

Algunas consideraciones sobre la concepción aristotélica de la magnanimidad

Terence H. Irwin
Cornell University

Introducción

Es con frecuencia fácil formarse la impresión de que las doctrinas éticas de Aristóteles constituyen un compromiso débil e inestable entre teoría filosófica y sentido común. La preocupación de Aristóteles por no contravenir al sentido común puede de pronto parecer como si resultara en una posición confusa e inconsistente, que carece de la claridad de, por ejemplo, doctrinas menos comprometedoras como la socrática, platónica o estoica.

El modo en que Aristóteles describe la magnanimidad podría comprensiblemente crear tales impresiones, pues él tiene en mente un tipo bastante definido de conducta, que, para sus contemporáneos, era reconocible como una conducta convencionalmente admirable. Su descripción incluye muchos aspectos triviales de la conducta y maneras que nos recuerdan las convenciones sociales, más bien opresivas, que subyacen a las sátiras en los *Caracteres* de Teofrasto.

Una descripción semejante difícilmente nos puede convencer, al menos en una primera lectura, de que la magnanimidad, tal como la concibe Aristóteles, sea una auténtica virtud. Aunque Aristóteles la admire, no parece inspirar respeto o admiración a personas en condiciones sociales e históricas relativamente diferentes.

Pienso que estas impresiones sobre Aristóteles son en gran medida falsas y que su tratamiento de la magnanimidad es un buen ejemplo para mostrar que lo son. Me centraré únicamente en dos líneas de investigación: 1) la relación entre Aristóteles y el sentido común; 2) el desarrollo de sus ideas en los tres tratados éticos. Espero que de estas dos líneas de investigación podamos formarnos algunas opiniones más razonables acerca de lo que Aristóteles intenta hacer, y qué tan bien lo hace¹.

Sentido común

Para entender cómo considera el sentido común a la magnanimidad, podríamos comenzar por los propios comentarios de Aristóteles. En los *Analíticos posteriores* se menciona la magnanimidad para simplemente ilustrar un problema acerca de la definición. Se discute cuándo es que una definición corresponde o no a un nombre: "Por ejemplo, si Alcibíades es magnánimo, o Aquiles y Ajax, ¿qué es aquello que tienen en común? El no soportar ser injuriados; pues el primero hizo la guerra, el segundo se encolerizó, y el tercero se mató. A su vez, ¿[qué es lo común] en otros casos como por ejemplo Lisandro o Sócrates?: Si [esta característica común] es el ser indiferentes a la buena y la mala fortuna, entonces tomo estas dos cosas comunes y pregunto qué hay de común entre la imperturbabilidad ante las variaciones de la fortuna y el rehusarse a tolerar la deshonra. Si no hay nada en común, habrá dos especies de magnanimidad"².

Estos ejemplos muestran la dificultad de encontrar una única definición que comprenda todos los casos de magnanimidad, ya que ellos parecen ilustrar actitudes exactamente opuestas hacia el fracaso y el deshonor. Para Ajax, la deshonra es insoportable; pero para Sócrates, indiferente —mientras sea una cuestión de mala fortuna y no

¹ Este trabajo simplemente presenta un bosquejo de algunas ideas acerca de la magnanimidad que espero tener la oportunidad de desarrollar de una manera más completa. No intento examinar toda la evidencia ni tampoco cito bibliografía secundaria aunque a menudo la he encontrado útil. Me he beneficiado especialmente de Gauthier, R. A., *Magnanimité*, Paris, 1951; Rees, D. A., "'Magnanimity' in the Eudemean and Nicomachean Ethics", en: Moraux, P. y D. Harlfinger (Eds.), *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, Berlin, 1970; Hardie, W. F. R., "Aristotle on Magnanimity", en: *Phronesis*, 23 (1978).

² *Analíticos posteriores*, 97b 17-25

su propia culpa. Para Ajax, el honor importa tanto que no puede vivir sin él; para Sócrates, importa tan poco que su pérdida no le causa ningún daño.

¿Nos da Aristóteles una descripción fiel del uso y alcance ordinarios de la “magnanimidad”? Es fácil entender por qué se menciona a Ajax, pero muy difícil de entender cómo así a Sócrates.

Demóstenes cita el suicidio de Ajax al alentar a sus seguidores a que imiten a su ilustre ancestro: “Ellos saben bien que cuando a Ajax le fue arrebatado el premio al más alto mérito (*aristeia*), aquél consideró que no merecía la pena vivir (*abíoton*)”³.

Al sugerir que Demóstenes carece de cualquier sentido del honor y de autorespeto, Esquines lo compara desfavorablemente con Ajax: “Ciertamente ninguno de ustedes temerá que Demóstenes —hombre magnánimo y sobresaliente en la guerra— volverá a su patria y escapará si fracasa y no logra ganar el premio al más alto mérito (*aristeia*) —un hombre que respeta tan poco cualquier sentido del honor (*philotimía*) hacia ustedes, que... se ha infligido miles de heridas en la cabeza y se ha hecho de dinero trayendo un traje para un asalto premeditado”⁴.

Esquines sugiere que Demóstenes carece por completo de la magnanimidad de Ajax y por tanto no existe el peligro de que aquél la manifieste como lo hizo Ajax con su suicidio. Aquiles mostró magnanimidad similar en su vehemencia por vengar la muerte de Patroclo; su deseo de evitar la deshonra era tan fuerte que se tornó indiferente a todo lo demás⁵.

Estos ejemplos sugieren que la magnanimidad suele relacionarse con el amor al honor. Isócrates apela a la magnanimidad del fallecido Evágoras para explicar cómo se complacería éste último con los magníficos honores otorgados en su tumba pero más aún con el recuento que hiciera Isócrates de los logros y peligros que aquél enfrentó: “Pues hallarán que los hombres magnánimos y que aman el honor no sólo quieren ser alabados por estas cosas, sino que sosegadamente prefieren la muerte a la vida y consideran su reputación más seria-

³ *Dem.*, 60.31.

⁴ *Esquin.*, 3.212.

⁵ *Ibid.*, 1.145.

mente que sus vidas, no escatimando esfuerzo alguno para dejar su recuerdo inmortal.”⁶

En la medida en que uno adquiere honores por hacer cosas en gran e impresionante escala, la magnanimidad conduce hacia grandes ambiciones; éste es el motivo por el cual el rey persa consideraba a Evágoras un oponente peligroso debido a su magnanimidad⁷.

Demóstenes contrasta las inmensas ambiciones que tiene Filipo a pesar de su humilde origen, con la indiferencia de los atenienses frente a la pérdida de su supremacía⁸.

El mismo patrón aparece en las observaciones acerca de la magnanimidad en la *Retórica*, donde Aristóteles no presenta su propia versión de la virtud sino que se apoya en una concepción que el sentido común tiene de ella. Se la describe como una virtud que produce muchos beneficios⁹. La emulación (*zelos*) es característica de los jóvenes y magnánimos ya que implica el considerarse a sí mismo merecedor de bienes de los que se carece¹⁰. Debido a sus grandes expectativas, la magnanimidad es una característica predominante de los jóvenes: “son magnánimos ya que todavía no han sido golpeados por la vida, antes bien son inexpertos respecto de las necesidades de ésta, y la magnanimidad consiste en considerarse merecedor de grandes cosas, y todo esto es característico del optimista”¹¹.

Tener un alto concepto de sí mismo podría resultar en una actitud un tanto distante hacia el resto que es considerado inferior. De aquí que el retiro de Paris al monte Ida se mencione como un comportamiento que podría citarse como evidencia de magnanimidad¹²; también podrían considerarse las retiradas de Aquiles y Ajax como muestras de su magnanimidad. Las personas también pueden manifestar su magnanimidad a través de su actitud en el infortunio¹³. Aristóteles sugiere que es pertinente alabar a quien a pesar de no haber

⁶ *Isoc.*, 9.2.3.

⁷ *Ibid.*, 9.59.

⁸ *Dem.*, 18.68-9.

⁹ *Retórica*, 1366b 17-18.

¹⁰ *Ibid.*, 1388a 37-b3.

¹¹ *Ibid.*, 1389a 29-32.

¹² *Ibid.*, 1401b 20-3.

¹³ *Ibid.*, 1367b 14-17.

sobresalido en circunstancias favorables, en tiempos de infortunio tuvo planes más ambiciosos y logró realizarlos.

Si bien es característica de la magnanimidad ser considerada como una virtud, no es obvio que la acción magnánima sea siempre correcta. Aunque el suicidio de Ajax pueda considerarse como la respuesta valiente y honorable a la derrota, también podría criticarse como una reacción autoindulgente frente al infortunio. El Heracles de Eurípides será eventualmente persuadido de que su plan de cometer suicidio es o podría parecer, en realidad, una reacción cobarde¹⁴. Su suicidio podría haberse visto como un gesto de obstinado capricho (*authadía*¹⁵), una fútil negativa a adaptarse a las circunstancias. Tal crítica sugiere que la magnanimidad es moralmente ambigua, propensa a entrar en conflicto con otros principios morales.

La evidencia que he discutido hasta ahora sugiere que Aristóteles, al escoger la negativa de Ajax para tolerar el deshonor como característica de magnanimidad, capta bastante bien el parecer del sentido común. Sin embargo, no logro encontrar buenas pruebas que sugieran que la indiferencia de Sócrates hacia el infortunio haya sido considerada, de igual modo, un caso claro de aparente magnanimidad.

Nuestra impresión acerca del sentido común se verá confirmada por la propia aproximación de Aristóteles en los tres tratados éticos, pues en todos ellos la actitud de Ajax es el punto de partida; y en los tres Aristóteles arguye que una modificación apropiada de esta actitud resultaría en una genuina virtud de magnanimidad que evitaría las críticas dirigidas a aquél.

La comparación entre los tres tratados muestra cómo Aristóteles cambia de parecer acerca del grado de modificación que se necesita para hacer de la actitud de Ajax una virtud genuina. En el último tratamiento la modificación implica una revisión bastante radical; y en el curso de esta revisión, Aristóteles vuelve a la magnanimidad de Sócrates.

¹⁴ HF, 1246-54, 1347-57.

¹⁵ *Ibid.*, 1242-3.

*La versión de magnanimidad en la Magna moralia*¹⁶

En la *MM* I,25, Aristóteles aborda la magnanimidad de manera bastante breve y simple. Es la virtud concerniente al honor y deshonor, “no al honor que confieren los muchos sino al honor por parte de personas virtuosas y, en realidad, de preferencia lo último [respecto de lo primero]”¹⁷. Más aún, le interesa cómo juzguen estas personas, pues le interesa el tipo de bien por el que se le honre, y las personas que juzgan correctamente lo honran únicamente por la clase correcta de bien: “pues no está preocupado en recibir cualquier honor sino el mejor, y se interesará por aquél bien digno de honrarse y que tiene un rango principal o fundamental”¹⁸.

Sin embargo, nada más se dice acerca del tipo de bienes que merecen honor o si incluyen un buen carácter, riqueza, buen nacimiento, éxito o una combinación de éstos. De manera implícita, Aristóteles critica a Ajax por valorar el honor que viene de las personas equivocadas, pero no dice que Ajax tuviera una idea equivocada respecto de lo que merece honor, o que reaccionó equivocadamente ante la posibilidad de una vida sin honor.

La versión de la magnanimidad en la Ética eudemia

En la *EE* III,5 la descripción que hace Aristóteles de esta virtud se desarrolla en cinco etapas. En las tres primeras Aristóteles elabora la versión de la *MM* arguyendo que la persona magnánima no necesariamente comete las faltas de Ajax; pero sostiene que una consideración tal de la magnanimidad, no la distingue de la virtud de carácter en general; y en las dos últimas etapas intenta aislar los rasgos distintivos de la magnanimidad.

¹⁶ Asumo que la *MM* es substancialmente genuina y anterior a los otros dos trabajos éticos. La asunción necesita examinarse, realizando un estudio comparativo de temas específicos que se abordan en las tres obras. Este ensayo es el bosquejo de un estudio comparativo.

¹⁷ *Magna moralia*, 1192a 23-4.

¹⁸ *Ibid.*, 1192a 28-29.

El rasgo distintivo del magnánimo en las primeras tres etapas es el que se menciona en segundo lugar en la *MM* —su correcto juicio acerca de lo que merece honor. Le interesan sólo algunos bienes, aquéllos por los cuales merecería ser honrado, y, por tanto, sólo le interesa ser honrado por las personas que lo honren por estos bienes. Esta actitud selectiva hacia las personas que lo honran había sido la primera característica mencionada en la *MM*; en *EE* Aristóteles invierte el orden y sugiere que es más fundamental la actitud selectiva hacia los bienes.

Asimismo, sugiere que si requerimos de la persona magnánima que compare y juzgue correctamente, entonces aprobaremos la actitud desdeñosa que de otro modo haríamos bien en condenar. La forma apropiada de desdén no consiste en menospreciar a otras personas, sino en reconocer la poca importancia de las cosas que en realidad son poco importantes y en rechazar los juicios de personas cuyos juicios debemos rechazar. Aristóteles sugiere que cuando los, aparentemente poco atractivos, rasgos del magnánimo son el resultado de juicios de valor verdaderos, entonces veremos que, después de todo, no resultan tan poco atractivos.

Aristóteles cambia ahora de rumbo: “Sin embargo, aparte de las otras virtudes, hay una magnanimidad especial que hace que deba llamarse magnánimo en sentido especial a su poseedor”¹⁹.

Para aislar la virtud especial de magnanimidad apela a su conexión con la grandeza. Entre los bienes, algunos son honorables y entre éstos últimos algunos son grandiosos. El carácter del magnánimo se expresa en su actitud hacia los bienes honorables. Es él quien —correctamente— se considera digno de grandes honores y de otros bienes honorables, y de hecho los merece²⁰. La *MM* requiere que el magnánimo simplemente juzgue correctamente qué bienes merece, que no crea merecer más o menos de lo que realmente merece²¹. Yo podría cumplir con esta condición si creyera correctamente que merezco pocos bienes y honores y actuara de acuerdo con esta opinión. Una persona así de modesta y realista cumpliría con la condición para ser

¹⁹ *Ética eudemia*, 1232b 25-7.

²⁰ *Ibid.*, 1233a 4-7.

²¹ *Magna moralia*, 1192a 32-4.

considerada magnánima en la *MM*, pero no sería considerada tal en la *EE*, donde Aristóteles explícitamente la excluye²². El sentido común parece respaldar esta enmienda en la *EE*. Isócrates relaciona la magnanimidad de Evágoras con su ambición, *philotimía*, y su superioridad²³. Con respecto a las grandes ambiciones, Isócrates le aconseja a Demónico: “sé magnánimo y ten pensamientos inmortales, pero ten pensamientos mortales complaciéndote con lo que tienes”²⁴. La ambición injustificada sería una pretensión jactanciosa y no magnanimidad, pero podríamos llegar a confundirla con magnanimidad, mientras que nunca cometeríamos el error de confundirla con una modestia realista. Aristóteles está ahora en posición de sostener que la *EE* recoge un rasgo del sentido común que había sido ignorado en el recuento de la magnanimidad ofrecido en la *MM*.

No dice, sin embargo, qué es lo que el magnánimo deba realizar, aun teniendo la idea correcta de lo que se merece, pues la *EE* no dice qué tipo de logros merecen honores. El magnánimo podría creer, por ejemplo, que lo que se necesita para ser digno de honor es algún éxito espectacular en vez de algún esfuerzo admirable; y podría creer que el éxito será siempre motivo de honra aun cuando hubiera sido el resultado de un mero golpe de suerte sin relación a sus esfuerzos e intenciones. La enmienda en la *EE* no explica de manera satisfactoria el tipo de carácter y actitud que deben esperarse del magnánimo.

Tampoco explica el rol del honor en la concepción que tiene el magnánimo de su propio bien. Aquí, como en la *MM*, Aristóteles no llega a decir si Ajax está o no en lo correcto al creer que una vida sin honor no merece la pena vivirse. Es claro que el magnánimo no debe tener como objetivo exclusivamente el honor, ya que exige honores solamente de las personas indicadas y por los logros adecuados; por lo tanto no le importará no ser honrado por personas que tienen una concepción falsa de lo que merece honor. Pero si vive en un medio sin otras personas virtuosas que lo honren por sus acertados logros, ¿qué tan grave resulta esto? Aristóteles no lo dice.

²² *Ética eudemia*, 1233a 16-19.

²³ *Isóc.*, 9.45.

²⁴ *Ibid.*, 1.32.

Y por tanto, tampoco logra explicar hasta qué punto la búsqueda de honor por parte del magnánimo lo lleva a entrar en conflicto con los objetivos de otras virtudes. Vimos por qué la actitud magnánima de Ajax lo deja expuesto a críticas; pero Aristóteles no hace una distinción lo suficientemente clara entre su “protagonista” magnánimo y Ajax, como para aplacar las críticas.

La magnanimidad y la supremacía de la virtud en la Ética nicomaquea

Casi todo el tratamiento que se hace de nuestra virtud en la *EE* reaparece en la *EN* IV,3. Pero la versión de la *EN* es mucho más extensa e incluye varios detalles acerca de la actitud y comportamiento del magnánimo que no están presentes en la *EE*. Las modificaciones más importantes con respecto a la versión de la *EE* son las siguientes:

1) Aristóteles no considera fundamental la preocupación del magnánimo por el honor; ésta es más bien secundaria ya que es el resultado de su interés más general por los bienes externos que incluyen al honor.

2) Su interés por el honor refleja su opinión acerca del verdadero fundamento del mismo. El magnánimo cree, y de manera correcta, que el honor más excelso se debe a la virtud, y que únicamente la persona virtuosa es la que realmente merece ser honrada.

3) Estas ideas acerca de los bienes externos y acerca del verdadero fundamento del honor se siguen de la idea correcta sobre el valor relativo del virtud y los bienes externos.

La persona virtuosa cree, y con acierto, que la virtud es más valiosa que cualquier combinación de otros bienes, y que, por lo tanto, cualquier otro bien resulta pequeño en comparación con la virtud.

Ninguna de estas afirmaciones está presente en la versión de magnanimidad de la *EE*. Todas ellas implican un cambio importante en la concepción que tiene Aristóteles de esta virtud. La importancia de este cambio se verá con más claridad una vez que lo relacionemos con una diferencia mayor entre estas dos obras.

Virtud y fortuna

En la *EN* I,9-11 Aristóteles compara, en cierta medida, la importancia que tienen para la felicidad, la virtud y los bienes externos respectivamente. Concluye que la felicidad es, en efecto, vulnerable a la fortuna, pero que su componente dominante, la virtud, no lo es. El que es feliz puede perder su felicidad pero mantendrá su virtud y, por lo tanto, será más feliz que si hubiera retenido otros bienes sin su virtud. Aristóteles señala que la virtud apropiada para encarar las vicisitudes de la fortuna es la magnanimidad²⁵. Esta breve observación será ampliada y defendida en IV,3 cuando Aristóteles describa la magnanimidad como la actitud correcta hacia los bienes de la fortuna que tiene a su base una correcta estimación del valor supremo de la virtud.

La *EE* difiere en algunos puntos. 1) Los capítulos de la *EN* I, sobre la virtud y los bienes externos no tienen paralelo cercano con la *EE*. El pasaje correspondiente a la *EN* I,8-12 es en todo caso mucho menos extenso²⁶, y no dice nada acerca de la actitud de la persona virtuosa hacia el infortunio o acerca de la relación entre esta actitud y la magnanimidad. 2) La *EE* III,5 no dice que el magnánimo adoptaría una actitud moderada y reservada hacia la fortuna y los bienes externos.

Estas afirmaciones acerca del *status* relativo de la virtud y el honor obligan a Aristóteles a responder a una pregunta que la *EE* deja sin respuesta. Al examinar la actitud de la persona virtuosa hacia el honor debemos distinguir dos casos: a) cuando es injustamente deshonrada por las opiniones equivocadas de la gente viciosa, pero honrada por personas virtuosas; b) cuando no hay personas virtuosas que lo honren, o si las hay, no están en posición de darle los honores que se merece. La *EE* nos asegura que, en el primer caso, la persona magnánima permanecerá relativamente despreocupada; pero no nos dice qué pensaría en el segundo caso. En la *EE* Aristóteles ciertamente rechaza la opinión de que la persona virtuosa siempre deba actuar virtuosamente sólo en nombre del honor, ya que la persona virtuosa actúa virtuosamente para sí misma. Pero podríamos creer esto consistentemente y aún así creer que la vida no merece la pena si nuestra ac-

²⁵ *Ética nicomaquea*, 1100b 32-3.

²⁶ *Ética eudemia*, 1219a 39 - b 17.

ción virtuosa no recibe el honor que le corresponde; y nada se dice para sugerir que ésta no sea la actitud de la persona magnánima.

Hasta este punto, el bienestar del magnánimo tal como lo concibe la *EE*, podría depender en grado significativo de condiciones externas y especialmente de las actitudes de otras personas. En la *EN* Aristóteles rechaza, sin ambigüedad alguna, tal actitud. Él sostiene que el magnánimo adopta una actitud “moderada” (*metrios*) hacia todos los bienes externos, de tal manera que ni se regocija exageradamente con la buena fortuna ni se acongoja demasiado con la mala²⁷. Su actitud moderada es descrita como calma frente al infortunio (*eukolos*²⁸). La *EE* no dice nada que sugiera que ésta sería la actitud del magnánimo.

Aristóteles defiende la calma frente al infortunio porque arguye que el carácter de la persona virtuosa —que en la medida de lo posible se expresa en acciones virtuosas— es lo suficientemente capaz de superar cualquier pérdida. Al sostener esto se apoya en la siguiente asunción, común a la *EE* y a la *EN*: la felicidad es, en gran medida, algo que depende de la persona misma y no de condiciones externas²⁹. Esta asunción es bastante vaga y Aristóteles la acepta sólo bajo rigurosas condiciones cuyos alcances e implicancias son muy difíciles de aprehender. Pero en la *EN* sí la considera cierta incluso al punto de afirmar que la persona virtuosa nunca es miserable, *athlios* —condición en la que no merece la pena vivir—; pues “nunca hará lo que es odioso y vil”³⁰. Aunque condiciones externas lo priven de felicidad, no lo reducen a la miseria.

Al afirmar esto sobre la capacidad de la persona virtuosa para sobreponerse a cualquier vicisitud, Aristóteles claramente va más allá de lo propuesto en los otros trabajos éticos.

Su posición afecta su actitud hacia la magnanimidad, ya que la persona magnánima que adopta la actitud correcta hacia el honor, enfrentará la pérdida del mismo con la actitud reservada que es la propia para con todo bien externo. El que se exija esta capacidad de resistencia es lo que distingue la interpretación de la magnanimidad en la *EN* de aquéllas de los otros trabajos de ética.

²⁷ *Ética nicomaquea*, 1124a 15-16.

²⁸ *Ibid.*, 1100b 31-32.

²⁹ *Ética eudemia*, 1215a 12-19, 1099b 9-25.

³⁰ *Ética nicomaquea*, 1100b 33-35.

Esta capacidad del magnánimo, además, introduce la magnanimidad de Sócrates en contraste con la de Ajax. Sócrates deja en claro que no considera cosa seria la pérdida de bienes externos, y la *EN* explica las razones por las cuales esta actitud es relevante en lo que concierne a la magnanimidad. La magnanimidad requiere de la actitud apropiada hacia los grandes honores; pero esta actitud requiere a su vez de una adecuada valoración de los bienes externos ya que el honor es uno de ellos; y la adecuada valoración de aquéllos da por resultado la consideración moderada y reservada que de ellos tiene la persona virtuosa.

La idea de que la magnanimidad requiere una actitud reservada hacia los bienes externos es la que determina la concepción de magnanimidad que prevalece en la ética estoica. Los estoicos definen la magnanimidad como “el conocimiento que nos eleva por encima de las cosas que por naturaleza acontecen tanto a los virtuosos como a los viciosos”³¹. Ellos concuerdan con Sócrates al defender la indiferencia hacia el infortunio y a estas alturas de la *EN* es fácil formarse la impresión de que Aristóteles da un gran paso en la dirección socrática y estoica.

Pero, ¿cuán grande es este paso que da? La actitud que se le atribuye a Sócrates en los *Analíticos* es la de indiferencia al infortunio. La actitud que se defiende en la *EN* es la de moderación y reserva hacia los bienes externos. Una etapa posterior del examen que realiza Aristóteles nos ayuda a distinguir estas dos actitudes.

El status del honor

La actitud de la persona virtuosa hacia el honor en relación con la virtud, suscita dos preguntas relacionadas entre sí: 1) ¿Sufre ella algún daño real si carece de honor? 2) ¿Qué es lo que ella considera como fundamento apropiado del honor?³² En cuanto a la primera pregunta, supondremos que Aristóteles toma la postura socrática, si es

³¹ *SVF* III,264 = *Stob. Ecl.*, 11 61.15-17 W.

³² El término inglés que he traducido por fundamento es “ground”, el cual tiene una amplia gama de acepciones. Literalmente significa piso, suelo, terreno. Significa también base, fundamento, cimiento. Por otro lado hace referencia al motivo, razón, causa e incluso condición, principio, presupuesto o supuesto de algo. Se utiliza con frecuencia en plural

que interpretamos sus comentarios sobre la insignificancia del honor como signos de indiferencia. Aristóteles sostiene que la persona virtuosa es imperturbable tanto en la prosperidad como en el infortunio “porque ni siquiera considera al honor como el mayor bien”³³; ya que para ella el honor es pequeño, los demás bienes externos también lo serán³⁴.

La diferencia entre esta actitud y la socrática es la que hay entre el considerar al honor pequeño en comparación con la virtud y la de considerarlo, sin más, carente de valor o importancia. Aunque la persona magnánima lo considera menor, se complace al recibirlo³⁵, y además realiza algún esfuerzo significativo para obtenerlo; pues a pesar de que no participa en las habituales contiendas por honor, sí le interesa un prospecto de “gran honor o [un gran] logro (*ergon*)”³⁶, y aunque sus acciones sean pocas, son grandes y notables³⁷. El magnánimo debe, de manera manifiesta, ir tras el honor y no se limita a recibirlo complacientemente por acciones que de todos modos habría realizado.

Para Aristóteles, entonces, Sócrates no puede ser magnánimo, pues aunque se considere merecedor de honor (ya que sugiere que los atenienses debían ofrecerle almuerzos en el Pritaneo), no muestra el deseo manifiesto y efectivo de honor que Aristóteles considera necesario para la magnanimidad. Esta es la razón por la cual el magnánimo, según la versión aristotélica, debe sufrir daños significativos al encarar una vida sin honor.

*Fundamentos del honor*³⁸

Con respecto a la segunda pregunta acerca de cuáles serían los fundamentos del honor, es un tanto difícil tener en claro la posición

y, como veremos a continuación, el autor de este artículo lo utilizará a menudo para referirse a los fundamentos del honor en el sentido de aquellas condiciones que deben cumplirse para merecer honor, los motivos por los cuales uno es digno de ser honrado o merecería serlo. (*N.d.T.*)

³³ *Ética nicomaquea*, 1124a 16-17.

³⁴ *Ibid.*, 1124a 19-20.

³⁵ *Ibid.*, 1124a 5-7.

³⁶ *Ibid.*, 1124b 24-5.

³⁷ *Ibid.*, 1124b 25-6.

³⁸ *Cf.* la nota 32.

de Aristóteles. Surgen cuatro posibilidades distintas: 1) ser virtuoso al margen de los resultados que esto tenga en la acción; 2) ser virtuoso y realizar acciones virtuosas al margen del éxito que éstas tengan o no; 3) ser virtuoso, realizar acciones virtuosas y con éxito; 4) ser virtuoso, realizar acciones virtuosas, hacerlo con éxito y poseer bienes externos.

En el primer caso, toda persona enteramente virtuosa, reclama —con justicia— honor por su virtud, así haya o no tenido la oportunidad de expresarla en la acción. En el segundo caso, el virtuoso admite que es necesario tener alguna oportunidad para actuar y esperaría que lo honren aún más si es que tuviera la oportunidad de arriesgar su vida en el caso de que su comunidad enfrentase algún peligro, aun si su valerosa y riesgosa acción resultara en fracaso por razones que no habría podido conocer de antemano. En el tercer caso, el virtuoso admite que si su valiente acción resulta exitosa es razonable honrarlo más que si fracasara. En el último caso, reconoce que otras circunstancias relacionadas de manera menos directa con las acciones virtuosas y sus resultados, son también fundamentos legítimos de honor. Cualquiera de estas posiciones es consistente con la creencia en que la virtud merece más honor que cualquier otro bien, y, por lo tanto, consistente con la actitud reservada hacia los bienes externos que Aristóteles reconoce.

No nos queda del todo claro cuál sea su real postura con respecto a la actitud magnánima. Aristóteles sostiene que sólo una buena persona puede ser magnánima; “porque el honor es el premio (*athlon*) de la virtud y se otorga a los buenos”³⁹. Esto podría identificarse con la primera de las actitudes: el simple hecho de ser virtuoso constituye el único fundamento de cualquier honor.

Sin embargo, es un tanto difícil reconciliar una actitud tan férrea hacia los fundamentos del honor, con la distinción que hace Aristóteles en la *EN* I,12 entre aquello que es digno de alabanza (*epaineta*) y aquello que es digno de honor (*timia*). Señala que son dignas de alabanza tanto las virtudes como otros estados y características de una persona, mientras que el honor se confiere a los logros (*erga*) que son dignos de encomio⁴⁰. En general, Aristóteles sugiere que los mejores bienes deben ser dignos de honor más que de alabanza⁴¹.

³⁹ *Ética nicomaquea*, 1123b 35 - 1124a 1.

⁴⁰ *Ibid.*, 1101b 12-18, 31-4.

⁴¹ *Ibid.*, 1101b 21-7.

Estas consideraciones acerca del honor y la alabanza entrarían en conflicto con la descripción de magnanimidad si es que implicaran que la virtud es digna de alabanza *pero no* de honor, pues en IV,3 Aristóteles insiste en que la persona virtuosa es digna de honor y en que el honor es la recompensa propia de la virtud. No creo que I,12 implique un conflicto tal entre las ideas de Aristóteles. Podemos considerar a la virtud como un estado que tiende a promover algún bien, y por tanto como digna de alabanza; pero también podemos, con razón, considerarla un bien en sí misma, y, por tanto, digna de honor. Aunque la alabanza y el honor no estén dirigidos a las mismas propiedades de la virtud, Aristóteles bien puede sostener que ambos están dirigidos a la virtud.

Aun así, en este pasaje Aristóteles parece implicar que un bien que es mejor y más completo que otro es por tanto más honorable, aunque no necesariamente más digno de alabanza. Y definitivamente cree que la virtud, combinada con acciones virtuosas exitosas y otros bienes externos, es mejor que la virtud por sí sola; y entonces Aristóteles parece estar comprometido con la opinión de que los bienes externos también son fuentes legítimas de honor adicionales a la virtud.

Para que la descripción de la magnanimidad sea consistente con esta idea, entonces debemos considerar la afirmación de que el honor es el premio a la virtud, como una descripción parcial de los fundamentos del honor.

Y cuando Aristóteles menciona los golpes de buena suerte que “parecen contribuir a la magnanimidad”⁴², deberíamos pensar que él está de acuerdo en que efectivamente éstos contribuyen en ella. Las observaciones que hace un poco más adelante no son del todo decisivas: “Por eso, estos bienes también [¿como la virtud?] hacen a los hombres más magnánimos pues [aquellos que los poseen] son honrados por algunas personas. Sin embargo, en realidad sólo el bueno es digno de honor; si bien al que posee ambas cosas [virtud y estos dones de la fortuna] se le considera más digno de honor”⁴³.

El principio general que subyace a estas consideraciones acerca de lo que merece honor, es la idea de que “todo lo que sobresale por

⁴² *Ibid.*, 1124a 20-21.

⁴³ *Ibid.*, 1124a 23-26.

algún bien es más honrado”⁴⁴. La descripción de los bienes dignos de alabanza y honor en I,12 parece apoyar esta idea y, por tanto, deberíamos coincidir en que Aristóteles acepta las creencias comunes que menciona en esta sección de IV,3.

¿Por qué es que estos bienes hacen a alguien más magnánimo? Aristóteles nos explica que las personas son honradas por poseer estos bienes, pero que este hecho por sí solo no implica que la persona honrada sea más digna de honor y, por tanto, más magnánima. Esta persona sería más digna de honor únicamente si estos bienes son de verdad fundamentos legítimos de honor. Por lo tanto, si Aristóteles cree que dichos bienes realmente hacen a las personas más magnánimas, entonces debe considerarlos fundamentos legítimos de honor.

Aristóteles no respalda la idea de que los dones de la fortuna por sí solos hacen a alguien magnánimo o digno de honor, pero sí concede que sean una base apropiada de honor adicional además del que merece la virtud. 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 virtuosa merezca honor.

Aristóteles, por tanto, no respalda la actitud de Sócrates como magnanimidad genuina. Mientras que en la *EE* se mantiene una versión modificada de la actitud de Ajax, en la *EN* no se la reemplaza por la de Sócrates; más bien se presenta una actitud que definitivamente no concuerda con ninguna de las dos anteriores, rehusándose de esta manera a reconocer a cualquiera de las dos como casos genuinos de magnanimidad.

La magnanimidad conserva su conexión con la ambición y la búsqueda de honor pues el magnánimo considera que el honor, además de la virtud, merece perseguirse, y por tanto, se interesa por cosas que a Sócrates, en cambio, no le importarían. El magnánimo considera legítimo ser honrado por poseer bienes externos y, por lo tanto, le interesará adquirirlos incluso independientemente de su contribución a la acción virtuosa. Aunque Aristóteles modifica drásticamente la creencia popular en la conexión entre magnanimidad y ambición, no la rechaza del todo.

⁴⁴ *Ibid.*, 1124a 23.

Honor por virtud y por otros bienes

El magnánimo se considera digno de los más grandes honores. Se dice que sabe que “no puede haber honor digno de la virtud perfecta”⁴⁵; y considera que el mayor honor conferible, es menor de lo que merece la virtud perfecta. Ahora Aristóteles insiste en que el magnánimo conserva su magnanimidad incluso en el infortunio; es precisamente su magnanimidad lo que le permite enfrentar, apropiadamente, el infortunio. Por consiguiente, se merece los más altos honores incluso en el infortunio, y los merece aun si no le fuera posible realizar las acciones nobles por las que normalmente sería honrado. Si de todos modos merece los más grandes honores aun cuando no pueda realizar nobles acciones y haya perdido los conspicuos bienes externos, ¿cómo podría también reconocer que las acciones y los bienes externos merecen mayor honor que la virtud por sí sola?

Si concebimos una escala de honores como una escala de recompensas o premios otorgados por diferentes servicios o beneficios, podríamos pensar que si lo recompenso a Ud. con \$100 por componer mi calefacción y con \$1000 por ser justo, entonces reparar la calefacción 10 veces tendría el mismo valor que ser justo, y podríamos pensar que se podría crear una escala similar donde se ubiquen los honores que representarían el valor de las diferentes acciones y otros objetos de honor. Aristóteles arguye que una escala tal sería el resultado de una concepción equivocada que asumiera que cualquier acumulación de bienes externos podría, en realidad, representar el valor de la virtud. La asunción sería equivocada porque (desde su punto de vista) ninguna acumulación de bienes externos podría, de manera razonable, intercambiarse por alguna virtud.

Si esto es lo que quiere decir al sostener que no hay honor alguno adecuado para la virtud, entonces Aristóteles es libre de afirmar que la combinación de virtud con otros bienes es más valiosa y honorable que la sola virtud. El magnánimo cree consistentemente que merece los más altos honores si es que es meramente virtuoso y no exitoso, pero que merece aún más excelsos honores si es que es tanto virtuoso como exitoso.

⁴⁵ *Ibid.*, 1124a 7-8.

Quizá otro ejemplo apoye esta afirmación. Supongamos que Ud. me hace un gran bien, en alguna medida a costa suya, que yo no tenía ni el derecho de esperar. Podríamos decir que mi deuda con Ud. es tal que nunca podré pagarle. El hecho que no pueda pagarle esta deuda no implica que yo deba tratarlo como si Ud. no hubiera hecho nada por mí ni tampoco que yo debiera beneficiarlo de todas las formas que me fueran posibles. Si decido hacer algo por Ud. en reconocimiento de lo que ha hecho por mí, aunque no sea el cancelarle todo lo que debo, y luego acordamos también un negocio bastante común por el cual Ud. compondrá mi calefacción, por mi parte de todos modos deberé pagarle lo que es usual por la compostura del aparato. El hecho de que haya decidido hacer algo como reconocimiento del beneficio que no podré devolver en la misma medida, no significa que yo no pueda o no deba pagar lo debido por un beneficio menor.

Este ejemplo de una deuda menor sumada a una infinitamente mayor, nos ayuda a explicar las afirmaciones que hace Aristóteles sobre el honor, ya que examina los beneficios que no pueden pagarse del todo (a los dioses, a los padres y a los maestros de filosofía de uno⁴⁶); e insiste en que los benefactores en estos casos no deberían acaparar la totalidad de nuestros esfuerzos ni tampoco todo el honor que uno es capaz de rendir⁴⁷. Por razones similares Aristóteles no tendría por qué pensar que los méritos de la persona virtuosa deberían monopolizar todo el honor disponible.

Aristóteles, por tanto, se resiste a una moralización del honor que llegue al punto de hacer corresponder, completamente, grados de honor con grados de virtud. Lo moraliza en importante y controversial medida al insistir que ser virtuoso es una condición necesaria para merecer los más altos honores y que la virtud merece mayor honor que cualquier otra cosa. Se resiste a una moralización total al reconocer otros fundamentos para el honor que podrían asignar distintos grados del mismo a dos personas igualmente virtuosas. Su posición es más difícil de comprender que la posición puramente moralizadora, pero constituye una alternativa razonable y defendible.

⁴⁶ *Ibid.*, 1164b 2-6.

⁴⁷ *Ibid.*, 1165a 14-18

La conducta magnánima

El resto de la *EN* IV,3⁴⁸ no tiene paralelo alguno con la *EE*. Es un esbozo de varias clases de conducta, características o consideradas características del magnánimo. Es inusual el grado de detalle anecdótico en las descripciones que hace Aristóteles de las virtudes de carácter, pero aquí tiene una intención especial. Así como en la *EE*, Aristóteles quiere mostrar que algunos de los rasgos —aunque no todos— convencionalmente asociados al magnánimo, realmente pertenecen a una virtud genuina; si es que entendemos correctamente la magnanimidad.

El magnánimo se rehusa a vivir “de cara a otro”⁴⁹, con la importante excepción del amigo. Ahora Aristóteles toma en consideración los rasgos de carácter que las otras dos *Éticas* asocian con necesidad. Afirma que la persona magnánima muestra la dignidad apropiada en su actitud hacia las demás personas (*semnúnesthai*⁵⁰), y explica además por qué su rechazo a vivir “de cara a otro” no llega a constituir una actitud de culpable necesidad. La *MM* trata la dignidad como virtud en sí misma; la *EE* la considera una de esas características deseables que no cuentan como virtudes. La *EN* la elimina como rasgo distintivo y la convierte simplemente en un aspecto de la magnanimidad.

De manera implícita Aristóteles reconoce que la necesidad es fácilmente confundida con magnanimidad y explica por qué debería evitarse esta confusión. La persona magnánima parecerá obstinada en tanto se rehuse a ser guiada por las opiniones de otras personas y mientras se preocupe poco por considerarlas. Pero ellas no le serán indiferentes: puesto que el magnánimo sí le atribuye valor al honor y a otros bienes externos, le interesará concertar con las personas en la medida en que pueda hacer esto sin socavar los objetivos que considera más importantes. La referencia al amigo expresa el límite claro de la independencia de la persona magnánima con respecto a condiciones externas. Su independencia con respecto a la opinión de otras personas no hace que ignore las opiniones que merecen respeto y atención,

⁴⁸ *Ibid.*, 1124b 6 - 1125a 16.

⁴⁹ *Ibid.*, 1124b 31 - 1125a 2.

⁵⁰ *Ibid.*, 1124b 21.

ni que rechace vínculos de apego que podrían significarle alguna pérdida.

Hay otros aspectos de la actitud del magnánimo hacia los demás que son menos fáciles de comprender. Podemos entender por qué le interesa actuar en beneficio de otros y por qué recuerda los beneficios que ha conferido en el pasado. Pero es un tanto más difícil comprender por qué se justifica que le avergüence recibir beneficios puesto que ésa es más bien la característica de una persona inferior⁵¹, y por qué olvida los beneficios que ha recibido⁵². Aristóteles dice que el magnánimo se muestra renuente a admitir estos signos de inferioridad; pero, ¿por qué tendría que ser tan reacio a reconocerlos? El magnánimo anhela ser superior en virtud, pero tal superioridad no implica que jamás necesitará la ayuda de otros, y entonces, ¿por qué habría de avergonzarse por necesitar su ayuda? Sólo debería avergonzarse si es que llegara a apoyarse en otros para algún servicio que en realidad él tendría que haber sido capaz de realizar por sí solo; pero éste parece constituir un grado de vergüenza mucho más limitado del que Aristóteles tenía en mente.

Quizá podríamos comprender mejor el punto de vista de Aristóteles si consideramos la independencia de condiciones externas. Alguien que depende de los servicios de otros, no se ha resguardado lo suficiente de las condiciones externas; y el ser consciente de su dependencia será motivo de pesar. Esto no significa que hará lo que sea necesario para librarse de esa dependencia o que será desagradecido con los que lo benefician. Pero la dependencia que implican dichos beneficios será un motivo de pesar para alguien que piensa que su dependencia lo deja expuesto a vicisitudes que están fuera de su control. Si no exageramos la posición de Aristóteles podemos quizá encontrar algo de razonable incluso en este aspecto aparentemente poco atractivo del magnánimo. Estos aspectos muestran una actitud hacia lo externo que lo hace preferir lo que es bueno en sí por encima de lo que sería útil para protegerse contra las vicisitudes externas⁵³.

La actitud del magnánimo hacia las condiciones externas tal vez explica su tendencia un tanto sorprendente a olvidar que ha recibido

⁵¹ *Ibid.*, 1124b 9-10.

⁵² *Ibid.*, 1124b 12-14.

⁵³ *Ibid.*, 1125a 9-12.

favores, así como su también sorprendente renuencia a que se le haga recordar que los ha recibido⁵⁴. Resulta relevante contrastar al magnánimo con la persona que goza con su prosperidad y hace alarde de ella; a una persona así le complace pensar en todos los bienes externos que ha sido capaz de acumular y no en los beneficios que haya sido capaz de conferir. Sentir placer por haber recibido beneficios es el rasgo de una persona vana y jactanciosa a quien le encanta mostrar los bienes que ha acumulado⁵⁵. Para el magnánimo, el hecho de recibir beneficios es un signo de dependencia hacia circunstancias externas, y por tanto, en lugar de ser bienvenido será lamentado. Este pesar, sin embargo, no implica el olvido del hecho que alguien lo haya beneficiado; no tenemos los fundamentos para inferir que no estuviera dispuesto a recordar o reconocer lo que otras personas han hecho por él. Acoger el hecho de que su amigo lo ayudó cuando se rompió la pierna es bastante consistente con el hecho de que se lamente por haberse roto la pierna y por haber tenido que ser ayudado. En este punto, la actitud inicialmente sorprendente del magnánimo se torna más inteligible una vez que seguimos el consejo de Aristóteles y tomamos en consideración la concepción de virtud y bienes externos que subyace a su actitud.

Esta misma perspectiva explica la actitud del magnánimo hacia los daños que ha sufrido. Muestra su “magnanimidad” de la manera en que normalmente la imaginamos: no guarda rencor por los daños que otras personas le han causado⁵⁶. Los atenienses se enorgullecían por su disposición a no guardar rencores (*me mnesikakein*), y especialmente por una de las expresiones de esta disposición: la amnistía ofrecida después de la caída de los Treinta⁵⁷. No es común relacionar esta actitud conciliatoria con la magnanimidad; es más, sería difícil siquiera sospechar tal vínculo si es que consideramos a Ajax —incapaz de perdonar— como el paradigma de la magnanimidad. Sin embargo, Aristóteles alega que la actitud del magnánimo hacia los bienes externos, lo llevará a tener una actitud que en un principio podría parecer claramente opuesta a la magnanimidad.

⁵⁴ *Ibid.*, 1124b 12-17.

⁵⁵ *Cf. ibid.*, 1124a 26 - b2

⁵⁶ *Ibid.*, 1125a 3-5

⁵⁷ *Esquin.*, 3.208, *Andoc.*, 1.140.

Sería un error, entonces, considerar a estos aspectos conductuales de la magnanimidad aristotélica, como resultados del intento de Aristóteles por mostrar que su descripción de esta virtud cubriría todos los ejemplos de comportamiento *magnánimo* comúnmente reconocidos. Aristóteles centra su atención en conductas admirables que normalmente parecen poco características de la persona magnánima o incluso incompatibles con la magnanimidad; para mostrar que en realidad se requieren para una adecuada comprensión de esta virtud.

Aristóteles no asume que sus lectores estén predispuestos a creer que la persona magnánima sea indulgente o relativamente laxa acerca de los honores que recibe o sin apremio alguno para competir por oportunidades de realizar nobles servicios. Por el contrario, muy probablemente asume, y con buenas razones, que la mayoría de lectores pensará que tales acciones o actitudes son especialmente difíciles de atribuir al magnánimo, y quizá inconsistentes con la genuina magnanimidad. Un punto de vista tal implicaría un conflicto entre la magnanimidad y las otras virtudes. Aristóteles señala que este modo de ver descansa en un error acerca de la magnanimidad genuina.

El sentido común es consciente de que la magnanimidad es la actitud correcta hacia el honor, y que además es la que hace que a la persona magnánima le interese ir en búsqueda del honor. El sentido común está en lo cierto con respecto a esto, pero Aristóteles sostiene que esta creencia correcta es perfectamente compatible con una descripción de la magnanimidad que evita cualquier conflicto con las demás virtudes.

Conclusión

Creo que ahora estamos ya en condición de responder algunas de nuestras preguntas iniciales y de ver por qué es equivocado considerar la descripción que hace Aristóteles de la magnanimidad como simplemente un compromiso entre la perspectiva del sentido común y la socrática.

El desarrollo de las ideas de Aristóteles muestra que él nunca acepta sin más el sentido común y que a medida que avanza en sus reflexiones se aleja de él. Ninguno de los tratados éticos acepta a

Ajax como ejemplo genuino de magnanimidad; y en la *EN* Aristóteles acepta la más bien contraria e intuitiva aserción de que la única persona genuinamente magnánima es la que considera al honor un bien menor. Aristóteles está dispuesto a transgredir el sentido común hasta este grado porque considera estar justificado por su visión general de la relación entre virtud y bienes externos.

Ciertamente, Aristóteles se propone explicar los puntos de vista del sentido común y defenderlos, en la medida en que sean defendibles dentro de su posición teórica. Su descripción de los detalles menores de la magnanimidad expresa este propósito; no implica una aceptación acrítica de las costumbres y convenciones. La teoría que Aristóteles aplica en la evaluación del sentido común es sin duda discutible. Pero 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.

(Traducción de Alessandra Dibos, revisión de Raúl Gutiérrez)