

Desarrollo y felicidad

Alfredo Marcos
Universidad de Valladolid
amarcos@fyl.uva.es

Introducción

Mi intervención hoy tiene continuidad con lo dicho en las dos sesiones anteriores, organizadas por este grupo en Elche, el 30-31 de octubre de 2008, y en Valencia el 27 de abril de 2009. Recordaré muy brevemente lo dicho en esas ocasiones (apartado 1). Hablábamos entonces de los conceptos de desarrollo sostenible y desarrollo humano, así como de las posibilidades que ofrece la tradición aristotélica para el esclarecimiento de ambos.

Pero también me propongo avanzar un paso en la línea de los objetivos fijados por nuestro grupo de investigación. A tal efecto repasaré la teoría aristotélica de la felicidad. Mi convencimiento es que no podremos establecer un concepto sensato y comúnmente aceptado de desarrollo sin referencia a una teoría adecuada de la felicidad. La idea es que una sociedad camina en la línea del desarrollo en la medida en que posibilita a los ciudadanos el cumplimiento de sus respectivas capacidades, el logro de una vida plena y feliz. Posibilita, no garantiza.

A falta de una teoría de la felicidad, tampoco tendremos una idea clara ni un índice significativo de desarrollo. Existen diversas teorías de la felicidad y probablemente varias de entre ellas serán dignas de mención y estudio. Pero en la presente intervención voy a ceñirme a la teoría aristotélica de la felicidad. Trataré de exponerla con la mayor claridad posible, y siempre con la vista puesta en las aportaciones que dicha teoría pueda hacer al debate actual sobre desarrollo (apartado 2). Cerrará mi intervención un breve apartado de conclusiones (apartado 3.)

1. Antecedentes: desarrollo sostenible y desarrollo humano

Tras la Segunda Guerra Mundial, muchos países fueron saliendo de la catástrofe gracias al impulso y motivación que aportó el objetivo del desarrollo. Entendíase entonces por desarrollo, de un modo tan bienintencionado como ingenuo, el simple

crecimiento económico, el aumento del PIB y de la renta per cápita, la expansión de la ciencia y de sus aplicaciones tecnológicas, el aumento de la producción industrial, de los intercambios comerciales, la extensión del acceso al consumo y al ocio, y, en general, el ascenso de lo que se dio en llamar nivel del vida. Nadie podría negar que todos estos cambios, como objetivos y como logros, tienen un carácter positivo. Especialmente pensando de dónde veníamos, de la dura escasez de una postguerra.

Sin embargo, pronto, a la altura de los años setenta, algunos empezaron a señalar que el crecimiento tiene límites, y que esos límites los impone el medio natural en el que habitamos. En mi opinión, estas primeras señales de alarma, que aparecieron en la transición desde los sesenta a los setenta fueron precipitadas y catastrofistas. De hecho el corolario de las mismas no pudo ser más erróneo y desorientador. Me refiero al objetivo del crecimiento cero. Una vez superada la fiebre alarmista, ya en los ochenta y noventa, se elabora la idea de desarrollo sostenible. A través de la misma se intenta compatibilizar la legítima aspiración de las generaciones actuales con las necesidades de las futuras generaciones y también con las exigencias ecológicas de nuestro hábitat. Se trata establecer difíciles equilibrios entre distintos objetivos legítimos. La hipótesis que guió el trabajo presentado aquí, en Elche, hace ahora un año, era que el concepto aristotélico de prudencia (*phrónesis*) podría ayudarnos a establecer los equilibrios buscados. Con esta orientación, expuse el contenido de la noción aristotélica de *phrónesis*, y traté de mostrar cómo se puede aplicar actualmente a los problemas ambientales a través del principio de precaución.

Es cierto que, por razones ecológicas, hemos tenido que adjetivar el concepto crudo de desarrollo hasta convertirlo en desarrollo sostenible. Pero también la evolución de la propia teoría económica ha venido a añadir adjetivos al desarrollo. En esta línea, se empieza a hablar, a partir de la obra de Amartya Sen, de desarrollo humano. Lo que subyace a este adjetivo, dicho de modo muy directo y simple, es la vieja máxima de que el dinero no da la felicidad. Obviamente, la falta de dinero tampoco. Pero el mero crecimiento del producto, de la renta o del consumo no nos sirve como índice fiable de desarrollo humano. Estos elementos indican tan sólo una parte o una cara del desarrollo, pero no iluminan el mismo en toda su complejidad. La salud, la esperanza de vida, el acceso a la educación, son también componentes del desarrollo humano. La noción de desarrollo humano parece estar en conexión con la libertad para desarrollar plenamente las capacidades de cada cual. Su contrario será la pobreza, entendida en clave de restricción de las capacidades y de la libertad humana. Mi segunda intervención, esta

vez en Valencia, tenía que ver precisamente con este enfoque de las capacidades, que de nuevo y en el fondo remite a planteamientos aristotélicos, como tuvimos ocasión de ver.

Parece necesario ahora estudiar la posible compatibilidad de las dos adjetivaciones del desarrollo, sostenible y humano. De entrada parece haber un conflicto. Ya que el desarrollo sostenible se define en términos de necesidades, mientras que el desarrollo humano se entiende en términos de capacidades. Pero aun antes de entrar en esta cuestión, me parece conveniente establecer una noción básica de desarrollo desde la perspectiva de la felicidad. Quizá una vez hecho esto nos resultará más accesible la compatibilidad de las distintas adjetivaciones actuales del desarrollo. Como se ha dicho más arriba, existen diversas teorías de la felicidad. Una de las más sensatas y acabadas es la teoría aristotélica. Y, desde luego es una de las más antiguas e influyentes. En consecuencia, quisiera dedicar el resto de mi intervención a hacer una presentación de la teoría aristotélica de la felicidad, pero una presentación orientada ya hacia la cuestión del desarrollo. Sólo al cabo de dicha exposición podremos juzgar si dicha teoría será o no útil para esclarecer nuestro actual concepto de desarrollo.

2. El desarrollo y la teoría aristotélica de la felicidad

2.1. Palabras: La felicidad como actividad

En primer lugar consideremos el propio término felicidad, con el que traducimos el griego *eudaimonina*. Quizá no sea el más apropiado, ya que el sufijo que lo compone da la impresión de referirse a un estado en el que se halla la persona o a una propiedad que posea la misma. En Aristóteles, sin embargo, la felicidad es una actividad que se lleva a cabo, que es realizada por el sujeto que se dice feliz. “La felicidad no es un modo de ser, pues de otra manera pudiera pertenecer también al hombre que pasara la vida durmiendo o viviera como una planta, o al hombre que sufriera las mayores desgracias”¹. “La felicidad –asevera Aristóteles en varios lugares- es una actividad de acuerdo con la virtud”².

Tal vez términos como realización, florecimiento, o vida plena o lograda, den una mejor idea de lo que quería decir el filósofo griego. No obstante, no tiene sentido proponer un cambio terminológico, cada una de estas formulaciones presenta sus propios problemas y por otra parte el término español felicidad está perfectamente

¹ *Ética a Nicómaco (EN)* 1176a 33-35.

² *EN* 1177a 11

asentado en el lenguaje común. Si es preciso, en cambio, comenzar cualquier explicación de la teoría aristotélica de la felicidad por esta aclaración: la felicidad en Aristóteles no es una propiedad o un estado de la persona feliz, es una actividad que dicha persona realiza.

Esta aclaración previa nos lleva de modo natural a reflexionar sobre el tiempo de la felicidad. No es el tiempo del instante, de la ocasión o el *kairós*, es el tiempo del acto, de la actualización, de la actividad, un tiempo denso y continuo, un presente continuo por así decirlo, un presente que recoge y acoge en sí todos los momentos pasados, los integra y les da presencia. Como las notas de una melodía, que son producidas de modo secuencial, pero oídas de modo presencial, simultáneo. La noción aristotélica de acto - como queda claro en *Metafísica* Θ 6- no está vinculada a la instantaneidad, sino a la presencia plena, que se puede prolongar a lo largo del tiempo, pues podemos por el mismo acto ver y seguir viendo, vivir y seguir viviendo, pensar y seguir pensando, meditar y seguir meditando, “ser felices y seguir siéndolo”³. Así, la misma noción de experiencia en Aristóteles no refiere a un instante, a un átomo de intercambio entre mundo y sujeto, sino al conjunto de la memoria, a la elaboración de lo vivido en una visión conjunta. Llega a afirmar que “no se debe hacer menos caso de los dichos y opiniones de los experimentados, ancianos y prudentes, que de las demostraciones, pues la experiencia les ha dado vista, y por eso ven rectamente”⁴. Del mismo modo, la felicidad no es la sensación de un instante, sino una actividad continuada en el tiempo. En definitiva, el conjunto de una vida plena.

Esto nos obliga a considerar equilibradamente, si queremos evaluar la felicidad de una persona, tanto el momento presente como el conjunto de la vida. A esta doble perspectiva responden los matices que introduce Aristóteles en el siguiente texto: “En modo alguno sería correcto seguir las vicisitudes de la fortuna, porque la bondad o la maldad de un hombre no dependen de ellas, aunque, como dijimos, la vida humana las necesita; pero las actividades de acuerdo con la virtud desempeñan el papel principal en la felicidad [...] En ninguna obra humana hay tanta estabilidad como en las actividades virtuosas, que parecen más firmes, incluso, que las ciencias [...] Lo que buscamos, entonces, pertenecerá al hombre feliz, y será feliz toda su vida; pues siempre o preferentemente hará y contemplará lo que es conforme a la virtud, y soportará las vicisitudes de la vida lo más noblemente y con moderación en toda circunstancia el que

³ Véase *Metafísica* 1048b 20-30.

⁴ *EN* 1143b 10-13.

es verdaderamente bueno [...] Brilla la nobleza cuando uno soporta con calma muchos y grandes infortunios, no por insensibilidad, sino por ser noble y magnánimo [...] El hombre verdaderamente bueno y prudente soporta dignamente todas las vicisitudes de la fortuna y actúa siempre de la mejor manera posible, en cualquier circunstancia [...] Y si esto es así, el hombre feliz jamás será desgraciado, aunque tampoco venturoso, si cae en los infortunios de Príamo. Pero no será inconsciente ni tornadizo, pues no se apartará fácilmente de la felicidad”⁵.

Puede que haya quien le pida a Aristóteles más exactitud a la hora de valorar la tensión entre estabilidad de las virtudes y mutabilidad de las vicisitudes. ¿Cuántos años de dicha son suficientes para calificar una vida como feliz?, ¿cuál ha de ser la intensidad de las desdichas para anular esta calificación?, ¿en qué momento pesan más las vicisitudes sobre la felicidad, al comienzo de la vida, en su ocaso o en plena madurez? Sin embargo, lo que ofrece Aristóteles aquí no es un algoritmo de cálculo, sino una ponderación prudencial, pues, según sostiene “es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada materia en la medida en que la admite la naturaleza del asunto”⁶.

Sirva el recordatorio para rebajar las esperanzas que podamos depositar en cualquier medición de la magnitudes como la felicidad humana. Y si ponemos el desarrollo en conexión con la felicidad, entonces los intentos de reducirlo a un índice también deberían ser tomados con cierto grado de escepticismo. Por supuesto, resulta útil disponer de un buen índice de desarrollo humano, pero siempre será una indicación necesitada de interpretación prudencial, nunca un elemento para automatizar procesos de decisión.

En resumen, la felicidad será una actividad de acuerdo con la virtud. Dicha actividad se despliega a lo largo de una vida. Tiende a ser estable, pero no de un modo absoluto o rígido, sino de un modo condicionado por vicisitudes externas.

2.2. Entorno: El azar y el destino

“De ahí surge –escribe Aristóteles– la dificultad de si la felicidad es algo que puede adquirirse por estudio o por la costumbre o por algún otro ejercicio, o si sobreviene por destino divino o incluso por suerte [...] Confiar lo más grande y lo más hermoso a la fortuna sería una gran incongruencia”⁷.

⁵ EN 1100b 5- 1101a 10.

⁶ EN 1094b 25.

⁷ EN 1099b 9-25.

Podríamos, en cambio, asumir, como hacen algunos filósofos y no pocos literatos, que la felicidad viene determinada precisamente por factores externos a la propia persona. Nos referimos al azar y al destino. Una parte no desdeñable de la literatura universal y del cine tratan esta cuestión, la influencia del azar en la vida de las personas, los encuentros fortuitos, los accidentes o casualidades a través de las cuales se van labrando muchas vidas de ficción. O bien el destino, como designio inexorable del cual no nos librerá ninguna decisión supuestamente libre. Destino que muy bien se puede cumplir precisamente a través de los golpes de la fortuna. De modo que la visión nihilista y azarosa de la vida humana no resulta en absoluto incompatible con la visión determinista y fatal. Ambas son irreconciliables, sin embargo, con la idea de una vida en libertad, trazada y decidida desde la propia iniciativa, desde la razón y voluntad del sujeto. A este objetivo apunta la teoría aristotélica de la felicidad: “Si, pues, de las cosas que hacemos hay algún fin que queramos por sí mismo [...] es evidente que este fin será lo bueno y lo mejor. ¿No es verdad, entonces, que el conocimiento de este bien tendrá un gran peso en nuestra vida y que, como aquellos que apuntan al blanco, alcanzaríamos mejor el que debemos alcanzar?”⁸. “Llamamos perfecto a lo que siempre se elige por sí mismo y nunca por otra cosa. Tal parece ser, sobre todo, la felicidad, pues la elegimos por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores, el placer, la inteligencia y toda virtud, los deseamos en verdad, por sí mismos (puesto que desearíamos todas estas cosas, aunque ninguna ventaja resultara de ellas), pero también los deseamos a causa de la felicidad, pues pensamos que gracias a ellos seremos felices. En cambio nadie busca la felicidad por estas cosas, ni en general por ninguna otra”⁹.

La proyección de esta dicotomía destino-libertad sobre el pensamiento político y social nos conduce a la distinción entre sociedades de destino y sociedades de libertad. O si se quiere, en término más contemporáneos y popperianos, sociedades cerradas, en las que el nacimiento de cada quien, su posición en el conjunto o el designio del poderoso, determina su vida, y sociedades abiertas, en las que cada cual puede trazar a su camino según su razón y voluntad.

El otro eje de la oposición, azar-libertad, nos invita a pensar en sociedades caóticas, en tiempos sin ley ni norma, en la caprichosa acracia que deja a los individuos al albur de cualquier incidente o mal paso.

⁸ EN 1094a 20 y ss..

⁹ EN 1097a 34 y ss..

La felicidad aristotélica es hija de la razón y la voluntad, de la libertad, en suma. Sabemos que determinadas configuraciones político-sociales, hacen difícil o imposible este género de felicidad, mientras que otras lo favorecen. Habrá desarrollo en la medida en que se vayan produciendo las configuraciones político-sociales más favorables a la libertad y, en consecuencia, al tipo de felicidad en la que Aristóteles piensa. Contrarrestamos el azar con el arma estadística de la mutualidad y la solidaridad. No negamos los efectos del azar sobre la vida humana, efectos obvios por lo demás, sino que buscamos un modo humano de hacerles frente, de ponernos a salvo en la medida de lo posible, a través de la familia, de las asociaciones o de las distintas modalidades del seguro. No es cuestión de todo o nada, cuestión de concepto, la vida humana no está encomendada al azar o a la libertad pura y plena, es cuestión de grado y de historia, de progresiva protección de la libertad frente a las veleidades del azar. Eso es desarrollo.

Incluso se podría decir que un cierto grado de azar en la vida humana no sólo es inevitable, sino que no debería ser abolido. Es la puerta de entrada de la novedad e incluso a veces de la creatividad, empezando por el mismo azar genético. Anular completamente el mismo, a través de la nueva eugenesia, erradicaría la conexión de nuestros descendientes con el mundo y con Dios para hacerlos directa y totalmente hijos de nuestra voluntad, de nuestras preferencias y valores. Negación de la novedad y génesis de una responsabilidad que con creces nos supera.

También hay desarrollo en la medida en que vayamos contrarrestando los efectos del destino, la fatalidad de quien nace en cierta familia, dentro de una casta más noble o más plebeya, más rica o más pobre, en un lugar central o periférico e incomunicado, de quien habla o no la lengua dominante, de quien padece cierta discapacidad o enfermedad. Las sociedades abiertas protegen a las personas de las fuerzas del destino, dan a las gentes poder sobre sus propias vidas, favorecen la libertad y a través de ella el tipo de felicidad del que nos habla Aristóteles.

Tampoco negamos que se den hechos fatales que condicionan la vida humana. La visión aristotélica es muy sensata, empírica y realista, no niega lo obvio, que el azar y el destino influyen sobre nuestras vidas. No sueña paisajes utópicos de libertad incondicionada. Sin embargo, el paso del condicionamiento a la absoluta determinación no es necesario, podemos evitarlo a base precisamente de desarrollo humano, de la fábrica de sociedades más abiertas, cada vez más de libertad y menos de destino. Esto tiene que ver con cambios que van desde la abolición de las castas hasta la evitación de

barreras arquitectónicas. Y entre lo uno y lo otro un larguísimo catálogo de cambios progresivos que constituyen la historia del progreso humano.

En este juego de equilibrios, resulta que también damos por bueno un cierto grado de destino, bajo la forma de naturaleza y de sentido. Más abajo hablaremos de ello, pero de momento tenemos que saber que la libertad que anula completamente el azar no conduce a la felicidad, y las medidas político-sociales correspondientes no generan desarrollo. De la misma manera, la libertad que anula completamente el destino, como naturaleza humana y sentido de la vida, la que quiere ir más allá de la naturaleza humana, es una supuesta libertad que no trae felicidad, y las políticas que la buscan tampoco producen desarrollo.

2.3. Contenido: Placer, honor, contemplación-virtud

Vistas las complejas relaciones de la felicidad con factores periféricos como el azar y el destino, vayamos ahora al núcleo de su contenido. Supongamos ya que hemos ganado suficiente grado –nunca absoluto, nunca incondicionado– de libertad de decisión, que la razón y la voluntad pueden orientar nuestra vida. ¿Hacia dónde deberíamos apuntar? ¿Hacia el placer y el dinero, hacia el honor y el reconocimiento social, o bien hacia la contemplación, la sabiduría y la virtud? Tres tipos de vida, tres opciones.

“Cuál es el bien supremo entre todos los que pueden realizarse. Sobre su nombre, casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad (*eudaimonia*) [...] Pero sobre lo que es la felicidad discuten”¹⁰. “Los hombres parecen entender el bien y la felicidad partiendo de los diversos géneros de vida. Así el vulgo y los más groseros los identifican con el placer [...] Los principales modos de vida son, en efecto, tres: la que acabamos de decir, la política y, en tercer lugar, la contemplativa”¹¹. “La felicidad, por consiguiente, es lo mejor, lo más hermoso y lo más agradable, y estas cosas no están separadas”¹². “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

¹⁰ EN 1095a 15-20.

¹¹ EN 1095b 15-20.

¹² EN 1099a 25.

del hombre”¹³. “La función del hombre es una actividad del alma según la razón [y] de acuerdo con la virtud [excelencia/*aretē*]”¹⁴.

En realidad, en Aristóteles hay una valoración positiva tanto del placer y el bienestar, como del reconocimiento social. Según él, “es evidente que la felicidad necesita también de los bienes exteriores”¹⁵. Es más, el contenido de la felicidad incluye los tres elementos, es decir, cierto grado de bienestar, vida social y lo que aquí llama contemplación. No todos tienen la misma importancia, claro está. Aristóteles da prioridad al tercer tipo de vida. Pero yo diría que ni siquiera se trata de una cuestión de jerarquía, y mucho menos instrumental, sino más bien de integración. Es decir, no es que la vida orientada hacia el conocimiento sea simplemente superior al resto, sino que bajo la orientación de la razón y de la virtud pueden ser integrados y equilibrados los valores relacionados con el bienestar y la sociabilidad.

“Estos pasatiempos parecen contribuir a la felicidad, porque es en ellos donde los hombres de poder pasan sus ocios. Pero quizá, la aparente felicidad de tales hombres no es señal de que sean realmente felices. En efecto, ni la virtud, ni el entendimiento, de los que proceden las buenas actividades, radican en el poder”¹⁶. Es decir, no hay rechazo del placer como tal, sino del que procede tan sólo del poder, sin participación de entendimiento ni virtud. Queda claro en el siguiente texto. “Los placeres acompañan a las actividades. Por consiguiente, tanto si es una como si son muchas las actividades del hombre perfecto y feliz, los placeres que perfeccionan estas actividades serán llamados legítimamente placeres propios del hombre, y los demás, en un sentido secundario y derivado, así como las correspondientes actividades”¹⁷.

Del mismo modo, parece hablar en contra de la diversión: “La felicidad no está en la diversión, pues sería absurdo que el fin del hombre fuera la diversión [...] Ocuparse y trabajar por causa de la diversión parece necio y muy pueril”. Sin embargo, la cuestión de nuevo no es la diversión en sí, sino su integración en el conjunto de la vida: “En cambio, divertirse para afanarse después parece [...] estar bien; porque la diversión es como un descanso, y como los hombres no pueden estar trabajando continuamente, necesitan descanso. El descanso, por tanto, no es un fin, porque tiene

¹³ EN 1097b 20-25.

¹⁴ EN 1098a 5-20.

¹⁵ EN 1099b 1.

¹⁶ EN 1176b 16-20.

¹⁷ EN 1176a 25-30.

lugar por causa de la actividad. La vida feliz [...] tiene lugar en el esfuerzo, no en la diversión”¹⁸.

La vida de contemplación de la que habla Aristóteles responde a lo más divino que hay en nosotros. Pero una vez dicho esto, el autor humaniza de nuevo esta vida contemplativa y la conecta con la sociabilidad y el moderado bienestar.

“Si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable <que sea una actividad> de acuerdo con la virtud más excelsa, y ésta será una actividad de la mejor parte del hombre [...] Siendo esto mismo [el intelecto] divino o la parte más divina que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud propia será la felicidad perfecta. Y esta actividad es contemplativa”¹⁹. “Esta actividad es la única que parece ser amada por sí misma”²⁰. “Ésta, entonces, será la perfecta felicidad del hombre, si ocupa todo el espacio de su vida [...] Tal vida, sin embargo, sería superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre, sino en cuanto que hay algo divino en él [...] Si, pues, la mente es divina respecto del hombre, también la vida según ella será divina respecto de la vida humana. Pero no hemos de seguir los consejos de algunos que dicen que, siendo hombres, debemos pensar sólo humanamente y, siendo mortales, ocuparnos sólo de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; pues, aun cuando esta parte sea pequeña en volumen, sobrepasa a todas las otras en poder y dignidad. Y parecería, también, que todo hombre es esa parte, si, en verdad, ésta es la parte dominante y la mejor; por consiguiente sería absurdo que un hombre no eligiera su propia vida, sino la de otro [...] Lo que es propio de cada uno por naturaleza es lo mejor y lo más agradable para cada uno. Así, para el hombre, lo será la vida conforme a la mente, si, en verdad, un hombre es primariamente su mente. Y esta vida será también la más feliz”²¹.

“El hombre contemplativo no tiene necesidad de nada de ello [riqueza, fuerza, medios...], al menos para su actividad, y se podría decir que incluso estas cosas son un obstáculo para la contemplación; pero en cuanto que es hombre y vive con muchos otros, elige actuar de acuerdo con la virtud [moral], y por consiguiente necesitará de tales cosas para vivir como hombre”²². “Siendo humano, el hombre contemplativo

¹⁸ EN 1176b 30 – 1177a 5.

¹⁹ EN 1177a 11-20.

²⁰ EN 1177b 2.

²¹ EN 1177b 23 – 1178a 9.

²² EN 1178b 1-6.

necesitará del bienestar externo, ya que nuestra naturaleza no se basta a sí misma para la contemplación, sino que necesita de la salud corporal, del alimento y de los demás cuidados [...] No debemos pensar que el hombre para ser feliz necesitará muchos y grandes bienes externos [...] uno puede actuar de acuerdo con la virtud aun con recursos moderados”²³.

En definitiva, no podemos olvidar los aspectos animales y sociales, pero tampoco traicionar a la parte más divina que hay en nosotros. Esa es la posición posición de lo propiamente humano.

Hume asegura que "no nos expresamos estrictamente ni de un modo filosófico cuando hablamos del combate entre la pasión y la razón. La razón es, y sólo debe ser, la esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas”²⁴. El punto de vista de Aristóteles no es el inverso, no dice que las pasiones deban ser simples esclavas de la razón, sino que confiere a la base pasional, emotiva, sentimental, un valor positivo e intrínseco, no meramente instrumental. Valor que debe ser gestionado desde la razón e integrado con los valores de nuestra sociabilidad y racionalidad.

En cuanto a la sociabilidad, Nietzsche afirma que “tanto por necesidad como por hastío desea [el hombre] vivir en sociedad”²⁵. También algunas versiones del contrato social acaban por sugerir la idea de que la vida social es algo sobrevenido a la naturaleza humana, como un añadido que sólo aceptamos bajo el impulso del miedo o del más elemental interés. Jamás afirmaría esto Aristóteles, para quien la vida en sociedad es sencillamente parte esencial de nuestra propia naturaleza, de la que derivan también valores positivos que han de ser integrados en la unidad de la vida humana, en el "vivir bien en general”²⁶. “Parece –afirma Aristóteles- que también ocurre lo mismo con la autarquía, pues el bien perfecto parece ser suficiente. Decimos suficiente no en relación con uno mismo, con el ser que vive una vida solitaria, sino también en relación con los padres, hijos y mujer, y, en general, con los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza un ser social”²⁷.

2.4. Sujetos: Autonomía y dependencia

²³ EN 1178b 34 – 1179a 6.

²⁴ D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid, 1988, p. 561 [2,3,3].

²⁵ F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid. 1990, p. 20.

²⁶ EN 1140a 26.

²⁷ EN 1097 a 34- 1097b 12.

Ya sabemos cuál es el contenido de la felicidad. Tenemos que preguntarnos ahora por el sujeto de la misma. ¿Quiénes pueden ser felices?, ¿a quiénes con propiedad se les puede atribuir esta actividad? Pues bien, si en algo estoy en desacuerdo con Aristóteles es en su desconsideración hacia los niños y los débiles o dependientes. Él está pensando en una vida humana, genuinamente humana, identificada con lo más divino que hay en nosotros, con la razón y la virtud, pero sólo para una élite, no para los seres humanos más débiles, sea niño o esclavo, ni, por supuesto, para los animales.

“Es razonable que no llamemos feliz al buey, ni al caballo, ni a ningún otro animal, pues ninguno de ellos es capaz de participar de tal actividad. Por la misma causa, tampoco el niño es feliz, pues no es capaz todavía de tales acciones por su edad”²⁸. “Cualquier hombre, el esclavo no menos que el mejor hombre, puede disfrutar de los placeres del cuerpo; pero nadie concedería felicidad al esclavo, a no ser que le atribuya también a él vida humana. Porque la felicidad no está en tales pasatiempos, sino en las actividades conforme a la virtud”²⁹. “Los demás animales no participan de la felicidad [...] porque no participan en modo alguno de la contemplación [...] Hasta donde se extiende la contemplación, también la felicidad”³⁰.

Más dubitativo se muestra Aristóteles respecto de la posible beatitud de los muertos. “No se sabe si los muertos participan de algún bien [...] parece, pues, que la prosperidad de los amigos afecta de algún modo a los muertos, e igualmente sus desgracias, pero en tal grado y medida que ni pueden hacer que los felices no lo sean ni otra cosa semejante”³¹.

No podríamos aceptar hoy día el modelo de felicidad aristotélica sin la ambición de extenderlo a todos. Así pueden complementarse elementos procedentes de las dos raíces más profundas de nuestra civilización occidental, la grecorromana y la judeocristiana. El ideal humano en Aristóteles está muy marcado por la idea de la magnanimidad, de la persona que es capaz de ayudar y apoyar a los demás desde su grandeza de alma, pero que siente como una humillación el recibir ayuda y apoyo. Desde esta concepción de las cosas, la humanidad en sentido pleno, y con ella la posible felicidad, sólo corresponden al ser humano autosuficiente, autónomo. Alasdair MacIntyre analiza, critica y corrige muy acertadamente este punto de vista en su obra *Animales racionales dependientes*.

²⁸ EN 1099b 32 - 1100a 2.

²⁹ EN 1177a 5-12.

³⁰ EN 1178b 25-30.

³¹ EN 1101a 35- 1101b 10.

“Hay individuos – escribe MacIntyre – cuya discapacidad extrema es de tal naturaleza que sólo pueden ser miembros pasivos de una comunidad [...] Ya he planteado anteriormente que sería importante que los demás pensáramos, respecto a la condición de estos individuos: ‘Yo podría haber sido él’. Pero este pensamiento debe traducirse en una clase de consideración especial; el cuidado que se requiere de los demás y el cuidado que los demás requieren de uno exigen una entrega y una consideración que no esté condicionada por las contingencias de una lesión, una enfermedad o cualquier otra aflicción”³². Podemos reconocer con facilidad en el discapacitado a “otro yo” – por usar la expresión que Aristóteles reservaba para definir la amistad -, ya que cualquiera puede ser víctima de una enfermedad o accidente que le suman en la discapacidad, de ahí deriva la obligatoriedad de consideración por igual hacia todos los seres humanos con independencia de sus capacidades o discapacidades. “Pero a esa consideración – prosigue MacIntyre – debería añadirse el reconocimiento de que cada miembro de la comunidad puede enseñar algo a los demás, tanto sobre el bien común como sobre el bien de cada uno y que [también los discapacitados] pueden enseñar sobre ello algo que no podría aprenderse de ninguna otra manera [...] incluso cuando uno está discapacitado de tal modo que no puede emprender proyectos valiosos, también merece un cuidado atento”³³.

Estas consideraciones de MacIntyre nos permiten salvaguardar la igualdad entre los miembros de la familia humana, sin necesidad de escalar el valor de cada individuo en función de su autonomía. Son los nexos de familiaridad, la pertenencia de modo natural a una cierta comunidad - ya que el hombre es por naturaleza un animal político -, la que confiere a todos y cada uno de nosotros los mismos derechos y nos instala en el círculo de los iguales. Y esta constatación no debe llevar aparejado el desprecio hacia el resto de los seres. Al contrario, desde el fortalecimiento de una comunidad humana en la que se reconozcan y respeten los derechos de todos, será más fácil arbitrar medidas de protección para evitar la destrucción, y en su caso el sufrimiento del resto de los seres naturales.

No habrá una correcta teoría del desarrollo si no se contempla también a los niños y a las personas dependientes o discapacitadas como sujetos plenamente aptos para la felicidad (dejando al margen aquí la cuestión de la beatitud de los muertos, que está fuera del objeto de mi intervención). De hecho, incluso de los animales se podría predicar la felicidad al menos por analogía. Son felices o no en la medida en que se cumpla y realice plenamente su naturaleza, del mismo modo que la felicidad humana

³² Alasdair MacIntyre: *Animales racionales y dependientes*. Paidós, Barcelona, 2001, pp. 150.1.

³³ Alasdair MacIntyre: *Animales racionales y dependientes*. Paidós, Barcelona, 2001, pp. 159-60.

depende del cumplimiento de la función que se sigue de la naturaleza humana. Con mucha más razón se puede atribuir felicidad a los niños y a las personas discapaces o dependientes, que de hecho, en algún modo y momento somos todos. Cuando hablamos, pues, de felicidad como objetivo del desarrollo, los sujetos en sentido propio somos los humanos, todos los humanos, desde el comienzo hasta el fin de la vida y en cualesquiera circunstancias de la misma. En sentido analógico lo son también los animales y otros seres naturales.

2.5. Bases: la naturaleza humana

Si la teoría Aristotélica de la felicidad muestra indudables limitaciones en cuanto a los posibles sujetos de la misma, en contraposición, uno de sus mayores méritos reside en su acuerdo con una profunda y sensata concepción antropológica. Dicho de otro modo, la teoría aristotélica de la felicidad se basa en una acertada concepción de la naturaleza humana.

Se da actualmente un vívido debate sobre la realidad de la naturaleza humana. Hay quien niega que exista tal cosa. Para estos, el ser humano sería libertad pura, incondicionada, existencia sin esencia, o historia sin naturaleza, un ser que ha de decidir a cada paso quién es y dónde pone su destino.

Jesús Mosterín en un libro reciente polemiza contra esta concepción del ser humano. Más que polemizar, como él mismo dice, “despacha” la idea: “Entre los fantasmas que ha producido el delirio de la razón, destaca por su extravagancia y recurrencia la idea filosófica de la inexistencia de la naturaleza humana [...] Desde Pico [della Mirandola] hasta algunos conductistas, existencialistas y constructivistas sociales posmodernos, pasando por los idealistas y marxistas, muchos han pensado que la especie humana carece de naturaleza, que somos pura libertad e indeterminación, y que venimos al mundo como una hoja en blanco [...] A los filósofos clásicos de Grecia y China no les cabía duda de que hay una naturaleza humana, que explica gran parte de lo que somos y de lo que hacemos [...] Aceptando que existe una naturaleza humana, como parece obvio, podemos preguntarnos en qué consiste”.

Hasta aquí, mi acuerdo con Jesús Mosterín es pleno y a sus acertados argumentos me remito como refutación de la presunta inexistencia de la naturaleza humana. Mi divergencia con el autor comienza en el punto en que el mismo trata de dar contenido positivo a la naturaleza humana. Y no por el contenido que le atribuye, sino por el que le niega. Según Mosterín “lo que necesitamos es, valga la redundancia, una

concepción naturalista de la naturaleza humana [...] Aunque el naturalismo evolucionista ha triunfado en toda regla en el pensamiento científico y en la filosofía cercana a la ciencia, todavía colea la resistencia a considerarnos como lo que somos, como animales”³⁴. Ciertamente, somos animales. Tan verdad es eso como que somos un tipo de animal social y racional. Tan cierto es que nuestra libertad no es incondicionada, como que tal libertad existe y es efectiva. Limitar la naturaleza humana a la simple animalidad más que falsearla, es simplificarla injustamente, dejarla en un plano demasiado abstracto y lejano a la realidad concreta de nuestra vida. Dicho de otro modo, hay que concretar más, hay que decir qué tipo de animal somos.

Comparto con Mosterín la admiración por Aristóteles. Pero hay que reconocer que en este punto Aristóteles está más cerca de la realidad del ser humano, que no es un animal inconcreto, sino precisamente un *zoon politikon logon*. En la naturaleza humana está tanto lo animal como lo social y lo racional. Este modo de ser animal lo conecta con y al mismo tiempo lo diferencia del resto de los animales. La racionalidad, la voluntad libre –aunque no absolutamente libre, claro está– ponen en el ser humano, según Aristóteles, un soplo de divinidad que no hay en otros animales. No somos la suma de tres componentes, sino que cada uno de ellos determina y concreta el modo de ser de los otros. El resultado es el ser humano como unidad.

El olvido del tipo tan peculiar de animal que somos ha llevado a algunos al llamado post-humanismo. Autores como Sloterdijk y Agamben han recorrido una senda nietzscheana muy distinta de la que sigue Mosterín, pero han llegado a conclusiones muy parejas en lo que a la afirmación de la animalidad humana se refiere. Una vez reducido el hombre a simple animal, sobra el humanismo. También sobra el derecho y la moral, que son reemplazados por “reglas para el parque humano”, del mismo modo que la educación será trocada en cría y doma de humanos, en la línea ya sugerida por Platón en *El Político*.

Aristóteles deja clara la unidad del ser humano en lo que respecta a sus aspectos desiderativos e intelectuales: "Inteligencia deseosa o deseo inteligente, esta clase de principio es el hombre"³⁵. Lo dice en un orden y en otro, mediante adjetivación, no yuxtaposición. Y no falseamos el pensamiento de Aristóteles si, además de la unidad entre aspectos desiderativos o animales e intelectuales o racionales, insistimos en la integración de los aspectos sociales, políticos o de dependencia mutua.

³⁴ J. Mosterín, *La naturaleza humana*, Espasa Calpe, Madrid, 2006, p. 17-23.

³⁵ EN 1139b 4-6.

Para entender esta idea probablemente haya que referirse al modelo epigenético de gestación por diferenciación. Según dicho modelo, el ser vivo no se constituye por yuxtaposición de piezas, sino por diferenciación desde lo homogéneo hasta lo heterogéneo. También la teoría aristotélica de la acción se conforma a este modelo, como ha mostrado John Lear³⁶. Pues bien, una vez entendida la naturaleza humana en estos términos, estamos en disposición de justificar la teoría de la felicidad. La felicidad será, pues, una actividad que implica un moderado grado de bienestar (dada nuestra naturaleza animal), un adecuado entono de familia, amigos y comunidad (dada nuestra naturaleza social) y una orientación hacia el saber, el conocimiento y la contemplación (dada nuestra naturaleza racional). He aquí una teoría sensata de la felicidad, basada en una antropología muy realista, que puede orientarnos a la hora de precisar el concepto de desarrollo. Y, a la inversa, ¿cómo elaborar índices de desarrollo adecuados humano sin un recorrido por la antropología y la teoría de la felicidad?

2.6. Transiciones: de la ética a la política, de la felicidad al desarrollo

Con todo, la cuestión del desarrollo está en el plano político-social, es decir, nos preguntamos por el grado de desarrollo de determinado país, no de una persona individualmente considerada, mientras que la cuestión de la felicidad está precisamente en el plano ético e individual. La pregunta por la felicidad es principalmente la pregunta por la felicidad de cierta persona en concreto. Necesitamos, pues, elaborar la transición desde la pregunta por la felicidad hasta la pregunta por el desarrollo, o sea, desde el plano ético al plano político. La transición se apoyará en la idea de que las unidades socio-políticas más desarrolladas son precisamente aquellas que protegen y fomentan - no grantizan o producen- mejor las posibilidades de realización de las personas.

En Aristóteles también hay una transición desde la ética hasta la política. Los dos tratados en los que aborda estas temáticas han de ser leídos en mutua conexión. Especialmente las primeras y las últimas páginas de la *Ética a Nicómaco* dan cuenta de esta transición.

La conexión entre ética y política se puede entender de varios modos. En clave totalitaria, diríamos que la prioridad la tiene la entidad política. La felicidad del individuo consiste en cumplir con su función, pero esta vez no se trata de su función como ser humano, sino de su función como subdito, como parte de una totalidad a la

³⁶ J. Lear, *Aristóteles*, Alianza, Madrid, 1995.

que debe servir. Algunos textos de Aristóteles –discípulo al fin y al cabo de Platón– podrían ser interpretados en este sentido totalitario³⁷.

“Aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad –nos dice–, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades”³⁸.

Desde este punto de vista serían válidos los indicadores de desarrollo con tal de que recogiesen los logros de la unidad política, con independencia de las condiciones de vida de las personas.

En sentido contrario, podríamos pensar que la instancia social es tan sólo un mal menor para el individuo, quien se integra en la misma por necesidad y hastío, tan sólo para protegerse de la lobezna agresividad de los otros. El individuo sale a disgusto del estado de naturaleza, del bosque roussoniano, para integrarse en una sociedad que sabe corruptora. Lo social sería en el fondo algo externo y ajeno al individuo. También hay textos aristotélicos que podrían avalar esta lectura individualista de las relaciones ética-política, particularmente aquellos en los que insiste en la importancia de la autarquía y la autosuficiencia. En este caso, el cómputo del desarrollo se obtendría por mera agregación del nivel de vida de los individuos, sin atención a la textura social.

Entre una lectura totalitaria de Aristóteles y una radicalmente individualista, cabe en mi opinión una lectura liberal y moderada de los textos del griego. No hago cuestión aquí de la fidelidad al Aristóteles histórico, sino de la utilidad para nuestra posición actual. En este sentido, la lectura liberal moderada me parece la más prometedora. En esencia, vendría a decir que lo importante, incluso para la polis, es la felicidad de la persona, cada una individualmente considerada. La felicidad viene de la mano del cumplimiento de la función propia, la función de la persona. Esta función se ajusta a la naturaleza humana. Y la naturaleza humana incluye también lo social, que no es externo ni ajeno, ni un simple mal menor, sino parte esencial de la naturaleza humana, sin la cual ningún ser humano puede cumplir su función ni ser feliz. Desarrollo humano, por lo tanto, es protección y fomento desde la instancia política de las capacidades humanas individuales, que incluyen como propio lo social. “El fin de la política –leemos en la *Ética Nicomaquea*– es el mejor bien, y la política pone el mayor cuidado en

³⁷ EN 1094b 5-10.

³⁸ EN 1094a 20-1094b 10.

hacer a los ciudadanos de una cierta cualidad, esto es, buenos y capaces de acciones nobles”³⁹.

Pensado en términos constitutivos, tendríamos dos errores simétricos. El error totalitario consiste en afirmar que el todo es el sujeto genuino, y el individuo tan sólo una parte constitutiva del mismo, la materia de la que está hecho. El error individualista consiste en suponer que el individuo es el todo y que la sociedad es un añadido externo y ajeno. El punto intermedio y mejor que buscamos está en la afirmación del individuo como genuino sujeto, pero conformado materialmente por elementos sociales. Dicho en breve, la sociedad es materia constitutiva de la persona. No algo ajeno a la misma, no un simple mal necesario, no una mera fuente de coacción y limitación del yo. Esta convicción dará base a un cierto concepto de desarrollo, en el que lo político estará al servicio de lo ético, el desarrollo al servicio de la felicidad, de una felicidad que incluye como contenido propio las relaciones familiares, de amistad y de conciudadanía.

Es verdad que las comunidades, tanto las sociedades humanas como los ecosistemas, tienen un gran valor. Está claro que lo tienen desde el punto de vista instrumental, dado que son imprescindibles para la vida de los individuos. En concreto, los humanos necesitamos la vida en sociedad. Somos seres sociales, políticos, y también, como hemos visto, somos animales. De ahí se sigue que también formamos parte de una más amplia comunidad natural. Recientemente hemos tomado plena conciencia de que estamos integrados en ecosistemas. Obras como la de Aldo Leopold han contribuido a que nos demos cuenta de que no podemos vivir al margen de la comunidad biótica. Pero todo ello no quiere decir que sea más importante la comunidad que los individuos, sino al contrario, que las sociedades y los ecosistemas son importantes precisamente porque son necesarios para el florecimiento de los individuos. No son los organismos individuales la materia de la que está hecha la comunidad, sino a la inversa. Los humanos, por ejemplo, estamos constituidos por partículas elementales, moléculas, tejidos y órganos, pero también por entidades sociales, o que desarrollamos gracias a nuestra vida en sociedad, como hábitos, costumbres, valores, deberes, derechos, roles, relaciones, vínculos afectivos, lenguaje, imágenes de la realidad, autoimágenes.... Es decir: parte de nuestra materia es social.

En este sentido afirma Aristóteles: “El razonamiento y la enseñanza no tienen, quizá, fuerza en todos los casos, sino que el alma del discípulo, como tierra que ha de

³⁹ EN 1099b 28-32.

nutrir la semilla, debe primero ser cultivada por los hábitos [...] pues el que vive según sus pasiones no escuchará la razón que intente disuadirlo ni la comprenderá [...] Y quizá no sea suficiente haber recibido una recta educación y cuidados adecuados en la juventud, sino que, desde esta edad, los hombres deben practicar y acostumbrarse a estas cosas también en la edad adulta, y también para ello necesitamos leyes y, en general, para toda la vida [...] Los legisladores deben fomentar y exhortar a las prácticas de la virtud por causa del bien”⁴⁰.

Asimismo, los humanos y cualesquiera otros seres vivos estamos formados por relaciones ecosistémicas. También éstas son materia de la que estamos hechos. Es mucho más ajustado verlo así que a la inversa, al modo totalitario y leviatanesco, como si cada individuo no fuese más que una partícula del todo.

Cierto es que Aristóteles hace empleo de metáforas organicistas, tomadas del ámbito de la biología, para teorizar sobre la polis. Si la polis fuese, en todos los sentidos, como un organismo vivo, entonces, las partes, es decir, los ciudadanos, estarían al servicio del todo. Esta es la versión de la teoría aristotélica criticada de modo tan agrio por Karl Popper en *La sociedad abierta y sus enemigos*.

Uno de los textos en que la inserción social del hombre se expresa con más fuerza es *Política* 1253a 1 - 1253b 1. Es el punto en que Aristóteles compara al individuo solitario, "apasionado de la guerra", con "una pieza suelta en el juego de las damas". Una pieza aislada no es nada, pues su función se realiza en el marco del juego completo. Del mismo modo -sigue diciendo-, “la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros. Ya que el conjunto es necesariamente anterior a la parte”⁴¹.

Sin embargo, la parte del organismo no es, en sentido propio, una sustancia, mientras que el individuo humano sí lo es, no sólo en sentido propio, sino incluso paradigmático. Luego, la relación entre el viviente y sus partes, por un lado, y la ciudad y sus ciudadanos, por otro, no puede ser exactamente la misma. Es cierto que el individuo humano no puede ser tal sin el marco político adecuado, pero ahí termina la analogía, que no pretende indicar que el auténtico sujeto sea la polis y el ciudadano meramente una parte. Su pretensión es, más bien, insistir en la naturaleza social del hombre.

En el plano ontológico la cuestión está clara: los sujetos en sentido primero son los individuos. Tanto las partes de los individuos, cuanto las sociedades en que se

⁴⁰ EN 1179b 25 - 1180a 8.

⁴¹ *Política (Pol)* 1253a 1 – 1253b 1.

agrupan son entidades en sentido derivado dependientes de los individuos concretos. No obstante, la cuestión se complica, y da pie a la analogía organicista, debido a las intrincadas relaciones instrumentales entre el ciudadano y la ciudad y debido también a la peculiar función del hombre.

La función del ser humano es la felicidad, que incluye, como hemos visto, conocimiento, convivencia y amistad, así como cierto grado de bienestar. La realización plena de cada persona exige la existencia de otras y de lazos sociales. El conocimiento se facilita por la enseñanza, y el conocimiento conceptual implica lenguaje. Todo ello no se da al margen de la sociedad. Obviamente, la convivencia con la familia, los amigos y conciudadanos, tampoco. Y el mismo bienestar difícilmente se alcanza fuera de la sociedad.

Así, el individuo no es suficiente por sí sólo, como no lo es cada parte del organismo. Pero la función del individuo no es contribuir al mantenimiento de la ciudad, como fin único y último, sino ser feliz él mismo.

Si alguna duda cabe acerca del tipo de convivencia plural en la que piensa Aristóteles, se pueden aducir los párrafos que dedica a la crítica del estado platónico. Al respecto, se pregunta: “¿Es mejor la situación actual o la acorde con esta ley propuesta en la *República*? [...] Me refiero a la tesis de que lo mejor es que toda ciudad sea lo más unitaria posible”. El ataque a la teoría política de *República* es, a un tiempo, una defensa de la diversidad social: “Por su naturaleza la ciudad es una cierta pluralidad [...] de modo que aunque uno pudiera activar el proceso [de uniformización], no debería hacerlo, porque destruiría la ciudad [...] queda claro que la ciudad no es por naturaleza tan unitaria como afirman algunos, y que lo que postulan como el mayor bien en las ciudades las destruye”⁴².

La pluralidad de la polis no es la división de funciones de un organismo, donde todas las partes, se ordenan a un único fin: el bien del conjunto. La pluralidad de la que habla Aristóteles es la pluralidad de intereses de los ciudadanos, que persiguen, cada uno, su felicidad. La unidad que critica es la uniformidad de intereses. Prueba de ello es que el régimen platónico también incluye diferencias funcionales entre los súbditos, pero pretende garantizar la uniformidad de intereses mediante la propiedad comunal de mujeres, hijos y bienes. “En conjunto con tal tipo de legislación –afirma Aristóteles–, se obtienen los efectos contrarios a los que han de producir las leyes bien establecidas”⁴³.

⁴² *Pol* 1261a 12 y ss. Véase en general *Pol* II 1-5.

⁴³ *Pol* 1262b 5-7.

Por otra parte, Aristóteles insiste en que la familia es más unitaria que la polis y el individuo más que la familia. No puede estar refiriéndose a la unidad o pluralidad funcional de las partes, sino a la unidad de la sustancia. En ese sentido sí es razonable aseverar que el individuo es más unitario, es decir más sustancia, que la familia, y ésta más que la polis.

La unidad platónica de la polis es inviable e indeseable. Y, sin embargo, la sociedad sí puede ser, en un cierto sentido, unificada. La única vía de unificación social que Aristóteles reconoce como razonable es el amor familiar y la libre amistad entre individuos concretos, la amistad que hace del amigo "otro yo": "Consideramos, pues, que la amistad es el mayor de los bienes en las ciudades, ya que con ella se reducirán el mínimo los enfrentamientos civiles"⁴⁴. Pero, claro está, esto no unifica en términos absolutos los intereses de todos los miembros de la comunidad, ni hace que esta sea propiamente una sustancia.

"La legislación que criticamos –continúa Aristóteles– podrá, pues, parecer atractiva y filantrópica. Porque el que oye hablar de ella la acoge con buen ánimo, pensando que va a dar lugar a una amistad admirable de todos con todos; sobre todo cuando a la vez critican todos los males ahora existentes en las ciudades, como producidos por el hecho de que la propiedad no es común. Me refiero a los pleitos de unos contra otros, y adulaciones a los ricos. Nada de esto acontece por falta de comunismo, sino por maldad; ya que vemos que también entre los que han puesto sus propiedades en común y participan todos de ellas, se producen con mayor gravedad que entre los que las tienen separadas"⁴⁵.

La consecución del grado suficiente de concordia entre conciudadanos sólo llega con la educación. Se educa por la ley, la filosofía y las costumbres; y todo ello, sujeto a las convenientes reformas, consolida mejor los vínculos sociales que el cambio radical propuesto en *República*: "La puesta en común de la propiedad presenta éstas y otras dificultades semejantes, mientras que el régimen actual, perfeccionado por las buenas costumbres y la implantación de leyes justas, puede superarlas ampliamente"⁴⁶.

En contra de lo que pudiera pensarse, esta diversidad ciudadana no amenaza la vida en sociedad sino que es la mejor garantía de que todas las cosas de la comunidad "marchen como es debido". El fin del hombre y el de la ciudad es la felicidad de cada

⁴⁴ *Pol* 1262b 7-14.

⁴⁵ *Pol* 1263b 15-27.

⁴⁶ *Pol* 1263a 21-29.

ciudadano: “[la *República*] dice que el legislador debe hacer feliz a toda la ciudad. Pero es imposible que sea feliz toda [...] pues el ser feliz no es una cosa como la paridad, que puede existir en el conjunto sin existir en ninguna de sus partes; en la felicidad no es posible”⁴⁷. Luego el objetivo político no es hacer feliz a la ciudad, lo cual no es más que un error categorial, sino favorecer la felicidad de cada uno de los ciudadanos

En este sentido, el fin de la polis no es sólo facilitar la vida al ciudadano, sino posibilitar la buena vida. Es decir, la polis debe ofrecer un marco en que cada individuo pueda cumplir su función, o sea, su felicidad, y cada individuo debe contribuir a que la polis sea así. La mejor forma de hacerlo será, precisamente, la realización de su felicidad individual: “Consideramos que cada uno es su mente y nos parecen acciones personales y voluntarias aquellas en que más interviene la razón. Es claro, pues, que en ésta consiste, o principalmente, el ser de cada uno, y que el hombre bueno la ama sobre todo, por eso será también amante de sí mismo en el más alto grado [...] De modo que el hombre bueno debe ser amante de sí mismo (porque de esta manera se beneficiará a sí mismo obrando noblemente y a la vez será útil a los demás) [...] [Con gentes así] todas las cosas de la comunidad marcharían como es debido y cada individuo en particular poseería los mayores bienes”⁴⁸.

3. Resumen conclusivo

Existen problemas a la hora de definir lo que es desarrollo. Actualmente se habla de desarrollo sostenible, definido en términos de necesidades, y de desarrollo humano, definido en términos de capacidades. A la hora de aclarar su posible compatibilidad conviene, de antemano, elucidar el propio concepto de desarrollo. En mi opinión, tal elucidación depende, a su vez, de la teoría de la felicidad. En la presente intervención he tratado de exponer la teoría aristotélica de la felicidad y de conectarla con la noción de desarrollo.

La felicidad para Aristóteles no es un estado ni una propiedad, sino una actividad de las personas. Se trata de una actividad conforme a la virtud. No consiste en una sensación del momento, sino más bien en el conjunto de una vida plena. Su logro está condicionado por el azar y el destino, pero no determinado por estas fuerzas. Es decir, existe un margen de libertad dentro del cual nuestra actividad puede estar orientada por la razón y la voluntad. En parte, el desarrollo consiste en la protección

⁴⁷ *Pol* 1264b 16-22.

⁴⁸ *EN* 1168b 34 – 1169a 14.

frente a las fuerzas del azar y el destino. De todos modos, hemos concluido que la eliminación completa de estos factores no sería favorable para la vida humana.

Por lo que hace al contenido propio de la felicidad humana, hemos detectado como parte del mismo un moderado nivel de bienestar, una adecuada convivencia con familia, amigos y conciudadanos, y una actividad contemplativa que haga crecer nuestra sabiduría. Si en todos estos aspectos nos dejamos guiar por la búsqueda de la excelencia, estaremos realizando esa actividad conforme a la virtud que llamamos felicidad. Según Aristóteles, ni los niños, ni los esclavos, ni los animales pueden aspirar a tal cosa. Sin embargo, en este punto parecen especialmente débiles los argumentos del griego. El desarrollo genuino es aquél que fomenta la felicidad para todos los humanos. E incluso, de modo analógico, para los vivientes no humanos.

La teoría Aristotélica de la felicidad se apoya en una cierta concepción antropológica, según la cual el ser humano es animal social y racional. Los tres componentes de la felicidad están obviamente relacionados con esta caracterización del ser humano. Nuestra naturaleza animal exige un cierto grado de bienestar, del mismo modo que nuestra naturaleza social exige convivencia y nuestra naturaleza racional contemplación. Sin embargo, no nos enfrentamos a un ser tripartito, sino que cada persona es una unidad en la que dichos aspectos se integran armónicamente. Por otro lado, este planteamiento excluye la negación de la naturaleza humana, así como la simple asimilación de ésta a la animalidad. Ofrece, en cambio, una base antropológica sólida sobre la que fundar la noción de desarrollo.

Por último, hemos abordado la transición desde la felicidad al desarrollo, es decir desde el plano ético al político. Aquí las lecturas de Aristóteles son bien diversas. Existen textos con aire totalitario y otros muy individualistas. También pasajes más centrados que pueden dar base a lo que hemos llamado una interpretación liberal moderada. El sujeto por antonomasia es cada persona. Lo socio-político, en consecuencia, está al servicio de la felicidad individual, pero no es una mera herramienta ni algo ajeno al sujeto. Es más, el aspecto comunitario está integrado en cada individuo como algo interior y muy propio, como parte de sí mismo. Del mismo modo que estamos hechos de células, estamos también compuestos por elementos sociales. En Aristóteles hay textos que hacen justicia a este delicado equilibrio entre la sociedad y las personas. A partir de los mismos hemos concluido que se da desarrollo en una sociedad en la medida en que en ella se protejan y fomenten las posibilidades de realización de la felicidad de cada persona.