). “Is Sen’s Capability Approach an Adequate Basis for Considering Human Development?”, *Review of Political Economy*, 14(4), 435-461.
<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/0953825022000009898>
- Loxley, J. (2004). “What is distinctive about international development studies?” *Canadian Journal of Development Studies*, 25(1), 25-38.
<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/02255189.2004.9668958>
- Nussbaum, M. C. (1987). “Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution”. World Institute for Development Economic Research of the United Nations University. Helsinki: <https://www.wider.unu.edu/sites/default/files/WP31.pdf>
- Nussbaum, M. C. (2011). *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Harvard University Press.
- Ross, W. D. (1924). *Aristotle. Aristotle’s Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press.
- Sen, A. (1989). “Development as Capability Expansion”. *Journal of Developing Planning* (19).
- Sen, A. (1993). “Capability and Well-Being”. En Martha Nussbaum, & Amartya Sen (Edits.), *The Quality of Life* (págs. 30-66). Oxford University Press.
- Sen, A. (1999). *Development as Freedom*. Alfred A. Knopf.
- Sen, A. (2006). “Human Development Index”. En David A. Clark (Ed.), *The Elgar Companion to Development Studies* (págs. 256-260). Edward Elgar.
- Wells, T. R. (2013). *Reasoning about Development: Essays on Amartya Sen’s Capability Approach*. Erasmus University. <https://repub.eur.nl/pub/40509/Thesis%20-%20Wells.pdf>