

Los medios para el desarrollo humano: Ética y dianoética del desarrollo The means for human development: Development ethics and dianoethics

Felipe Correa Mautz*

Economista y Magíster (c) en Filosofía

Comisión Económica para América Latina y el Caribe y Universidad de Chile,

fcorreamautz@gmail.com

RESUMEN

Una interpretación aristotélica del concepto de desarrollo humano propone como fin último del desarrollo la *eudaimonía* o felicidad, esto es, la plena realización de la capacidad eudemónica en el alma humana. Para esto se requiere del desarrollo de sus partes racional e irracional, lo que demanda como medios una ética y una dianoética del desarrollo, referidos a los modos de ser de las respectivas partes del alma. La interacción entre ambas partes genera siempre un ciclo virtuoso, existiendo la posibilidad de influencias externas a través de la educación, la costumbre, la economía, la legislación y la política.

Palabras clave: moderación; prudencia; deseo; razón; virtud.

ABSTRACT

An Aristotelian approach of the concept of human development proposes *eudaimonía* or happiness as the ultimate goal of development, that is, the full realization of the eudemonic capacity in the human soul. For this, the development of its rational and irrational parts is required, which in turn requires an ethics and dianoethics of development as means, referring to the characters of the respective parts of the soul. The interaction between both parts always generates a virtuous cycle, with the possibility of external influences through education, custom, economics, legislation and politics.

Keywords: temperance; prudence; desire; reason; virtue.

* Agradezco los útiles comentarios realizados por Raúl Villarroel, Benjamín Ugalde y Wilson Pères a una versión previa de este artículo; también, de dos árbitros anónimos, lo que permitió mejorar otros aspectos del texto ofrecido



Introducción

A pesar de que puede rastrearse de forma genealógica al menos desde 1970, el concepto de *desarrollo humano* gana considerable fuerza en el campo de los estudios del desarrollo a partir de 1990 con la publicación del primer Informe de Desarrollo Humano por parte del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). El nuevo tratamiento que hace el PNUD del concepto de desarrollo humano establece, a su vez, un nuevo significado para el término, proveniente principalmente de la elaboración teórica que antes había realizado Amartya Sen. Para la nueva definición de desarrollo humano, el Informe de 1990 se apoya en la conceptualización de Sen sobre las ‘capacidades’ (Sen, 1987) y la consideración del aspecto económico del desarrollo solo como un medio para un proceso más amplio pues considera aspectos adicionales al económico (Sen, 1989), proceso que en este caso recibe el nombre de “desarrollo humano” (UNDP, 1990).

Debido a que el contenido (significado) del concepto de desarrollo humano, tal como lo trata el PNUD (1990; 2010), es elaborado principalmente a partir de las propuestas de Sen, es que las críticas a este concepto se han dirigido principalmente al desarrollo teórico de Sen y, por ende, a las premisas y conclusiones de sus enfoques denominados de “capacidades” y de ‘desarrollo como libertad’ (Sen, 1999). Dos de las principales críticas que han recibido las propuestas teóricas de Sen tienen que ver, por un lado, con la objetividad en la valoración de las capacidades y, por otro, con la equívoca identificación de las capacidades con el bienestar.

Desde el lado del tema de la objetividad, la crítica inicial fue realizada por Nussbaum (1987) quien, apoyándose en una lectura aristotélica de los conceptos de ‘funcionamientos’ y ‘capacidades’, argumenta que la valoración subjetiva de las capacidades por parte de los individuos y comunidades - es decir, la ausencia de una teoría sobre lo objetivamente deseable o lo que podría constituir una ‘buena vida humana’- podría dar lugar tanto a valoraciones equivocadas por parte de los individuos -respecto a lo que sería una ‘buena vida humana’-, como a la distorsión de los deseos que los individuos y comunidades presentan frente a un mundo exterior que ha puesto fuera de alcance ciertas aspiraciones (Nussbaum, 1987, pág. 13). En su completa revisión del trabajo de Sen, Wells (2013) llega a una conclusión similar, señalando que Sen pareciera ser un ‘opponente de la filosofía’ en tanto no atribuye un valor fundamental a la filosofía moral en la determinación de las valuaciones de las capacidades, dejando así sin un sustento ‘objetivo’ a esta valoración (Wells, 2013, pág. 185).

Desde el lado de la identificación de las capacidades con el bienestar, la crítica ha sido realizada por Gasper (2002), quien argumenta que las capacidades no son una base conceptual suficiente para

la consideración del ‘desarrollo humano’, en tanto existen cosas que no son capacidades y que también son valoradas por los individuos y las comunidades. El ‘bienestar’, por ende, constituiría una categoría fundamentalmente distinta a la de ‘capacidades’. Por otro lado, debe señalarse que esta crítica es válida solo cuando se toma el ‘enfoque de capacidades’ en relación con el ‘enfoque de desarrollo humano’, es decir, no es una crítica válida si se estudia solo la coherencia interna del ‘enfoque de capacidades’ de Sen.

Así, cabe destacar que la primera crítica –de Nussbaum- se orientó a realizar una lectura interna al enfoque de capacidades, proponiendo a su vez un ‘enfoque aristotélico’ de virtudes no relativas (Nussbaum, 1993), aunque sin orientarse a problematizar el concepto de ‘desarrollo humano’. Por el contrario, la segunda crítica -Gasper- evidenció las disimilitudes entre el enfoque de capacidades y el concepto de desarrollo humano del PNUD, aunque sin insertar su propuesta en un marco filosófico mayor, como sí lo hizo Nussbaum. Sin embargo, puede argumentarse tanto que el enfoque aristotélico de Nussbaum puede dirigirse a problematizar el concepto de desarrollo humano, como que la crítica de Gasper puede insertarse en un marco analítico mayor, particularmente en un ‘enfoque aristotélico’ que considere una noción de bienestar correspondiente con una interpretación aristotélica del concepto de desarrollo humano.

Un intento de unificación de las críticas de Nussbaum y Gasper podría proponer lo que constituiría, de este modo, un enfoque aristotélico del desarrollo humano (Correa, 2021; 2021b). En primer lugar, según un enfoque tal, el fin del ‘desarrollo humano’ consistiría en la *eudaimonía* (bienestar, felicidad, prosperidad, ‘florecimiento humano’) y no necesariamente en la ampliación del espacio de libertades o capacidades de los seres humanos. Pues, según esta interpretación, las capacidades (potencialidades) serían valorables solo en la medida en que permitieran la realización y el ejercicio efectivo de ellas. Esto contribuiría a la crítica respecto a la insuficiencia de las capacidades para la consideración del bienestar (Gasper, 2002). En segundo lugar, existe en Aristóteles una propuesta objetiva sobre lo que sería un ‘desarrollo humano’ en tanto desarrollo del ser humano, como demanda la objetividad buscada por Nussbaum. Esta propuesta correspondería a la realización de la *eudaimonía* en el alma humana, lo que requiere del desarrollo y plena realización de las capacidades tanto sensoriales y apetitivas, como racionales, lo que constituiría una aspiración objetiva y común a la especie¹. Cabe mencionar que, si bien Nussbaum (1987) reconoce la importancia que el concepto de

¹ La teoría del desarrollo humano en Aristóteles es explícitamente válida para los hombres legalmente libres de su tiempo, aunque aquí se trata como extensible a la totalidad de la especie humana, lo que considera también a las mujeres y eventuales esclavos. Este punto es importante y ha sido ya tratado en la literatura, de modo que se omite su discusión.

eudaimonía tiene para Aristóteles, no reflexiona sobre este concepto a cabalidad, posiblemente por las críticas que Sen había hecho a las versiones hedónicas de la microeconomía estándar (Sen, 1980; 1987; 1987b) prefiriendo concentrar su atención en lo que denomina un enfoque aristotélico de virtudes no-relativas (Nussbaum, 1993).

Dados estos antecedentes, el actual trabajo se propone abordar, en parte, este último aspecto destacado por Nussbaum (1993), aspecto referido a las virtudes o los medios para avanzar en el desarrollo humano. Puesto que en otro lugar se ha identificado tanto el fin como el inicio del proceso de desarrollo humano según un enfoque aristotélico (Correa, 2021b), en esta oportunidad la tarea reside en la especificación de los medios a utilizar en orden de transitar desde el punto de inicio del desarrollo humano (capacidad, potencia) hacia su punto final (plena realización de la *eudaimonía* en el alma humana).

La hipótesis planteada para dar respuesta a la pregunta sobre los medios para el desarrollo tiene que ver con la identificación de una ética y una dianoética del desarrollo. Serían, en conjunto, estos caracteres y modos de ser virtuosos los que constituirían los medios que posibilitarían el avance o progreso en el desarrollo humano.

Al respecto, debe mencionarse que ha existido y existe la propuesta denominada ‘ética del desarrollo’, desarrollada principalmente por Goulet (1965; 2006) y ampliada hoy en lo que se conoce como la ética del desarrollo internacional (Keleher, 2017)². Sin embargo, un punto diferenciador respecto a esta corriente es que ella aborda el concepto de ‘desarrollo’ desde una perspectiva más semejante a lo que Amartya Sen entiende por ‘desarrollo’, esto es, a un proceso adscrito principalmente a la arena política, más que a la arena de la filosofía moral. Por lo anterior, el tratamiento que en este trabajo se hace de una ‘ética del desarrollo’ no está asociado necesariamente a esta ‘ética del desarrollo internacional’, sino a una ética del desarrollo humano asociada a una interpretación aristotélica del desarrollo humano.

Este trabajo se organiza en torno a tres secciones principales. Después de la presente introducción, la primera sección aborda los aspectos relacionados a la división de la parte racional ‘activa’ del alma, identificando las subdivisiones y las virtudes correspondientes, para plantear un panorama general de lo que sería una dianoética del desarrollo, esto es, un orden interno de la división racional de ‘mando’ del alma orientado al desarrollo humano. La segunda sección trata, por su parte,

² Corriente donde participan académicos e investigadores de todo el mundo, cuyo núcleo sapiencial está agrupado en la *International Development Ethics Association* (IDEA).

de los aspectos relacionados con la división racional ‘pasiva’ del alma, identificando la virtud correspondiente, puntualizando lo que podría ser una ética del desarrollo y cómo ésta interactúa con la dianoética del desarrollo. La tercera sección aborda el aspecto dinámico de los medios para el desarrollo humano, discutiendo la relación de transformación del vicio en virtud y la acción en este proceso de agentes externos a los individuos, identificando para esto la importancia de la política y la economía. La última sección presenta las conclusiones.

Dianoética del Desarrollo

Se debe comenzar señalando que la identificación de los medios para el desarrollo guarda estrecha relación con la división en partes del alma propuesta por Aristóteles. Esta división, a su vez, tiene sus inicios en la reflexión acerca de la función propia del hombre, es decir, aquella que no comparte con el resto de los seres vivos. Lo que interesaría para los efectos de este trabajo es la división que existe entre “el animal que tiene *lógos*” y los seres que no lo tienen. Esta primera gran división separa a los hombres del resto de seres vivos como plantas y animales, últimos quienes tienen las funciones de nutrición y crecimiento, en el primer caso, y de nutrición, crecimiento y sensación, en el segundo³:

Decir que la felicidad es lo mejor parece ser algo unánimemente reconocido, pero, con todo, es deseable exponer aún con más claridad lo que es. Acaso se conseguiría esto, si se lograra captar la **función** del hombre. En efecto, como en el caso de un flautista, de un escultor y, de todo artesano, y en general de los que realizan alguna función o actividad parece que lo bueno y el bien están en la **función**, así también ocurre, sin duda, en el caso del hombre, si hay alguna **función que le es propia**. ¿Acaso existen funciones y actividades propias del carpintero, del zapatero, pero ninguna del hombre, sino que éste es por naturaleza inactivo? ¿O no es mejor admitir que, así como parece que hay alguna función propia del ojo y de la mano y del pie, y en general de cada uno de los miembros, así también pertenecería al hombre alguna función aparte de éstas? ¿Y cuál, precisamente, será esta función? El vivir, en efecto, parece también común a las plantas, y aquí buscamos lo propio. Debemos, pues, dejar de lado la vida de nutrición y crecimiento. Seguiría después la sensitiva, pero parece que también ésta es común al caballo, al buey y a todos los animales. Resta, pues, cierta actividad propia del ente que tiene **razón**

³ Se ha utilizado como base para las referencias en español la traducción de Julio Pallí Bonet de la versión de la *Ética nicomáquea* y la *Ética eudemia* de la editorial Gredos de 1985. Todas las palabras y frases resaltadas son énfasis propios.

[*lógon*]⁴. Pero aquél, **por una parte, obedece a la razón, y por otra, la posee y piensa** [*dianoóúmenon*] (Ética Nicomáquea [EN] 1097b20-1098a5).

La función específica del hombre tiene que ver según Aristóteles con la razón y el pensamiento, y esta constituye la primera división del alma que lo separa del resto de seres vivos. De esta primera división se deriva una nueva división, ahora dentro de la parte misma que está en relación con la razón, generando un segundo nivel de especificación: la característica de obedecer, por un lado, a la razón, y de poseerla y pensar, por otro. Este segundo nivel de especificación será también relevante pues da origen a un segundo nivel de división del alma humana. Así, según Aristóteles, el alma humana se divide en un primer nivel en dos grandes segmentos, uno racional y otro irracional (parte nutritiva y sensorial), y el segmento racional se subdivide, a su vez, en la subdivisión racional capaz de escuchar y obedecer a la razón (subdivisión racional “pasiva”), y la subdivisión racional que posee la razón, piensa y “manda” (subdivisión racional “activa”, o parte racional “en sí misma”):

(...) una parte del alma es irracional [*álogon*] y la otra tiene razón [*lógon ékbon*]. (...) Pero parece que hay también otra naturaleza [intermedia] del alma que es irracional, pero que participa, de alguna manera, de la razón (...) esta parte también parece participar de la razón, como dijimos, pues al menos obedece a la razón en el hombre continente, y es, además, probablemente más dócil en el hombre moderado y varonil, pues todo concuerda con la razón. (...) Y si hay que decir que esta parte tiene razón, será la parte racional⁵ la que habrá que dividir en dos: una, primariamente y **en sí misma**; otra, capaz sólo de escuchar <a la razón>, como se escucha a un padre (EN 1102a25-1102b40).

(...) comencemos por dejar sentado que hay dos partes del alma que participan de la razón, pero no de la misma manera, sino que a una le es natural el mandar y a la otra el obedecer y escuchar (Ética Eudemia [EU] 1219b25-35).

Una vez establecida la división de segundo nivel de alma según la cual una parte racional manda y otra obedece, debe señalarse que existe también la división de la virtud que concuerda con esta separación, y que configura virtudes particulares adscritas a cada una de las anteriores divisiones y subdivisiones del alma.

Respecto a la virtud, en términos generales, debe señalarse en primer lugar que existe una virtud que no es propia del hombre (denominada virtud “común” según EN 1102b1-5), y otra que es propiamente humana (en específico del alma, no del cuerpo, según 1102a15-20), y esta virtud

⁴ Todos los términos entre corchetes son de inclusión propia, para la especificación del término griego utilizado o para la facilitación de la comprensión del texto.

⁵ *Racional* ha sustituido a *irracional*, siguiendo las traducciones inglesas de Ross, Barnes y Rackham.

propriadamente humana estaría en correspondencia con la parte racional del alma. Por su parte, las virtudes humanas siguen la misma subdivisión de la parte racional, es decir, las virtudes de la parte racional capaz de mandar, y las virtudes de la parte racional capaz de obedecer:

También la virtud [propriadamente humana] se divide de acuerdo con esta diferencia, pues decimos que unas son dianoéticas [*dianoētikàs*] y otras éticas [*ēthikàs*], y, así, la sabiduría [*sophían*], la inteligencia [*súmesin*] y la prudencia [*phrónēsin*] son dianoéticas, mientras que la liberalidad y la moderación son éticas (EN 1102b35-40).

Las virtudes de la parte racional de ‘mando’ son las virtudes dianoéticas (como son, por ejemplo, la sabiduría, la inteligencia y la prudencia), mientras que las virtudes de la parte racional de ‘obediencia’ son las virtudes éticas (como son, por ejemplo, la liberalidad y la moderación). Referidos a los medios adecuados para el desarrollo humano, estos dos tipos de virtudes determinan, respectivamente, la ética y la dianoética del desarrollo, siendo la ética del desarrollo el carácter correspondiente a la parte racional del alma capaz de obedecer, y la dianoética del desarrollo el carácter (o “modo de ser”) correspondiente a la parte racional del alma capaz de mandar. Como se verá más adelante, ambas partes y sus correspondientes virtudes establecen relaciones de reciprocidad y de mutua determinación, por lo que se hace necesario no solo hacer énfasis en una ética del desarrollo, sino también en una dianoética del desarrollo.

Un tercer nivel de división entre las distintas partes del alma se establece dentro de la parte racional que manda, donde residen las virtudes dianoéticas. Si el primer nivel de división del alma sigue un criterio de presencia/ausencia de la razón, y el segundo nivel de división, al interior de la parte racional, un criterio de mando/obediencia de la razón, el tercer nivel de división se establece al interior de la parte racional que manda siguiendo un criterio de contingencia de los asuntos sobre los cuales trata. La subdivisión racional que manda (parte racional “en sí misma” o de razón “activa”) puede mandar, según este tercer nivel de subdivisión, sobre asuntos contingentes, por un lado, o sobre asuntos no contingentes o “teoréticos” (especulativos), por otro:

Dado que, ahora, debemos subdividir la parte racional [activa] de la misma manera, estableceremos que son dos las partes racionales [activas]: una, con la que percibimos las clases de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera, y otra, con la que percibimos los contingentes (EN 1139a5-10).

La razón [que manda] está dividida en dos, según acostumbramos a dividirla; una es **práctica** [*praktikós*] y otra **teorética**⁶ [*theoretikós*]⁷ (Política 1333a10-12).⁸

La distinción principal que se establece entre las subdivisiones de tercer nivel dentro de la parte racional que manda sería entonces la que manda en asuntos contingentes y la que manda en asuntos no contingentes o teoréticos. En esta última, la posibilidad de ser de otra manera de los objetos sobre los cuales trata queda anulada, no habiendo en consecuencia necesidad de deliberación. La deliberación, por su parte, se realiza solo en asuntos cuyos principios pueden ser de otra manera, lo que corresponde a asuntos contingentes.

Una división de cuarto nivel se puede establecer, a continuación, dentro de la parte racional que manda sobre asuntos contingentes, es decir, sobre “lo que puede ser de otra manera”. Esta división de cuarto nivel separa, por un lado, los asuntos contingentes “prácticos”⁹ (referidos en esta ocasión a la *praxis* o acción), de los asuntos contingentes “productivos” (referidos a la *poiesis* o producción), por otro, tratando esta última parte del “arte” (*tékhne*) o técnica asociada a la producción de obras:

Entre lo que puede ser de otra manera está el objeto producido [*poièton*] y la acción [*praktón*] que lo produce. La producción [*poiesis*] es distinta de la acción [*praxis*] (...); de modo que también el *modo de ser racional práctico* [*lógon héxis praktikē*] es distinto del *modo de ser racional productivo* [*lógon poiētikēs*]. Por ello, ambas se excluyen recíprocamente, porque ni la acción es producción, ni la producción es acción. Ahora bien, puesto que la construcción [*oikodomikē*] es un **arte** [*tékhne*] y es un modo de ser racional para la producción, y no hay ningún arte que no sea un modo de ser para la producción, ni modo de ser de esta clase que no sea un arte, serán lo mismo el **arte** [*tékhne*] y el *modo de ser productivo acompañado de la razón verdadera* [*héxis metá lógon alēthoūs poiētikē*] (EN 1140a1-10).

⁶ Se ha sustituido en la traducción *teórica* por *teorética* para mantener la correspondencia con traducciones en otros lugares.

⁷ Aristóteles mantiene esta división de la parte racional que manda en otros textos, aunque con modificaciones en los términos. Por ejemplo, en el libro VI de la *Ética nicomáquea* (1139a1-18), Aristóteles llama a la parte práctica “razonadora” (*logistikón*) y a la teorética, “científica” (*epistemonikôn*). Esto no se corresponde con otras formas de catalogar las divisiones y subdivisiones, como se verá más adelante (donde la ‘ciencia’ hace alusión a una de las subdivisiones de la parte teorética), y es por eso que se ha optado por mantener la clasificación de la *Política*, aunque se deja constatado el hecho de los distintos términos utilizados por el mismo Aristóteles. Por otro lado, en el libro I (A) de la *Metafísica* (981a24-981b7) se hace la distinción entre la capacidad “práctica” (*praktikous*) y la capacidad de conocimiento (*gnōrizein*) de las causas, lo que produce la separación entre las personas que “saben” (o que poseen la “sabiduría”) y las que no, distinción que es más cercana a la distinción hecha en la *Política*, como se verá más adelante al tratar del tema de la sabiduría (que correspondería a la virtud de la parte teorética, es decir, a la agregación de las virtudes científicas e intuitivas).

⁸ La traducción de la *Política* que aquí se utiliza es la realizada por Manuela García Valdés para la edición de 1988 de la editorial Gredos.

⁹ La terminología utilizada en la *Política* asocia la *práctica* a lo *contingente* (*acción y producción*), mientras que la terminología utilizada en la *Ética* asocia la *práctica* a la *acción*. Se ha decidido mantener la terminología utilizada en la *Ética* ya que en la discusión que se establece entre las partes racionales de “mando” y de “obediencia” (dianoética y ética) tiende a prevalecer la importancia de la conceptualización de la *práctica* asociada a la *acción*, más que a la *producción*.

En otro lugar se ha profundizado en la distinción fundamental que existe entre la producción y la acción, y lo que eso implica para el entendimiento del “desarrollo humano” (Correa, 2021b). Baste ahora con reiterar que para Aristóteles la producción y la acción son categorías fundamentalmente distintas, siendo la virtud dianoética de la primera el arte o técnica (*tékhnē*) y, de la segunda, la prudencia (*phronēsis*):

(...) la **prudencia** no podrá ser ni ciencia [*epistēmē*] ni arte [*tékhnē*]: ciencia, porque el objeto de la acción puede variar; **arte**, porque el género de la acción [*praxeōs*] es distinto del de la producción [*poiēseōs*]. Resta, pues, que la **prudencia** es un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo **para el hombre**. Porque el fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción no puede serlo; pues una acción bien hecha es ella misma el fin (EN 1140a35-b10).

En particular, la prudencia tendrá una importancia central para el proceso de desarrollo humano, como se verá en la sección siguiente cuando se analice la interacción de las virtudes éticas y dianoéticas.

Queda por señalar la división que se establece al interior de la parte racional de mando de asuntos no contingentes o teóricos. Esta división de cuarto nivel da origen, por un lado, a la parte teórica que hace referencia a los primeros principios (*arkhai*), de los cuales no hay demostración, y, por otro, a la parte teórica que deriva demostraciones a partir de estos primeros principios. La virtud dianoética de la primera parte se denominará intuición¹⁰ (*noûs*) y, la de la segunda, ciencia (*epistēmē*):

Puesto que la **ciencia** [*epistēmē*] es conocimiento de lo universal y de las cosas necesarias, y hay unos principios [*arkhai*] de lo demostrable [*apodeiktōn*] y de toda ciencia (pues la ciencia es racional), el principio [*arkhēs*] de lo científico no puede ser ni ciencia [*epistēmē*], ni arte [*tékhnē*], ni prudencia [*phronēsis*]; porque lo científico es demostrable, mientras que el arte y la prudencia versan sobre cosas que pueden ser de otra manera. Tampoco hay sabiduría de estos principios, pues es propio del sabio aportar algunas demostraciones. Si, por lo tanto, las disposiciones por las que conocemos la verdad y nunca nos engañamos sobre lo que no puede o puede ser de otra manera, son la ciencia, la prudencia, la sabiduría y la **intuición** [*noûs*], y tres de ellos (a saber, la prudencia, la ciencia, y la sabiduría) no

¹⁰ La traducción tomada como referencia no es consistente con la utilización de términos en español referidos al *noûs* (o *noûn*). En la traducción utilizada, el *noûs* es denominado de tres formas: intuición, intelecto, o mente. En este artículo se ha optado por traducir siempre el *noûs* como *intuición*, debido a que los términos *mente* e *intelecto* suelen ser asociados con la totalidad de la parte *dianoética* del alma, incluso en la misma traducción utilizada (por ejemplo, la “*dianoēthikē aretē*” se traduce siempre como *virtud intelectual*). En este sentido, la *mente* o *intelecto* abarcaría no solo el aspecto de los *primeros principios* sino también la *ciencia* y los asuntos *prácticos* y *productivos*. De modo que, siempre que se habla de *intuición*, se estará aludiendo al *noûs*.

pueden tener por objeto los principios, nos resta la **intuición** [*noûn*], como disposición de estos principios (EN 1140b30-1141a10).

La **intuición** [*noûs*] tiene también por objeto lo extremo en ambas direcciones, porque tanto de los límites primeros como de los últimos hay **intuición** [*noûs*] y no razonamiento [*lógos*], la **intuición** con respecto a las demostraciones es de los límites inmutables y primeros; y la de las cosas prácticas lo extremo, lo contingente y la premisa menor. Éstos son, en efecto, los principios de la causa final, ya que es partiendo de lo individual como se llega a lo universal. Así pues, debemos tener percepción sensible de estos particulares, y ésta es la **intuición** [*noûs*] (EN 1143a35-b10).

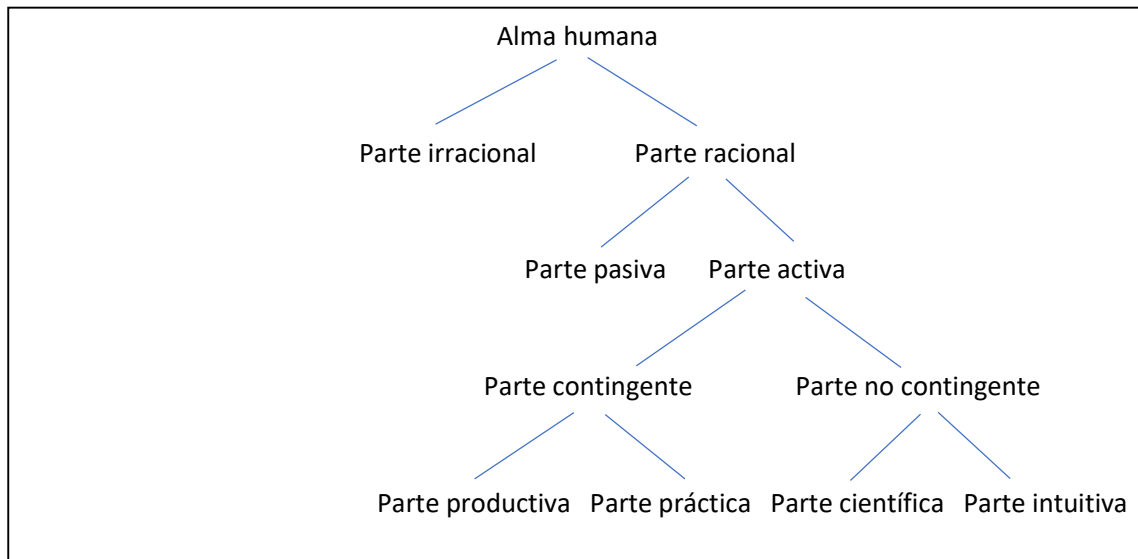
Como se puede apreciar, la intuición (*noûs, noûn*) se refiere a los primeros principios, sobre los cuales no hay demostración, mientras que la ciencia (*epístémē*) no establece los primeros principios, sino que deriva demostraciones a partir de ellos.

Finalmente, una quinta virtud dianoética mencionada por Aristóteles en un pasaje anterior corresponde a la sabiduría (*sophía*), la que es definida como la virtud de la división de tercer nivel del alma correspondiente a la parte racional de mando sobre asuntos no contingentes (teoréticos), es decir, la virtud que incluye a las virtudes de ciencia e intuición¹¹:

(...) el **sabio** [*sophôn*] no sólo debe conocer lo que sigue de los principios, sino también poseer la verdad sobre los principios. De manera que la **sabiduría** [*sophía*] será intuición [*noûs*] y ciencia [*epístémē*], una especie de ciencia capital de los objetos más honorables. (...) De lo dicho, entonces, está claro que la **sabiduría** es ciencia e intuición de lo más honorable por naturaleza (EN 1141a15-b5).

Con lo ya expuesto es posible elaborar un esquema para la mejor comprensión de la división aristotélica del alma humana y sus respectivas virtudes, con especial atención a la parte dianoética (o racional de mando, activa, o racional “en sí misma”), lo que se presenta en el Diagrama 1:

¹¹ El actual listado de virtudes dianoéticas no es exhaustivo, y solo sirve en la medida en que es útil para señalar la separación de las partes del alma. Otras virtudes dianoéticas mencionadas por Aristóteles en la *Ética nicomáquea* son la inteligencia (*súnesis*) y el juicio (*kritikós*).

Diagrama 1. Esquema de las partes dianoéticas del alma según Aristóteles

Fuente: Elaboración propia.

Un orden de valoración puede establecerse también entre las distintas partes, correspondientes a cuán cercano se encuentra la parte a lo que le es más “propio” al ser humano. Un orden de valoración puede establecerse entre las divisiones de cuarto nivel, con la “intuición” como la parte humana principal:

Es claro, pues, que cada hombre es su **intuición** [*noûn*], o su intuición principalmente, y que el hombre bueno ama esta parte sobre todo. (EN 1168b35-1169a1).

Y lo que dijimos antes es apropiado también ahora: lo que es propio de cada uno [*oikeïon hekástō*] por naturaleza es lo mejor y lo más agradable para cada uno. Así, para el hombre, lo será la vida conforme a la **intuición** [*noûn*], si, en verdad, un hombre es primariamente su intuición. Y esta vida será también la más feliz [*eudaimonéstatos*] (EN 1178a1-10).

La división de cuarto nivel señalada sería, entonces, lo que es más propio del hombre, lo que este es primariamente, lo que más ama y hacia cuyo arreglo la vida humana se hace mejor y más agradable. Si esto es así, entonces la parte científica es subordinada, y también las divisiones de cuarto nivel productiva y práctica. Esto establecería también un orden en las divisiones de tercer nivel y segundo nivel, siendo la parte no contingente más valorada que la parte contingente, y la parte racional activa más valorada que la parte racional pasiva. Esto se confirma en otros pasajes:

La razón está dividida en dos, según acostumbramos a dividirla; una es práctica [*praktikós*] y otra teórica¹² [*theōretikós*]. De la misma manera, pues, evidentemente se dividirá la parte racional [de mando] del alma. Y en cuanto a las acciones, diremos que la situación es análoga, y deben ser preferibles las que corresponden a la parte mejor por naturaleza para los que son capaces de alcanzarlas todas o dos, porque siempre es preferible para cada uno lo más alto que puede alcanzar (Política 1133a10-12). (...) la prudencia no es soberana de la sabiduría ni de la parte mejor, como tampoco la medicina lo es de la salud; en efecto, no se sirve de ella, sino que ve cómo producirla. Así, da órdenes por causa de la sabiduría, pero no a ella (EN 1145a5-10).

Es preciso, pues, aquí como en otras partes, vivir según el principio rector y según el modo de ser y la actividad de este principio que manda; por ejemplo, el esclavo según el principio de su señor, y cada uno según el principio adecuado para él. El hombre, en efecto, se compone naturalmente de una parte que manda y de otra que obedece, y cada uno debe vivir según su principio rector (y éste es doble; pues la medicina y la salud son principios de una manera diferente: la primera está en función de la segunda); y esto es también lo que ocurre con respecto a la facultad teórica [*theōretikón*]. Pues Dios no gobierna dando órdenes, sino que es el fin con vistas al cual la prudencia [*phronēsis*] da órdenes (pero la palabra «fin» es ambigua, como se ha distinguido en otra parte), puesto que Dios no necesita nada. Así, esta elección y adquisición de bienes naturales -bienes del cuerpo, riquezas, amigos y otros bienes- que más promueve la contemplación [*theōrian*] de la divinidad, es la mejor, y esta norma es la más bella; pero aquella que por defecto o por exceso impide vivir y contemplar la divinidad es mala (EU 1249b5-20).

El alma está dividida en dos partes, una de las cuales posee por sí misma la razón [*lógon*], y la otra no la posee por sí misma, pero es capaz de obedecer a la razón. Y decimos que las virtudes de estas partes del alma son las que hacen que se llame, en cierto sentido, a un hombre bueno [*agathòs*]. Pero, ¿en cuál de ellas está más bien el fin [*télos*]? A los que adoptan la división que nosotros proponemos no les resulta dudoso cómo responder. Pues siempre lo peor se debe a lo mejor, y esto es evidente igualmente en lo artificial como en lo natural, y es mejor lo que posee razón (Política 1133a9-11).

De los párrafos anteriores se puede confirmar lo que se proponía al establecer el orden a partir de la intuición: respecto a la división de tercer nivel, existe una distinción valorativa entre las acciones correspondientes a las partes teórica y “práctica” (que trata sobre asuntos contingentes), señalando que “siempre es preferible para cada uno lo más alto que pueda alcanzar”. Esto se repite con una analogía entre la medicina y la salud, asignando a la medicina la cualidad práctica o prudencial, y a la salud la cualidad teórica, y señalando que es con vistas a generar la salud que la medicina opera. En

¹² *Teorética* ha sustituido a *teórica* en la traducción.

esta relación pareciera existir también una distinción de “mando”, al igual que en las divisiones de segundo nivel según la distinción activa/pasiva de la participación en la razón. Respecto a esta última división, se señala que “es mejor lo que posee razón”, queriendo señalar que la parte que posee la razón en sentido activo es mejor que la parte que participa de la razón obedeciendo en sentido pasivo.

Sin embargo, puede ocurrir (y ocurre de hecho, según Aristóteles) que no todos los hombres tengan desarrollada la capacidad racional activa, lo que significa o la capacidad contemplativa (teorética) o la capacidad prudencial. Debido a que este es uno de los requisitos para hacer progresar el desarrollo humano desde el enfoque aristotélico, es indispensable establecer las causas de esta carencia con mayor profundidad.

Respecto a la facultad contemplativa, y en particular a la facultad intuitiva (la que es más propia del hombre), cuando no está actualizada, se resuelve generándose desde la prudencia, tal como la medicina genera la salud cuando la salud no se encuentra presente. Este es el motivo por el cual la prudencia cobra una importancia principal en el proceso de desarrollo humano.

La investigación sobre la prudencia lleva más del ámbito de las virtudes dianoéticas, al tema de una ética del desarrollo. No directamente por ser la prudencia una virtud ética (recordar que es virtud dianoética pues es la virtud de la parte razonadora activa que trata sobre asuntos contingentes asociados a la acción), sino porque, según Aristóteles, no es posible mantener una situación estable en que la prudencia está presente pero las virtudes éticas no lo están. Esto, debido a que la prudencia proporciona los medios para alcanzar un fin, pero la visión del fin puede quedar distorsionada – “pervertida” – por los vicios éticos, es decir, por la búsqueda de fines que no se encuentran en correspondencia con la naturaleza, con el recto deseo y la recta elección:

Está claro, pues, por lo que hemos dicho, que no es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia, ni prudente sin **virtud ética**¹³ [*ēthikḗs*]. Esta circunstancia refutaría el argumento dialéctico según el cual las virtudes [éticas y dianoéticas] son separables unas de otras, pues la misma persona puede no estar dotada por naturaleza de todas las virtudes, y así puede haber adquirido ya algunas, pero otras todavía no. Esto, con respecto a las virtudes naturales, es posible, pero no en relación con aquellas por las que un hombre es llamado **bueno** en sentido absoluto, pues cuando existe la **prudencia** todas las otras virtudes [éticas] están presentes. Y es claro que, aun cuando no fuera práctica [*praktikḗ*], sería necesaria, porque es la virtud de esta parte del alma, y porque no puede haber recta elección¹⁴ [*proairesis*] sin

¹³ *Ética* ha sustituido a *moral* en la traducción para mantener la correspondencia de términos con otros párrafos.

¹⁴ *Elección* ha sustituido a *intención* en la traducción para mantener la correspondencia de términos con otros párrafos.

prudencia ni **virtud [ética]**, ya que la una [virtud ética] determina el **fin** [*télos*] y la otra [prudencia] hace realizar las acciones que conducen al fin (EN 1144b30-1145a5).

Además, la obra del hombre se lleva a cabo por la **prudencia** y la **virtud ética** [*ēthikḗn*], porque la **virtud [ética]** hace rectos el **fin** propuesto, y la **prudencia** los **medios** para este fin. (EN 1144a5-10)

Pues bien, la virtud [ética] hace recta la elección [*proairesis*], pero lo que se hace por naturaleza ya no es propio de la virtud, sino de otra facultad. Debemos considerar y exponer estos asuntos con más claridad. Hay una facultad que llamamos destreza [*deinótēta*], y ésta es de tal índole que es capaz de realizar los actos que conducen al blanco propuesto y alcanzarlo; si el blanco es bueno, la facultad es laudable; si es malo, es astucia; por eso, también de los prudentes decimos que son diestros y astutos. La prudencia no es esa facultad, pero no existe sin ella, y esta disposición [prudencia] se produce por medio de este ojo del alma, pero no sin virtud [ética], como hemos dicho y es evidente, ya que los razonamientos de orden práctico tienen un principio, por ejemplo: "puesto que tal es el **fin** [*télos*], que es el mejor" sea cual fuere (supongamos uno cualquiera a efectos del argumento), y este fin no es aparente al hombre que no es bueno [*agathḗ*], porque la maldad nos pervierte y hace que nos engañemos en cuanto a los principios [fines] de la acción. De modo que es evidente que un hombre no puede ser prudente, si no es bueno [*agathón*] (EN 1144a20-b1).

Finalmente, como se ha señalado en otro lugar (Correa, 2020; 2020b), la interpretación aristotélica del desarrollo humano identifica un fin sustantivo y objetivo para el desarrollo humano, correspondiente a la *eudaimonía*, la que se consigue realizando plenamente las capacidades sensitivas y racionales del ser humano. Sin embargo, este fin puede quedar oscurecido y dejar de ser aparente para el hombre que no ha adquirido aun las virtudes éticas, es decir, las virtudes correspondientes a la parte del alma capaz de obedecer a la razón. Si estas virtudes éticas no se encuentran presentes, la “maldad” (léase vicio) hace que los hombres se engañen respecto al fin del desarrollo humano, considerando entonces como mejores otros fines que no lo son, como pueden ser el placer, la riqueza o los honores, entre otros (EN 1095a20-1096a15). Lo anterior requiere, por ende, una exploración más detallada sobre las virtudes éticas, en orden de proponer una ética del desarrollo que posibilite la visualización del fin del desarrollo humano.

Ética del Desarrollo

Para comenzar a hablar acerca de una ética del desarrollo humano, se debe caracterizar la parte del alma a la cual se refieren las virtudes específicamente éticas. Se mencionó en la sección anterior que las virtudes dianoéticas correspondían a la parte racional activa del alma, mientras que las virtudes

éticas correspondían a la parte racional pasiva del alma (a veces llamada irracional, por cuanto puede no obedecer a la razón). La característica fundamental de esta parte del alma es que en ella se encuentran el deseo (*órexin*), en general, y el apetito (*epithumía*), en particular¹⁵:

(...) lo vegetativo [*phutikòn*] no participa en absoluto de la razón, mientras que lo **apetitivo** [*epithumètikòn*], y en general lo **desiderativo** [*orektikòn*], participa de algún modo, en cuanto que la escucha y obedece.(EN 1102b25-30).

(...) puesto que hay dos partes del alma, las virtudes se distinguen según ellas, siendo las de la parte racional [*lógon*] dianoéticas¹⁶ [*dianoètiká*] -cuya obra es la verdad, tanto acerca de su naturaleza como de su génesis-, mientras que las de la parte irracional [racional pasiva] poseen un **deseo** [*órexin*] -pues si el alma se divide en partes, no cualquier parte posee un deseo [*órexin*]-; es necesario, por tanto, que el carácter [*ēthos*] de una persona sea bueno o malo por el hecho de buscar o evitar ciertos placeres [*hēdonás*] y dolores [*lúpas*] (EU 1221b25-35).

El carácter, o ética del hombre, se define entonces en relación con la búsqueda o evasión de ciertos placeres (*hēdonás*) y dolores (*lúpas*), proceso donde interviene el deseo, pues es el deseo el que persigue los placeres y rehúye de los dolores. La configuración virtuosa de la ética o carácter de esta parte del alma corresponde a una virtud respecto a los placeres y dolores que, al mismo tiempo, salvaguarda la virtud dianoética de la prudencia. Esto, pues, como se mencionó en la sección anterior, el vicio respecto a los placeres y dolores provoca que el hombre “malo” o “corrompido” por el vicio no pueda identificar el fin recto del desarrollo humano y “hacerlo todo con vistas a tal fin”. Esta virtud ética respecto a placeres y dolores se denomina moderación (*sōphrosúnēn*):

Y es a causa de esto por lo que añadimos el término "**moderación**" [*sōphrosúnēn*] al de "**prudencia**", como indicando algo que salvaguarda la prudencia [*phronēsin*]. Y lo que preserva es la clase de juicio citada; porque el placer [*hēdū*] y el dolor [*lupērón*] no destruyen ni perturban toda clase de juicio (por ejemplo, si los ángulos del triángulo valen o no dos rectos), sino sólo los que se refieren a la acción¹⁷ [*praktón*]. En efecto, los principios [fines] de la acción son el propósito de esta acción; pero para el hombre corrompido [*diephtharménō*] por el placer [*hēdonēn*] o el dolor [*lúpen*], el principio [fin] no es

¹⁵ Aristóteles diferencia más claramente entre deseo y apetito en EU 1223a25-30, diciendo que el deseo (*órexis*) se subdivide en voluntad (*boúlēsin*), impulso (*thumòn*) y apetito (*epithumían*), y que entre estos tres tipos de deseo hay distinto grado de voluntariedad en la acción. Profundizar en estas definiciones y diferencias no tiene mayor utilidad para el argumento que aquí se intenta, por lo que basta señalar que es en la parte del alma racional pasiva donde se aloja el deseo y sus subtipos.

¹⁶ *Dianoéticas* ha sustituido a *intelectuales* en la traducción para mantener la correspondencia con otros pasajes del texto.

¹⁷ *Acción* ha sustituido a *actuación* en la traducción para mantener la coherencia con otras partes del texto.

manifiesto, y ya no ve la necesidad de elegirlo y hacerlo todo con vistas a tal fin: el vicio destruye el principio (EN 1140b10-20).

(..) si cada uno es, en cierto modo, causante de su modo de ser, también lo será, en cierta manera, de su imaginación. De no ser así, nadie es causante del mal que uno mismo hace, sino que lo hace por ignorancia del fin [*télous*], pensando que, al obrar así, alcanzará lo mejor; pero la aspiración al fin no es de *propia elección* [*autháiretos*], sino que cada uno debería haber nacido con un poder, como lo es el de la visión, para juzgar [*krineĩ*] rectamente y elegir el bien verdadero (EN 1114b1-10).

En la interpretación aristotélica del desarrollo humano, el fin no es de propia elección, sino que está establecido por la misma naturaleza del ser humano, de modo que la ética y la dianoética del desarrollo aspiran a “visualizar” este fin, por un lado, y a elegir los medios para poder alcanzarlo de la forma mejor y más rápida. La elección de estos medios, por su parte y según Aristóteles, corresponde a la confluencia del deseo que mora en la parte racional pasiva, con la deliberación que mora en la parte racional activa, de modo que la elección se define como un “deseo deliberado”. Esto supone una interacción entre las partes racionales pasiva y activa del alma, cuyos principios son el deseo y la razón, respectivamente. La interacción concreta que se produce entre el deseo y la razón demandan roles de obediencia y mando de cada una, respectivamente. La elección, que es confluencia del deseo y la deliberación (razón práctica), genera un modo de ser o carácter relativo a la elección que puede constituir, si es un carácter orientado al fin natural, la virtud ética:

Tres cosas hay en el alma que rigen la acción [*práxeōs*] y la verdad [*alétheias*]: la sensación [*aísthēsis*], la intuición [*noũs*] y el **deseo** [*órexis*]. De ellas, la sensación no es principio de ninguna acción, y esto es evidente por el hecho de que los animales tienen sensación, pero no participan de acción. Lo que en el pensamiento [*dianoía*] son la afirmación y la negación, son, en el deseo [*órexei*], la persecución y la huida; así, puesto que **la virtud ética** [*ēthikē*] **es un modo de ser relativo a la elección** [*proairetikē*], y **la elección es un deseo deliberado** [*órexis bouleutikē*], el razonamiento [*lógon*], por esta causa, debe ser verdadero, y el **deseo recto**, si **la elección** ha de ser **buena**, y **lo que <la razón> diga <el deseo> debe perseguir**. Esta clase de pensamiento¹⁸ [*diánoia*] y de verdad son prácticos [*praktikē*] (EN 1139a20-30).

El razonamiento práctico verdadero corresponde a la virtud de la prudencia, lo que en la interacción mando-obediencia de los principios razón-deseo da lugar a un “recto deseo” (deseo orientado “rectamente” a lo que la razón ordena). Y, ya que la elección es un “deseo deliberado”, una

¹⁸ *Pensamiento* ha sustituido a *entendimiento* para mantener la coherencia con otras frases de la cita.

“buena elección” se origina por un deseo deliberado de carácter “recto” realizado en la parte racional pasiva del alma cuando esta ha interactuado con la parte racional activa. Es por ello por lo que la virtud ética puede ser identificada, finalmente, como un modo de ser relativo a la elección.

Desde el principio de la razón que interactúa con el deseo, debe decirse que la deliberación no establece el fin (pues el fin es natural) sino que habla sobre los medios para alcanzar el fin:

Pero no **deliberamos** [*bouleuómetha*] sobre los fines [*télon*], sino sobre los **medios** [*pròs*] que conducen a los fines [*télé*]. Pues, ni el médico delibera sobre si curará, ni el orador sobre si persuadirá, ni el político sobre si legislará bien, ni ninguno de los demás sobre el fin, sino que, puesto el fin, consideran cómo y por qué medios pueden alcanzarlo; y si parece que el fin puede ser alcanzado por varios medios, examinan cuál es el más fácil y mejor (...). (EN 1112b10-20).

El objeto de **deliberación** [*bouleutòn*] entonces, no es el fin [*télos*], sino los **medios** [*pròs*] que conducen al fin [*télé*] (EN 1113a1-5).

Siendo el fin natural, la deliberación proporciona los medios para alcanzar tal fin, y la deliberación en conexión con el deseo dan origen a la elección, que se encuentra también en la parte desiderativa del alma. En relación con el fin del desarrollo humano, ambos, deliberación y elección (siendo esta última un deseo deliberado) están en relación con los medios que conducen al fin, encontrándose por ende los medios para el desarrollo humano repartidos en ambas partes racionales activa y pasiva del alma:

Siendo, pues, objeto de la **voluntad** [*boulétōn*] el fin [*télous*], mientras que de la **deliberación** [*bouleutòn*] y la **elección** [*proairetòn*] lo son los **medios** [*pròs*] para el fin [*télos*] (...) (EN 1113b1-5)

(...) la **voluntad**¹⁹ [*boúlēsis*] se refiere más bien al fin [*télous*], la **elección** [*proairesis*] a los **medios** [*pròs*] conducentes al fin [*télos*]. (EN 1111b25-30)

Por otro lado, la voluntad (*boúlēsis*) es el tipo de deseo capaz de observar el fin y proporcionar el movimiento para dirigirse al él, mientras que la elección, por tratarse de los medios conducentes al fin, se compone de otros tipos de deseos diferentes a la voluntad (apetencia e impulso). De este modo, la ética del desarrollo proporcionaría las condiciones tanto para la recta identificación del fin del desarrollo humano (a través de la voluntad) como los medios para la consecución de tal fin (a través de la elección, en interacción con la prudencia).

¹⁹ *Voluntad* ha sustituido a *deseo* en la traducción para mantener la coherencia con otras partes del texto.

Dinámica de la interacción entre Ética y Dianoética del Desarrollo

Hasta ahora se ha supuesto que existen en un ser humano tanto la virtud dianoética (al menos práctica) como la virtud ética, y que ambas entran en una relación de subordinación de sus principios (deseo-razón) y de complementariedad. Sin embargo, puede ocurrir que, por un lado, el vicio ético nuble la visión del fin, y la prudencia no pueda ejercerse debiendo ejercerse solo la destreza (EN 1144a20-37) o, por otro lado, que exista el caso en que la virtud ética se encuentre presente junto al vicio dianoético. Surge entonces la pregunta sobre qué sucede cuando los caracteres y modos de ser de ambas partes del alma se encuentran en la oposición virtud-vicio. La respuesta propuesta por Aristóteles es que, independientemente de en qué parte se encuentre el vicio y en cuál la virtud, la virtud siempre tiene superioridad y, por ende, puede transformar al vicio más de lo que el vicio puede transformar la virtud de la otra parte. Esto sucede porque la virtud contiene la posibilidad del vicio, mientras que el vicio no contiene la posibilidad de la virtud. Lo anterior se ejemplifica diciendo que “el justo puede hacer todo lo que hace el injusto”, pero no al revés, por encontrarse la virtud en una situación de “superioridad” respecto al vicio:

Sería, en efecto, extraño que la maldad que aparece, a veces, en la parte irracional [racional pasiva] del alma pueda transformar la virtud de la parte racional [activa] y ser causa de la ignorancia, y, en cambio, la virtud que está en la parte irracional [racional pasiva], encontrándose la ignorancia en la parte racional [activa], no pueda transformar a ésta, y le haga juzgar con sensatez y obrar como es debido; y que, a su vez, la prudencia de la parte racional [activa] no pueda hacer que la intemperancia de la parte irracional [racional pasiva] obre moderadamente, como parece ser lo propio de la continencia. (...). Por ejemplo, la intemperancia transforma la medicina y la gramática, pero no transforma la ignorancia si es contraria, porque no contiene la superioridad; <esto lo consigue>, más bien, la virtud que, de una manera general, se encuentra en esta relación con respecto al vicio, pues el justo puede hacer todo lo que hace el injusto, y globalmente la impotencia está incluida en la prudencia (EU 1246b15-25).

La situación anterior implica que un mismo individuo puede llegar a desarrollar la virtud completa del alma humana a través de la sola interacción de las partes racionales activa y pasiva del alma, si es que hay virtud en una sola de ellas.

Una situación distinta es la que se daría si hay vicio en ambas partes. En este caso podría plantearse la hipótesis de que fuera posible que la virtud de la parte del alma irracional (virtud “común” y no propiamente humana) pudiera transformar el vicio de la parte racional (incluyendo sus partes activa y pasiva), tal como la virtud de la parte racional pasiva puede eventualmente transformar el vicio de la parte racional activa. Sin embargo, aún cuando pudiera plantearse esta hipótesis, no existe en los

textos aristotélicos una reflexión específica al respecto. Sí existe, sin embargo, la opción de transformar el vicio en virtud a partir de estímulos externos al individuo. Estos estímulos son particulares a las partes racionales activa y pasiva. Para la parte racional activa, la virtud dianoética se origina y crece principalmente a partir de la enseñanza (*didaskalías*), mientras que la virtud ética procede de la costumbre (*éthous*), siendo evidentemente ambos estímulos externos al individuo:

Existen, pues, dos clases de virtud, la dianoética [*dianoētikḗs*] y la ética [*ēthikḗs*]. La dianoética se origina y crece principalmente por la **enseñanza** [*didaskalías*], y por ello requiere experiencia [*empeirías*] y tiempo [*khronon*]; la ética, en cambio, procede de la **costumbre** [*éthous*], como lo indica el nombre que varía ligeramente del de "costumbre" [*éthous*]. (EN 1103a15-20)

De forma adicional a la enseñanza y a la costumbre, existen otras fuentes de origen, procedencia y crecimiento de una ética y una dianoética del desarrollo externas al alma individual. En relación particularmente a la prudencia, Aristóteles se refiere a otras disposiciones similares pero que no corresponden a lo que es bueno para uno mismo -a lo que se denomina más estrictamente "prudencia"-, sino a lo que es bueno también "para los hombres", en general. Estas otras disposiciones señaladas son la economía (*oikonomía*), la legislación (*nomothésia*) y la política (*politikḗ*), puntualizando que quienes ejercen estas funciones poseen ya la cualidad prudencial propiamente tal, y que estas disposiciones son probablemente necesarias incluso para el bien de uno mismo:

Pero la prudencia [*phronḗsis*] parece referirse especialmente a uno mismo, o sea al individuo, y esta disposición tiene el nombre común de "prudencia" [*phronḗsis*]; las restantes se llaman "**economía**" [*oikonomía*], "**legislación**" [*nomothésia*] y "**política**" [*politikḗ*]. (EN 1141b30-35)

Por eso creemos que Pericles y otros como él son prudentes [*phronímous*], porque pueden ver lo que es bueno para ellos y para los hombres [*anthrṓpōis*], y pensamos que ésta es una cualidad propia de los **administradores domésticos**²⁰ [*oikonomikōús*] y de los **políticos** [*politikōús*]. (EN 1140b5-15)

Pues los prudentes [*phronímous*] buscan lo que es bueno para ellos y creen que es esto lo que debe hacerse. De esta opinión procede la creencia de que sólo éstos son prudentes, aunque, quizá, no es posible el bien de uno mismo sin **economía**²¹ [*oikonomías*] ni sin **régimen político** [*politeías*] (EN 1142a5-10)

El modo de afectar una ética y una dianoética del desarrollo no se circunscribe, de este modo, a la esfera exclusivamente individual, aunque ciertamente este espacio es al que se le da prioridad en

²⁰ *Administradores domésticos* ha sustituido a *administradores* para señalar la especificidad del carácter doméstico de la administración.

²¹ *Economía* ha sustituido a *administración doméstica* para mantener la correspondencia de términos.

la ética y dianoética del desarrollo. Sin embargo, cuando existen condiciones de vicio en ambas partes del alma (racional pasiva y activa), catalizadores externos de disposiciones virtuosas son posibles. Esto se hace, en síntesis y según Aristóteles, principalmente a través de la educación, la costumbre, la economía, la legislación y la política. Existen, asimismo, evidentes conexiones entre las cinco disposiciones mencionadas, siendo las disposiciones económicas y políticas las de mayor importancia pues éstas al parecer establecerían condiciones necesarias para la posibilidad del “bien de uno mismo”, sin las cuales la prudencia quizás no podría tener lugar.

Conclusión

La interpretación aristotélica del desarrollo humano identifica un fin sustancial y objetivo para el desarrollo humano correspondiente a la *eudaimonía*, que es el bienestar y la felicidad humana. A su vez, identifica el inicio del movimiento de desarrollo como la capacidad eudemónica que yace en el alma humana entendida como totalidad. El proceso de desarrollo humano consiste, en este sentido, en la plena realización de la capacidad eudemónica que yace en el alma humana, para lo que se requiere del desarrollo de las partes del alma tanto irracionales como racionales.

El propósito de este trabajo ha sido puntualizar los medios a través de los cuales se logra este desarrollo humano, es decir, este movimiento desde la potencia al acto en el alma humana en relación con la felicidad. Esto ha requerido el entendimiento de las divisiones y subdivisiones del alma según Aristóteles, de modo de poder plantear de forma coherente las etapas y mecanismos presentes en los medios que conducirían a la *eudaimonía*.

Desde esta interpretación aristotélica, los medios para el desarrollo humano plantean la necesidad de reflexionar en torno a una ética y una dianoética del desarrollo, siendo la ética del desarrollo el carácter de la parte del alma capaz de obedecer a la razón de modo pasivo, y la dianoética del desarrollo el modo de ser de la parte del alma capaz de poseer la razón y ejercer el mando sobre la parte racional pasiva. En la medida en que esta ética y dianoética del desarrollo se corresponden con el fin del desarrollo humano, se habla de la virtud ética y la virtud dianoética.

En cuanto a la ética del desarrollo, su virtud principal es la moderación, siendo el deseo el principio de la parte del alma que da origen a la virtud o al vicio ético. Es en esta parte del alma donde se originan, además dos acciones principales que tienen que ver con la ética del desarrollo: la voluntad y la elección. Mientras que la voluntad corresponde al deseo que se orienta a un fin determinado, la

elección es el deseo que ha interactuado con la deliberación, estando esta última capacidad alojada en la parte racional activa. La moderación permite tanto que la voluntad se oriente al fin natural del desarrollo humano, como que el recto deseo deliberado de origen a buenas elecciones. La moderación y las buenas elecciones proporcionan de este modo algunos de los medios para el desarrollo humano.

En cuanto a la dianoética del desarrollo, la virtud que más interesa en la interacción ética-dianoética es la prudencia, correspondiente a la virtud de la parte práctica del alma, parte referida a las acciones humanas. Es esta virtud la que posibilita el razonamiento verdadero y la deliberación, la que, en una relación de autoridad respecto al deseo, origina el deseo deliberado o elección. Ambos deliberación y buena elección -posibilitado además por el recto deseo- proporcionan los medios para el desarrollo humano.

Por otro lado, aun en la medida en que la ética o la dianoética presenten condiciones de vicio, son posibles acciones específicas para avanzar en el desarrollo humano. Si una de las disposiciones de alguna de las dos partes del alma presenta vicio y la otra virtud, es posible que la que presenta virtud pueda transformar a la que presenta vicio, de forma interna al alma individual. Y, aún si en ambas partes existe un carácter y modo de ser vicioso, acciones correctivas externas al alma individual son posibles. Estas acciones correctivas externas tienen que ver con cinco disposiciones: la enseñanza, la costumbre, la economía, la legislación y la política, estando la enseñanza específicamente orientada a la dianoética y la costumbre a la ética. Reflexiones en torno a estos tópicos ya han sido realizados en tiempos actuales, como por ejemplo en torno de la educación para el desarrollo humano. Aún así, son materia pendiente de exploración la vinculación entre cada una de estas disposiciones y el enfoque aristotélico del desarrollo humano.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles. (1985). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. (J. Pallí Bonet, Trad.). Gredos.
- Aristóteles. (1988). *Política*. (M. García Valdés, Trad.). Gredos.
- Correa, F. (2021). El fin de lo humano en el concepto de Desarrollo Humano de Naciones Unidas. *Revista de Filosofía*, 18(1).
- Correa, F. (2021). Una interpretación aristotélica del concepto de desarrollo humano. *mimeo*.
- Gaspar, D. (2002). Is Sen's Capability Approach an Adequate Basis for Considering Human Development?. *Review of Political Economy*, 14(4), 435-461.
- Goulet, D. (1965). *Ética del Desarrollo*. ESTELA-IEPAL.
- Goulet, D. (2006). *Development Ethics at Work: Explorations 1960-2002*. Routledge.
- Keleher, L. (2017). Toward an Integral Human Development Ethics. *Veritas*, 37, 19-34.
- Nussbaum, M. (1987). *Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution*. World Institute for Development Economic Research of the United Nations University.
- Nussbaum, M. (1993). Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach. En M. Nussbaum, & A. Sen (Edits.), *The Quality of Life* (págs. 242-269). Clarendon Press.
- Sen, A. (1980). Equality of What? En S. McMurrin, *Tanner Lecture on Human Values, vol. 1*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sen, A. (1987). *Commodities and Capabilities*. Oxford University Press.
- Sen, A. (1987b). *On Ethics and Economics*. Blackwell Publishing.
- Sen, A. (1989). Development as Capability Expansion. *Journal of Developing Planning*(19).
- Sen, A. (1999). *Development as Freedom*. Alfred A. Knopf.
- UNDP. (1990). *Human Development Report 1990*. Oxford University Press.
- UNDP. (2010). *Human Development Report 2010*. United Nations Development Programme.
- Wells, T. R. (2013). *Reasoning about Development: Essays on Amartya Sen's Capability Approach*. Erasmus University.