



JORGE ALBERTO MUÑOZ REYES

**LA MAGNANIMIDAD: UNA VIRTUD POLÉMICA DENTRO DE LA
ÉTICA DE VIRTUDES DE ARISTÓTELES**

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA CALI

Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales

Carrera de Filosofía

Santiago de Cali, 9 de agosto de 2024

LA MAGNANIMIDAD: UNA VIRTUD POLÉMICA DENTRO DE LA ÉTICA DE VIRTUDES DE ARISTÓTELES

**Trabajo de grado presentado por Jorge Alberto Muñoz Reyes, bajo la
dirección de la profesora Ángela Marcela López Rendón, como requisito
parcial para optar al título de Filósofo.**



PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA CALI

Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales

Carrera de Filosofía

Santiago de Cali, 9 de agosto de 2024

Resumen

En este trabajo analizo la virtud de la magnanimidad (*μεγαλοψυχία*) y el rol que desempeña dentro de la ética de virtudes de Aristóteles con miras a ofrecer una interpretación del hombre magnánimo que sea acorde a nuestros valores actuales. En primer lugar, hago una breve reconstrucción histórica de la discusión desarrollada en torno a los términos *ἀγαθός* y *ἀρετή*; en segundo lugar, presento la ética de virtudes de Aristóteles para señalar sus intenciones y subrayar cómo debía ser implementada en su contexto; en tercer lugar, expongo y analizo la virtud de la magnanimidad e intento determinar qué papel juega el magnánimo en el pensamiento ético y político de Aristóteles y, por último, presento un número de críticas a esta virtud y definiendo mi postura sobre cómo ciertos aspectos de ella podrían ser aplicables y beneficiosos en el mundo actual.

Palabras clave: Ética de virtudes, Aristóteles, magnanimidad, ética, política, virtud.

Por eso, sed vosotros perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto.

—*Mateo* 5:48

Los conceptos aristotélicos pueden proporcionar el marco racional para moralidades muy distintas a las del propio Aristóteles.

—Alasdair MacIntyre

No debemos considerar esta o cualquier otra virtud aristotélica como un asunto de interés puramente histórico. Deberíamos más bien inclinarnos a creer que Aristóteles ha descrito una virtud genuina.

—Terrence H. Irwin

Tabla de contenido

Agradecimientos	13
Abreviaturas	14
Introducción	8
Capítulo 1. Antecedentes y contexto histórico	11
Capítulo 2. Ética de virtudes en Aristóteles	22
2. 1. La virtud y su relación con la <i>εὐδαιμονία</i>	27
2.1.1 La <i>φρόνησις</i>	32
2.2 La política y su relación con la ética.....	34
Capítulo 3. La magnanimidad en la ética de virtudes de Aristóteles	40
3.1 Magnanimidad en la <i>Ética a Nicómaco</i>	41
3.2 Magnanimidad en la <i>Ética a Eudemo</i>	48
3.3 Magnanimidad en la <i>Magna Moralia</i>	51
3.4 Magnanimidad en la <i>Política</i>	52
3.5 El magnánimo como pieza fundamental de la ética de virtudes	54
Capítulo 4: El magnánimo bajo escrutinio	57
4.1 Críticas a la magnanimidad.....	60
4.2 Réplicas a las críticas de la magnanimidad.....	64
Conclusión	69
Bibliografía	70

Agradecimientos

Quisiera aprovechar la ocasión para agradecerle a algunas personas especiales. Sin ellas, la culminación de este trabajo habría sido imposible.

En primer lugar, quiero darle las gracias a mi familia. A mi hermana, a mi madre y a mi padre. Sus constantes muestras de afecto y amor, y su compañía incondicional en todo momento me mantuvieron a flote en estos meses de incertidumbre y agotamiento. Encontré en ellos un refugio en el que siempre había palabras de aliento y luces de esperanza.

También quiero agradecerles a mis amigos, a todos ellos. Su presencia me salvó de perderme en mí mismo y de desaparecer en el aislamiento. Las charlas que sostuve con mis amistades más apreciadas sirvieron de inspiración para este trabajo y, cuando no, me dieron la oportunidad de pensar en otra cosa y aliviar mis preocupaciones.

Gracias a todo el programa de Filosofía, profesores y alumnos. Mi más sincero agradecimiento a la directora del programa, Dina Sofía Maldonado, quien me instó a no desviarme de mi objetivo y me hizo creer en mí mismo.

Gracias a Jesús María Carrasquilla, quien fue mi tutor en la primera parte de esta aventura. No tengo más que palabras de agradecimiento para él.

Y, por supuesto, gracias a Ángela López Rendón, quien revisó la realización de este trabajo y estuvo presta a ayudarme cuando más lo necesité, tanto en temas académicos como personales.

Abreviaturas

Al interior del texto se han usado las siguientes abreviaturas estandarizadas en el *DGE*

1. Obras de Aristóteles

Ética a Nicómaco *EN.*

Ética a Eudemo *EE.*

Magna Moralia *MM.*

Política *Pol.*

2. Obras de Homero

Odisea *Od.*

3. Léxicos

A Greek-English Lexicon *LSJ*

Thesaurus Linguae Graecae *TLG*

4. Obras de Platón

Pl.

Protágoras *Prt.*

República *R.*

Introducción

Este trabajo pasó por muchas transformaciones y accidentes para llegar a ser lo que es. Originalmente iba a estar destinado a hablar sobre el concepto de felicidad en Aristóteles, luego me decanté por hacer una consideración moral a propósito de la ética de virtudes, y al final me decidí por analizar la magnanimidad (*μεγαλοψυχία*) aristotélica y discutir su posible aplicación en el mundo contemporáneo. Pese a todas estas variaciones, la preocupación central siempre fue la misma: ¿cómo puedo cambiar mi vida para mejor? Esta pregunta estuvo detrás de todas las reflexiones, de todos los argumentos, de todas las investigaciones. Desde que comencé este trabajo supe que mi deseo era producir algo que me pudiera interpelar, algo ante lo cual no me pudiera quedar indiferente. Por eso la filosofía de Aristóteles fue tan importante para mí, en especial en el ámbito ético: no se trata de un simple saber teórico que uno solo aprende y expone, va más allá; invita a la acción, impele a ello. Si algo no cambió dentro de mí durante este tiempo, todas estas horas de estudio, de lectura, de investigación y de escritura fueron en vano.

Esta pequeña anécdota personal sirve para ilustrar el tipo de interés que diferentes filósofos en diferentes épocas han demostrado por la ética de Aristóteles. Es sorprendente constatar que a pesar del paso del tiempo este interés no cesa, al contrario, crece. Las preguntas por la buena vida, por la excelencia, por cómo poner en práctica el bien parecen nunca pasar de moda, y ese es el motivo de que el pensamiento aristotélico continúe vigente. Muchos pensadores han visto en la filosofía de Aristóteles herramientas conceptuales que permiten construir alternativas a problemas éticos actuales para elaborar propuestas innovadoras y atrevidas a retos cotidianos. Mi esfuerzo busca hacer parte de estas iniciativas que intentan darle un lugar a los conceptos de Aristóteles en el mundo actual, esto es, en la vida real de personas reales.

Sin embargo, esta tarea de actualizar a Aristóteles no resulta para nada fácil si se toman en cuenta la cantidad de postulados problemáticos que sostenía el filósofo. La abierta aceptación (y justificación) de la esclavitud y el desprecio hacia las mujeres son sólo dos ejemplos clásicos de esta situación. En Aristóteles abundan afirmaciones, propuestas e interpretaciones que no tienen cabida en la sociedad contemporánea.

Con la ética de virtudes sucede algo interesante: en la superficie, la gran mayoría de pensadores opina en consenso que se trata de una genialidad, y si bien concuerdan en que la

mayoría de valores que expone Aristóteles son anticuados o deben ser reformulados, el planteamiento principal continúa siendo valioso para establecer nuevas éticas. Yo mismo comparto ese parecer; sin embargo, con frecuencia se pasa por alto una virtud que coloca en entredicho la formulación misma de la ética de virtudes: la magnanimidad.

En este trabajo intento demostrar que la virtud de la magnanimidad, tal y como fue concebida y presentada en la ética de virtudes, no sólo es indeseable y problemática para los valores de la sociedad actual, sino que estos problemas también representan serias dificultades para mantener una ética de virtudes. Esta situación se da porque la magnanimidad, a pesar de lo que se intuye a primera vista, no sólo es “una más” de las virtudes genéricas que describe Aristóteles, sino una virtud central y necesaria para entender su ética en conjunto. Si los problemas que se le achacan a la magnanimidad no permiten que ella se mantenga, tampoco lo hará la ética de virtudes. No obstante, mi objetivo no es atacar a la ética de virtudes, sino encontrar una salida que permita enfocar la magnanimidad de otro modo, de tal forma que se pueda rescatar la noción del hombre magnánimo sin todo lo indeseable que la rodea. Con ese objetivo en mente están pensados los cuatro capítulos de esta monografía.

En el primer capítulo presento las razones por las cuales la ética de virtudes despierta interés y cuál es su atractivo particular a la hora de hacerle frente a problemas actuales. Después procedo a hacer una breve reconstrucción histórica que permita ubicar los principales temas y preocupaciones que Aristóteles tendría en cuenta al componer su ética. En este sucinto resumen expongo las nociones griegas de *ἀγαθός*, *ἀρετή* y *ἄριστος* y presento su evolución comenzando por los poemas homéricos, pasando por el tratamiento de los sofistas, hasta terminar en la Teoría de las Formas en Platón. El objetivo de este capítulo es mostrar que muchos de los prejuicios clasistas y elitistas que Aristóteles retoma en el planteamiento de la magnanimidad ya estaban presentes en las configuraciones sociales del mundo antiguo. Asimismo, pretendo señalar que la ética de virtudes es una réplica de Aristóteles al pensamiento platónico, aunque ambos guarden similitudes en ciertos aspectos.

En el segundo capítulo expongo la ética de virtudes. Primero explico el pensamiento teleológico de Aristóteles y cómo esto afecta su concepto de bien. Expongo la idea de ‘supremo bien’ y explico por qué Aristóteles lo identifica con la *εὐδαιμονία*; también exploro rápidamente la alternativa de que el placer podría ser en realidad el supremo bien y expongo los motivos por

los cuales Aristóteles niega esta posibilidad. Después me concentro en describir qué entiende el estagirita por ‘virtud’ y por qué la puesta en práctica de las virtudes está ligada a la obtención de la *εὐδαιμονία*; también me enfoco en señalar el rol que la prudencia (*φρόνησις*) juega en la puesta en práctica de las virtudes. Por último, hago explícitas las conexiones existentes entre ética y política, y cómo la creación de leyes tiene como objetivo la creación de ciudadanos virtuosos que puedan cumplir con el ideal de la vida contemplativa. Utilizo esta noción para dar paso a la magnanimidad en el siguiente capítulo.

En el capítulo tres me enfoco en la magnanimidad. Doy un pequeño bagaje etimológico de la palabra y señalo ciertas connotaciones históricas y sociales, las cuales recuerdan a las presentadas en el primer capítulo. Luego procedo a hacer una pesquisa del concepto magnanimidad en cuatro obras de Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, *Ética a Eudemo*, *Magna Moralia* y *Política*. Señalo la relación del magnánimo con los honores, algunas similitudes de la magnanimidad con el pensamiento estoico, la fijación de Aristóteles con lo grande, y el menosprecio necesario que el magnánimo debe sentir hacia los que ve como inferiores. Por último, muestro que para Aristóteles existe una relación entre la condición del magnánimo y su capacidad para ocupar cargos de autoridad. Mi principal objetivo es mostrar cómo el magnánimo es la conclusión necesaria de implementar la ética de virtudes tal y como Aristóteles la consideraba.

En el cuarto capítulo exploro la unidad de las virtudes la cual es posibilitada por la prudencia. Después, me valgo de esta unidad de las virtudes para criticar el ideal del magnánimo. Asimismo, traigo críticas de otros autores a la mesa y desentraño los motivos por los cuales Aristóteles colocó al magnánimo en un lugar privilegiado en su pensamiento ético. Por último, intento presentar algunas réplicas a las anteriores críticas y trato de presentar mi interpretación para darle un enfoque diferente al magnánimo. Mi conclusión es que la virtud de la magnanimidad no es perjudicial una vez que se le sustraen los prejuicios históricos e ideológicos nocivos que Aristóteles sostenía, y que nos puede servir para estar seguros de nuestra propia virtud, para estar al tanto de la virtud de los demás, y para aspirar a ser siempre mejores.

Capítulo 1: Antecedentes y contexto histórico

Las preguntas por el bien y por la vida son todavía asuntos marcadamente filosóficos. A diferencia de otras disciplinas y campos del conocimiento, la pregunta ética persiste en la mente de los filósofos y ha jugado un papel central en trabajos contemporáneos. Así lo observa Victoria Camps (1992) quien considera que

La segunda mitad del siglo XX ha asistido a la evidente recuperación de la teoría ética, hasta el punto de que no es insensato ni erróneo afirmar que, hoy por hoy, la «filosofía primera» ya no es metafísica o teoría del conocimiento, como ocurrió en la modernidad, sino filosofía moral (p. 19)

Dicho retorno de la cuestión ética, según Camps, se ve reflejado en las nuevas propuestas éticas desarrolladas en la última mitad de siglo XX, como la teoría de la justicia de John Rawls, la ética comunicativa de Jürgen Habermas y la sugerencia lingüística de R. M. Hare (1992, p. 21-22). Al mismo tiempo, este retorno ha traído consigo un renovado interés por las éticas antiguas, en especial, por la ética de virtudes de Aristóteles. Garrocho Salcedo explica dicho fenómeno de la siguiente manera:

Mientras que las doctrinas metafísicas, astronómicas o biológicas de Aristóteles han quedado irreversiblemente revocadas en muchos sentidos, la ética aristotélica no sólo sigue viva, sino que, en algún sentido, se sigue postulando como uno de los paradigmas esenciales de la reflexión moral contemporánea (2024, p. 173).

De modo que la filosofía moral del estagirita lejos de encontrarse por completo superada y obsoleta, representa una visión a través de la cual el pensamiento ético puede continuar su reflexión y proponer soluciones a dilemas relevantes en la actualidad. Así piensa Julia Annas,¹ quien sostiene una postura similar a la de Garrocho Salcedo, y explica que la ética de virtudes se presenta como una salida a las éticas utilitaristas y deontológicas que han regido desde la modernidad hasta nuestros días (1993). La autora británica también rescata la aproximación aristotélica porque hace parte de una tradición de éticas antiguas que “se preocupan por la vida del agente como un todo y por su carácter. La preocupación por el carácter y la elección, por el razonamiento práctico y el rol

¹ Todas las citas de Julia Annas son extraídas del inglés, y las traducciones de dichas citas son realizadas por mí. Del mismo modo, adjunto la cita en idioma original en una nota a pie de página.

de las emociones es central en vez de marginal”² (1993, p. 4). Por esta razón una revisión de la ética de virtudes desarrollada por Aristóteles sigue siendo valiosa para Annas, a pesar de que nuestro contexto social sea uno muy diferente al que existía cuando esta teoría se desarrolló.

Otro de los encantos que hacen volver la atención a la ética de las virtudes es su carácter comunitario, ya que este tipo de ética concibe al individuo como miembro de una comunidad y no como un átomo aislado, de tal suerte que sus acciones y las repercusiones de estas acciones tienen consecuencias en su entorno y no sólo en su conciencia moral. Garrocho Salcedo afirma que una “virtud ética difícilmente podrá ejercerse en soledad por lo que, de algún modo, adquieren una connotación también política” (2024, p. 181). Esto es de especial valor si tomamos en cuenta que las iniciativas propuestas por los filósofos contemporáneos buscan tener un impacto político, como podría ser la ya mencionada teoría de la justicia de Rawls o la ética comunicativa de Habermas.

Ahora bien, pese a todos los beneficios y perspectivas de la ética de virtudes que he mencionado, no sería prudente simplemente tomar conceptos antiguos y trasladarlos a nuestro contexto actual, pues se corre el riesgo de cometer un anacronismo. Es necesario reconocer que los conceptos antiguos son inaplicables en la actualidad tal y como fueron concebidos debido a la transformación sustancial de nuestras sociedades a través del tiempo, lo que se traduce en un cambio de perspectivas políticas, sociales, religiosas, culturales y de nuestros propios valores morales; dichas transformaciones históricas hacen imposible la incorporación de nociones antiguas a nuestra vida sin una intermediación racional primero. Además, las instituciones que posibilitaban la creación y puesta en práctica estos conceptos en su forma primigenia ya no existen y no sería razonable, por los motivos anteriormente aludidos, aspirar a que sean reconstruidas. Caer en el anacronismo nos conduciría a contravenir la realidad y a negar todos los procesos históricos y luchas sociales que han tenido lugar para que estos cambios fueran posibles.

En su *Historia de la Ética* (1991), Alasdair MacIntyre reconoce el peligro que supone caer en anacronismos y aborda el problema de manera directa. El británico sostiene que los conceptos morales surgen en unas circunstancias históricas determinadas y que están atados a una cierta estructura social, y ambas cosas resultan esenciales para la existencia y comprensión de los conceptos:

² Ancient ethical theories are concerned with the agent's life as a whole, and with his character. Concern with character and choice, with practical reasoning and the role of the emotions, is central rather than marginal.

Comprender un concepto, captar el significado de las palabras que lo expresan, siempre consiste, por lo menos, en aprender cuáles son las reglas que gobiernan el uso de tales palabras, y captar así el papel del concepto en el lenguaje y en la vida social (p. 12)

Para MacIntyre no existe una diferencia entre el estudio histórico de una teoría ética y el estudio de esa misma ética como tal, pues los conceptos morales atemporales no existen, y entender la historia y el contexto detrás de ellos es fundamental para su entera comprensión. Por ello, para entender la teoría ética de Aristóteles no sólo hay que entender cuál fue el contexto social específico de Aristóteles, sino que también es necesario comprender las circunstancias históricas previas que modelaron el ‘lenguaje moral’ usado por el filósofo a la hora de hacer su sistematización racional de los valores existentes en la Grecia del siglo IV a.C.

Ahora bien, esta pesquisa histórica ya es en sí misma filosófica y, como veremos más adelante, también ética. La investigación no está libre de prejuicios ni de valoraciones morales y, de hecho, es natural que sea así. Como dice Annas, “cuando estudiamos las teorías éticas antiguas, no podemos evitar reflejar nuestras propias expectativas de lo que una teoría ética debería ser”³ (1993, p. 3). MacIntyre está de acuerdo con esta perspectiva y reconoce que las preguntas que indagan el origen de las costumbres morales siempre acaban en análisis filosóficos, por ende, como vimos más arriba, no hay en la práctica diferencia entre analizar críticamente una teoría ética y estudiar su historia.

Una vez hechas estas aclaraciones, procedo con un breve análisis de los antecedentes históricos de la ética de virtudes mediante el vocablo *ἀγαθός* (bueno). Esta noción tuvo un influjo importante en la concepción de la *ἀρετή* antigua, e influyó en las perspectivas éticas de Aristóteles y de sus predecesores. MacIntyre, haciendo un análisis de una cita de W. H. Adkins, define el vocablo de la siguiente manera:

La palabra *ἀγαθός*, antecesora de nuestro *bueno*, fue originalmente un predicado vinculado específicamente con el papel de un noble homérico. *Ἀγαθός* no se asemeja a nuestra palabra *bueno* en muchos de sus conceptos homéricos, porque no se emplea para decir que es “bueno” ser majestuoso, valiente y hábil; es decir, no se emplea para alabar estas cualidades en un hombre, como un admirador contemporáneo del ideal homérico podría usar la palabra *bueno*.

³ Thus, when we study ancient ethical theories, we cannot avoid reflecting on our own expectations as to what an ethical theory is.

Más bien sucede que la palabra *ἀγαθός* es una palabra intercambiable con las palabras que caracterizan las cualidades del ideal homérico (1991, p. 15-16).

En ese orden de ideas, “bueno” aquí vendría a representar una cierta naturaleza de una persona; no se utiliza tanto para describir una aglutinación de cualidades que se consideran positivas, sino que da a entender que esas características son deseables porque le pertenecen a esa persona. El que es *ἀγαθός* posee una serie de características que los demás pretenden alcanzar.

Asimismo, *ἀγαθός* designa acciones y no se utiliza para valorar la calidad de la voluntad que condujo a llevar dichas acciones a cabo, como a menudo se utiliza la palabra ‘bueno’ por parte de filósofos modernos como Kant (cf. Kant, 2012); tampoco se usa en el sentido de la filosofía utilitarista, para referirse a la mayor felicidad o beneficio producido por una acción (cf. Mill, 2014). “Llamar a un hombre *ἀγαθός* es informar a los oyentes sobre qué clase de conducta se puede esperar de él. Atribuimos disposiciones al agente a la luz de su conducta en episodios pasados” (MacIntyre, 1991, p.16). No obstante, ante estas afirmaciones surge la pregunta ¿bueno para qué, bueno con respecto a qué? MacIntyre responde que esto depende del rol social del individuo y que, además, este rol está muy bien definido en la poesía homérica, de tal modo que es difícil que un hombre confunda su obligación.

Esta concepción del rol social y su relación con el *ἀγαθόν* (bien) es fundamental para entender el concepto primigenio de *ἀρετή* (virtud⁴). Veamos: “Un hombre que cumple la función que le ha sido socialmente asignada tiene *ἀρετή*. La *ἀρετή* de una función o papel es muy diferente de otra (...) Un hombre es *ἀγαθός* si posee la *ἀρετή* de su función particular y específica” (MacIntyre, 1991, p. 17). Por ello, no existe una figura unitaria de ‘bien’, sino que cada quien es ‘bueno’, en la medida en que hace lo que es su obligación; por su puesto, un labriego tendrá un papel diferente al de un rey, y ambos tendrán roles diferentes al de una esposa.

⁴ La traducción de *ἀρετή* es un tema ampliamente discutido (cf. MacIntyre, 1984; Annas, 2011). El vocablo se utilizaba para denotar excelencia, aptitud, calidad o la cualidad de algo sobresaliente (cf. TGL). En este trabajo yo utilizaré “virtud” como su equivalente en castellano. Como es claro, esta traducción no agota el concepto griego, pero me decido por él ya que ha sido ampliamente utilizado por la tradición filosófica en castellano para referirse a él (cf. Ferrater Mora, 2009); asimismo, considero que el uso de “virtud” en este contexto es adecuado, ya que se utiliza, mayormente, para describir atributos, conductas o acciones morales. En algunos casos concretos usaré “excelencia”, aunque, nuevamente, será “excelencia” en sentido moral. Esto quedará más claro en los siguientes capítulos, cuando profundicemos en la ética de virtudes de Aristóteles. Por otro lado, cuando el sentido de *ἀρετή* no se ajuste al de virtud, me limitaré a usar el vocablo en griego.

Esta definición que ofrece MacIntyre de *ἀρετή* es útil, pero no le hace justicia a la profundidad conceptual del término. Werner Jaeger, por otro lado, resulta más útil para entender el significado efectivo de *ἀρετή* que se utilizaba en aquel tiempo. Tal y como MacIntyre presentó el concepto, dio a entender que cada persona podía ejercitar su *ἀρετή* particular para ser *ἀγαθός* a su modo; así, no importaba tanto el lugar en la jerarquía social en el que uno estuviera posicionado en tanto uno llevara a cabo la tarea que le correspondiera. Jaeger, por otra parte, muestra la connotación cerrada y elitista del término: “La *areté* es el atributo propio de la nobleza. Los griegos consideraron siempre la destreza y la fuerza sobresalientes como el supuesto evidente de toda posición dominante” (2001, p. 24). El hombre común no tenía *ἀρετή* o, mejor dicho, no tenía *ἀρετή* en el sentido en que era deseable tenerla, a saber, ser destacado, distinguido, excelente. Como hace ver Jaeger (2001), en la literatura homérica *ἀρετή* no designaba únicamente cualidades humanas, sino también la superioridad de los dioses o las cualidades excepcionales de ciertos animales (como la velocidad en los caballos de carreras); en todo caso se refiere a una capacidad extraordinaria, fuera de lo común. Esto hace sentido si recordamos la definición de hombre *ἀγαθός* que presenté más arriba, pues este hombre no gana su reputación por tener capacidades comunes, sino destacables. De ahí que se utilicen adjetivos como “majestuoso” para describirlo, y se hace entendible que la gente quiera tener las características y capacidades que él posee.

Jaeger también expone una noción importante que se deriva de *ἀρετή*, la cual es *ἄριστος*⁵. El *ἄριστος* no solo tiene *ἀρετή*, sino que, por decirlo de algún modo, está revestido por ella; es “el superlativo de distinguido y selecto” (2001, p. 24). El *ἄριστος* posee las cualidades deseables que se mencionaron con tanta insistencia, a saber, la majestuosidad, la belleza, la valentía. No solo se distingue de los demás, sino que es *superior*. Esta superioridad guarda una íntima relación con la estructura social, pues, como apunta Jaeger, el plural de *ἄριστος* (*ἄριστοι*), se usaba para referirse a la nobleza y a la clase dirigente. De ahí que nuestro concepto de “aristocracia” tenga su origen en *ἄριστος*, ya que los miembros de esta clase vendrían a ser los más destacados, los más

⁵ Esta palabra podría traducirse como “virtuoso”, pero la utilización de esa traducción en este contexto no sería adecuada, ya que este término tiene una connotación moral y se utiliza en estándares contemporáneos para describir a una persona con buenos valores o que obra de buena manera (cf. Ferrater Mora, 2009). Jaeger habla aquí del *ἄριστος* como una persona excepcional, destacada, con señorío. Esta condición es dada por nacimiento y marca una clara exclusión entre los que tienen la condición de ser *ἄριστος* y lo que no. En el siguiente capítulo, cuando ahonde en la ética de virtudes de Aristóteles, utilizaré “virtuoso” para referirme al *ἄριστος* en algunos casos, ya que el vocablo cumple una función diferente en la filosofía aristotélica; sin embargo, en este capítulo, como no pude encontrar una traducción que le haga justicia al vocablo griego, decidí dejar la palabra en idioma original.

prominentes, los mejores (cf. TGL; Ferrater Mora, 2009). Por este motivo es que el predicado *ἀγαθός* estaba tan relacionado con las acciones y comportamientos de los *ἄριστοι*, ya que se percibían como los comportamientos y las acciones más distinguidas.

A pesar de sus discordancias, tanto Jaeger como MacIntyre enfatizan que la noción de ‘rol’ era imprescindible para entender correctamente el significado de *ἀρετή*. El rol social en aquella época era equivalente al ‘valor moral’ actual, en el sentido de que era el rol social lo que determinaba las acciones que se esperaban de cada persona y que cada individuo aspiraba a cumplir. Como apunta Jaeger (2001, p. 48), los poemas de Homero servían para educar a las personas en sus respectivos roles e ilustraban de qué manera debían ser desempeñados. Algunos pasajes de la *Odisea* dan fe de estas demandas sociales, en la *telemaquia*, por ejemplo, Telémaco, el hijo de Ulises, debe buscar a su padre y hacerse cargo de los pretendientes que están acosando a su madre. Esta parte de la épica apela a los oyentes jóvenes de su tiempo, instigando a aquellos que se encuentran en la edad de los trece a los quince años a dar el paso de la infancia a la adultez; tal es la sentencia que le lanza Atenea a Telémaco, el cual encarna a todos los preadolescentes de la Grecia antigua: “(...) pues en nada te cuadra/ que te muestres aún niño: eres ya muy mayor para ello” (*Od.* I, 296-297). Algo parecido sucede con Nausícaa, la princesa de los feacios, que funge como un ideal para las muchachas griegas de esa época. En el canto VI, cuando Ulises, ya estando en Esqueria, se encuentra con la joven y le ruega socorro, ésta accede, pero a condición de que el forastero entre a su palacio atravesando el jardín a escondidas, y no que entre en él acompañado por ella, ya que eso sería visto como algo que una jovencita de su posición no haría:

‘¿Quién es ese extranjero tan alto y hermoso que sigue/ a Nausícaa y en dónde le halló? ¿Por ventura su esposo/ vendrá a ser? ¿Un marinero infeliz que acogió de la nave? (...) Mejor es si, poniéndose a ello, logró hallar marido/ de algún otro país, pues que tanto desprecia a los muchos/ y tan buenos feacios que aquí la pretenden de esposa.’/Estas cosas dirán y serán sus palabras de oprobio/para mí, que yo misma he de odiar a muerte que tal haga, / que, teniendo aun en vida a sus padres y mal de su grado, / con los hombres se mezcle sin rito de públicas bodas (*Od.* VI, 276-278; 282-288).

Se aprecia una prescripción directa de cómo se debe orientar una muchacha de la edad de Nausícaa, teniendo en cuenta las funciones que su rol demanda, a saber: no debe contraer matrimonio con extranjeros, no debe ser vista con hombres hasta antes de contraer matrimonio y debe hablar mal de las jóvenes que violen estas prescripciones; lo mismo sucede con Telémaco,

ya que en su situación la madurez pasa a ser un rol deseable y obligado, mientras que la niñez es descrita como desagradable. En este contexto, ambos personajes deben ejercer su *ἀρετή*, haciendo lo que les corresponde, para ser considerados *ἀγαθοί*.

No obstante, esta comprensión de *ἀρετή* cambia del mismo modo en que cambian las configuraciones de la sociedad (cf. Guthrie, 1988). Para MacIntyre, el lenguaje de las épicas homéricas describía una sociedad que muy probablemente ya no existía cuando los mismos poemas fueron compuestos, por lo que, si bien ellos constituían una cierta guía de cómo los griegos de esa época debían comportarse, no poseían de ningún modo un estatuto absoluto e incontestable. Por ello, temas como el bien y su práctica se siguieron polemizando hasta cobrar significados distintos. En otras palabras, los escrutinios realizados a los términos morales concluyeron en la creación de términos distintos.

MacIntyre describe la evolución sufrida por el concepto de *ἀρετή* de la siguiente manera: “La *ἀρετή* de un hombre constituye ahora un elemento personal; se asemeja mucho más a lo que los escritores modernos consideran como una cualidad moral” (1991, p. 19). La práctica del bien se desliga de una ubicación social concreta y pasa a ser una cualidad del hombre que se tiene por bueno. La *ἀρετή* pasa a ser “lo que el hombre bueno posee y practica: es su habilidad. Pero lo que es la virtud y lo que constituye a un hombre bueno se han convertido en tema de opiniones divergentes” (p. 20-21). De modo que la *ἀρετή* se convierte en una cualidad personal que puede ser trabajada y pulida; sin embargo, esta idea abrió la puerta al debate acerca de lo que realmente significa ser *ἀγαθός* y cómo se ejerce la *ἀρετή*.

Esta incertidumbre, apunta MacIntyre, fue tomada por los sofistas, quienes intentaron darle respuesta. Los sofistas eran maestros ambulantes que iban de una ciudad a otra, y ofrecían a sus clientes, entre muchos otros conocimientos, la posibilidad de ser *ἄριστος*. Esta *ἀρετή* que ofrecían, sin embargo, tenía poco que ver con la que se presentaba en los poemas homéricos; ante la caída de la estructura social que ofrecía roles claros a los habitantes de la ciudad, los sofistas se valían de la definición de “hombre natural” (*φύσει ἄνθρωπος*) para impartir sus lecciones sobre moral (1991). Aquí, ‘el hombre natural’ se entiende como la medida de todas las cosas, como decía Protágoras (Pl. *Prt.* 320c-328d), y éste tendrá por bueno lo que a él le resulte conveniente. Se introduce entonces el relativismo moral de los sofistas. MacIntyre lo expone así: “La *ἀρετή* de un hombre semejante [la del hombre natural] consiste, por tanto, en aprender el arte, la *τέχνη*, de

influir sobre la gente mediante la retórica. Debe dominarlos a través del oído antes de asirlos por la garganta” (p. 28). No obstante, esta definición de *ἀρετή* no cerró el debate en torno a lo que es un hombre bueno, por lo que otros pensadores trataron de ofrecer una alternativa (cf. Guthrie, 1988).

Como bien explica MacIntyre, mucho de lo que sabemos acerca de las polémicas sostenidas entre los sofistas y Sócrates lo sabemos por Platón, quien era su discípulo. En muchos de sus diálogos, como *Protágoras* y *Gorgias*, Platón menosprecia a los sofistas y engrandece la figura de Sócrates. Entre otras cosas, Platón le critica a los maestros ambulantes que desconocen el auténtico significado de lo que enseñan, lo que los lleva a relativizarlo, y les critica que, aunque no sepan de lo que están hablando, aun así, pretenden enseñarlo.

El gran esfuerzo de Platón consistió en zanjar de una vez por todas las disputas que su maestro sostuvo con los sofistas. Para ello, ideó una teoría ética que permitiera determinar criterios objetivos del bien y que proporcionara una estructura social sólida en la que cada cual reconociera su papel y pudiera actuar conforme a él. Rasgos de esta teoría ética se hallan en toda la obra de Platón, pero se encuentran más claramente expresados en su *República*. Como veremos a continuación, Aristóteles tiene presentes las posturas platónicas en la composición de su ética de virtudes porque ella constituye una réplica directa a la propuesta de Platón.

La gran diferencia entre las propuestas éticas de Aristóteles y de Platón es el concepto de *bien* que maneja cada uno. El ‘bien platónico’ está ligado a la ‘Teoría de las Formas’, la cual hace parte esencial del pensamiento no sólo ético, sino también epistemológico de Platón. ‘Forma’ (*εἶδος*)⁶ aquí se refiere a la Idea platónica, la cual es absoluta y común en todos los casos. Guthrie lo explica de la siguiente manera: “Esta doctrina afirma que los llamados universales tienen una existencia permanente y sustancial, independiente de nuestras mentes y de los objetos particulares que reciben el mismo nombre que ellos” (1990, p. 16). En el libro X de la *República* (596a-597b) Platón ofrece un ejemplo de su teoría hablando de la creación de muebles. Dice que una mesa o una cama pueden hacerse de diferentes modos, pero siempre serán afines a un modelo arquetípico que nos permita identificar la construcción como una cama o una mesa; ese arquetipo recibe el

⁶ De aquí proviene la palabra *idéa* (idea) y su acepción más conocida es “forma”, aunque también se utiliza “esencia”. Las definiciones y etimologías del griego son extraídas del diccionario Liddell-Scott-Jones (LSJ). También hay que apuntar que el uso popular de la palabra designaba la apariencia exterior o las características visibles de un cuerpo humano; usualmente se utilizaba para señalar atributos generales (cf. Guthrie, 1988).

nombre de 'Forma' y es más perfecto que el objeto producido a su imagen, puesto que es imperecedero e incorruptible.

Ahora bien, entre todas las Formas hay una que destaca entre las demás y ocupa la función más importante en el planteamiento platónico: la Forma del bien. Hay que tener en cuenta que la Forma del Bien es presentada por Platón en el libro VI de la *República* de la siguiente manera:

Es esto más bien lo que creo, porque con frecuencia me has escuchado decir que la Idea del Bien es el objeto del estudio supremo, a partir de la cual las cosas justas y todas las demás se vuelven útiles y valiosas (...) Pero también sabes que, si no la conocemos, por más que conociéramos todas las demás cosas, sin aquello nada nos sería de valor, así como si poseemos algo sin el Bien. ¿O crees que da ventaja poseer cualquier cosa si no es buena, y comprender todas las demás cosas sin el Bien y sin comprender nada bello y bueno? (505a-b).

La importancia de la Forma de bien es que sin ella no podemos acceder a las otras Formas, por este motivo Platón la compara con la luz del sol, porque ilumina todo lo demás haciéndolo visible (R. 507b-509a). En palabras de Guthrie:

En el Bien, pues, combina Platón tres concepciones: el fin de la vida, objeto supremo de deseo y aspiración; la condición del conocimiento, que hace al mundo inteligible y a la mente humana inteligente, y la causa que sustenta las Formas, que son, a su vez, las causas creadoras de los objetos naturales y de las acciones humanas (1990, p. 486).

Por ello, cuando Platón habla de *bien* o de *bueno* siempre tiene en mente la Forma de bien, porque es ella la que soporta y respalda todo su andamiaje conceptual con el que buscaba rebatir a los sofistas. La contemplación de la Forma de bien es deseable en sí misma y hace posible la contemplación de las demás Ideas (cf. Gerson, 2004). Por lo anterior, en Platón, la *ἀρετή* es la capacidad de poder acceder a las formas y, en especial, a la Forma de Bien.

Hay razones para suponer que Aristóteles fue muy cercano a las opiniones de Platón en las primeras etapas de su pensamiento (cf. Barnes, 2000); sin embargo, a medida que su filosofía evolucionaba se separó cada vez más de las tesis de su maestro. Esta separación llega a su punto máximo cuando Aristóteles se posiciona en contra de la Teoría de las Formas, pues se opone al concepto de bien que sostiene Platón a través de ella (EN. I, 6, 1096b1-35).

Aristóteles le critica a Platón el carácter unitario y casi religioso que le atribuye a la Forma de Bien: “si el bien predicado en común de varias cosas es realmente uno, o algo separado que existe por sí mismo, el hombre no podría realizarlo ni adquirirlo; y lo que buscamos ahora es algo de esa naturaleza” (*EN. I, 6, 1096b35*). Al separar al Bien del hombre Platón lo hace inaccesible, a no ser que sea por su mera contemplación. Por lo tanto, según Aristóteles, el error de la teoría de las Formas de Platón es que se limita a la apreciación del *bien* como si éste se tratara de una imagen, pero no da indicios de cómo podríamos obtenerlo y hacernos *buenos*. Además, Aristóteles le reprocha a Platón que su concepto de *bien* y de *bueno* (que se derivan de la Idea de Bien) no hacen referencia a las aspiraciones reales de los seres humanos cuando utilizan estos términos, o sea:

Bueno en el sentido en que aparece en el lenguaje humano, *bueno* en el sentido de lo que los hombres buscan o desean, no puede ser el nombre de un objeto trascendente. Llamar bueno a un estado de cosas no implica necesariamente decir que existe o relacionarlo con cualquier objeto existente, sea trascendente o no, sino establecerlo como un objeto del deseo (MacIntyre, 1991, p. 68).

En otras palabras, Aristóteles arguye que cuando los seres humanos hablan de *bien* o de *bueno* no se refieren a la contemplación de una idea abstracta, sino de una acción en concreto que satisfaga un deseo. Para Platón el Bien es uno y cumple la función de un dios⁷ mientras que, para Aristóteles, como veremos en el próximo capítulo, los bienes son tan diversos como las actividades que se practican.

Existe entonces un cambio de paradigma entre los pensadores:

Si para Platón son las cosas sensibles del mundo las que deben aspirar a recrear el paradigma eidético a través de una imitación o participación, en Aristóteles la excelencia no tiene una existencia previa con respecto al hombre bueno (Garrocho Salcedo, 2024, p. 180).

Para Aristóteles el bien es el resultado deseable de una determinada forma de actuar. Entonces, si este tipo de bien existe y es accesible a los seres humanos, debe ser practicable y no

⁷ MacIntyre (1991) está convencido de que la Idea de Bien es equivalente a Dios en Platón, de ahí que afirme que la actitud hacia esta Forma es “religiosa” (p. 50-51). No obstante, esta afirmación es controvertida y no todos los autores la comparten (cf. Brittain, 2019). Con todo, no es descabellado sostener que Platón tiene una aproximación mística y hasta religiosa a la Forma de Bien, y que el filósofo le atribuye ciertas cualidades que en el pensamiento griego estaban reservadas para lo divino (cf. Long, 2022; López, 2013). No me extiendo más en el tema porque este trabajo no está destinado a hablar sobre Platón, pero considero que esta mención es importante ya que permite entender el rechazo de Aristóteles a la concepción platónica de bien.

meramente apreciable. En el siguiente capítulo veremos cómo Aristóteles presenta y respalda esta afirmación; asimismo, apreciaremos que, en el planteamiento aristotélico, si bien es cierto que hay diversos bienes, hay uno que sobresale entre todos los demás⁸. Esto último será de vital importancia para entender la ética de virtudes correctamente.

A pesar de todo lo anterior, Aristóteles no descarta todas las posiciones sostenidas por su maestro. Uno de los presupuestos platónicos que retoma es la idea de que el bien se practica en una *πόλις* (ciudad-estado) y que esta *πόλις* tiene un papel fundamental en la formación del carácter moral del individuo. En este punto cabe señalar que ambos autores compartían prejuicios similares, los cuales impactaron de igual manera a sus respectivas teorías éticas:

Tanto Platón como Aristóteles dan por supuesta, con toda naturalidad, la estructura social de la *πόλις*, con la exclusión de los esclavos de la estructura política, los artesanos y los labradores en el extremo inferior, una clase más adinerada en una posición superior, y el gobierno algún tipo de minoría (MacIntyre, 1991, p. 101).

Reconocer este tipo de presupuestos nos ayudará a comprender más adelante por qué algunas afirmaciones defendidas por el estagirita nos podrían resultar disonantes o hasta desagradables, y nos permitirá identificar de qué forma hacían sentido en su propio tiempo; del mismo modo, nos ayuda a comprender que la ética de virtudes hace parte de un debate histórico mucho más amplio y que, en consecuencia, bebe de las tradiciones existentes en el momento de su concepción.

Ahora bien, lo que he hecho hasta ahora ha sido dar un contexto histórico que nos ubica en el momento en el que Aristóteles se encontraba a la hora de desarrollar su teoría ética. Hemos visto la evolución del concepto de *ἀρετή* y *ἀγαθός*. Advertimos que el lenguaje moral del que se valió Aristóteles no está exento de ni de presupuestos ni de prejuicios, por lo que con todo esto en mente, procedo a explicar la ética de virtudes del estagirita en los términos que él mismo plantea.

⁸ Este bien fundamental, al que todos los demás se subordinan, es para Aristóteles la *εὐδαιμονία*. La traducción usual de este vocablo es ‘felicidad’; sin embargo, esta traducción no alcanza a expresar la riqueza conceptual del término. No hace referencia únicamente a la satisfacción subjetiva o al goce, sino a un cierto estilo de vida bueno (cf. Ferrater Mora, 2009). En el siguiente capítulo trataré este concepto e intentaré explicar de qué manera hace parte de la ética de virtudes.

Capítulo 2: Ética de virtudes en Aristóteles

Aristóteles comienza la *Ética a Nicómaco* con una frase tanto o más emblemática que aquella con la que inicia la *Metafísica*. La fuerza de la frase está en que con ella Aristóteles propone un entendimiento holístico de la realidad, cuyo principal alcance es ético, pero que no se limita a este ámbito. La frase en cuestión es la siguiente: “Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden” (*EN. I, 1, 1094a1*). Así introduce Aristóteles la ‘teleología’ (*τελεολογία*)⁹. Hay que recordar que la palabra griega para ‘fin’ es *τέλος*; asimismo, en esta oración ‘bien’ hace alusión al ‘fin’. Esta equivalencia entre *ἀγαθόν* y *τέλος* no es casual, sino que ocupa un papel central en la teoría de Aristóteles, tanto en su análisis ético como epistemológico, y sella el divorcio intelectual con Platón (cf. Annas, 1993). En palabras de Garrocho Salcedo:

La identidad entre el bien y la finalidad no es una cualidad privativa de la reflexión ética, sino que atañe, de forma general, a todas las cosas. De este modo Aristóteles certifica el realismo naturalista de su doctrina ética al equiparar el bien de la acción humana con el que pudiera predicarse en todas las demás cosas (2024, p. 176).

De tal modo que este juicio no vale solo en las consideraciones morales, sino que tiene una validez en la consideración de la realidad como un todo.

Ahora bien, Aristóteles llama ‘bueno’ a lo que tratamos de alcanzar y señala que una acción se vuelve completa cuando alcanza el bien que se propone, asimismo observa que existen muchos fines diferentes entre sí y que cada uno tiene su manera particular de ser alcanzado:

Pero como hay muchas acciones, artes y ciencias, muchos son también los fines; en efecto, el fin de la medicina es la salud; el de la construcción naval, el navío; el de la estrategia, la victoria; el de la economía, la riqueza (*EN. I, 1, 1094a7-9*).

⁹ No sobra aclarar que este término no fue utilizado propiamente por Aristóteles en ninguna de sus obras, sino que fue acuñado por comentaristas muy posteriores a él. Aunque el nombre sea moderno, la idea que le subyace es antigua. El término se usa en Aristóteles para designar el estudio de los fines hacia los que están direccionados los objetos y las acciones. También se utiliza para nombrar las causas finales de la naturaleza y de los artefactos realizados por los hombres (cf. Ferrater Mora, 2009).

Cada acción tiene su fin particular y estos fines pueden diferir mucho entre sí; sin embargo, lo que tienen en común todos ellos es que representan un bien al que las acciones están direccionadas. Así, Aristóteles traza una distinción entre los fines, estableciendo pasos u objetivos intermedios que se deben implementar para llegar al *τέλος* definitivo: “Sin embargo, es evidente que hay algunas diferencias entre los fines, pues unos son actividades y los otros [son] obras aparte de las actividades [que las acompañan]” (*EN. I, 1, 1094a3-5*). Si nos movemos en estos ejemplos, el encontrar una planta específica para poder extraer de ella un químico necesario para elaborar un remedio, es una de las acciones subsidiarias de la medicina, pero no por ello su fin último deja de ser la salud. A los fines principales o últimos Aristóteles los nombra ‘directivos’ (o principales), mientras que a los secundarios los llama ‘subordinados’ (*EN. I, 1, 1094a10-15*). Además, sugiere que los fines directivos son mejores y más deseables que los subordinados, ya que éstos son por sí mismos.

Con todo, el fin que es ‘por sí mismo’, parece estar, a su vez, subordinado a otro. Esto no lo enuncia directamente el filósofo, pero lo da a entender. En efecto, quien construye una casa o un barco no los construye sin más, sino que lo hace con la intención de vivir en algún sitio o navegar hacia algún lado. Por ello, los fines directivos, al menos los previstos en sentido práctico, lo son únicamente de manera temporal; ya que luego pasan a hacer parte de la carrera para la consecución de otro fin.

Ahora bien, si el fin directivo que conseguimos está ahora guiado a otro fin directivo mayor ¿a qué se dirige este otro entonces? Hay que recordar que Aristóteles afirmó que toda acción se dirige a un determinado bien. Pero, si este bien se dirige a otro mayor y este bien mayor, a su vez, a otro fin, ¿dónde se acaba esto? ¿Cómo tiene sentido acción alguna si la cadena de fines se alarga infinitamente? Aristóteles advierte estos interrogantes y, anticipándose, responde lo siguiente:

Si, pues, de las cosas que hacemos hay algún fin que queramos por sí mismo, y las demás cosas por causa de él, y lo que elegimos no está determinado por otra cosa—pues así el proceso seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano—, es evidente que este fin será lo bueno y lo mejor (*EN. I, 2, 1094a20*).

Por lo anterior, Aristóteles concluye que debe haber un ‘supremo bien’ al que todos los demás se subordinen y que pueda ordenar la cadena de fines en una sola dirección. La cuestión es ahora identificar este bien superlativo, acerca del cual, como lo deja ver estagirita en su

argumentación, no existe consenso de lo que se podría tratar, ya que existe una multitud de opiniones al respecto.

En *Tras la virtud* (1984), MacIntyre nos dice al respecto lo siguiente:

Aristóteles argumenta concluyentemente contra la identificación del [supremo] bien con el dinero, con el honor o con el placer. Le da el nombre de *eudaimonía*, cuya traducción es a menudo difícil: bienaventuranza, felicidad, prosperidad. Es el estado de estar bien y hacer bien estando bien, de un hombre bienquisto para sí mismo y en relación a lo divino (p. 188).

Por lo que parece ser que la *εὐδαιμονία* es, en efecto, el supremo bien que Aristóteles está buscando. Es decir, se trata de un fin que es siempre directivo, al cual ninguna de las cosas que se le contraponen podrían aspirar a ese apelativo, pues aquellas cosas se buscan siempre con miras a algo. En el caso de los honores lo que se quiere obtener es la aprobación y reconocimiento de los demás, mientras que con la riqueza lo que se busca es una mejor condición de vida. Por lo que ambos serían de alguna manera subsidiarios. En cambio, dice Aristóteles, la felicidad se busca por sí misma y sólo por sí misma:

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 (*EN. I, 7, 1097b1-5*).

Por lo que la felicidad cumple la demanda que exige ser el ‘fin más final de todos’. Pues como señala el filósofo, todo lo demás es buscado porque se piensa que con su obtención se podrá ser *εὐδαίμων*, pero la *εὐδαιμονία* no se direcciona hacia ningún otro bien que no sea ella misma. La *εὐδαιμονία* queda entonces designada como aquel fin al que toda vida tiende y toma el sitio del bien en sentido absoluto y no relativo. No obstante, como hace ver MacIntyre, esta felicidad que Aristóteles describe cuando habla de *εὐδαιμονία* no tiene que ver con un estado anímico o una emoción en concreto. Al respecto, Annas nos dice lo siguiente:

La felicidad en el pensamiento ético antiguo no es una cuestión de sentirse bien o estar complacido; no es en absoluto un sentimiento o una emoción. Es tu vida en su totalidad la que

es catalogada como feliz o no, y por lo tanto las discusiones sobre la felicidad son discusiones acerca de la vida feliz (2000, p. 40)¹⁰.

Sobre qué entiende Aristóteles por vida feliz o buena vida, y por qué la *εὐδαιμονία* se da en una vida entera y no sólo en momentos esporádicos nos ocuparemos más adelante. No obstante, hay una seria sospecha que surge al afirmar que el supremo bien se trata de la *εὐδαιμονία*. De hecho, se trata de una cuestión tan seria que Aristóteles se encarga de tratarla a fondo en el libro X de la *Ética a Nicómaco*. Dicha sospecha es que el supremo bien, podría ser en realidad, el placer. Podría parecer desconcertante que ‘el fin más final de todos’ no fuera más que un simple estado anímico y eso es precisamente lo que el placer es. Además, es extraño y hasta vergonzoso creer que el objetivo de nuestras vidas sea algo tan banal y simple. Pero, —¿por qué no? Si nos quitamos este prejuicio de que el placer es algo banal—, encontraremos que hay muy buenas razones para, por lo menos, especular que podría ser así.

Aristóteles es consciente de ello y trae a la discusión a Eudoxo¹¹, quien era partidario de esta postura. Eudoxo afirmaba que el placer era el Bien por cuatro motivos. El primero es que “todos los seres, racionales e irracionales, aspiran a él” (*EN. X, 2, 1172b10*). El segundo es que la negación del placer, es decir, el dolor, es rechazado por todos por sí mismo y la evitación de éste se da en la misma medida en la que se busca placer. El tercero es que el placer no es un medio para obtener ninguna otra cosa, sino que se busca por sí mismo, “porque nadie pregunta con qué fin se goza, como si el placer fuera elegible por sí mismo” (*EN. X, 2, 1172b25*). Y el último es que acrecienta los otros bienes, haciéndolos preferibles: así un hombre templado y justo es bueno, pero si a la vez se place siéndolo, es mejor todavía.

Si nos atenemos a la teoría de Eudoxo, el placer tiene todos los atributos para ser el bien supremo, pues parece satisfacer cada una de las exigencias que Aristóteles señaló. Todos los seres vivos, racionales e irracionales ‘tienden’ a él, por lo que encaja con los intereses y aspiraciones de todos. A su vez, se busca por sí mismo y no con vistas a algo más, e incluso se da el caso en que buscamos hacer ciertas actividades u obtener ciertas cosas porque pensamos que así

¹⁰ Happiness in ancient ethical thought is not a matter of feeling good or being pleased; it is not a feeling or emotion at all. It is your life as a whole which is said to be happy or not, and so discussions of happiness are discussions of the happy life.

¹¹ Eudoxo de Cnido. Filósofo contemporáneo a Aristóteles. Fue alumno de Platón y, al igual que el estagirita, se volvió detractor de sus ideas.

conseguiremos placer. Estas son las mismas pautas que llevaron a Aristóteles a afirmar que la felicidad era el supremo bien. También podría ser que eso a lo que nosotros nos referimos como *εὐδαιμονία* sea una forma de placer, pues recordemos que aún no hemos profundizado en lo que el estagirita entiende por este término.

No obstante, Aristóteles refuta a Eudoxo aduciendo que el placer es sólo uno más de los bienes, pero no el Bien. Para realizar tal aseveración parte del último motivo, a saber, que el placer acrecienta los bienes. Dicho razonamiento ya había sido revisado y rebatido por Platón en el *Filebo* (60a-61b) por lo que el estagirita lo trae a colación en el siguiente pasaje:

Con tal argumento, Platón refuta la opinión de que el bien es un placer; en efecto, la vida agradable es más apacible que con prudencia [o con templanza o con justicia]¹² que sin ella, y si la mezcla es mejor, el placer no es el bien, porque no hay nada que, añadido al bien, pueda hacerlo más deseable. Es evidente que ninguna cosa puede ser el bien, si la adición de algo que es bueno por sí mismo hace la combinación más deseable (*EN. X, 2, 1172b30-35*).

Siendo así, el placer no daría la talla para ser el supremo bien, ya que es más deseable acompañado de algo más, de tal modo que la combinación *placer-más-otra* cosa es preferible al placer por sí solo; mientras que el Bien tiene que ser deseable por sí mismo y no puede ser mejorado por otra cosa, ya que, si así fuera, aquella combinación superaría al supremo bien y entonces éste ya no sería ‘supremo’.

También en el libro X, Aristóteles explora la naturaleza del placer y concluye que, a diferencia del bien supremo no es uno solo, sino que es múltiple. Su conclusión se apoya, primero, en que el placer se deriva de la actividad y, como las actividades son múltiples y unos son mejores que otros en ciertas actividades, no todos tienen los mismos placeres (*EN. X, 5, 1175a30-35*). En segundo lugar, cada placer específico se corresponde con una actividad específica y, más aún, cuando esta actividad es llevada a cabo con excelencia. Por último, los placeres se pueden contrariar unos a otros: “En efecto, los placeres ajenos hacen casi el mismo efecto que los dolores propios” (*EN. X, 5, 1175b16*), porque, si el placer viene dado por una actividad y uno no es afín a

¹² Cabe resaltar que aquí agregué “o de templanza o de justicia” porque al escribir Aristóteles “prudencia” no se refiere a la prudencia en particular sino a cualquier otra virtud, eligiendo esa porque es la que Platón utiliza en su argumentación en el *Filebo*.

esa actividad, entonces el ‘placer’ proporcionado por ésta deja de ser tal; por ende, en contraposición al planteamiento de Eudoxo, el placer pierde su carácter unitario.

Ahora bien, a pesar de no considerar que el placer sea el supremo bien, Aristóteles no lo desprecia ni lo cataloga como algo que deba ser ignorado o evitado, sino que lo toma en consideración. Revisa los argumentos dados por Espeusipo y los académicos¹³ en contra del placer y los refuta. Éstos sostienen que no puede ser bueno a lo que todos tienden, pero Aristóteles pone en entredicho dicha afirmación aduciendo que aquello representa un sinsentido (*EN. X, 2, 1172b35-1173a5*); pues no sería sensato pensar que sólo porque todos lo buscan, esto equivale a excluir la posibilidad de que sea bueno. Además, “si sólo los insensatos desearan estas cosas [las que generan placer], podría tener sentido lo que dicen, pero si también aspiran a ello los inteligentes, ¿cómo puede tenerlo?” (*EN. X, 2, 1173a3*).

Como veremos más adelante, de hecho, el placer tiene cabida y utilidad en el planteamiento aristotélico a la hora de poner en práctica la *εὐδαιμονία*. Esto quedará mejor explicado una vez que repasemos la función educadora de la ética y cómo ésta se enmarca en la política.

2. 1 La virtud y su relación con la *εὐδαιμονία*

Ya se sabe que para Aristóteles el supremo bien es la *εὐδαιμονία*, pero esto es decir más bien poco, ya que la pregunta por el Bien no fue completamente resuelta, sino únicamente desplazada: todavía no he dicho qué es la *εὐδαιμονία* para Aristóteles ni cómo pretende alcanzarla, ni tampoco cuál es la relación de esto con la virtud. Por tanto, me ocuparé ahora de exponer el rol de las virtudes en la teoría ética de Aristóteles, pues ellas “son precisamente las cualidades cuya posesión hará al individuo capaz de alcanzar la *eudamonía* y cuya falta frustrará su movimiento hacia ese *telos*” (MacIntyre, 1984, p. 188). Para el estagirita, la *ἀρετή* es aquella acción cuya puesta en práctica nos puede orientar a la *εὐδαιμονία*. Es por lo anterior que para comprender a cabalidad su propuesta ética tenemos que entender primero qué entiende el estagirita por una virtud.

Garrocho Salcedo presenta la virtud en Aristóteles del siguiente modo:

La excelencia o *areté* es un modo ser (*héxis*), esto es, una disposición estable que hace reconocible el carácter del individuo y que exige, al menos en su condición primera, la

¹³ Espeusipo fue el sobrino de Platón y su alumno también. Lo sucedió en el mando de la Academia. Por su parte, los “académicos” son los miembros de esta escuela.

repetición iterada de una conducta hasta convertirse en una segunda naturaleza. Es decir, la virtud es una cualidad adquirida a través de la costumbre en la que el ser humano (y más específicamente, el ciudadano) cultiva y perfecciona aquellos rasgos que le son privativos o específicos (2024, p. 181).

Esta definición se corresponde con la de Julia Annas quien nos dice, en un sentido más general, que una virtud es “una característica duradera de una persona, una tendencia de la persona a ser de un modo particular (...) Es un atributo activo: para tenerlo hay que estar dispuesto a actuar de ciertas maneras”¹⁴ (2011, p. 8). Annas también destaca que la virtud se *desarrolla* a través de circunstancias en las que tenemos una respuesta selectiva, resaltando que es el mismo individuo quien moldea su carácter a medida que practica la virtud (2011).

Aparte de lo que nos dicen los comentaristas, Aristóteles define a la virtud como ‘lo propio del hombre’, pues “como en el caso de un flautista, de un escultor y de un artesano (...) así también ocurre en el caso del hombre, si hay alguna función que le es propia” (*EN. I, 7, 1097b25-28*). A continuación, el filósofo hace un estudio antropológico en el que intenta determinar esta propiedad exclusiva del hombre, ya que sólo así se puede deducir en qué consiste su *ἀρετή*.

En un primer momento, descarta la ‘vida nutritiva’ (*βίος θρεπτικός*) y el crecimiento, ya que se comparten con las plantas y el resto de los animales. Seguidamente habla de la ‘vida sensitiva’ (*βίος αἰσθητικός*), pero acaba descartándola también porque es una característica que poseen la mayoría de animales; en efecto, un caballo y un buey también son capaces de responder ante estímulos como el hambre y el dolor. Por lo que se queda únicamente con la ‘vida activa’ (*βίος πρακτικός*), es decir, aquella que tiene como elemento central la ‘razón’. Entendiéndose aquí ‘activa’ como la voluntad de actuar de una cierta manera, con vistas a algo. Por consiguiente, la actividad que busca el filósofo es una ‘actividad racional’.

Así pues, la mejor actividad que puede ejecutar el ser humano, su virtud, es la dictada por la razón. Esto solo adquiere sentido si es que en el hombre hay también algo ‘no-racional’, lo cual es expresado textualmente por el filósofo en el siguiente pasaje: “Pero parece que hay también otra naturaleza del alma que es irracional, pero que participa, de alguna manera, de la razón” (*EN. I, 13, 1102b15*). Por esta razón Aristóteles menciona que en el alma hay una disposición racional

¹⁴ A virtue is a lasting feature of a person, a tendency for the person to be a certain way. (...) It is active: to have it is to be disposed to act in certain ways.

que ‘manda’ y otra no racional que ‘obedece’. Esta parte dominada es, a su vez, la que más relación guarda con la ‘vida sensible’, es decir, los instintos y las pulsiones inmediatas. En consecuencia, es evidente que el hombre se podría ver desencaminado por esta parte de su alma y es por eso que actúa mejor cuando, resistiéndose a esos impulsos, obra racionalmente.

El bien humano, es decir, la *εὐδαιμονία* es el resultado del ejercicio de la virtud; sin embargo, esta no se da como un resultado inmediato después de la consumación de una acción virtuosa, ya que, a diferencia de las demás acciones, ella no se trata de una mera práctica metódica o técnica, sino de un ‘ejercicio’¹⁵. Con esto me refiero a que uno no ejecuta la virtud como quien ejecuta un plan para ganar una batalla o quien sigue un régimen prescrito por un médico para estar sano, sino que uno la ejerce: uno es virtuoso en la medida en que practica la virtud y a medida que la practica más y más se hace más virtuoso. Es un ejercicio que se da en toda una vida y no sólo en momentos esporádicos, porque “una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco ni un solo día ni un instante bastan para hacer [a alguien] venturoso y feliz” (*EN. I, 7, 1098a20*). La virtud, es pues, como ya lo adelantaban los comentaristas que hemos traído a colación, un cierto hábito.

Para Aristóteles no se trata tanto de que uno ejerza la virtud para ser feliz, es más bien que *uno es feliz siendo virtuoso*; o mejor aún: ser *εὐδαίμων* y ser *ἄριστος* es la misma cosa, ya que la virtud es la actividad más perfecta y ésta se pone en práctica a lo largo de toda una vida.

Ahora bien, ya que sabemos que la virtud es un tipo de hábito, podemos orientar todavía más nuestra reflexión en torno a ello: podríamos pensar de qué clase de hábito se trata, cómo trabajarlo y, en una palabra, estar al tanto de cómo podemos adquirirlo, “puesto que el presente estudio no es teórico como los otros, pues investigamos no para saber qué es la virtud, sino para ser buenos, ya que de otro modo ningún beneficio sacaríamos de ella” (*EN. II, 2, 1103b27*). En efecto, lo que busca Aristóteles con su indagación es un saber práctico y no uno simplemente teórico. Es por eso que, para estudiar mejor la naturaleza de la *ἀρετή*, el estagirita divide a las virtudes en dos grupos: las virtudes morales y las virtudes intelectuales (también llamadas, respectivamente, éticas y

¹⁵ Debo aclarar que cuando utilizo “ejercicio” aquí me refiero a *πρᾶξις*, el cual es un término en griego que designa un tipo específico de actividad. A lo largo del texto, Aristóteles utiliza diferentes vocablos para referirse a una acción, actividad o a algo que se lleva a cabo. Diferentes ejemplos de esto son las palabras *τέχνη*, *ἐνέργεια* y *ποίησις*. No obstante, *πρᾶξις* se diferencia de todos ellos, ya que se refiere a la acción ética y política, es decir, que se realiza por sí misma y no con el propósito de conseguir algo más. Por su lado, la *τέχνη* siempre tiene en el horizonte el resultado y la *ποίησις* se refiere a la creación artística y literaria (cf. TGL; LSJ).

dianoéticas). De estos dos grupos, aquel que parece responder a la noción de hábito es la primera. Veámosla detenidamente.

Lo primero que dice Aristóteles respecto a este tipo de virtud es que estamos en ‘disposición de aprenderlas’. Esta disposición se debe a que, los hombres, racionalmente, están predispuestos al aprendizaje de los comportamientos, y este tipo de virtud no es más que un hábito hecho costumbre. “De este hecho resulta claro que ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza, puesto que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre” (*EN*, II, 1, 1103a20). Con esto se hace alusión a que por naturaleza tenemos la capacidad de desarrollar y aprender las virtudes; sin embargo, esto no significa que seamos buenos o malos por naturaleza, ya que, si así fuera, no habría siquiera la necesidad de aprenderlas y el concepto de ‘actividad’, sería inútil, ya que uno emprende una actividad porque desea cambiar algo ya dado o, con aquello que ya está dado, crear algo nuevo.

Pero ¿dónde se da este aprendizaje? ¿cómo es que se da? Como dijimos hace rato, al ser una actividad racional, ella se debe desarrollar en el alma así que ¿qué representa la virtud para el alma? Aristóteles se hace esta pregunta también y se debate entre tres opciones: la virtud es una ‘afección’, una ‘capacidad’ o un ‘estado’. Por afección se refiere a toda afectación emocional como la alegría, la tristeza o la ira; por capacidad a aquella facultad que nos permite tener afectaciones; y por estados a nuestra disposición frente a las afecciones. Al final, determina que la virtud se corresponde con esta última; el estagirita llega a esta conclusión ya que no tenemos poder de decisión y, por lo tanto, de actividad, sobre las afecciones ni sobre las capacidades, ya que éstas se dan en nosotros sin ningún tipo de intermediación; en efecto, “nos encolerizamos o tememos sin elección deliberada, mientras que las virtudes son una especie de elecciones o no se adquieren sin elección” (*EN*, II, 5, 1106a5), pero lo que sí está en nosotros y es susceptible de ser llamado ‘virtud’ es cómo reaccionamos ante estas afectaciones. Esta noción de aprendizaje es resaltada por Annas, quien enfatiza la importancia de la educación en la creación del hábito virtuoso:

Esta es la razón por la cual la virtud es una disposición que desde el comienzo es activa y se halla en desarrollo. No es un producto pasivo de una cadena de impactos exteriores; es la forma

en la que yo (o tú), una criatura activa, desarrolla un carácter a través de la formación y la educación (2011, p. 10)¹⁶.

Como veremos más adelante, esta noción de creación de virtud a través de la educación tuvo un rol fundamental en los ciudadanos que compusieron la *πόλις*.

La virtud moral es entonces lo siguiente: un estado del alma afín a cierto hábito, el cual se aprende mediante la costumbre y que debe ser ejercitado durante una vida entera. Ésta es una definición genérica de lo que es la virtud, pero debemos prevenirnos de confundirla con lo que es la virtud *verdaderamente*. Recordemos que para Aristóteles si bien se puede extraer una fórmula de lo que la virtud es, esta última no representa la virtud como tal pues, de ser así, estaría cayendo en el mismo error que le recrimina a Platón con su ‘Idea de Bien’. Por eso advierte: “Pero nosotros debemos no sólo decirlo en general, sino también aplicarlo a los casos particulares. En efecto, cuando se trata de acciones, los principios universales tienen una aplicación más amplia, pero los particulares son más verdaderos” (EN. II, 7, 1107a2-3). Por esta razón, después de trabajar sobre una definición genérica, Aristóteles se encarga de trabajar ejemplos particulares de virtudes en concreto como la valentía, la templanza, la amabilidad, la generosidad, etc.

Aristóteles afirma que lo propio del hombre virtuoso es distinguir en cada caso cuándo se está practicando la virtud y no se está cayendo en lo opuesto, lo que él denomina como ‘vicio’ (*κακία*). La virtud es, entonces, a la hora de su aplicación práctica, un ‘punto medio’ (*μεσότης*) entre dos vicios: uno por defecto (*ἔλλειψις*) y otro por exceso (*ὑπερβολή*). El ejemplo insignia para ilustrar esto es el de la virtud llamada ‘valentía’ (*ἀνδρεία*): la valentía es el punto medio entre la cobardía (*δειλία*), que es un defecto y la temeridad (*θρασύτης*), que es un exceso.

Lo llamativo es que el *μεσότης* no es definido por Aristóteles ni viene dado por su fórmula, sino que es uno mismo quien tiene que determinarlo, pues el punto medio no es absoluto, sino “relativo” a nosotros. La virtud, por tanto, también se podría explicar como “un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría un hombre prudente” (EN. II, 7, 1106b37). Aquel ‘hombre prudente’ (*σώφρων*) es aquél que, por medio del ejercicio constante de la virtud, ya aprendió a ejercerla en distintos

¹⁶ This is why virtue is a disposition which is from the start an active and developing one. It is not a passive product of a string of impacts from outside; it is the way I (or you), an active creature, develops a character through formation and education.

escenarios y circunstancias particulares. Sobre esto se extiende el filósofo más en el libro sexto de la *Ética a Nicómaco*, donde habla de la ‘prudencia’ (*φρόνησις*¹⁷), noción que examinaremos en el siguiente apartado. Por ahora, lo importante es tener en cuenta que mediante ella se puede ‘examinar’ y ‘deliberar’ sobre cada caso y así determinar cuál es el proceder más apropiado y cuál se corresponde más con la virtud. En otras palabras, nos permite ver cuándo estamos fallando por exceso o por defecto y, si es así, qué acción deberíamos tomar para corregir nuestro rumbo.

2.1.1 La *φρόνησις*

En muchos pasajes concernientes al tema de la virtud, Aristóteles equipara al “hombre virtuoso” y al “hombre prudente”, dando a entender que son el mismo o que su relación es indisoluble. Cabría entonces analizar más a fondo qué es y de dónde viene esta ‘prudencia’. Como apuntamos hace un rato, la *φρόνησις* es aquella facultad relativa a cada uno de nosotros que nos permite, en cada caso, estipular el *μεσότης* adecuado, ya que no en todas las situaciones es el mismo. En palabras de MacIntyre, “el conocimiento del justo medio no puede ser sólo el conocimiento de una fórmula, sino que debe ser el conocimiento de cómo aplicar las reglas a las opciones” (1991, p. 73). El estagirita encasilla esta facultad dentro de las virtudes intelectuales, en las cuales, además de la ya mencionada, el filósofo reúne a la ‘sabiduría’ (*σοφία*), la ‘ciencia’ (*ἐπιστήμη*), el ‘arte’ (*τέχνη*)¹⁸ y el ‘intelecto’ (*νοῦς*)¹⁹ (*EN.*, VI, 3, 1139b17).

Lo interesante de las virtudes intelectuales, y el rol que ocupa la *φρόνησις* dentro de ellas, es que esta facultad, a pesar de tener una gran importancia para que la teoría ética de Aristóteles tenga sentido, no es la más importante para el estagirita. Este lugar privilegiado lo ocupa la *σοφία*. El *σοφός* (sabio), así como el virtuoso, es el más excelente, pero en el campo intelectual, ya que, “no sólo debe conocer lo que sigue de los principios, sino también poseer la verdad sobre los principios”. (*EN.* VI, 7, 1141a18). MacIntyre lo pone del siguiente modo:

Lo mejor en nosotros es la razón, y la actividad característica de la razón es la *θεωρία*, ese razonamiento especulativo que se ocupa de las verdades inmutables (...) Es una ocupación

¹⁷ Inteligencia práctica, diferente de la sabiduría (*Σοφία*).

¹⁸ La palabra *τέχνη* también podría traducirse como “técnica”.

¹⁹ El término original *νοῦς* (*noûs*) se traduce también como “entendimiento” o “intuición”. No obstante, la mayoría de traducciones especializadas prefieren utilizar “intelecto”.

que se basta a sí misma y no tiene consecuencias prácticas, de modo que no puede ser un medio para otra cosa (1991, p. 88).

Esto es así porque la sabiduría, de la mano del intelecto, se ocupa de los asuntos “divinos” que no se limitan al dominio de los seres humanos. Estamos hablando los campos del conocimiento como la naturaleza, la estructura del alma y, en general, de los problemas ‘teóricos’.

Más adelante entenderemos qué papel juega el sabio dentro de la ética de virtudes y por qué Aristóteles parece tenerle un aprecio tan grande. Por ahora, veamos por qué la *φρόνησις* resulta ser tan importante, aunque el estagirita no reconozca esta importancia de modo explícito. Lo valioso de la prudencia es que se refiere a cosas humanas y a lo que es objeto de deliberación”. (EN. VI, 7, 1141b7). Esto recuerda a lo que apuntamos hace rato, sobre el tipo de conocimiento al que Aristóteles aspiraba llegar con esta clase de investigaciones: no uno puramente teórico, sino uno que se pudiera poner en práctica. En efecto, sobre los objetos de estudio elevados, por llamarlos de alguna manera, propios de la ciencia y el intelecto, no cabe deliberar, sino únicamente conocer. Lo mismo pasa con la sabiduría, ya que “no investiga ninguna de las cosas que pueden hacer feliz al hombre” (EN. VI, 12, 1143b20). Además, al ser concerniente a los asuntos humanos, la prudencia nos abre la puerta de la acción.

Lo importante aquí es el concepto ‘deliberar’ (*βουλευόμεαι*). “En efecto, decimos que la función del prudente consiste, sobre todo, en deliberar rectamente, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera ni sobre lo que no tiene fin,” (EN. VI, 7, 1141b10). Esta ‘buena deliberación’ no corresponde a un conocimiento científico, ya que aquél investiga lo que ignora, mientras en la deliberación uno parte de lo que ya conoce para, desde este proceso, sacar la mejor conclusión posible (cf. Chamberlain, 1984). Por consiguiente, de lo que se trata es de un asunto particular; en este caso, determinar el *μεσότης* en cada situación.

Además, podemos apreciar cómo la prudencia encaja perfectamente en la teleología de Aristóteles, ya que ésta, por estar puesta *en-vistas-a*, siempre está encaminada hacia un bien. Como vimos, se delibera para alcanzar una resolución certera que nos ayude a vivir mejor; de ahí que el estagirita concluya que “la buena deliberación es rectitud de la deliberación que alcanza un bien” (EN. VI, 9, 1142b21); sin embargo, como dicha resolución es particular, no se puede esperar una completa exactitud de ella. Por lo que la ‘rectitud’ aquí no es acertar de entrada, sino aproximarse lo más posible.

Por último, como ya vimos la prudencia da paso a la acción, pues “el que delibera rectamente, hablando en sentido absoluto, es el que es capaz de poner la mira razonablemente en lo práctico y mejor para el hombre” (*EN. VI, 7, 1141b12*). Esto se conecta con lo que ya hablamos de la virtud moral, porque aquella es una puesta en práctica que se acaba convirtiendo en hábito. Por esta razón, la prudencia también se separa de las demás virtudes intelectuales, pues ésta no se ocupa únicamente de los objetos del conocimiento por ellos mismos, sino de cómo hacer que estos se direccionen a la *εὐδαιμονία*. Esto, como veremos a continuación, permite la introducción de la política.

2.2 La política y su relación con la ética

Para entender por qué la *εὐδαιμονία* que propone Aristóteles hace parte de un proyecto político y por qué muy posiblemente sólo sea alcanzable a través de este proyecto, debemos recordar primero lo que dije acerca de las actividades y sus diferentes fines. Como señalé, cada actividad está direccionada a un ‘bien’ específico, y, así como son diversos los fines, también son diversas las actividades. Se comprende que, para alcanzar un fin, muchas veces no nos valemos de una sola actividad, sino de varias; así, para fabricar un navío, no lo construimos todo de una vez, sino que nos detenemos para construir sus velas, su timón, su mástil y sus remos. La realización de cada una de sus piezas representa actividades individuales, las cuales, sin embargo, están englobadas en una acción más grande. A este conjunto de actividades podemos llamarlas ‘disciplinas’ y es lo que Aristóteles entiende por “arte e investigación”²⁰ (*EN. I, 1, 1094a1*). De ahí que, al principio del texto hable de la medicina, la estrategia militar, la náutica y la hípica. Cada una de estas disciplinas aspiran a su *τέλος*, aunque para conseguirlo diversas actividades caigan en ellas y no una sola.

Ahora bien, ¿cuál es aquella disciplina cuya puesta en práctica aspira al bien que es la felicidad? Para Aristóteles es la política:

Si es así [si hay un supremo bien], debemos intentar determinar, esquemáticamente al menos, cuál es este bien y a cuál de las ciencias o facultades pertenece. Parecería que ha de ser la suprema y directiva en grado sumo. Ésta es, manifiestamente, la política. En efecto, ella es la

²⁰ El pasaje en griego es “*πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος*”, donde “*τέχνη*” y “*μέθοδος*” podrían traducirse, respectivamente, como “oficio y método” o “técnica y emprendimiento”. Aunque “arte e investigación” es la que mejor recoge su espíritu original. De ahí, que, para agruparlas a ambas, utilicemos la palabra “disciplina”.

que regula qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno y hasta qué extremo. Vemos, además, que las facultades más estimadas le están subordinadas, como la estrategia, la economía, la retórica (EN. I, 2, 1094a25-1094b4).

En este pasaje se ve que, así como la *εὐδαιμονία* se trata un fin irrestrictamente directivo, la política es una disciplina irrestrictamente directiva también, pues a ella se subordinan todas las demás. Así que, si hubiera un supremo bien (recordemos que en esa parte del libro Aristóteles todavía no había determinado cuál era ni cómo conseguirlo), tendría que ser un asunto de la Política. Valoramos entonces la relación estrecha que anunciábamos entre ética y política:

Ambas se ocupan de la ciencia práctica de la felicidad humana en la que estudiamos lo que es la felicidad, las actividades en las que consiste, y la manera de llegar a ser feliz. La Ética nos muestra la forma y estilo de la vida necesarios para la felicidad; la Política indica la forma particular de constitución y el conjunto de instituciones necesario para hacer posible y salvaguardar esta forma de vida (MacIntyre, 1991, p. 64).

Esto hace sentido si se tiene en cuenta lo ya mencionado, a saber, que la *πόλις* era uno de los presupuestos esenciales de Aristóteles, ya que la virtud se practica dentro de una comunidad y es la comunidad la que hace posible la transmisión y conservación de la virtud. Así, la *εὐδαιμονία* se alcanza por medio del ejercicio continuo de las virtudes a través de toda una vida; esta ‘vida buena’ (*εὖ ζῆν*) es el ejercicio de vivir excelentemente y esta es la excelencia a la que aspiran los ciudadanos. Entonces,

esto también está de acuerdo con lo que dijimos al principio, pues establecimos que el fin de la política es el mejor bien, y la política pone el mayor cuidado en hacer a los ciudadanos de una cierta cualidad, esto es, buenos y capaces de acciones nobles (EN. I, 9, 1099b30).

La política, como ya lo señalaba MacIntyre, también se preocupa de determinar qué es la virtud, pues, así como los filósofos no buscan la virtud por puro ocio, sino para hacerse buenos, los políticos intentan determinarla también para, así, hacer leyes que hagan a los ciudadanos vivir la mejor clase de vida, una vida excelente.

Pero, si es el debate político determina la virtud, ¿en dónde queda la afirmación en la que establecíamos que la virtud era una cierta actividad ‘relativa’ a cada persona? Pues bien, el mismo Aristóteles dice que la política, al igual que la ética, no es exacta en todos los casos y que por ello también precisamos de la *φρόνησις* para ‘deliberar’ y así llegar a consensos que nos permitan

estipular el modo virtuoso de actuar. Esto no debe sorprender, ya que “la política y la prudencia tienen el mismo modo de ser, [aunque] su esencia no [sea] la misma” (EN. VI, 8, 1141b24). Por ello, los dirigentes políticos disputan en la asamblea cómo podrían hacer a sus ciudadanos virtuosos y cómo se debería dirigir a la *πόλις* en ciertos acontecimientos. Además, el estagirita no excluye al individuo de este planteamiento, pues este *actúa* o *vive activamente* en la política; en modo alguno ésta le es ajena. “La excelencia que Aristóteles describe en sus textos morales es la condición de específica de los *aristoi*, los excelentes, ciudadanos concretos que encarnan un ideal ejemplar para el resto de sus pares” (Garrocho Salcedo, 2024, p. 180). Esto indica que, antes que nada, un *ἄριστος* es un ciudadano (*πολίτης*), y esta cualidad ya determina todas sus demás acciones. En ningún caso, como adelanté al principio del capítulo, el filósofo concibe al individuo como un ser aislado, sino que su voluntad y su autonomía están siempre supeditadas a la actividad comunitaria.

Se debe recordar, además, que la virtud representa un cierto ‘estado’ del alma, es decir, la postura que voluntariamente podemos tomar ante nuestras afecciones. Es esto último lo que determina nuestro actuar, ya que, si bien podemos sentirnos de una u otra manera frente a un acontecimiento, es el estado de nuestra alma el que nos impulsa a actuar bien conforme a la virtud, bien conforme al vicio. Tengamos en cuenta también que la virtud es un hábito que se puede aprender mediante la costumbre. De lo anterior, Aristóteles plantea lo siguiente:

La virtud moral, en efecto, se relaciona con los placeres y dolores, pues hacemos lo malo a causa del placer, y nos apartamos del bien a causa del dolor. Por ello, debemos haber sido educados en cierto modo desde jóvenes, como dice Platón, para podernos alegrar y dolernos como es debido, pues en esto radica la buena educación (EN. II, 3, 1104b10-14).

Esta anotación que nos recuerda lo dicho por Platón en *Leyes* (II, 653a) muestra una clara acción política, pues es mediante semejante acción que se concluye cómo deben ser educados los niños de una comunidad. Al mismo tiempo, podemos advertir nuevamente una íntima relación entre política y ética, pues esta última termina siendo una pedagogía de lo defendido por la primera, a saber, el cómo ser virtuoso.

Ahora que sabemos que la ética es una cierta pedagogía que se instaura por medio de la política, cabría que analicemos cómo se da esta enseñanza y qué elementos son significativos para ella. Dicha educación tiene como principio los ‘estados del alma’, los cuales tienen que ver con

nuestra gestión de emociones y con las acciones que decidimos llevar a cabo en consecuencia. MacIntyre lo expone de forma brillante:

Las virtudes son disposiciones no sólo para actuar de maneras particulares, sino para sentir de maneras particulares. Actuar virtuosamente no es, como Kant pensaría más tarde, actuar contra la inclinación, es actuar desde una inclinación formada por el cultivo de las virtudes. La educación moral es una educación sentimental (1984, p. 189).

Si nuestra alma se siente complacida por una acción, intentaremos realizar esa acción; por el contrario, si se siente dolorida o incómoda, intentaremos evitar su realización. Lo anterior se explica perfectamente con el ejemplo del hombre justo: un hombre justo siente placer al obrar conforme a la justicia y le repugna la injusticia. Lo mismo sucede en las demás virtudes morales.

Como vemos, el placer ocupa un rol fundamental en la educación con miras a ser virtuoso. De ahí que Aristóteles no haya desechado los placeres de un plumazo cuando tuvo la oportunidad, porque vio en ellos una utilidad pedagógica. Lo mismo pasa con el dolor, su correlato natural, ya que éste se encuadra en la misma lógica. El siguiente pasaje ilustra de manera más detallada las implicaciones del placer para la enseñanza ética:

[El placer] parece estar íntimamente asociado a nuestra naturaleza; por eso, guiamos la educación de los jóvenes por el placer y el dolor. También parece que disfrutar con lo que se debe y odiar lo que se debe contribuyen, en gran medida, a la virtud moral; porque esto se extiende durante toda la vida, y tiene influencia para la virtud y también para la vida feliz, ya que todos los hombres escogen deliberadamente lo agradable y evitan lo molesto (*EN. X, 1, 1172a20-25*).

Lo llamativo es que esta enseñanza no se da mediante la transmisión racional de conocimientos, es decir, la descripción y explicación de lo que son virtudes tales como la justicia o la valentía, sino por la asociación de sensaciones (agradables o displacenteros) con ciertas conductas.

Aristóteles explica que lo anterior se debe a que los niños, a quienes está destinado este tipo de educación, todavía no tienen suficientemente desarrollada la facultad de la prudencia, pues ésta se madura con la edad; por lo que vale más este método por su eficacia. Una muestra de esta eficacia se advierte en el ‘castigo’. “Pues es natural, en éste [el niño], no obedecer por pudor, sino por miedo, y abstenerse de lo que es vil no por vergüenza, sino por temor al castigo” (*EN. X, 9,*

1179b12-13). Evidentemente, el infante no se abstiene de cometer una acción intemperante o injusta porque reconozca la naturaleza viciosa de sus actos, pues no tiene todavía la capacidad de identificar tales cosas, sino porque no quiere recibir una represalia. El castigo no admite la intermediación racional, sino que se hace efectivo inmediatamente cuando es ejecutado. Además, no sería apropiado buscar detener una inclinación no deseada empleando medios racionales, ya que “la pasión parece ceder no al argumento sino a la fuerza” (*EN. X, 9, 1179b29*). No obstante, a medida que pase el tiempo y el joven crezca, internalizará el hábito de tal manera que no habrá necesidad de implementar el miedo o la amenaza.

Ahora bien, esta educación apoyada en el placer y en el dolor que acabamos de explicar sólo es realizable en un mediante una acción política, pues “es difícil encontrar desde joven la dirección recta hacia la virtud, si uno no se ha educado bajo tales leyes” (*EN. X, 9, 1179b33*). En efecto, aquellos castigos que se implementen apelando al dolor, así como los incentivos apelando al placer, deben de ser determinados por las leyes, y éstas, a su vez, por los legisladores. Del mismo modo, es mediante la política que se determinan qué conductas son deseables y cuáles indeseables, y no se da el caso en que tales cosas queden a criterio de cada uno o echadas al azar.

Hasta ahora he hablado del estilo de vida acorde a la virtud y de cómo se pone en práctica gracias a la acción política. No obstante, no he atendido todavía la cuestión acerca de los requerimientos materiales necesarios para semejante proyecto. Se entiende entonces que, cuando hablo de ‘requerimientos materiales’ me refiero al conjunto de bienes de los que tenemos que disponer no sólo para ‘vivir bien’, sino para vivir a secas; hablo de cosas tan simples como el alimento, la vestimenta, el refugio y cosas de esa índole.

Podría parecer que no he mencionado en mi análisis ninguno de estos objetos porque, en últimas, no son tan importantes, y hasta se puede prescindir de ellos si todo lo que queremos es ser felices, pero dicha suposición está lejos de ser verdad. Hay que recordar una vez más el presupuesto del que parte Aristóteles: la *πόλις*. En ella encontramos todo lo que necesitamos para garantizar nuestra supervivencia. Al partir de este presupuesto, no hay que reiterar que lo más urgente a cubrir son las primeras necesidades, pero no por ello la preocupación carece de importancia. De hecho, queda bastante claro, en palabras del estagirita, que sólo nos podemos permitir reflexionar acerca de cuál es el mejor estilo de vida porque ya tenemos la subsistencia asegurada.

En la *Política* Aristóteles se encarga de argumentar a favor de la tesis que afirma que a los seres humanos les conviene vivir en comunidad, tanto por conveniencia como por naturaleza (*Pol.* I, 1, 1252a1-3). Asimismo, la mejor forma de comunidad es la *πόλις*. En ese orden de ideas, la construcción de la asociación que llamamos ‘ciudad-estado’ está direccionada también a la *εὐδαιμονία*. No obstante, en este respecto, no nos referimos tanto a legislación que esta pueda poseer, sino, en un grado más básico, cómo ésta posibilita liberarnos de las ataduras que representa la constante carrera por sobrevivir. Por lo que no importa en qué manera estén divididos los estilos de vida y las profesiones: si uno está encaminado hacia el buen vivir, debe empezar dicha empresa por este estadio.

De ahí que no me haya parado a hablar de la famosa distinción de los modos de vida, presente en el capítulo quinto del libro I de la *Ética a Nicómaco*. En aquel pasaje Aristóteles postula que existen tres formas principales de vida: la voluptuosa (*βίος ἀπολαυστικός*), la política (*βίος πολιτικός*) y la contemplativa (*βίος θεωρητικός*)²¹ (*EN.* I, 5, 1095b15-1096a11). De éstas, como cabría esperarse, el filósofo califica a la vida contemplativa como la mejor, punto que reafirma en el libro X. Recordemos lo que decíamos sobre las virtudes intelectuales: para Aristóteles la mejor de ellas es la sabiduría, y sabio es el hombre que se dedica a la contemplación.

No obstante, como decía, no me detuve a explicar lo anterior porque podría dar la falsa idea de que basta dedicarse a la contemplación para alcanzar la felicidad. Si aquello fuera verdad, vano sería todo el proyecto político que el estagirita trazó. Lo que sucede aquí es una confusión: no es que el hombre contemplativo deje de ser político, es más bien que la política posibilita el ser contemplativo.

Retomaré esta discusión en el próximo capítulo cuando hable de la magnanimidad (*μεγαλοψυχία*). Este análisis de esta virtud polémica permitirá entender por qué Aristóteles consideraba que la vida contemplativa era el ideal a alcanzar y por qué sólo unos pocos con acceso a ventajas materiales excepcionales podían aspirar a él. Asimismo, en el siguiente capítulo indagaré qué ocurre según la ética de virtudes, con aquellos individuos que destacan en virtud y cuál es su responsabilidad con los demás ciudadanos.

²¹ La vida voluptuosa es aquella dedicada a los placeres sensibles y a la acumulación de riquezas; la política busca los honores, ya sea por la práctica de la virtud o por hazañas en del campo público; y la contemplativa se dedica a la reflexión y al pensamiento.

Capítulo 3: La magnanimidad dentro de la ética de virtudes

El vocablo griego *μεγαλοψυχία* se origina de la conjunción del adjetivo *μέγας* cuya raíz es *μέγας*, y significa grande en tamaño, mayor en edad, de gran calidad o de cualidades superlativas (cf. *LSJ*; *TLG*), y del sustantivo *ψυχή* que en la épica y el teatro griegos suele traducirse por vida o espíritu y desde Píndaro y Platón hasta Aristóteles como alma inmaterial o inmortal o, incluso, como yo consciente o personalidad. Sus acepciones son numerosas, por lo que en este lugar lo usaré en sentido de alma y personalidad (cf. *TLG*). *Μέγας* está presente en ciertas palabras del español actual, como en “megalomanía” o “megalofobia”; por su parte, *ψυχή* deja ver su influencia en palabras como “psicología”²² o “psicópata”. *Μεγαλοψυχία* usualmente se traduce como “magnanimidad”, aunque una traducción literal sería “grandeza de alma”²³. El que hoy usemos “magnanimidad” como equivalente de *μεγαλοψυχία* se debe a la latinización del término, pues *μέγας* (o *μέγας*) en latín vendría a ser “magnus” y *ψυχή* “animus”²⁴.

Otras características del término que cabe mencionar es que es un sustantivo femenino singular, aunque también se utiliza como un adjetivo en ciertos contextos. Además de eso, el sufijo *ία* indica que es un sustantivo abstracto, es decir, una cualidad; lo anterior queda más claro si vemos ejemplos similares en español como ocurre con las palabras *valentía*, *minoría* o *alegría*. De modo que su estructura gramatical es bastante similar a la de las otras virtudes en griego, pues casi todas cumplen con las características mencionadas aquí (cf. *TLG*).

El contexto histórico en que esta palabra fue concebida nos indica que nació como un sinónimo de *ἀγαθός* para referirse a la aristocracia (MacIntyre, 1991). La magnanimidad, como veremos, es una cualidad que distingue a los grandes hombres de los comunes (con grandes *ánimos*), y que sirve para diferenciar el porte de unos y de otros. No se trata de un simple título de nobiliario, sino que ilustra diferencias físicas y de carácter esenciales. Esto no debe resultar sorprendente si tenemos en cuenta que su predecesor, *ἀγαθός*, servía para designar figuras mitológicas de gran talla como Agamenón, Aquiles y Príamo (MacIntyre, 1984).

²² Esto no sorprende, ya que, como vimos en el capítulo pasado, muchos de los movimientos o funciones que hoy se consideran “psicológicas”, se llevan a cabo en el alma según Aristóteles.

²³ Otras traducciones que sugiere el LSJ son “señorío”, “altivez” y, en un sentido peyorativo, “soberbia”.

²⁴ Para esta etimología, que es del latín, utilicé el diccionario que proporciona la página *Perseus*.

Con todo, el manejo del término por parte de Aristóteles lo despoja de esta connotación mitológica y fabulosa, pues no pretende exponer esta cualidad (la magnanimidad) como un rasgo fantástico que sólo aparece en los himnos o poemas homéricos, sino que quiere hacerla calzar en su ética de virtudes, la cual debe ser practicable. No obstante, conviene tener en cuenta de dónde parte el estagirita cuando toma la palabra magnanimidad, ya que ésta viene cargada de significado y prejuicios relativos a la cultura heroica que lo precede y que de algún modo lo permea.

3.1 Magnanimidad en la *Ética a Nicómaco*

Aristóteles dedica el tercer capítulo del libro IV de la *Ética a Nicómaco* a hablar de la magnanimidad. La define como una virtud, indica cuáles son las características del hombre magnánimo (*μεγαλόψυχος*) y la inserta en su sistema ético. Si bien el estagirita trabaja este concepto en otras obras, su tratamiento en este texto es fundamental por dos motivos: (1) presenta las propiedades esenciales del concepto que se repiten en las demás obras y (2) lo hace con una precisión que no está presente en otros trabajos.

Como dije más arriba, la magnanimidad, por su misma etimología, hace referencia a las cosas grandes o a la grandeza. Aristóteles parte de la misma observación etimológica y estipula que “la magnanimidad, como su nombre también parece indicar, tiene por objeto grandes cosas” (*EN. IV, 3, 1123a35*). Por lo que ahora la indagación del estagirita se encamina a esclarecer qué entiende él por ‘grandes cosas’. Para ello, toma como objeto de estudio a los ‘hombres magnánimos’, ya que “no hay diferencia entre examinar el modo de ser o el hombre que lo posee” (*EN. IV, 3, 1123b1*). Este último apunte tiene especial relevancia si recordamos lo dicho un poco más arriba, cuando acotamos que el filósofo en su aproximación se disponía a hacer una descripción de caracteres particulares.

Aristóteles afirma que se tiene por magnánimo “al hombre que, siendo digno de grandes cosas, se considera merecedor de ello, pues el que no actúa de acuerdo con su mérito es necio y ningún hombre excelente es necio ni insensato” (*EN. IV, 3, 1123b1*). La magnanimidad en tanto virtud es entonces un punto medio con relación a la grandeza: creerse digno de cosas grandes sin serlo es vanidad (*χαυνότης*), y creerse indigno, aun siéndolo, es pusilanimidad (*μικροψυχία*) (*EN. IV, 3, 1123b5-15*). La dignidad que reviste al magnánimo y lo hace acreedor de ‘grandes cosas’ se

gana a través del mérito, ya que, a más mérito, mayor es la magnanimidad. Las ‘grandes cosas’ a las que tanto alude Aristóteles se descubren como el honor y las acciones que otorgan ese honor:

Así pues, si un hombre es y se cree digno de grandes cosas, sobre todo de las más excelentes, tendrá relación, especialmente, con una cosa. El mérito se dice con relación a los bienes exteriores y podemos considerar como el mayor aquel que asignamos a los dioses, y al que aspiran en grado sumo los de más alta posición, y es el premio que se otorga a las acciones gloriosas: tal es el honor; éste es, en verdad, el mayor de los bienes exteriores. Así, el magnánimo está en relación debida con los honores y la privación de ellos. Y, aparte de este argumento, está claro que los magnánimos tienen que ver con el honor; pues se creen dignos especialmente del honor a causa de su dignidad (EN. IV, 3, 1123b15-25).

Esta lectura nos deja también con tres conceptos clave que se repiten siempre que el estagirita habla sobre la magnanimidad: el honor (*τιμή*), la dignidad (*ἀξίωμα*) y el mérito (*ἀξία*). Puestos bajo la lógica de la ética de virtudes funcionarían del siguiente modo: el mérito es conseguido a través de grandes acciones (acciones virtuosas) y este mérito reviste al hombre de dignidad, lo que lo hace acreedor grandes honores. La magnanimidad, entonces, consiste en aceptar estos grandes honores cuando uno se cree, y es, en efecto, digno de ellos.

Las acciones que otorgan el mérito para ser digno de recibir los honores que permiten reconocer al magnánimo son las virtudes. El hombre magnánimo, en últimas, es un hombre virtuoso, un hombre bueno. Pero para Aristóteles no basta con ser “solo” bueno, sino que hay que ser entre los buenos el mejor, ya que el magnánimo está puesto para grandeza (EN. IV, 3, 1123b30). Lo mismo nos indica que el magnánimo no es deficiente en ninguna de las virtudes: es justo (*δίκαιος*), valiente (*ἀνδρεῖος*), templado (*σώφρων*), prudente (*φρόνιμος*), magnificente (*μεγαλόπρεπος*), amable (*φιλικός*) y sincero (*ἀληθής*). De ahí que el filósofo afirme que “la magnanimidad es como un ornato de las virtudes; pues las realza y no puede existir sin ellas” (EN. IV, 4, 1124a1). De lo anterior podemos colegir también que la magnanimidad no se da de manera aislada, como si se tratara de “una más” de las virtudes, sino que es la virtud que se gana al ser perfecto.

MacIntyre, en su *Historia de la Ética* (1991), también tiene un par de palabras para el “hombre de alma noble”. El británico lo define de la siguiente manera: “El hombre de alma noble pretende y merece mucho particularmente en relación con el honor. Y como el hombre noble es el

que más merece, debe tener todas las demás virtudes. Este es un modelo en extremo orgulloso” (p. 83). Como hemos visto, la mayor preocupación del magnánimo son los honores que considera merecer; sin embargo, esta preocupación sólo se da porque el *μεγαλόψυχος* ya se tiene por excelente, sabe que el ejercicio de su virtud es intachable y, además, es el más elevado. Bajo nuestro paradigma ético actual, permeado por el cristianismo, la actitud del magnánimo pasa como orgullosa, como hace ver MacIntyre. Esto genera una gran perplejidad, ya que el apelativo de “soberbio” u “orgulloso” se contrapone usualmente a “bueno”. A una persona actual le podría resultar extraño pensar que un hombre como el magnánimo destaque en virtud, como hace notar Terrence Irwin: “Aunque Aristóteles la admire, [la magnanimidad] no parece inspirar respeto o admiración a personas en condiciones sociales e históricas relativamente diferentes” (1999, p. 195). En el siguiente capítulo me encargaré de tratar los orígenes de este malestar que surge cuando se menciona la concepción aristotélica de magnanimidad; por ahora, sin embargo, hay que tener en cuenta que para Aristóteles no representa ningún problema el hecho de que el magnánimo pase por altivo, es más, espera que sea así: el magnánimo sabe lo que vale, y rechazar su valía sería equivalente a rechazar su virtud.

Ahora bien, también es cierto que, desde una perspectiva aristotélica, no es fácil ser *μεγαλόψυχος*. De hecho, no basta ni siquiera con tener una correcta disposición hacia los honores que uno cree merecer, sino que esta disposición tiene que ser forzosamente con relación a los honores grandes. “El que es digno de cosas pequeñas y las pretende, es morigerado, pero no magnánimo”. (*EN*. I, 3, 1123b5). Esta fijación a la grandeza, un tanto curiosa, no aplica sólo con el carácter y las acciones, sino que se ve extrapolado de forma directa a las características físicas de los individuos. Esta aseveración se evidencia cuando Aristóteles equipara la magnanimidad con la hermosura: “pues la magnanimidad se da en lo que es grande, tal como la hermosura en un cuerpo grande; los pequeños pueden ser elegantes o bien proporcionados, pero no hermosos” (*EN*. IV, 3, 1123b5). De modo que el ser o no magnánimo no está en manos de quien desee ser virtuoso, sino que esta posibilidad se limita a los que pueden serlo, por decirlo de algún modo, “a lo grande”.

Esta característica de la magnanimidad que la relega a ser practicable a unos pocos, es un remanente que arrastra el concepto mismo debido a las circunstancias históricas que ya repasamos en el primer capítulo. Al mismo tiempo, es consecuencia de una estructura social que presumía ciertos valores y fijaba marcadas divisiones sociales. Aristóteles no pareció notar estas influencias

o no consideró pertinente removerlas a la hora de modelar su concepto. MacIntyre hace hincapié en esto cuando afirma lo siguiente:

Las actitudes características del hombre de alma noble exigen una sociedad de superiores e inferiores en la que pueda exhibir su particular condescendencia. Es esencialmente un miembro de una sociedad de desiguales, y en este tipo de sociedad se basta a sí mismo y es independiente (1991, p. 84).

Aunado a esto, los componentes de esta virtud (la dignidad, el mérito y el honor) se utilizaban la mayoría de las veces para describir a los miembros prominentes de la sociedad, los aristócratas. Estos personajes de la alta sociedad griega intentaban hacer grandes méritos para ser dignos de los honores a los que aspiraban, y el estagirita retrata fielmente estas actitudes (MacIntyre, 1991). Del mismo modo, estas personas intentaban tener una apariencia poderosa y dominante, por lo que el concepto de magnanimidad no se limitaba al comportamiento, sino que tenía que ver de forma directa con el porte físico.

Respecto a los honores, ya quedó claro que el hombre magnánimo los acepta y los reclama, pues se cree y es merecedor de los mismos; sin embargo, a la hora de aceptarlos también se manejará con cautela, porque no puede recibirlos de cualquiera ni tampoco de cualquier manera, pues, incluso para recibir, el magnánimo debe mantener su relación con la grandeza. Esto, que puede sonar confuso, quedará más claro si revisamos el siguiente pasaje:

Así pues, el magnánimo está en relación, principalmente con los honores y los deshombres, y será moderadamente complaciente con los grandes honores otorgados por los hombres virtuosos, como si hubiera recibido los adecuados o, acaso, menores, ya que no puede haber honor digno de la virtud perfecta. Sin embargo, los aceptará porque no puede existir nada mayor para otorgarle; pero, si proceden de gente ordinaria y por motivos fútiles, los despreciará por completo, porque no es eso lo que merece, e, igualmente, es el deshonor, ya que no se le aplica justamente (*EN. IV, 3, 1124a5-10*).

La lectura del anterior pasaje nos deja claro que un hombre magnánimo no puede aceptar honores o alabanzas de alguien inferior a él, pues serían indignas, en la medida en que no le corresponden y el magnánimo siempre busca lo que le corresponde. Del mismo modo, no se siente halagado por completo por el reconocimiento que se le otorga, ya que se cree pleno merecedor de él o incluso lo considera insuficiente e indigno. Por esta razón el magnánimo pasa por altanero,

como el mismo Aristóteles reconoce (*EN. IV, 3, 1124a20*) y como ya señalaba MacIntyre. No obstante, esta actitud le previene de ser un adulator y de actuar en función de lo que le garantice el favor de la masa.

Aristóteles concede también que es más fácil llegar a ser *μεγαλόψυχος* si uno ya parte de ciertas condiciones favorables, como la familia o el estatus económico o social: “Así, los de noble linaje se juzgan dignos de honor y también los poderosos o ricos, pues son superiores, y todo lo que sobresale por algún bien es más honrado” (*EN. IV, 3, 1124a20*). No obstante, se guarda de afirmar que estas situaciones propicias sean suficientes para ser magnánimo, ya que ante todo hay que ser virtuoso primero. “Los que sin tener virtud poseen tales bienes, ni se juzgan justamente a sí mismos dignos de grandes cosas ni son llamados con razón magnánimos, porque estas cosas no son posibles sin una virtud completa” (*EN. IV, 3, 1124a25*)²⁵. Y este es justamente el punto de inflexión en el que el estagirita intenta separarse de la antigua concepción del término, ya que no basta con ser aristócrata o recibir honores, sino que también hay que destacar en el ejercicio de la virtud.

Los aristócratas u hombres afortunados no virtuosos caen en el vicio de la vanidad dentro del planteamiento aristotélico de virtudes, ya que se creen dignos de grandes honores sin serlo realmente. Del mismo modo, por creerse dignos, aunque sin haber hecho méritos para serlo, también se vuelven altaneros e insolentes con el vulgo, pero sin estar justificada su altivez. “Así, imitan al magnánimo sin ser semejantes a él, pero lo hacen en lo que pueden; y no actúan de acuerdo con la virtud, sino que desprecian a los demás” (*EN. IV, 3, 1124b1*). Es llamativo ver cómo en este pasaje el estagirita parece indignarse con aquellos que se juzgan dignos de honores de manera errónea, ya que su soberbia, sin estar justificada, los lleva a creerse más que los otros. No obstante, a continuación, aprueba dicho comportamiento si es que viene de un magnánimo auténtico: “El magnánimo desprecia con justicia (pues su opinión es verdadera), pero el vulgo, al azar” (*EN. IV, 3, 1124b5*). Por lo que se puede concluir que lo que al filósofo le molesta no es el

²⁵ Hay una cita de Irwin que sintetiza muy bien la perspectiva de Aristóteles respecto a qué bienes merecen honores; sin embargo, me pareció que incluirla en el cuerpo del texto sería redundante. Por eso mismo, para no desentonar con el ritmo del texto, prefiero incluirla aquí. La cita en cuestión es la siguiente: “Al decir que en realidad sólo la persona virtuosa es digna de honor, está diciendo que ser virtuoso es necesario para merecer cualquier honor y suficiente para merecer alguno; pero no está diciendo que sólo la virtud de la persona merezca honor” (1999, p. 210).

hecho de que unos pasen por encima de otros, sino que lo hagan sin haberse juzgado bien antes a sí mismos²⁶.

Otra característica de los magnánimos es que procuran hacer bienes antes que recibirlos. Del mismo modo, priorizan recordar el bien que hacen, pero no el que reciben (*EN*. IV, 3, 1124b10). No obstante, este comportamiento no es una muestra del altruismo o desinterés, o acaso una cierta generosidad que los impele a ver por los demás antes que por sí mismos. El motivo verdadero, como hace ver el estagirita, es que “el que recibe un bien es inferior al que lo hace [y] el magnánimo quiere ser superior” (*EN*. IV, 3, 1124b15). En ese orden de ideas, Aristóteles alude a la *Ilíada*, mencionando que Tetis no hace referencia a los servicios que ella le ha hecho a Zeus, sino los que ha recibido, exaltándolo así. En el próximo capítulo volveré sobre esto.

Queda entonces explícita la autarquía de los magnánimos quienes, por esta misma cualidad, pueden permitirse dar bienes y ayudar. Éste es uno de los motivos por los cuales su altivez queda justificada. Prueba de lo dicho se encuentra en el siguiente pasaje:

Es también propio del magnánimo no necesitar nada o apenas nada, sino ayudar a otros prontamente, y ser altivo con los de elevada posición y con los afortunados, pero mesurado con los de nivel medio, porque es difícil y respetable ser superior a los primeros, pero fácil con los últimos; y darse importancia con aquéllos no indica vil nacimiento, pero sería grosero hacerlo con los humildes, de la misma manera que usar la fuerza física contra los débiles (*EN*. IV, 3, 1124b15-25).

Asimismo, es interesante notar cómo Aristóteles condena la soberbia contra los humildes, pero no por representar una violencia directa contra quienes son despreciados, sino porque ello supone una tarea fácil e indigna del magnánimo, quien debería medirse con los grandes y poderosos.

En lo restante del capítulo, Aristóteles insiste en la autosuficiencia de los magnánimos, aunque desde diferentes ángulos. Remarca cómo el magnánimo no es dado a admirar, “porque nada es grande para él” (*EN*. IV, 3, 1125a1) y cómo no es proclive ni a las murmuraciones ni a las alabanzas. Del mismo modo, afirma que “preferirá poseer cosas hermosas e improductivas a productivas y útiles, pues es una nota de suficiencia poseer las primeras más que las últimas” (*EN*.

²⁶ Aquí la expresión “haberse juzgado bien” quiere decir creerse digno de honores y serlo en verdad.

I, 3, 1125a10). Esto último es una alusión directa a la filosofía y al estilo de vida contemplativo, y aunque en un primer momento podría resultar raro que un hombre como el descrito por el estagirita sintiera predilección por filosofar, (ya que aquello implicaría reconocer una deficiencia en el conocimiento y el magnánimo no tiene deficiencias), esta perplejidad queda resuelta cuando recordamos que el *μεγαλόψυχος*, al tratarse de un hombre cuya virtud es perfecta, puede dedicarse a la contemplación, que es el estilo de vida más elevado y conforme a la virtud más perfecta.

Antes de terminar el análisis de la figura del magnánimo en la *Ética a Nicómaco*, no puedo dejar pasar una coincidencia interesante entre la formulación aristotélica de la magnanimidad y el pensamiento estoico. Veamos:

Como se ha establecido, el magnánimo tiene que ver, entonces, sobre todo, con los honores, pero también se comportará con moderación respecto de la riqueza, el poder, y toda buena o mala fortuna, sea ésta como fuere, y no se alegrará excesivamente en la prosperidad ni se apenará con exceso en el infortunio (*EN. IV, 3, 1124a12-15*).

El *μεγαλόψυχος*, por su autosuficiencia, está por encima de todo lo demás, y esto incluye los golpes de la fortuna y los demás bienes exteriores. La virtud tiende a ser estable porque se trata de un hábito, y la virtud del magnánimo es la más perfecta de todas. Esto no puede sino resonar con el pensamiento estoico, el cual busca un perfeccionamiento del alma de tal modo que no se vea afectada por las perturbaciones exteriores (cf. Ferrater Mora, 2009; Annas, 2000); y, en efecto, en los estoicos también se encuentra un concepto de magnanimidad.

No obstante, estos dos conceptos de magnanimidad no son equivalentes pese a las similitudes. Irwin (1991, p. 206) explica que los estoicos definen a la magnanimidad como el conocimiento que los eleva por encima de las cosas que por naturaleza acontecen tanto a los virtuosos como a los no virtuosos; es decir, se trata de un estado de imperturbabilidad en el que los eventos del mundo exterior ya no los alteran y no los pueden preocupar, es un desapego de los bienes del mundo, por decirlo de algún modo. En ese orden de ideas, el estoico magnánimo sólo está pendiente de su virtud y sólo la virtud es lo más importante para él. El magnánimo aristotélico, por otro lado, si bien tiene a la virtud como lo más importante, también se preocupa por los bienes externos y, entre estos, de los honores. Esta preocupación es fundamental para mantener su virtud. El estoico podría dejar de lado los honores o despreciarlos porque no son imprescindibles, pero esto es impensable para el *μεγαλόψυχος* aristotélico.

Lo último que apunta Aristóteles acerca del magnánimo en este capítulo es una lista de atributos físicos y de modos de actuar, mencionando que es propio del magnánimo tener “movimientos sosegados, y una voz grave, y una dicción reposada; pues el que se afana por pocas cosas no es apresurado, ni impetuoso aquel al que nada parece grande” (*EN. IV, 3, 1125a15*). En ese orden de ideas, le atribuye la voz aguda y la rapidez de movimiento a los que son afanados por causas que los sobrepasan. Estas acotaciones resaltan, una vez más, que la *μεγαλοψυχία* no es una característica más del carácter que puede ser formada con el tiempo, sino una disposición corporal que puede o no tenerse y que es inherente a la persona.

El estagirita cierra el capítulo repasando brevemente los vicios relativos a la magnanimidad: la vanidad y la pusilanimidad. De los que se encuentran en el grupo de los pusilánimes dice que no parecen malos, sino más bien tímidos (*EN. IV, 3, 1125a25*). No obstante, esa misma opinión podría hacerlos peores: “todos los hombres, en efecto, aspiran a lo que creen que es digno, y se apartan, incluso, de las acciones y ocupaciones nobles, por creerse indignos de ellas, e, igualmente, se apartan de los bienes exteriores” (*EN. IV, 3, 1125a25*). Por eso la pusilanimidad es más condenable que la vanidad y más contraria a la magnanimidad, ya que impide que hombres aptos para hacer el bien lo realicen. Además, Aristóteles argumenta que es más común por lo que es más fácil caer en este vicio (que es un defecto) que en la vanidad (que es un exceso). Esto tendrá relevancia en el último capítulo, cuando revisemos qué aplicación le podríamos dar nosotros a la *μεγαλοψυχία*.

3.2 Magnanimidad en la *Ética a Eudemo*

Aristóteles trata también el concepto de magnanimidad en la *Ética a Eudemo*. Le dedica el quinto capítulo del libro III. A pesar de que este texto sea independiente de la *Ética a Nicómaco*, se evidencia cierta continuidad en la medida en que el filósofo encuadra el concepto en su ética de virtudes; sin embargo, no se trata de una recapitulación o de una nueva formulación, sino de una reformulación del concepto acorde al contexto de esta obra.

Al igual que en la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles no analiza la virtud en abstracto, sino que indica que es necesario revisar los comportamientos de los hombres particulares. También hace un breve análisis etimológico de la palabra que le da el punto de partida para iniciar su planteamiento: “Designamos, pues, al magnánimo, según el sentido de la palabra, por una cierta grandeza y poder

del alma” (*EE*. III, 5, 1232a25). Una vez más, el filósofo subraya que la magnanimidad tiene que ver con la grandeza y ‘las cosas grandes’, aunque en esta ocasión se evidencia de modo más claro la herencia histórica del término, ya que menciona de manera explícita el ‘poder’ (*κράτος*).

Asimismo, en esta obra Aristóteles reitera la idea de que la magnanimidad es un ‘ornato de las virtudes’ y que se da cuando todas ellas están siendo puestas en práctica. Siendo así, queda en claro una vez más que la magnanimidad no es una simple virtud aislada, sino que se consigue cuando se alcanza la perfección moral: “de manera que todas las virtudes acompañan a la magnanimidad o bien ella las acompaña a todas” (*EE*. III, 5, 1232a35). Por lo anterior, queda claro por qué Aristóteles considera a los magnánimos como los mejores entre los hombres. Al mismo tiempo, como señalamos más arriba, la magnanimidad, al igual que la prudencia, denota la unidad de las virtudes y, así como la *φρόνησις* hace posibles que todas sean practicables, el *μεγαλόψυχος* es el que ya las puso todas en práctica.

En este texto también se repite la idea de que el magnánimo es desdeñoso y puede pasar por altanero, ya que desprecia los honores y alabanzas provenientes de gente que no se encuentra a su altura. Se reitera que desprecia al vulgo, y con razón, y que busca los elogios de los buenos. No obstante, después viene un apunte novedoso que no se hallaba especificado en la *Ética a Nicómaco*: Aristóteles precisa que la grandeza de los honores recibidos no viene dada en función del número de “otorgantes”, sino más bien por la calidad moral de quienes los expresan (*EE*. III, 5, 1232b15). Si bien ya se podía colegir algo parecido de la lectura anterior, pues el estagirita es enfático en decir que el magnánimo desprecia al vulgo, esta precisión nos sirve para afirmar que el magnánimo también distinguirá entre los buenos para quedarse con el elogio del mejor. Lo que también indica que él necesita de otros magnánimos para poder ser considerado como tal.

En este capítulo se vuelven a mencionar, de forma reiterada, los tres conceptos clave que establecimos de la lectura anterior: mérito, dignidad y honor. Del mismo modo, los tres términos interactúan de la forma que ya describimos; sin embargo, en esta obra se descubren nuevos ángulos en que el magnánimo interactúa con estos tres elementos. Para hacer clara esta afirmación, veamos la siguiente cita: “le afligirá el ser deshonrado y ser gobernado por una persona indigna, y su mayor alegría es alcanzar el honor” (*EE*. III, 5, 1232b10). El pasaje anterior nos deja ver que el magnánimo experimenta placer al recibir un honor (si es que éste es digno de él), cosa que no quedaba del todo clara en la lectura anterior, ya que se presentaba al *μεγαλόψυχος* como un altanero

que sólo era capaz de expresar desdén o indiferencia. Asimismo, se hace explícito que el magnánimo se disgustaría si estuviera subordinado a la autoridad de uno que considera indigno. Esto es importante en dos niveles: (1) nos hace entender que para el estagirita la clase gobernante debe cumplir con el ideal de la magnanimidad; (2) revela la faceta política de la *μεγαλοψυχία*, pues esta virtud sirve como un parámetro para ver si el gobierno es virtuoso o no.

Una vez más se configura la magnanimidad en el marco de la ética de virtudes, es decir, como un punto medio entre dos extremos. La magnanimidad vendría a ser, entonces, la capacidad o virtud de estimarse correctamente para ejecutar cosas grandes o recibir grandes honores:

Y puesto que hay ciertos bienes que son honorables y otros no, según la definición establecida antes, y de estos bienes unos son verdaderamente grandes y otros no, y ciertos hombres son dignos y se estiman dignos de ellos, es entre éstos donde hay que buscar al magnánimo (*EE*. III, 5, 1232a25-30).

Los vicios son otra vez los mismos: la vanidad y la pusilanimidad. Los cuales, en últimas, no son otra cosa que creerse digno, sin serlo, de cosas grandes.

También Aristóteles reitera la nobleza intrínseca que parece poseer lo grande, pues no reconoce una virtud en el hecho de considerarse apto para cosas pequeñas. El hombre que es digno de cosas pequeñas y se considera a sí mismo digno para ellas “no es del todo reprochable, ni tampoco magnánimo, ya que no tiene que ver con lo grande” (*EE*. III, 5, 1233a15). Nuevamente se ve la carga aristocrática del término, ya que se presenta otra vez restringido al grupo de personas que se pueden permitir hacer ‘cosas grandes’.

Por último, un aporte especialmente valioso que hace Aristóteles en la *Ética a Eudemo* a la hora de echar luz sobre el concepto de magnanimidad es esclarecer a qué se refiere con ‘grandes cosas’. Ya en la lectura pasada había quedado claro que hacía referencia a, al menos, dos cosas: a los grandes honores y a las acciones que otorgaban méritos para hacerse digno de dichos honores. No obstante, con esta lectura se hace más entendible que una de esas acciones que otorgan méritos son aquellas que tengan que ver con el gobierno o con ostentar autoridad. Ya se vio esto más arriba; sin embargo, en el siguiente pasaje se ve de manera aún más explícita:

Por esto, nadie llamaría pusilánime a un meteco²⁷ que se juzgara indigno de mandar y se sometiera a la autoridad; pero sí se consideraría tal al hombre de noble linaje que juzgara que el mandar es una gran cosa [para él] (*EE*. III, 5, 1233a25-30).

También el pasaje nos permite inferir que no es propio de un magnánimo ser mandado y que, por su propia naturaleza, está dado a mandar. Esto pone en el foco una vez más la implicación política de la *μεγαλοψυχία*, a la que ya habíamos aludido. Como vemos, Aristóteles no sólo piensa que un magnánimo debería sentirse ofendido si es que está sometido a la autoridad de uno más indigno que él, sino que el *μεγαλόψυχος* mismo debería aspirar a mandar, ya que su virtud lo hace merecedor de ello y la tarea en sí misma no representa un desafío para él.

3.3 Magnanimidad en la *Magna Moralia*

Aristóteles hace un tratamiento sucinto de la magnanimidad en el capítulo veinticinco del primer libro de la *Magna Moralia*. Esta breve presentación se queda muy corta en comparación a la realizada en las dos *Éticas* anteriores, ya que no menciona ni las características físicas de los hombres magnánimos, ni su relación con el poder o el gobierno, ni que la virtud de la magnanimidad sea el ‘ornato de las virtudes’. Con todo, el planteamiento de la virtud sigue siendo similar, aunque con unas diferencias notables.

Lo primero que cabe destacar es que Aristóteles no realiza su habitual análisis etimológico en el que concluye que la magnanimidad, como su mismo nombre indica, tiene que ver con la grandeza y las cosas grandes, sino que, ni bien empieza, la caracteriza como un punto medio:

La magnanimidad es el término medio entre la vanidad y la pusilanimidad y se refiere al honor y al deshonor; pero no al honor que otorga la muchedumbre, sino a los que otorgan los hombres de bien, o al menos, sobre todo a éste (*MM*. I, 25, 1192a22-24).

También es llamativo que no se detenga a analizar el carácter del hombre magnánimo en particular. Pese a ello, los rasgos esenciales se mantienen: la búsqueda del honor que es debido, el desprecio de la muchedumbre y la priorización de la procedencia del honor que recibe.

Una observación que me gustaría resaltar es que en la *Magna Moralia* hace falta el último de los integrantes de la tríada *honor-dignidad-mérito*, ya que no aparece nombrado en ninguna

²⁷ Cf. Gual, C. & Pérez, A. (2015). Glosario de términos e instituciones en Aristóteles. *Política* (Gual, C. & Pérez A. trad.) Alianza Editorial.

parte. Esto se puede deber a que en el capítulo rara vez se habló de ‘grandes cosas’ y se pasó directamente a los honores. Hay que recordar que son las acciones grandes las que permiten tener el mérito que permite ser digno de honores, pero como aquí no se mencionó tal cosa, queda desatendida la cuestión de por qué el que se cree magnánimo puede aspirar a los honores que cree merecer.

Otra diferencia capital aparece en el siguiente pasaje:

Por tanto, el término medio entre estos dos tipos es aquel que no se considera a sí mismo digno ni de un honor inferior al que le conviene ni de uno superior a aquel del que es merecedor, ni de ningún honor: ése es el magnánimo (*MM*. I, 25, 1192a32-34).

Algo llama la atención aquí: la virtud, a diferencia de las otras dos lecturas, no consiste necesariamente en ser digno de los grandes honores y reclamarlos sino, más bien, en ser plenamente consciente de qué honor le corresponde a cada uno; esto último se contradice con lo que Aristóteles estipuló en la *Ética a Nicómaco* y en la *Ética a Eudemo* pues, según vimos, ser digno de cosas pequeñas y creerse digno de ellas no califica como magnanimidad, ya que esta está orientada solo a cosas grandes. Esta particularidad se puede deber a dos motivos: (1) esta es una obra temprana del filósofo y aún no había refinado suficiente el concepto de la magnanimidad y cómo se desarrollaría en su pensamiento; (2) esta obra, como señalan algunos expertos, no pertenece al *corpus* aristotélico (cf. Wolt, 2021). No obstante, esta es una discusión en la que no me corresponde adentrarme, ya que no cambia de manera sustancial lo que el rol que la magnanimidad tiene en la ética de virtudes. Lo mismo opina Irwin (1999), quien no considera que la autenticidad *Magna Moralia* sea un gran inconveniente. En su parecer, la *MM* se trata de una obra que refleja el pensamiento temprano del estagirita, por lo que es entendible que el concepto de magnanimidad no estuviera lo suficientemente pulido, y esta afirmación se puede efectuar sin necesidad de que la obra sea totalmente auténtica.

3.4 Magnanimidad en la *Política*

Como vimos, la magnanimidad también tiene un claro cariz político. Esto no es de sorprender, ya que, como destacamos en el capítulo anterior, la ética y la política se implican en Aristóteles, una da entrada a la otra. Por lo que no resulta extraño que la práctica de las virtudes tenga una influencia directa en el comportamiento de los individuos que componen la *πόλις* y en las relaciones que éstos

sostienen entre sí. No obstante, cuando hablamos de magnanimidad esta influencia puede ser mucho mayor y más decisiva, pues como sugiere el estagirita, los magnánimos son los que aspiran a mandar y a componer el gobierno. Esta afirmación se hace evidente en la medida en que el *μεγαλόψυχος* es incomodado por el hecho de ser gobernado por alguien que no considera digno y en que no encuentra desafiante ni abrumadora la tarea de gobernar.

Por otro lado, en nuestro breve repaso de la *Política* ya tuvimos ocasión de apreciar que para Aristóteles la *πόλις* no se limita a ser un lugar en donde el comercio es posible y la gente convive, sino que se trata de un espacio donde los ciudadanos pueden vivir bien y ejercitar su virtud. El ejercicio de esta virtud es directamente proporcional a la calidad de vida que la *πόλις* puede ofrecer y, por lo tanto, la mejor *πόλις* para vivir es la más virtuosa. Para el estagirita, esta relación no es casual, sino que es trabajo de los gobernantes hacer a su población buena, pero esto sólo es posible si los mismos dirigentes son ellos mismos virtuosos.

Marco Zingano observó estas apreciaciones del filósofo y acertadamente anotó lo siguiente: “Cuando, entre personas iguales, los ciudadanos, hay una cuya virtud supera con creces la de los demás, le corresponde gobernar a él y a los demás ser gobernados” (2024, p. 199). Por lo que la virtud se vuelve un factor decisivo a la hora de determinar quiénes deben ser los gobernantes y quiénes los gobernados.

Por ello, en el pensamiento de Aristóteles no hay mejor gobernante que el *μεγαλόψυχος*. El estagirita no realiza esta afirmación de modo explícito en la *Política*, pero es fácil de ver si tomamos en cuenta que el magnánimo es el más destacado en su virtud y que reclama puestos de autoridad que se ajusten a su grandeza. En ese orden de ideas, no es extraño ver cuál es la mejor alternativa de gobierno para el filósofo:

Cuando suceda, pues, que toda una familia o incluso cualquier individuo llega a distinguirse por su virtud tanto que la suya sobresalga sobre la de todos los demás, entonces será justo que esa familia sea real y ejerza la soberanía sobre todos, y que ese individuo sea rey (*Pol.* III, 17, 1288a5-6).

Los mejores gobernantes serán aquellos que destaquen en ser virtuosos, y entre estos individuos tendrán más derecho al poder aquellos que sean más excelentes. Esto es exactamente en lo que consiste ser magnánimo: ser el mejor entre los mejores.

Aristóteles concede, no obstante, que es infrecuente que la parte supere al todo y, por ende, es poco usual que surja un individuo que opaque a todos los demás en virtud; sin embargo, si llegase a existir alguien de esta naturaleza, lo justo sería dejarse gobernar por él. En efecto, “no está bien matar o desterrar a un hombre así, ni pedir que obedezca a su vez” (*Pol.* III, 17, 1288a7). Esta afirmación tiene sentido en la ética de virtudes tal y como la he presentado hasta ahora, ya que no se entendería que una persona perfecta, a pesar de ser una sola, se sometiera a los que son peores que ella, pues, al hacerlo, estaría renunciado a su propia virtud. Por otro lado, todos los demás integrantes de la comunidad se beneficiarían del liderazgo virtuoso de este individuo, porque un gobernante perfecto hace buenos a sus ciudadanos.

Por lo que ante la presencia de un verdadero magnánimo “sólo queda obedecer a tal hombre y que ejerza la soberanía no parcial, sino absolutamente” (*Pol.* III, 17, 1288a8). Aun así, para Aristóteles, como dijimos, es una ocurrencia rara que un solo hombre despunte de ese modo entre todos los demás, y lo que sucede más a menudo es que esta virtud excepcional se reparte entre un grupo familiar o filial de magnánimos, los cuales, por supuesto, son los que deben gobernar; sin embargo, este número siempre se mantiene bajo, ya que, como afirma Zingano (2024, p. 200), la virtud parece difuminarse a medida en que va siendo repartida entre las personas. Por lo que, si bien es cierto que Aristóteles busca la creación de una comunidad de gente virtuosa, no concibe que todos los miembros de esta comunidad tengan o puedan tener una virtud igual de buena.

Zingano afirma también que “Aristóteles no justifica esta tesis, pero opera de modo decisivo a partir de ella, pues es central para introducir una jerarquía entre las constituciones rectas” (p. 200). Queda claro entonces que el estagirita parte del presupuesto de que es mejor tener pocos líderes virtuosos a muchos, ya que la cantidad, en su opinión, afecta la calidad de su virtud. Esta actitud de desprecio al vulgo y a la muchedumbre se vio de manera clara en la formulación de la *μεγαλοψυχία*, pues es propio del *μεγαλόψυχος* hacer de menos a los comunes y preocuparse sólo por el juicio de sí mismo y de los pocos que ocupen su misma posición.

3.5 El magnánimo como pieza fundamental de la ética de virtudes

Ahora que hemos observado las características que Aristóteles le atribuye al magnánimo, debemos analizar qué función desempeña en la ética de virtudes. Esta función guarda una íntima relación con la educación de los ciudadanos y la creación de las leyes que regulan esta educación, y tiene

que ver con el rol de líder que el magnánimo ocupa (o debería ocupar) en la *πόλις*. El objetivo de las leyes es la formación de futuros ciudadanos virtuosos, una vez completada dicha formación, los *ἄριστοι* resultantes podrán ocupar cargos públicos y deliberar unos con otros acerca de cuestiones como la justicia, la valentía y la templanza, ya que ellos mismos son justos, valientes y templados. No obstante, se espera que entre estos ciudadanos virtuosos los magnánimos tomen la batuta, por lo que la deliberación política estará a su cargo. En ese orden de ideas, las leyes que estarían destinadas a la creación de ciudadanos virtuosos se hallan bajo el mando de los *μεγαλόψυχοι*, pues se entiende que ellos tienen el pleno conocimiento necesario para crear este tipo de leyes. En teoría, lo que debería ocurrir es que estas leyes con influencias magnánimas creen a más ciudadanos con aptitudes para convertirse en magnánimos de los que se beneficiará la *πόλις* también.

Al mismo tiempo, se espera que los magnánimos tengan la plena autoridad para establecer castigos que respalden las leyes de educación. Recordemos que el castigo no tiene sólo una función ‘formativa’ sino también una ‘correctiva’²⁸. Esta última acepción del castigo no es para los infantes sino para los miembros adultos de la sociedad. Aristóteles está consciente de que su modelo no es infalible, por lo que no cabe presuponer la virtud de todos los ciudadanos adultos, aunque hayan sido criados bajo este método. Por eso es necesario imponer coacciones que corrijan sus estados del alma, pues estos les hacen sentir placer por las cosas o acciones que no deberían. El filósofo reconoce que “los que están dispuestos en sus buenos hábitos seguirán sus consejos [de los legisladores]”, pero para los desobedientes debe haber preparados castigos y correcciones que acarreen dolor consigo (*EN. X, 9, 1180a8*). En otras palabras, cuando no hay una disposición virtuosa creada por el hábito hay que instaurarla por la fuerza o, por lo menos, hay que usar la fuerza para destruir la disposición viciosa y no hay nadie mejor para identificar la disposición viciosa y establecer los mejores medios para eliminarla que el *μεγαλόψυχος*.

Es cierto que tal uso del placer y del dolor podrían desembocar en el riesgo del establecimiento de una posible tiranía. Después de todo, dijimos explícitamente en el capítulo pasado que en este tipo de educación no hay cabida para argumentos estructurados, sino para castigos y coacciones “dolorosas”, lo que se refiere a dolor físico y represiones violentas. Además,

²⁸ Los términos ‘formativo’ y ‘correctivo’ no fueron usados por el estagirita, sino que fueron designados por mí para hacer la explicación del concepto de ‘castigo’ más clara.

los encargados de determinar estos castigos son una minoría selecta. Esta es una objeción válida al sistema educativo y político que plantea el estagirita; sin embargo, este peligro no parece alarmar a Aristóteles, seguramente porque no concibe que el magnánimo, por ser tan destacado en su virtud, pueda caer en el vicio de la tiranía, por lo que el filósofo confía en que no extralimitarían sus poderes de manera despótica.

Ya quedó estipulado que la *πόλις* ocupa un lugar fundamental en el planteamiento aristotélico de la vida buena. Ésta es la que puede hacer virtuoso al individuo, pero también la que puede garantizarle la supervivencia. De ahí que el filósofo diga, con un humor sutil, que “el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un superior al hombre” (*Pol.* I, 2, 1253a2). En cuanto al sabio, si bien puede prescindir al máximo de lo banal y ocuparse de sí mismo, también 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” (*EN.* X, 8, 1177b34-35). Toda esta clase de servicios parecen estar dispuestos para que un tipo de personas puedan dedicarse a la contemplación, y como ha quedado claro hasta ahora, este tipo selecto de personas parece referirse a los magnánimos, ya éstos apuntan a ser autosuficientes y su autarquía se corresponde con la de la ciudad. En realidad, cuando el estagirita describía al hombre contemplativo que tiene todas sus necesidades resueltas y puede dedicarse a la *θεωρία*, estaba pensando en el magnánimo tal y como lo hemos descrito hasta ahora, pues, como ya vimos, tiene una predilección por las cosas inútiles pero hermosas.

No es difícil imaginar que el estagirita tenía en mente al *μεγαλόψυχος* como la culminación del proyecto de la *πόλις*. Esto no quiere decir, por supuesto, que Aristóteles sostuviera que el propósito de la ciudad fuera producir el mayor número de magnánimos posible, pues esta idea iría en contra del espíritu mismo de la virtud de la magnanimidad, que implica la existencia de una reducida minoría distinguida. Más bien, el objetivo de la ciudad era posibilitar la aparición y mantenimiento de esta minoría; inclusive, de un solo individuo magnánimo. Éste se beneficiaría de la ciudad, pues obtendría todo lo necesario para subsistir y ejercitar su virtud perfecta y, en retorno, la *πόλις* recibiría un líder nato que podría conducirla a través de diferentes desafíos y adversidades y que podría garantizar la *ἀρετή* de los demás ciudadanos.

Capítulo 4: El magnánimo bajo escrutinio

Hasta ahora ha sido claro el hecho de que Aristóteles reconoce que el ejercicio de la virtud en general supone una gran dificultad; pues, además de tener que practicarla durante toda la vida para alcanzar la *εὐδαιμονία*, no es para nada fácil tener que determinar en cada caso qué tipo de conductas se corresponden con el *μεσότης*, por tanto “es tarea difícil ser bueno, pues en todas las cosas es trabajoso hallar el medio; por ejemplo: hallar el centro del círculo no es factible para todos, sino para el que sabe” (*EN*. II, 9, 1109a25). Por lo que practicar la virtud es elogiabile en doble sentido: primero, porque el estilo de vida según la virtud (es decir, la *εὐδαιμονία*) es el más deseable de todos y, por tanto, es elogiabile por sí mismo, pero también porque alcanzarlo es sumamente difícil y aquél que lo logre merece un reconocimiento. En ese orden de ideas, el magnánimo no sólo se destaca por su capacidad de llevar a cabo grandes cosas y hacerles de manera reiterada, sino también porque su capacidad de detectar el punto medio es immaculada.

Precisamente, una de las características manifiestas de la virtud que posee el *μεγαλόψυχος* es que es sumamente difícil de obtener y de mantener. En efecto, este parece ser uno de los rasgos clave de esta virtud y es la razón por la que el magnánimo es digno de grandes honores y reconocimientos. De ahí que se considere que ha hecho méritos suficientes para recibir un trato privilegiado: no sólo porque ha llevado a cabo acciones en demasía valientes, justas o prudentes, sino porque ha sido capaz de sostener ese estilo de vida virtuoso a través del tiempo.

Ahora bien, esto sugiere que el *μεγαλόψυχος* domina la virtud que abre la puerta a la acción virtuosa: la *φρόνησις*. A decir verdad, la relación entre el magnánimo y la prudencia es más íntima y fundamental de lo que a primera vista podría parecer, y resulta que la prudencia da entrada a la magnanimidad, pero también nos da herramientas para criticarla y descubrir si acaso su misma concepción resulta en un impedimento para practicar la virtud en su conjunto.

Ahora analicemos por qué la *φρόνησις* permite la unidad de las virtudes y por qué esta unidad es lo que hace posible la magnanimidad. Como vimos en el segundo capítulo, la prudencia permite establecer los puntos medios, es decir, nos indica cómo practicar la virtud y evitar el vicio. No obstante, si bien su importancia fue realzada, puede que su verdadero papel no haya sido completamente expuesto. Más allá de establecer el *μεσότης*, la prudencia hace parte esencial de la educación ética, tanto o más como la asociación del placer con el bien y el dolor con el mal.

Para entender lo anterior debemos entender primero un rasgo de la naturaleza de la virtud, como dice Annas: “Otra importante indicación de la naturaleza de la virtud viene del hecho de que no podemos enseñar virtudes de manera aislada, una por una, porque no pueden aprenderse de ese modo”²⁹ (2011, p. 84). En efecto, Aristóteles siempre habla de virtud como un concepto unificado, y no hace distinciones entre ‘modos de vida virtuosos’, sino que este estilo de vida se presenta como uno y el mismo. Es cierto que Aristóteles hace un tratamiento de cada virtud por separado y las distingue entre sí, pero no lo hace con la intención de divorciarlas unas de otras, sino para mostrar lo que tienen en común. Asimismo, no afirma que un hombre bueno es valiente pero no justo o templado, pero no amable, sino que el hombre bueno hace todas esas cosas.

Esta correspondencia de las virtudes, como dice MacIntyre (1984), es una herencia que Aristóteles adquiere de Platón, quien pensaba que “no sólo las virtudes han de ser completamente compatibles entre sí, sino que la presencia de una exige la presencia de todas” (p. 180); sin embargo, como hace ver el mismo autor, a causa de nuestros sesgos originados en la modernidad, esto nos podría resultar extraño, ya que desde nuestra perspectiva es razonable que pueda existir una persona cobarde pero generosa. Annas (2011) aborda esta misma perplejidad y añade que a la mayoría de gente le parecería razonable cuestionar por qué una persona necesitaría de todas las virtudes; en efecto, podríamos opinar que un soldado necesita una virtud diferente a la de un magistrado, pues el primero necesita ser valiente y el segundo justo.

¿Expone esto un hueco en la ética de virtudes? Annas opina que no necesariamente, ya que es la misma *φρόνησις* la que permite unificar el concepto de virtud:

La importante suposición aquí es claramente que la inteligencia práctica está unificada en la vida de la persona (...) Él [Aristóteles] está asumiendo la inaceptabilidad de la alternativa, que vendría a ser que cada virtud tuviera su propia pequeña inteligencia, limitada al área de esa virtud (2011, p. 87).

El ejercicio de la prudencia, es decir, de la inteligencia práctica, es lo que nos permite identificar lo común en todas las virtudes y aplicar la adecuada en cada caso, por lo que el

²⁹ Another important indication of the nature of virtue comes from the point that we can't teach the virtues in isolation, one by one, since they can't be learnt that way.

razonamiento recto, conforme a la *φρόνησις*, es uno solo y es el que se tiene que ejercitar para hacer juicios adecuados concernientes a la virtud.

MacIntyre respalda la opinión de Annas. Él afirma que la prudencia “no es sólo una virtud en sí misma: es la clave para todas las virtudes. Sin ella no es posible ser virtuoso. Un hombre puede tener excelentes principios, pero no actuar de acuerdo con ellos” (1991, p. 80). Por esta razón, las virtudes no se dan de manera aislada, ya que detrás de todas ellas subyace el razonamiento adecuado de una persona que ejercita su *φρόνησις* correctamente. Por eso, aunque las virtudes sean varias, el modo correcto de aplicarlas es uno solo.

Annas (2011) explica cómo una persona prudente sabrá ver rasgos de unas virtudes en otras; por ejemplo, identificará en qué situaciones la generosidad se parece a la justicia y en cuál la valentía se asemeja a la templanza. Afirma que uno sólo es realmente virtuoso si comprende esta visión de la virtud como un conjunto, ya que si alguien, por ejemplo, es valiente pero no generoso, no está siendo virtuoso de verdad, sino que sólo está poniendo en práctica algunos rasgos de la virtud; en otras palabras, esta persona deja desatendida la virtud completa, la cual no consiste en hacer ciertas cosas o priorizar algunas conductas, sino en saber qué es lo correcto en cada caso.

No obstante, este entendimiento de la virtud nos podría privar de reconocer nuestra propia virtud o de reconocer la virtud de los demás, porque si alguien destaca en algún atributo virtuoso, pero falla en los otros, no podríamos llamar a esta persona buena. Annas tiene en cuenta esta objeción, pero no la encuentra problemática, sino que, al contrario, considera que es una característica connatural del correcto razonamiento práctico:

La afirmación de que las virtudes están unificadas no nos previene de reconocer la virtud en el nivel cotidiano y respetar a las personas por ello, pero sí nos exige no ser complacientes ni estar fácilmente satisfechos acerca de nuestra propia virtud o la de otros. También nos exige que esperemos que nuestros modelos a seguir tengan defectos y que reaccionemos a esto de manera madura y sin renunciar prematuramente al ideal de progreso en la virtud³⁰ (2011, p. 90).

³⁰ The claim that virtues are unified doesn't, then prevent us from recognizing virtue at the everyday level, and respecting people for it, but it does require us not to be complacent or easily satisfied about our own or others' virtue, to expect our role models to have flaws and to respond to this maturely and without prematurely giving up on the idea of progress in virtue.

La noción de las virtudes como un conjunto nos enseña en qué está fallando nuestra propia virtud y en qué aspectos de ella debemos trabajar, por lo que, en verdad, no nos está privando de reconocer nuestra virtud, sino que nos la está presentando en su auténtica condición. Por otro lado, esta misma capacidad nos permite evaluar con justicia la virtud de los demás, y determinar si fallan o no al practicar la virtud y en qué tienen que mejorar.

Por supuesto, el *μεγαλόψυχος* es excelente en uso de su *φρόνησις*, ya que no sólo es sobresaliente juzgando su virtud sino también la de los demás. Se destaca en lo primero porque la virtud de la magnanimidad exige opinar correctamente de sí mismo para reclamar los honores adecuados, y descolla en lo segundo porque tiene que ser capaz de determinar de quién provienen dichos honores, ya que, como vimos, no los puede aceptar de cualquiera, sino de aquellos que están en la posición para darlos. Asimismo, el magnánimo se vale del carácter unitario de las virtudes, ya que su objetivo es aplicarlas todas en grado sumo. Esto sería un sinsentido si la práctica de una virtud se opusiera a la realización de otra; sin embargo, constatamos que este no es el caso y que, de hecho, las virtudes se *implican* necesariamente.

4.1 Críticas a la magnanimidad

Hasta ahora hemos visto cómo el hombre magnánimo calza en la ética de virtudes de Aristóteles como todo lo que un hombre virtuoso debería ser. Se trata de un hombre que, por dominar la prudencia, pondera de modo correcto su virtud y la de los demás, y es capaz de practicar la virtud en cualquier escenario y, ante todo, en los escenarios más grandes. Es claro que el estagirita tiene al *μεγαλόψυχος* en un lugar privilegiado, aquel en el que el proyecto de la virtud y de la *πόλις* está concluido. No obstante, es posible que los mismos elementos conceptuales que resultaron en su concepción puedan poner su misma existencia en tela de juicio.

Establecí que en Aristóteles existe una unidad de las virtudes: tener una es tenerlas todas. Al mismo tiempo, estipulé que la magnanimidad se alcanza una vez que se ponen en práctica todas las virtudes; sin embargo, al ser la magnanimidad misma una virtud, ¿no se pierden las demás si ésta no se pone en práctica? Hay que recordar que la *μεγαλοψυχία*, por su misma naturaleza, está pensada para ser una virtud muy selecta, practicable por un grupo reducido de personas, entonces, ¿qué pasará con aquellos que no puedan practicarla? Se podría argumentar que están destinados a practicar una virtud de un orden ‘inferior’, pero esta salida significaría negar el carácter unitario

de la virtud al que aludimos hace rato. También podríamos argumentar que en realidad los únicos *ἀριστοι*, en sentido estricto, son los magnánimos y que la auténtica virtud sólo es practicada por éstos; esta réplica haría sentido en los lineamientos que estipula el estagirita, pero a la vez echaría por la borda casi todo el proyecto político que trazó. Después de todo, si sólo los magnánimos son virtuosos, es inútil intentar establecer una constitución o unas leyes que hagan a los ciudadanos buenos o crear una educación ética para los ciudadanos. Es más, el rol de gobernante del magnánimo en la *πόλις* sería inútil, pues nada de lo que hiciera podría alcanzar el objetivo de crear más gente virtuosa.

Como vemos, la figura del magnánimo ahora representa un obstáculo para sostener la ética de virtudes. Lo que se presentaba como el pináculo de tal ética es ahora una debilidad para sostener la misma. ¿Cuál es la salida entonces? Annas tiene una postura firme, y es que hay que deshacernos de esta virtud, la cual, a su parecer, está errada desde su mismo planteamiento. Annas identifica la figura del magnánimo en la filosofía aristotélica y la trata con desdén, para ella el *μεγαλόψυχος* es un individuo que se quiere distinguir de los demás y que utiliza su virtud excepcional como excusa para hacerlo (1993, p. 116). No obstante, este comportamiento no tiene nada que ver con la virtud y no debería ser tratado como tal:

Porque la virtud implica una preocupación por hacer lo correcto porque es lo correcto, y ser el tipo de persona que hace eso— no hacer lo correcto porque uno es una persona sobresaliente en hacer lo correcto, y por lo tanto digno de mayor respeto por los demás (1993, p. 118)³¹.

Para Annas, el objetivo primordial del magnánimo no es ser virtuoso, sino obtener honores y diferenciarse por ello. Esto, por un lado, contradice la afirmación de que la virtud es un bien por sí mismo, pero, por otro, también deja en entredicho la cualidad del magnánimo como un hombre bueno.

Annas también trae a colación el hecho de que ya en otras éticas antiguas, conocidas por Aristóteles, existían alternativas al *μεγαλόψυχος* que éste proponía, esto es, diferentes modos de relacionarse con la virtud y los reconocimientos (2000). Entre estas posturas éticas, Annas menciona a los estoicos y a los epicúreos; sin embargo, el estagirita prefirió quedarse con su

³¹ For virtue involves a concern to do the right thing because it is the right thing, and to be the kind of person who does that— not to do the right thing because one is a person who is outstanding at doing the right thing, and thereby worthy of greater respect than others.

concepción propia. La autora subraya que este es un comportamiento normal de los filósofos antiguos: “Los filósofos y sus seguidores sostenían, obviamente, que su perspectiva propia era la verdadera, pero no esperaban un acuerdo universal; todas eran conscientes de la existencia de posiciones rivales, a menudo igualmente prestigiosas” (p. 32)³². Annas no condena este comportamiento, pues era algo normal de la época y se debía a que los pensadores y sus alumnos estaban convencidos de que su visión de mundo era la mejor y la verdadera; sin embargo, nada nos detiene a nosotros de buscar entre las filosofías antiguas un concepto más adecuado a la ética de virtudes.

Al final, lo que motiva a Annas a descartar el ideal del *μεγαλόψυχος* e instarnos a buscar una mejor alternativa en éticas antiguas diferentes es que en el magnánimo aristotélico fracasa a la hora de practicar la virtud:

Podemos ver cómo esto resultaría en lo que Aristóteles describe: una persona tan excepcional no está motivada para realizar actos ordinarios, aburridos e insignificantes de virtud, ya que no está completamente involucrada, como lo están las personas comunes, en los asuntos cotidianos de la vida que dan lugar a acciones ordinarias. Por tanto, sus actos virtuosos se limitarán a los de tipo más espectacular (1993, p. 119)³³.

Su aspiración original a los honores y a las cosas grandes es lo que lo aleja del carácter básico de la virtud que Aristóteles había presentado, a saber, que debe ser ejercida por una vida entera. Además, Annas remarca que una persona así de existir realmente no podría preocuparse ni de la *πόλις* ni de la comunidad, ya que sólo estaría pendiente de sí misma, por lo que su forma de ser rechazaría el carácter marcadamente político de la ética de virtudes.

MacIntyre también critica la virtud de la *μεγαλοψυχία* y las implicaciones que trae afirmar su existencia dentro una ética de virtudes, pero no por los mismos motivos que Annas. Mientras que ella arremete contra el concepto por lo que consideraba errores en su formulación, MacIntyre lo critica por las circunstancias históricas y sociales que lo rodean:

³² Philosophers and their followers held, of course, that their own view was the true one, but they did not expect universal agreement; everyone was aware of the existence of rival, often equally prestigious positions.

³³ We can see how this would result in what Aristotle describes: such an exceptional person is not motivated to do ordinary, boring and unspectacular acts of virtue, since she is not fully engaged as ordinary people are in the non-normal business of living that gives rise to these ordinary acts. Hence her virtuous acts will be limited to the more spectacular kind.

Aristóteles no piensa que está inventando una interpretación de las virtudes, sino que está expresando la interpretación implícita en el pensamiento, lenguaje y acción de un ateniense educado. Busca ser la voz racional de los mejores ciudadanos de la mejor ciudad-estado; él mantiene que la ciudad-estado es la única forma política en la que las virtudes de la vida humana pueden ser auténtica y plenamente mostradas (1984, p. 187).

Por ello, al estagirita nunca se le pasa por la mente cuestionar si la *πόλις* necesita de alguna reestructuración significativa para funcionar mejor, o si acaso sería preferible idear otra forma de organización social para formar un gobierno. En realidad, el estagirita ya tiene las respuestas antes de formularse las preguntas, y lo que hace en sus tratados morales no es más que racionalizar y justificar todo lo que ya era normal en su entorno.

El trabajo de Aristóteles también está condicionado por aquellos a quienes va dirigido:

El auditorio de Aristóteles consiste en una pequeña minoría ociosa. Ya no nos enfrentamos con un *τέλος* de la vida humana como tal, sino con el *τέλος* de una forma de vida que presupone un cierto tipo de orden social jerárquico y también una visión del universo en la que el reino de la verdad intemporal es metafísicamente superior al mundo humano del cambio, la experiencia sensible y la racionalidad ordinaria (MacIntyre, 1991, p. 88).

No sorprende que aquellos para los que estaban pensados los tratados morales se pudieran identificar como magnánimos. Los que podían atender a las clases del estagirita o tenían acceso a sus trabajos eran los mismos que algún día llegarían a gobernar la *πόλις*; en ese orden de ideas, no es extraño que sean retratados de manera favorable y que su estilo de vida, que propende al ocio, sea catalogado como virtuoso. También éste es el motivo de que Aristóteles desprecie la alternativa estoica, ya que el auditorio que tenían los estoicos era mucho más amplio y podía ir desde emperadores hasta esclavos, lo cual desentona por completo con la cosmovisión del estagirita.

Bajo esta perspectiva, Aristóteles no hace nada nuevo al plantear su ética de virtudes: el estagirita se limita a describir la sociedad de su tiempo y da por hecho que representa el mejor estilo de vida posible. Es verdad que está forzado a argumentar que la *πόλις* hace virtuosos a los que viven en ella y esto genera un cierto tipo de igualdad, pero la misma queda eclipsada cuando se llegan a las últimas consecuencias de su planteamiento. Al respecto, Zingano dice lo siguiente:

A pesar de esta necesaria visión de alguna forma de igualdad y, por tanto, de lo justo, el mundo de la *pólis* convive en Aristóteles con muchas exclusiones: temporalmente de los niños, pero

definitivamente de los esclavos, así como, aunque en menor medida, de las mujeres (2024, p. 197).

A todas estas exclusiones se le podrían agregar a los artesanos y a los agricultores, los cuales, por su dependencia al trabajo, están excluidos de la ‘virtud completa’ y, por ende, de la vida política de la ciudad.

Es por todo lo anterior que es “difícil resistirse a la conclusión de que lo que se ve aquí es el conservadurismo clasista de Aristóteles decidido a reelaborar silenciosa y partidariamente la tabla de las virtudes” (MacIntyre, 1991, p. 74), ya que todos los argumentos dados por el estagirita, que culminan en el *μεγαλόψυχος*, apuntan a defender un estilo de vida específico. “Todo el esplendor conceptual de Aristóteles, manifestado en el curso de su argumentación, cae finalmente en una apología de esta forma de vida humana extraordinariamente estrecha” (MacIntyre, 1991, p. 88). Y si bien no es posible determinar a ciencia cierta si el estagirita se consideraba a sí mismo como un magnánimo, no cabe duda de que la *πόλις* descrita en sus ensayos le convenían más que nada a personas parecidas a él o que llevaban su mismo estilo de vida.

4.2 Réplicas a las críticas de la magnanimidad

Hasta el momento he presentado dos grupos de críticas al concepto de *μεγαλοψυχία*, uno acerca del planteamiento y otro referente a sus circunstancias históricas de origen. De estos grupos de críticas, me parece que al primero se le puede contestar, pero es evidente que el segundo es incontestable. Comencemos por abordar las críticas de Annas (las contestables) y veamos si es apropiado deshacernos de la magnanimidad como la autora sugiere.

Como vimos, la filósofa británica aduce que el *μεγαλόψυχος* no puede ser considerado virtuoso en la medida en que sólo ejerce la virtud para presumir a los demás lo bien que se le da ser bueno y así poder distinguirse. Dicho de otro modo, hace el bien sólo para de obtener reconocimientos. No obstante, Margarita Mauri (2023) nos explica que esto sólo sería cierto si el magnánimo colocara a la virtud como un medio para conseguir honor y considerara a este último como el supremo bien, pero este no es el caso:

Los que ponen el objetivo de su vida en el honor dan a entender: a) que ponen el objetivo de sus vidas en aquello que otros otorgan; y b) parecen buscar el reconocimiento de otros como medio para convencerse a sí mismos de su *ἀρετή*. En otras palabras, poner la *εὐδαιμονία* en el

honor es dejar a los demás la felicidad propia. Claro está que la búsqueda del honor no puede ser el fin último de la vida humana porque la felicidad es el desarrollo excelente de la vida de cada uno. Por eso el magnánimo construye su vida con la vista puesta en la excelencia, no en el honor, del que, sin embargo, se sabe merecedor a causa de sus actos (p. 433).

De modo que queda realizada una vez más la naturaleza auténticamente virtuosa del magnánimo, quien encuentra el valor de la virtud en la virtud misma, pero que aun así se sabe merecedor de los honores que su posesión acarrea. Como dice Irwin: “Su interés por el honor refleja su opinión acerca del verdadero fundamento del mismo” (1999, p. 203): al magnánimo no le interesa tanto el honor como que la razón por la que lo recibe es verdadera y está justificada. A fin de cuentas, lo más importante siempre acaba siendo la virtud.

La otra crítica de Annas es que la aspiración a las grandes cosas del magnánimo lo prevendrían de hacer actos ‘ordinarios’ de virtud, y que siempre apuntaría a realizar los más grandes porque sólo éstos merecen su tiempo. Ante esta crítica, Mauri responde que el magnánimo, por ser virtuoso “resulta útil a los demás, es decir, contribuye al bien común” (2023, p. 434); y si bien es cierto que muchas de estas contribuciones se dan a través de ‘grandes empresas’, como la participación en cargos públicos o el liderazgo que mencionábamos más arriba, nada impide que este aporte se dé en pequeños actos diarios si es que esto es preciso. Hay que recordar que ante todo el magnánimo es un hombre prudente, y esto significa que sabrá cifrar sus actos según la necesidad y el momento.

Además, Mauri nos recuerda que no se da el caso de que la virtud del magnánimo lo obnuble y haga que sólo piense en sí mismo. El *μεγαλόψυχος*, ante todo, quiere dar y ayudar, ya que estas dos acciones son muestra de su autosuficiencia. “El magnánimo aspira al reconocimiento porque es lo justo para una conducta que ha tenido por fin actuaciones nobles, donde ‘noble’ excluye el interés propio y la razón espuria del honor” (2023, p. 433). Por lo que deberíamos tener al magnánimo como un ‘destacado miembro de la comunidad’, más que como una persona que ignora a la comunidad y sólo se centra en sí misma.

Por lo tanto, si bien el concepto de magnanimidad nos puede resultar desagradable, no hay razón para suponer que, desde su mismo planteamiento, esté destinado a fracasar en la ética de virtudes. Podemos tener nuestras reservas justificadas hacia este concepto, pero ello no significa que tengamos que deshacernos de él de un plumazo.

Ahora bien, las críticas de MacIntyre a la idea de magnanimidad, que aluden a su origen histórico, son mucho más serias. A mi parecer no existe una justificación satisfactoria que permita excusar los orígenes clasistas y discriminatorios que subyacen al concepto. No obstante, lo importante aquí no es una contestación, sino simplemente dar cuenta de que las circunstancias históricas en las que Aristóteles presentó a su *μεγαλόψυχος* ya no existen. Por ese motivo es imposible y hasta contraproducente intentar traer el concepto de magnanimidad aristotélico a nuestros días, por lo menos del modo en que fue concebido en un inicio. Esta circunstancia no nos debe alarmar, pues significa únicamente que nuestros estándares morales han cambiado y que nuestra consideración ética tiene en cuenta factores diferentes, como los derechos humanos, la noción de dignidad universal y el desprecio manifiesto a las sociedades esencialmente clasistas.

No obstante, este juicio moral no sólo nos sirve para destapar los prejuicios y sesgos de Aristóteles, sino que pueden abrir el camino para que su lenguaje moral cobre nueva vida y nos beneficiemos de su teoría ética. Haber establecido las limitaciones y oscuros motivos que impulsaron al estagirita no es la parte final de nuestro análisis, sino que es el principio.

Es más que claro que aplicar el mismo concepto de magnanimidad que Aristóteles tenía en mente, pero también se evidenció que este concepto se sostiene por sí mismo y que por ello cabría considerar que vale la pena darle algún tipo de uso. Este nuevo uso depende por completo de nosotros, quienes usamos nuestra propia *φρόνησις* para ejercer nuestra virtud y es por eso que es nuestra responsabilidad demarcar el nuevo *μεσότης* al que este término sería relativo. Como dice Garrocho Salcedo: “El término medio es un concepto inteligible pero incompleto, pues en su propia formulación carece de un criterio específico que nos permita calibrar los excesos o los defectos en virtud de los cuales se predica” (2024, p. 184); es esta misma incompletud la que nos posibilita establecer un nuevo significado acorde a nuestro lenguaje moral.

Esta es una de las ventajas que ofrece la aproximación ética de Aristóteles, ya que, como vimos, esta pondera ante todo el ejercicio de la inteligencia práctica más allá de los dogmas o los principios. Por ello, no sería prudente suponer que una pieza desagradable de su edificio conceptual tenga que ser aplicada hoy al pie de la letra para que su ética funcione. Al contrario, lo apropiado sería encontrarle una nueva función o revisar de qué manera podemos hacerla funcionar conforme a nuestros valores morales.

En ese orden de ideas, me parece que es valioso conservar la magnanimidad como una virtud que se ocupa, ante todo, de la búsqueda de la perfección moral. El deseo del *μεγαλόψυχος* es, en efecto, llegar a practicar una virtud perfecta y el fin de la ética de virtudes es hacernos vivir una buena vida, esto es, una vida virtuosa, perfecta. Es cierto que el magnánimo desea obtener reconocimientos por su virtud, pero estos reconocimientos no cumplen otra función que no sea recordarle al magnánimo que la forma en que está viviendo es excelente; no deben verse como la recompensa última o el objetivo que guía sus acciones, sino como el comprobante que hace patente la virtud de más alto grado.

Como decía más arriba, el mérito que posee el magnánimo se debe a que mantener una vida virtuosa es difícil, la existencia de esta virtud nos recuerda que no es fácil ser bueno en cada caso, y por eso las personas que consiguen ese logro y pueden mantenerlo son dignas de elogios. Al mismo tiempo, estas personas que se ganan los elogios fungen como un modelo para todos los demás: se convierten en la prueba real y no sólo teórica de que vivir una vida excelente es posible. El magnánimo mismo se convierte en una enseñanza para los demás, pero no una enseñanza que se vale del placer o el dolor, sino una que utiliza la admiración como medio.

Por lo tanto, la magnanimidad debe ser tenida como un ideal al cual cada persona aspira: todos tenemos en vista al magnánimo porque todos queremos llegar a ser como él. Este deseo de ser magnánimo no debe confundirse con la crítica que hizo Annas, es decir, no debemos desear ser un magnánimo por ser destacados en nuestra comunidad y así distinguimos de los demás, sino porque aspiramos a tener una virtud perfecta y esta virtud se traduce en un aporte para el bien común y para la comunidad.

En ese orden de ideas, la magnanimidad, entendida de la forma que estoy presentando, es posible gracias al ejercicio de nuestra *φρόνησις*, la cual permite valorar nuestra virtud de manera adecuada; asimismo, es la capacidad que nos permite ver la virtud de los demás y verificar si está en sintonía con nuestros propios valores morales. Esto, a diferencia del planteamiento original, no se hará para hacer de menos a los que no posean el mismo nivel de virtud, sino para no adjudicar elogios adicionales o reconocimientos desproporcionados a alguien que, aunque esté haciendo algo bueno, no ejercita a cabalidad toda la virtud.

Esto último es fundamental en mi presentación de la magnanimidad, a saber: su función para establecer a nuestros referentes morales. Como dice Annas: “Constantemente convertimos en

héroes o celebridades a personas por sus virtudes (no sólo sus acciones) en un área de sus vidas. Después, descubrimos pies de barro en otras áreas de sus vidas y nos desilusionamos de manera desproporcionada” (2011, p. 90)³⁴. La magnanimidad nos permite ver quién ejerce la virtud de manera completa, toda ella en su conjunto, y no sólo ciertos rasgos de ella, nos hace ver seres humanos imperfectos en lugar de dioses en la tierra. Esto aplica para figuras con prominente influencia política, líderes religiosos, familiares que tenemos en alta estima y, en general, a las personas que consideramos perfectas. La magnanimidad nos impele a hacer un escrutinio a estas personas para saber si son dignas de esta alta estima.

Por otro lado, el magnánimo debe aspirar a que en su comunidad haya más como él, ése es debe ser uno de sus objetivos. Si el *μεγαλόψυχος* participa del bien común, y el mayor bien es la práctica de la virtud, entonces debe aspirar, por medio de sus acciones, a que sus allegados sean partícipes de la virtud. Esto no significa, como se lo imaginaba Aristóteles, que ocupe algún cargo de gobierno o que todos se sometan a él, sino que debe buscar ante todo la participación en actividades que posibiliten la felicidad (*εὐδαιμονία*) de la comunidad. Esto no se refiere necesariamente a que tenga que ser un legislador, sino a que esté presto a ayudar donde sea necesario.

En últimas, para que esto sea posible, la *μεγαλοψυχία* debe verse como una virtud incompleta o, mejor dicho, que siempre está a punto de completarse: uno no debe pensarse a sí mismo como un magnánimo, pues ello implicaría que la virtud de uno ya es perfecta y no hay posibilidad de mejorarla; al contrario, uno debe aspirar siempre a la perfección y reconocer en cada momento cuándo se está alejando de ella. En otras palabras, la magnanimidad propia siempre debe estar bajo cuestión y bajo escrutinio, tanto por parte de uno como de los demás.

³⁴ We often make heroes or celebrities of people for their virtues (not just their actions) in one area of their lives. Later we discover feet of clay in other areas of their lives, and we are disproportionately disillusioned.

Conclusión

La ética de virtudes de Aristóteles está encaminada a enfrentar desafíos de naturaleza práctica, por ello, una gran objeción contra ella surge cuando uno de sus elementos esenciales no puede ser practicado. Éste parece ser el caso con la magnanimidad, por lo menos tal y como fue planteada originalmente por el estagirita. Esta dificultad surge a raíz de los sesgos y predilecciones del filósofo, los cuales lo llevaron a colocar a los usuarios de un estilo de vida específico por encima de los demás, justificando así el poder político de este grupo por sobre otros.

No obstante, el concepto de magnanimidad es fuerte y se mantiene a flote por sí solo, de tal modo que, si bien resulta desagradable por varios motivos, la ética de virtudes no fracasa y puede seguir siendo tomada en consideración, incluso cuando este polémico concepto está en su núcleo. Lo más conveniente entonces es darle una nueva interpretación, a la luz de una lectura de nuestros valores morales y no simplemente descartarlo.

Por este motivo, el resultado de esta investigación es un análisis de la virtud de la magnanimidad, el cual toma la virtud y le da un giro para enfrentar desafíos y problemáticas actuales. En ese orden de ideas, la *μεγαλοψυχία* debe ser tratada como un ideal a alcanzar que nos orienta a la perfección moral y nos hace partícipes del bien común, pero que en ningún momento se puede usar de excusa para despreciar a los demás ni ejercer violencia contra ellos. Al contrario, el magnánimo se preocupa por que haya más como él, y siempre pone su propia naturaleza magnánima bajo cuestión. Evidentemente, esta duda no es concebible desde la perspectiva aristotélica original, ya que el *μεγαλόψυχος* está seguro de su virtud en todo momento, pero nos puede servir a nosotros para reformular esta virtud y hacerla practicable en este contexto.

Referencias

- Annas, J. (1993). *The Morality of Happiness*. Oxford University Press.
- Annas, J. (2000). *Ancient Philosophy: a very short introduction*. Oxford University Press.
- Annas, J. (2011). *Intelligent Virtue*. Oxford University Press.
- Aristóteles (2014). *Ética a Nicómaco* (J. P. Bonet trad.). Gredos.
- Aristóteles (2014). *Política* (M. García Valdés trad.). Gredos.
- Aristóteles (2019). *Ética a Eudemo* (J. P. Bonet trad.). Gredos.
- Aristóteles (2011). *Magna Moralia/Poética* (T. Martínez Manzano & L. Rodríguez Duplá trad.). Gredos.
- Aristóteles (2015). *Política* (C. García Gual & A. Pérez Jiménez trad.). Alianza editorial.
- Barnes, J. (2000). *Aristotle: a very short introduction*. Oxford University Press.
- Bekker, I. (1831). *Aristotelis Opera*. 4 vols. Reimer.
- Brittain, C. (2019). *The Oxford Handbook of Plato*. Oxford University Press.
- Camps, V. (1992). *Concepciones de ética*. Trotta.
- Chamberlain, C. (1984). The Meaning of *Prohairesis* in Aristotle's Ethics. *Transactions of the American Philological Association* (1974-2014), 114 (1), pp. 147–157.
- Ferrater Mora, J. (2009). *Diccionario de filosofía*. Ariel.
- Garrocho Salcedo, D. S. & Zingano, M. (2024). *Guía Comares de Aristóteles*. Comares.
- Gerson, L. (2004). The possibility of knowledge according to Plato. *Plato, Journal of the International Plato Society*, 4 (1).
- Guthrie, W. K. C. (1988-1990). *Historia de la filosofía griega Vol. III y IV* (J. Rodríguez Feo y Á. Vallejo Campos & A. Medina González trad.). Gredos.
- Homero (2014). *Odisea* (J. M. Pabón trad.). Gredos.

- Irwin, T. H. (1999). Algunas consideraciones sobre la concepción de magnanimidad en Aristóteles (A. Dibos trad.). *Areté: Revista de filosofía*, 11(1-2), pp. 195-217.
- Jaeger, W. (2001). *Paideia: Los ideales de la cultura griega. Libro I* (J. Xiral trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (2012). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (R. Aramayo trad.). Alianza Editorial.
- Liddell, H. G., Scott, R. & Jones, H. S. (Eds.). (1940). *A Greek-English Lexicon* (9th ed.). Clarendon Press. Perseus Digital Library. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057>
- Long, A. A. (2022), 'Politics and Divinity in Plato's Republic: The Form of the Good', *Selfhood and Rationality in Ancient Greek Philosophy: From Heraclitus to Plotinus* (Oxford, 2022; online edn, Oxford Academic, 17 Nov. 2022), <https://doi.org/10.1093/oso/9780198803393.003.0009>, consultado el 1 de agosto. 2024.
- López, R. A. M. (2013), *La búsqueda de la verdad entre la manía divina y el método dialéctico en el Fedro* [Monografía de pregrado, Universidad del Valle].
- MacIntyre, A. (1984). *Tras la virtud* (A. Valcárcel trad.). Grupo editorial Grijalbo.
- MacIntyre, A. (1991). *Historia de la Ética* (R. J. Walton trad.). Paidós.
- Mauri, M. (2023). Aristóteles y Santo Tomás: la virtud de la magnanimidad. *Revista Portuguesa de Filosofía*, 79 (3), pp. 429-442.
- Mill, J. S. (2014). *El utilitarismo* (E. Guisán trad.). Alianza Editorial.
- Platón (1982). *Diálogos I: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias menor, Hippias mayor, Laques, Protágoras* (J. Calonge, E. Lledó Íñigo & C. García Gual trad.). Gredos.
- Platón (1983). *Diálogos II: Gorgias, Menexeno, Euditemo, Menón, Crátilo* (J. Calonge Ruiz, J. L. Calvo, F. J. Olivieri & E. Acosta Méndez trad.). Gredos.
- Platón (1986). *Diálogos IV: República* (C. Eggers Lan trad.). Gredos.
- Platón (1992). *Diálogos VI: Filebo, Timeo, Critias* (F. Lisi & M. Á. Durán trad.). Gredos.

Platón (1999). *Diálogos VIII: Leyes (Libros I-VI)* (F. Lisi trad.). Gredos.

Thesaurus Linguae Graecae. (s.f.). Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine.
<https://stephanus.tlg.uci.edu/>

Wolt, D. (2021). *Energieia* in the *Magna Moralia*: A New Case for Late Authorship. In *Mnemosyne*, 76(13), pp. 65-94.

Zingano, M. (2024). Política. En Vigo, A. (2024). *Guía Comares de Aristóteles*. Ed. Comares.