

ÉTICA NICOMÁQUEA Y MAGNA MORALIA: COMPARACIÓN

MARGARITA MAURI ÁLVAREZ
Universidad de Barcelona

VÍCTOR ESCUDERO AKSAEVA
Universidad de Barcelona

MARC ZAPATA PEDROSA
Universidad de Barcelona

RESUMEN: La autoría de la *Magna Moralia* ha dividido a los estudiosos del Corpus aristotélico. Tomado por base ya sea el análisis filológico ya el filosófico no se ha llegado a un consenso acerca de si Aristóteles escribió este tratado ético. Sin ánimo de solventar la discusión, el artículo se propone comparar los aspectos en los que la *Magna Moralia* y la *Ética Nicomáquea* divergen a fin de comprender si estas discordancias pueden decantar la balanza a favor o en contra de la autoría aristotélica.

PALABRAS CLAVE: Aristóteles; *Magna Moralia*; *Ética Nicomáquea*; ética.

Nicomachean Ethics and Magna Moralia: a comparison

ABSTRACT: the authorship of the *Magna Moralia* has divided scholars of the Aristotelian Corpus. Based on either philological or philosophical analysis, no consensus has been reached so far as to whether Aristotle wrote this ethical treatise. Without intending to resolve the discussion, the article aims to compare the aspects in which the *Magna Moralia* and the *Nicomachean Ethics* diverge in order to understand whether these disagreements can tip the scale in favor or against Aristotelian authorship.

KEY WORDS: Aristotle; *Magna Moralia*; *Nicomachean Ethics*; Ethics.

La *Ηθικὰ Μεγὰλα*, más conocida por su título latino de *Magna Moralia*, es un tratado que en los últimos siglos ha despertado el interés de los clasicistas debido a la controversia sobre su autoría. El objetivo de este artículo es discernir si la *Magna Moralia* pudo ser escrita por Aristóteles a partir de la comparación de las ideas filosóficas presentes en esta obra con las que aparecen en la *Ética Nicomáquea*. Antes de proceder a dicho análisis, una breve presentación de las interpretaciones sobre la autoría de la *Magna Moralia* permitirá evidenciar la problemática en torno a ella.

La crítica muestra que la *Magna Moralia* ya era conocida en el siglo I a. C.¹, sin embargo, su autoría nunca fue puesta en duda por los comentaristas hasta el siglo XVI. Los primeros autores que cuestionaron que el texto hubiera sido realmente de Aristóteles fueron G. C. Scaligero en el siglo XVI y H. Grocio en el siglo XVII. A partir del siglo XIX los estudiosos de la *Magna Moralia* se han dividido en dos posiciones sobre su autoría.

De entre los que niegan que el tratado sea de Aristóteles, L. Spengel sostuvo

¹ Se encuentran referencias a la *Magna Moralia* en la *Ética de Aristóteles y los demás peripatéticos* de Ario Dídimo, conservado en el libro segundo de las *Églogas* de Estobeo.

que únicamente la *Ética Nicomáquea* es obra del estagirita y que la *Magna Moralia* está basada, sobre todo, en la *Ética Eudemia*, obra que atribuye a Eudemo de Rodas². W. D. Ross también afirma que el texto de la *Magna Moralia* está asentado en la *Ética Eudemia*, y sitúa su composición entre los siglos III y II a. C.³. G. Ramsauer defendió que la *Magna Moralia* es de un autor desconocido⁴. J. Burnet considera que la obra fue un manual escrito en el Liceo después de la época de Aristóteles⁵. Una similar datación le otorga W. Jaeger, que por las características lingüísticas de la *Magna Moralia*, sustenta que fue un manual compuesto a partir de los otros dos tratados éticos por un autor de la época de Teofrasto, entre los siglos IV y III a. C.⁶. J. M. Cooper defiende que el editor de la *Magna Moralia* la elaboró a partir de los apuntes que Aristóteles dictó en el Liceo, teniendo ya conocimiento de la *Ética Eudemia* y de la *Ética Nicomáquea*⁷. D. J. Allan mantiene que la obra es de la segunda mitad del siglo II debido a que parece presentar un vocabulario estoico⁸. C. J. Rowe excluye que Aristóteles sea autor de la *Magna Moralia* basándose en la limitada comprensión de la ética aristotélica presente en ella y su divergencia lingüística con los otros dos tratados éticos⁹.

Por otra parte, algunos intérpretes han defendido la autoría aristotélica de la *Magna Moralia*. F. Schleiermacher, en 1817, aseguró que solamente esta obra debe considerarse de Aristóteles, excluyendo que escribiera los demás tratados éticos¹⁰. E. Elorduy es el único autor que ha apoyado la tesis de Schleiermacher¹¹. H. von Arnim manifiesta que la *Magna Moralia* es la primera obra ética del autor, escrita sobre el 335 a. C., y puso de relieve el influjo que ejercen sobre ella los *Tópicos*, cuya datación temprana no es discutida¹². F. Dirlmeier, en su extenso comentario a la *Magna Moralia*, también sostuvo que se trata de una

² L. Spengel, «Über die unter dem Namen des Aristoteles erhaltenen ethischen Schriften», *Abh. d. Bayer. Akad.* III, n.º 2 (1841), 437-496.

³ W. D. Ross, *Aristotle* (Londres: Methuen & Co., 1923), 15.

⁴ G. Ramsauer, *Zur Charakteristik der aristotelischen Magna Moralia* (Oldenburgo, 1858).

⁵ J. Burnet, *The Ethics of Aristotle* (Londres: Methuen & Co., 1900).

⁶ W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1923). Traducción castellana: W. Jaeger, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual* (México: FCE, 1946).

⁷ J. M. Cooper, «The Magna Moralia and Aristotle's Moral Philosophy», *American Journal of Philology* 94 (1973), 327-349.

⁸ D. J. Allan, «Magna Moralia and Nicomachean Ethics», *The Journal of Hellenic Studies* 77, n.º 1 (1957), 7-11.

⁹ C. J. Rowe, «A Reply to John Cooper on the Magna Moralia», *American Journal of Philology* 96 (1975), 160-172.

¹⁰ F. Schleiermacher, «Über die ethischen Werke des Aristoteles», en *Sämtliche Werke*, III/3 (Berlín: G. Reimer, 1835).

¹¹ E. Elorduy, «Los Magna moralia de Aristóteles», *Emérita* 7 (1939), 6-70.

¹² H. von Arnim, *Die drei aristotelischen Ethiken*, *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Klasse* 202, n.º 2 (Viena: Hölder-Pichler-Tempsky, 1924). H. von Arnim, *Nochmals die aristotelischen Ethiken*, *Sitzungsberichte Wien* 209/2 (Viena: Hölder-Pichler-Tempsky, 1929).

obra incipiente por su proximidad a los escritos lógicos, pero debido a sus peculiaridades lingüísticas, se debe suponer que el texto original fue retocado por el editor¹³. I. Düring acoge favorablemente los argumentos de Dirlmeier¹⁴. J. M. Conderana mantiene que el tratado es de una etapa temprana del pensamiento ético de Aristóteles, pues presenta únicamente diferencias conceptuales superficiales respecto a sus otras obras éticas¹⁵.

La disparidad de opiniones sobre la autoría de la *Magna Moralia* justifica el interés de presentar un estudio comparativo entre dicha obra y la *Ética Nicomáquea*. Aún más, si se demostrara la autenticidad del escrito y su pronta elaboración, esto tendría una relevante influencia en la comprensión de la evolución del pensamiento ético del estagirita. Por otro lado, si se mostrara que el tratado fue escrito por un autor distinto, esto permitiría estudiar la recepción de la ética aristotélica en autores posteriores.

El método utilizado en la presente investigación ha sido el filosófico, centrado en la comparación de las ideas éticas que aparecen en ambos tratados; el análisis no ha sido filológico ni histórico, sino conceptual.

Para realizar el estudio se ha utilizado el texto original en griego de la *Ética Nicomáquea* de la edición del Centro de Estudios Políticos y Constitucionales de 2018¹⁶ con su traducción al castellano. El texto original de la *Magna Moralia* se ha tomado de la edición de *Loeb Classical Library* de 1961¹⁷, con su traducción inglesa. Además, se ha tenido en cuenta la traducción castellana de la *Magna Moralia* de la edición de Gredos de 2020¹⁸.

1. LIBRO I

A continuación, se expondrán las diferencias entre el libro I de la *Magna Moralia* (MM) y la *Ética Nicomáquea* (EN). Las diferencias siguen el orden en el que aparecen en MM.

(1)¹⁹ La primera diferencia entre ambas obras se encuentra en el inicio mismo de MM. Sobre el objeto de la investigación que se llevará a cabo, el autor de MM afirma que es la política, y no la ética (1181b 28). Posteriormente, dirá que las cuestiones que se consideran son morales y políticas (1197b 28-30); en

¹³ F. Dirlmeier, *Aristoteles. Magna moralia. Übersetzt und kommentiert von F. D.* (Berlín: Akademie-Verlag, 1964).

¹⁴ I. Düring, *Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens* (Heidelberg: C. Winter Universitätsverlag, 1966).

¹⁵ J. M. Conderana Cerrillo, «La Concepción de la Phrónesis en Magna Moralia», en *Una mirada actual a la filosofía griega* (Madrid-Mallorca: Ediciones de la SIFG, 2012), 737-749.

¹⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*. Trad. por M. Araujo y J. Marías (Madrid: CEPC, 2018).

¹⁷ Aristotle, *Metaphysics. Volume II: Books 10-14; Oeconomica; Magna Moralia*. Trad. por H. Tredennick y G. C. Armstrong (London: Loeb Classical Library, 1961).

¹⁸ Aristóteles, *Poética. Magna Moralia*. Trad. por M. Manzano y L. R. Duplá (Barcelona: Gredos, 2020).

¹⁹ Los números entre paréntesis corresponden a los capítulos de la MM.

EN, en cambio, Aristóteles declara que se investigará «una cierta disciplina política» (I, 2, 1094b 11). También es diversa la argumentación en torno a la inclusión de la ética en la ciencia política: mientras que en EN se manifiesta que la ética es parte de la política en virtud del carácter directivo de esta respecto a las demás ciencias de la ciudad (I, 2, 1094a 26 - 1094b 7), en MM se establece que debe ser introducida en la política como condición de posibilidad para la formación de buenos políticos (1181a 26 - b 26). Además, en lo que refiere de las preguntas fundamentales de la filosofía moral, en MM se enuncia que dicha ciencia no debe ocuparse ni de qué es un bien (1182b 30-33) ni del bien común que se obtiene por inducción (1183a 3). Estas apreciaciones acerca del objeto de la ética como disciplina no están presentes en EN.

En lo relativo a la revisión de las opiniones de los sabios que se pronunciaron sobre las materias pertinentes, habitual en la metodología aristotélica, se halla también una disimilitud entre ambos textos. Si bien es cierto que ambas obras contienen una revisión de las opiniones antiguas, en MM se mantiene que entre los que han tratado antes de la virtud se tienen en cuenta Pitágoras, Sócrates y Platón (1182a 10ss). En EN, efectivamente, se remite a estos autores, pero no para referirse a sus pensamientos referentes a la virtud. Los pitagóricos y Platón son mencionados cuando Aristóteles refuta la idea del bien (I, 6), y Sócrates cuando se habla de la ironía (IV, 7) y la incontinencia (VII, 2).

(2) En lo que respecta al inicio de EN, se introducen las nociones de fin (τέλος) (I, 1) y felicidad (εὐδαιμονία) (I, 4), y, a partir de estos, se presenta el concepto de virtud (ἀρετή) (I, 7); en MM, por el contrario, la primera idea de la que se ocupa el texto es la de virtud (1182a 1-2), y, a partir de ella, se define la felicidad (1184b 26). De esta manera, el orden en la exposición de los elementos fundamentales de la filosofía moral aristotélica es inverso. Además, en EN, al hablar de la felicidad y de la virtud se analiza la noción capital de «función propia» (ἐαυτοῦ ἔργον) (II, 6, 1106a 21-23), ausente en MM. Finalmente, en MM se ofrece una clasificación de los bienes en honorables (τιμία), elogiabiles (ἐπαινετά), y capacidades (δυνάμεις) (1183b 20-21). Esta clasificación no está presente en EN.

(3) De la misma manera, en MM se dispone que los bienes que residen en el alma son tres: la prudencia (φρόνησιν), la virtud (ἀρετήν) y el placer (ἡδονήν). (1184b 6). Dicha clasificación no se encuentra, tampoco, en EN. Así pues, en este punto se observa cómo la teoría moral detrás de la redacción de ambos textos apunta en direcciones distintas: por un lado, una ética que considera que el placer es un bien del alma tal como lo es la virtud, haciendo del alma la sede del placer, y, por consiguiente, concibiendo el placer como una disposición o modo ser; por el otro, en *Ética Nicomáquea* se afirma rotundamente que «el placer perfecciona la actividad, no como una disposición que reside en el agente, sino como un fin que sobreviene como la flor de la vida en la edad oportuna» (X, 4, 1174b 30-33). En definitiva, se trata de una concepción distinta del placer.

(4) Acerca de la concepción del alma que se halla en ambos textos, las diferencias son realmente significativas. En MM, el texto expone una tripartición del alma humana en «las siguientes partes del alma —la racional, la irascible o

la apetitiva— (τὸ λογιστικὸν ἢ τὸ θυμικὸν ἢ τὸ ἐπιθυμητικόν)» (1185a 25). En EN, en cambio, el alma se divide en sus partes vegetativa (φυτικόν), apetitiva (ὀρεκτικόν) y racional (λόγον) (I, 13)²⁰.

(9) En lo tocante a la definición de virtud, ambos textos muestran algunas divergencias remarcables. En MM se define la virtud como «un cierto término medio de las pasiones» (1186b 34-35); en EN, sin embargo, la definición es otra: «hábito selectivo»²¹ que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquella por la cual decidiría el hombre prudente». (II, 6, 1106b 35), y, al tratarse de la virtud ética, se dice lo siguiente: «ésta tiene que ver con pasiones y acciones, y en ellas se dan el exceso, el defecto, y el término medio». (II, 6, 1106b 15-17). De forma muy notable, en MM la definición de virtud no involucra a las acciones, sino tan sólo a las pasiones. Tampoco se sostiene en MM que la virtud sea un término medio πρὸς ἡμᾶς, es decir, relativo a nosotros, ni se remite al criterio del hombre prudente²².

(13) Respecto a la voluntariedad y su relación con la virtud, en MM se advierte que «esto, lo voluntario, es lo más importante respecto a la virtud». (1187b 33-34); en EN, no obstante, se observa que «[la elección] es lo más propio de la virtud» (III, 2, 1111b 5-6). Si se tiene en cuenta que todo lo elegido es voluntario, pero no a la inversa, debe concluirse que la aserción de EN es más precisa que la de MM.

(14) Además, en MM se afirma que las causas de los actos involuntarios son tres: la constricción (βίαις), entendida como aquello externo que hace que las personas se vean obligadas a actuar (1188b 13-14); la necesidad (ἀνάγκης), que se da cuando alguien debe actuar por una causa externa, obligado por las circunstancias, para evitar, por ejemplo, un mal mayor (1188b 19-21) y la actuación no premeditada. (1188b 27-29). En EN no aparece la distinción entre constricción y necesidad, sino que ambos conceptos caen bajo la categoría de «actos mixtos» (III, 1, 1110a 11-16). Por lo tanto, si bien la causa de la involuntariedad es en sí la misma en MM y EN, los conceptos a través de los cuales se explica dicha causa son distintos.

En lo tocante a las diversas virtudes y vicios que se examinan a lo largo de ambos tratados se encuentran igualmente ciertas diferencias notables.

(20) Para empezar, ambos textos ofrecen perspectivas diversas al respecto de aquellos que aparentan ser valientes: en MM se exponen cuatro tipos de apariencia de valentía, y en EN, cinco: en MM aparecen el que parece ser

²⁰ Para profundizar en la diferencia de las diversas psicologías expuestas en EN y MM cabe recordar que la tripartición que se ofrece en MM (τὸ λογιστικὸν ἢ τὸ θυμικὸν ἢ τὸ ἐπιθυμητικόν) es puesta en duda en *De Anima*: «en cierta forma, [las partes del alma] parece que son infinitas, y no sólo aquellas que algunos enumeran a fuerza de distinciones: la racional, la impulsiva y la apetitiva (τὸ λογιστικὸν ἢ τὸ θυμικὸν ἢ τὸ ἐπιθυμητικόν)» (*De Anima*, III, 9, 432b 25). Esta división anímica tiene una clara herencia platónica. Cfr. *República*, IV, 436a ss

²¹ «electivo».

²² Además, en MM se establece que «el fin de la virtud es lo noble (τὸ καλόν)» (1190a 30) mientras que en EN «la voluntad tiene por objeto un fin [...] así, para el hombre bueno, el objeto de la voluntad es el verdadero bien (τἀγαθόν)» (III, 4, 1113a 15-26).

valiente en virtud de su experiencia (κατ' ἐμπειρίαν), el que lo es por inexperiencia (ἀπειρίαν), el que es valiente movido por sus pasiones (διὰ τὰ πάθη), y el que lo es por la esperanza (δι' ἐλπίδα) o la expectación de un bien (προσδοκίαν ἀγαθοῦ) (1190b 22 - 1191a 17); en EN, en cambio, se enumeran la valentía cívica (πολιτική), la valentía por experiencia (ἐμπειρία), por confianza (εὐελπής), por ímpetu (θύμων) y por inconsciencia (ἀγνοοῦντες) (III, 8, 1116a 16 - 1117b 28).

Profundizando en esta cuestión, lo que en EN es llamado valentía «cívica» refiere tanto a que la causa de dicha actitud sea la vergüenza como el deseo de gloria; mientras que en MM esta solo remite a la valentía por vergüenza y se separa de la valentía por expectación de un bien. Cabe también destacar que en MM se ejemplifica la valentía fundada en la pasión con el ejemplo de los enamorados (1190b 36-37), cuando en EN se menciona a los adúlteros (III, 8, 1117a 1-2).

Siguiendo con la virtud de la valentía, en MM se declara que «la valentía no se produce si falta completamente la pasión o el impulso. Sin embargo, el impulso tiene que surgir de la razón (τὴν ὁρμὴν γίνεσθαι ἀπὸ τοῦ λόγου) y con vistas a lo noble. En verdad, aquel que enfrenta un peligro por un impulso racional (ὁρμῶν διὰ λόγον) por mor de lo noble y sin miedo ante aquellas circunstancias, ese es el valiente» (1191a 28-32); en EN, no obstante, Aristóteles afirma «la valentía más natural parece ser la que es movida por el brío (θυμὸν), cuando se le añaden (προσλαβοῦσα) la elección y la finalidad» (III, 8, 1117a 2-3)²³. Además, en MM se indica que para ser considerado valiente no vale enfrentar «todos los temores y peligros, sino aquellos que amenazan la existencia; y tampoco en cualquier ocasión y en todo momento, sino cuando los temores y peligros estén próximos» (1191a 31-34). En EN, en cambio, se mantiene que «en el más alto sentido se llamaría, pues, valiente al que no tiene miedo de una muerte gloriosa ni de los riesgos súbitos que la acarrearán, y tales son, sobre todo, los de la guerra». (III, 6, 1115a 32-35). Por lo tanto, se hace patente que en MM está ausente la idea de que la máxima expresión de valentía es la que se da al enfrentar a la muerte en el contexto bélico.

(25) Continuando con el examen de las diversas virtudes, es destacable que la profusa descripción de la magnanimidad que se encuentra en EN, queda reducida a unas pocas líneas en MM, a consecuencia de lo cual se pierde la importante consideración de que «la magnanimidad (μεγαλοθυμία) es un como ornato (κόσμος) de las virtudes» (IV, 3, 1124a 1-2); este papel de corona de la virtud lo cumple en MM la καλοκάγαθία, que es presentada como una visión de conjunto (καθόλου συνθέντας) de la virtud (1207b 23-30). El extremo por exceso de la magnanimidad es en ambos textos la vanidad (χαυνότητος), sin embargo, la descripción de este vicio es diversa: en MM, los vanidosos (χαῦνοι) son llamados

²³ Ciertamente, la idea de un «impulso racional» parece ajena al pensamiento canónico de Aristóteles. Si bien es cierto que podría verse una cierta semejanza con la concepción de la inteligencia deseante (VI, 2, 1139b 5-6), no es posible obviar que Aristóteles manifiesta repetidas veces a lo largo del corpus que la racionalidad no es el principio motor del ser humano. *Cfr. De Anima*, III, 10, 432b 23-24.

«despreciables (εὐκαταφρόνητοι) y malos (φαῦλοι)» (1192a 29-31), mientras que, por el contrario, en EN se observa que «tampoco a éstos [los vanidosos (χαῦνοι)] se les caracteriza como malos (οὐ κακοίμην οὖν δοκοῦσιν), pues no hacen mal a nadie, sino equivocados» (IV, 3, 1125a 19-19).

(28) En MM se examina la virtud de la dignidad (σεμνότης) —término medio entre la arrogancia y la complacencia (1192b 30)— de la cual no hay rastro en EN.

(29) Asimismo, en MM se advierte que la vergüenza (αἰδώς) es el término medio entre la desvergüenza (ἀναισχυντίας) y la timidez (καταπλήξεως), y de acuerdo con esta tripartición, cabría considerarla una virtud relativa a los actos y las palabras (1193a 1), en cambio, EN se niega de plano que la vergüenza constituya una virtud (IV, 9, 9).

(32) En MM, además, se plantea una posible investigación sobre si las virtudes estudiadas (φιλία, ἀλήθεια, εὐτραπεία, αἰδώς) son realmente virtudes o no. (1193a 37-39). Este tipo de preocupación no existe en EN.

(33) En lo tocante a la justicia, las semejanzas entre ambos textos son las siguientes: de entrada, en MM no se describe la justicia como «la más excelente de las virtudes» (V, 1, 1129b 28), ni se enuncia que la justicia, en sentido fuerte, «no es una parte de la virtud, sino la virtud entera (ὅλη)» (V, 1, 1130a 10-11), ambas consideraciones centrales en la teoría de la justicia de EN. Seguidamente, y de forma realmente significativa, debe decirse que en MM se investiga principalmente el concepto de «justicia proporcional», del que se apunta lo siguiente: «Es claro que también Platón hace uso en la *República* de esta justicia proporcional (ἀναλογία ταύτη τοῦ δικαίου). En efecto, el campesino —dice— produce trigo, el arquitecto hace una casa, el tejedor una túnica, el zapatero calzado. De este modo el campesino proporciona trigo al arquitecto y el arquitecto una casa al campesino, y de forma semejante se relacionan todos los demás» (1194a 7-12). A raíz de este pasaje debe destacarse lo siguiente: en EN, al presentar la idea del intercambio de bienes, se introduce la distinción entre justicia distributiva y justicia correctiva (V, 4), ausente en MM, donde parece que las justicias distributiva y correctiva quedan aunadas bajo el concepto general de «justicia proporcional». Debe igualmente tenerse en cuenta que de la cita a Platón no hay rastro en EN.

En EN, además, se traza una distinción entre justicia política y doméstica (V, 6, 1134b 16-18) mucho más clara que en MM, donde se afirma que la relación conyugal es próxima a la justicia política (1194b 28-29). Sobre la justicia natural, en MM se mantiene que «aquello que perdura en la mayor parte de los casos, eso es manifestamente justo por naturaleza». (1195a 3), mientras que en EN, a la hora de tratar la cuestión de la justicia natural (V, 7) no se traza dicho vínculo entre la perdurabilidad de algo y la justicia inherente a ello.

Al hilo de las diversas cuestiones en torno a la justicia, en MM se sostiene que «lo que nosotros estamos investigando es la justicia política, y esta es por ley, no por naturaleza» (1195a 6-7). En EN, por contra, se declara que «la justicia política se divide en natural y legal» (V, 7, 1134b 18-19). También: «Algunos creen que toda justicia política es de esta clase [justicia legal] (...). Esto no es

cierto, pero lo es en un sentido; mejor dicho, para los dioses no lo es probablemente de ninguna manera; para nosotros, hay una justicia natural, y, sin embargo, toda justicia es variable; con todo hay una justicia natural y otra no natural» (V, 7, 1134b 24-30). De esta manera, en MM parece que no se considera la justicia política natural.

(34) Probablemente, las diferencias más llamativas entre ambos textos se hallan en la cuestión de las virtudes dianoéticas. Para empezar, existe una cierta disensión en la caracterización del entendimiento práctico. En MM se señala que «La parte deliberativa (βουλευτικόν) y encargada de decidir (προαιρετικόν) atañe a las sensaciones (αἰσθητὰ) y a las cosas en movimiento (κινήσει) y, en general, a cuanto está sujeto a generación y destrucción (γενέσσει τε καὶ φθορὰ)». (1196b 27-29); en EN, aunque la elección y la deliberación lo sean de lo contingente, no se expresa en los términos en que aparece en MM, pues no se explicita en ningún momento la relación entre lo contingente y lo sensible²⁴. Para seguir, en EN se establece la distinción capital entre la verdad del conocimiento práctico y la verdad del conocimiento especulativo (VI, 1), que no se encuentra en MM. Además, en MM se manifiesta que «nadie es elogiado por las aptitudes de la parte racional, ni nadie es ensalzado por ser sabio, ni por ser inteligente, ni en general por ninguna de tales aptitudes» (1185b 8-11), mientras que en EN se apunta que «también elogiamos al sabio por su hábito, y a los hábitos dignos de elogio los llamamos virtudes» (I, 13, 1103a 9-10).

De forma muy significativa, la enumeración de las virtudes dianoéticas en ambos textos difiere: en MM se listan «la ciencia (ἐπιστήμη), la prudencia (φρόνησις), el intelecto (νοῦς), la sabiduría (σοφία), la suposición (ὑποληψίς) y cuál es el objeto de cada una de estas cosas». (1196b 34-37); en EN, sin embargo, se cuentan «el arte (τέχνη), la ciencia (ἐπιστήμη), la prudencia (φρόνησις), la sabiduría (σοφία) y el intelecto (νοῦς) (VI, 3, 1139b 16-18). La suposición aparece en MM como una de las virtudes: «La suposición (ὑποληψίς) es aquello en virtud de lo cual quedamos en la duda, acerca de todas las cosas, sobre si son o no de una manera determinada». (1197a 30), lo cual es negado frontalmente en EN, pues «con la suposición, en efecto, y con la opinión (δόξη), puede engañarse» (VI, 3, 1139b 18); y, en cambio, la τέχνη no es tenida por virtud en MM, y sí en EN. El listado de las virtudes dianoéticas que se muestran cada una de estas obras es, pues, diverso, e incluso contradictorio.

Asimismo, la definición que posteriormente se ofrece en MM de φρόνησις, a saber, «(...) hábito electivo y práctico (ἔξις προαιρετικὴ καὶ πρακτικὴ) referente a

²⁴ A pesar de que contingencia y sensibilidad sean ambas notas definitorias de la idea aristotélica de lo particular, tiene un cierto sentido evadir el uso del término «sensible» para referirse al objeto del entendimiento práctico: lo sensible es objeto de la sensibilidad, no del entendimiento (Cfr. *De Anima*, II, 5). Por lo tanto, apelando a la teoría del conocimiento expuesta en el *De Anima*, está ciertamente fuera de lugar decir que el objeto del entendimiento práctico es sensible, pues, aunque lo sea, no es conocido por el entendimiento práctico bajo esa determinación. El entendimiento práctico no conoce el objeto en tanto que sensible, lo cual pertenece a la sensibilidad, sino en tanto que contingente.

aquellas cosas que está en nuestras manos hacer o no hacer, en la medida en que redundan en beneficio (συμφέρον) nuestro». (1197a 14-16), difiere significativamente de la que se ofrece en EN: «(...) disposición racional verdadera y práctica (ἐξὶν ἀληθείᾳ μετὰ λόγου πρακτικὴν) respecto de lo que es bueno y malo para el hombre (περὶ τὰ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ καὶ κακὰ)» (1140b 4-5). En MM la definición de φρόνησις comienza con la misma expresión que se utiliza en la EN para definir la virtud moral: ἐξὶς προαιρετικῇ, y no especifica a qué clase de beneficio se refiere ni tampoco su relación con el conocimiento verdadero. Llama igualmente la atención la ausencia del ejemplarismo en la definición de la prudencia de MM: en EN, se afirma «en cuanto a la prudencia, podemos llegar a comprender su naturaleza, considerando a qué hombres llamamos prudentes» (VI, 5, 1140a 23-24)²⁵. Además, en MM se pone en duda que la prudencia sea una virtud (1198a 22), lo cual no está presente de ninguna manera en EN.

Respecto a la virtud de la sabiduría, en EN no se ofrece ningún argumento para justificar su inclusión en el listado de virtudes dianoéticas, mientras que en MM se afirma que la sabiduría (σοφία) es una virtud porque, si lo es la prudencia (φρόνησις), que es inferior a la sabiduría, también lo será esta. (1197b 9-11). Más adelante, en MM se halla un desarrollo de la relación entre la sabiduría y la prudencia que difiere en cierto modo de lo dicho en EN. En MM se declara que «(...) (el intendente de una casa) procura ocio a su señor, de modo que aquél no se vea impedido por las tareas imprescindibles para poder llevar a cabo algo noble y conveniente. Así, de modo semejante a éste, la prudencia es una suerte de intendente de la sabiduría que le procura a ésta ocio y la posibilidad de cumplir su propio trabajo, sometiendo las pasiones y moderándolas». (1198b 17-20); en EN, sencillamente, se observa que la sabiduría tiene más autoridad que la prudencia (VI, 12, 1143b 33) y ve el modo de producirla. (VI, 13, 1145a 8-9).

En síntesis, en el primer libro de la *Magna Moralia* se han encontrado hasta 40 diferencias con respecto a la *Ética Nicomáquea*. Se han notificado divergencias metodológicas (1-2) y clasificatorias (2-3); distintas nociones de alma (4), virtud (9) y voluntariedad (13-14). En lo relativo a las virtudes éticas que se investigan pormenorizadamente en ambos tratados, se han indicado discrepancias en la virtud de la valentía (20), la magnanimidad (25), la dignidad (28), la vergüenza, y la justicia (33). En torno a las virtudes dianoéticas (34), se han apuntado disparidades sobre el entendimiento práctico y el elogio a las virtudes dianoéticas, así como acerca de las virtudes que se consideran en uno y otro tratado, y algunas desigualdades en lo tocante a la prudencia y la sabiduría. Cabe destacar, finalmente, que el autor de MM muestra un cierto tono de duda o inconclusión (32) al respecto de lo expuesto en el texto, que no existe en la *Ética Nicomáquea*.

²⁵ Se ha señalado anteriormente (*supra*, 2.) otra ausencia en MM de este ejemplarismo propio del concepto de prudencia de EN.

2. LIBRO II

A continuación, se expondrán las diferencias entre el libro II de la *Magna moralia* (MM) y la *Ética Nicomáquea* (EN). Las diferencias se enumeran según el orden en que aparecen en la MM.

(1) En la MM, la equidad (1198b 24-33) es presentada como una más en el tratamiento de las diversas virtudes dianoéticas, que comenzó en el libro anterior, mientras que en EN se la menciona al examinar la virtud de la justicia en el libro V (10, 1137a 31 ss.). Resulta extraño que en MM la equidad no sea expuesta junto con la justicia, puesto que tienen una estrecha relación.

(2) Tratando del buen consejo (εὐγνωμοσύνη) en MM (1199a 1-2), su definición es la misma que se plantea en EN, pero el término utilizado es diferente. En EN el término usado es «γνώμη» (VI, 11).

(3) En MM se detallan diversas cuestiones respecto a la justicia y la virtud, entre las cuales, las mostradas a continuación no aparecen en la EN. Se sugiere la cuestión de si es posible o no ser justo con un malvado (1199b 11). Asimismo, se considera la situación en que no pueden llevarse a cabo actos justos y valientes al mismo tiempo, y a partir de esta situación se formula la pregunta referente a qué ha de priorizarse (1199b 36-38). También, se explica que una virtud no puede oponerse a otra porque las dos están supeditadas a la razón, y esta escogerá siempre lo óptimo (1200a 5-6). Finalmente, se interroga si puede decirse que la virtud excesiva empeora al hombre. Se responde que de ningún modo, antes bien lo mejora (1200a 21-34).

(4) Acerca de la continencia (ἐγκράτεια), en MM se afirma que es una virtud: «Pues esta virtud no es igual que las otras, porque en las otras la razón y las pasiones impulsan hacia las mismas cosas y no se enfrentan entre sí, pero en esta virtud, la razón y las pasiones se oponen entre sí». (1200b 3-4). Opuestamente, en EN se niega que la continencia sea una virtud: «Tampoco la continencia (ἐγκράτεια) es una virtud, sino una mezcla (...)». (IV, 9, 1128b 33). Se encuentra la misma negación en VII, 1, 1145a 35-38 y VII, 8, 1151a 6-7.

(5) En el capítulo quinto el autor aborda la brutalidad (θηριότης) y su contraria, la virtud sobrehumana. A propósito de la brutalidad se manifiesta que «es una suerte de vicio llevado al extremo» (1200b 10). Más adelante, concerniente a la incontinencia se dice: «De las formas de incontinencia unas son morbosas y otras por naturaleza» (1202a 23-24). En contraste, en EN se expresa en relación a la brutalidad y la morbosidad que «el tener estas disposiciones está fuera de los límites del vicio (...), y el hecho de que el que las tiene las domine o sea dominado por ellas no constituye continencia o incontinencia estricta, sino por analogía» (VII, 5, 1149a 1-3). Se constata que las distinciones entre vicio, incontinencia y brutalidad son más claras en EN que en MM.

Además, acerca de la virtud sobrehumana se declara la imposibilidad por parte del hombre de poseerla: «una virtud así está fuera del alcance del hombre» (1200b 12). En cambio, en EN la imposibilidad del hombre de poseer dicha virtud sobrehumana no queda del todo descartada: «De modo que si, como dicen, los hombres llega a ser dioses mediante una sobreabundancia de virtud

(...)» (VII, 1, 1145a 22-23). También véase: «Lo mismo que es raro que un hombre sea divino —como acostumbran decir los laconios, que cuando admiran grandemente a alguien lo llaman hombre divino— (...)» (VII, 1, 1145a 27-30). Por lo tanto, en MM se asevera con mayor contundencia la imposibilidad del hombre de alcanzar una virtud sobrehumana.

(6) En la MM se estudian diversas cuestiones y problemas que tratan del incontinente (*ἄκρατής*), del moderado (*σώφρων*) y del desenfrenado (*ἄκόλαστος*). A continuación, se ofrecen las diferencias en el tratamiento del incontinente respecto a la EN. Se plantea como dificultad una situación en la que parece que el incontinente es elogiado: en el caso de que tome algo por bueno sin serlo, y desee lo contrario, actuará bien, de acuerdo con la pasión, pero contra la razón (1201a 27 ss.). Esta dificultad no es propuesta en EN. Se enuncian dos clases de incontinencia: la morbosa (*νοσηματικαί*) y la natural (*φύσει*) (1202a 19-20). En EN se alude a la incontinencia natural (*φύσει*) y a la que es causada por el hábito (*ἔθος*), pero no a la morbosa (VII, 10, 1152a 31-32). En MM se distingue entre la incontinencia en sentido absoluto (*ἁπλῶς*) y la incontinencia en sentido relativo (1202b 4). En EN Aristóteles se refiere a los dos sentidos de incontinencia sin utilizar el término *ἁπλῶς* (VII, 6, 1149b 18-19). Finalmente, se utiliza el siguiente ejemplo para ilustrar la incontinencia por apresuramiento (*προπέτεια*) o irreflexión: «como cuando vemos a una mujer hermosa y de inmediato sentimos una pasión y de la pasión surge el impulso de hacer alguna cosa que quizás no había que hacer» (1203a 31-33). En EN (VII, 7) no se explica dicho ejemplo.

Sobre la comparación entre el incontinente y el desenfrenado se hallan dos diferencias. Se examina la pregunta de si es más fácil de curar al incontinente o al desenfrenado (1203a 30-31), la cual no se sugiere en EN. Se sostiene que «el desenfrenado es peor que el incontinente» (1203b 29), sentencia que también es afirmada en EN (VII, 8, 1151a 23), pero aquí como diferencia entre ambos se involucra el arrepentimiento (VII, 8, 1150b 31, 1151a 13). En MM no se menciona el arrepentimiento, que es una característica importante que distingue al incontinente del desenfrenado en EN.

Siguiendo con el capítulo sexto, acerca del moderado se enuncia que es continente (1203b 12-13). En EN el moderado también es referido como continente, pero se especifica que dicha referencia se da únicamente por analogía (VII, 9, 1151b 32-34), especificación que no se menciona en MM. Relativo al desenfrenado, se propone la pregunta de si puede ser continente (1203b 24-25), cuestión que no se halla en EN. Tampoco se indica en EN que la costumbre convierte las cosas en naturales (6, 1203b 31-33).

(7) En lo relativo al tema del placer y en la demostración de que debe ser considerado un bien, en MM, uno de los argumentos utilizados para demostrar que todo placer es un bien relaciona el placer con las categorías de predicación (1205a 8-17). Este argumento no es utilizado en EN. Además, se sostiene que existen naturalezas malas y despreciables como la de algunos gusanos y escarabajos (1205a 30-32; 7, 1205b 3-5), idea que no está en EN.

En MM se plantea la cuestión tocante a la posibilidad de un uso vicioso de la virtud. En este contexto se expresa de la parte no-racional del alma que es

viciosa y peor que la parte racional: «dado que la parte irracional del alma, siendo mala (ἔχον τὴν κακίαν) (...)» (1206b 1-2). Más adelante se añade: «Puesto que tenemos una parte del alma que es peor y otra que es mejor (...)» (1208a 12-13). Diferentemente, en EN no se señala que la parte no-racional del alma sea peor que la racional. En relación a la acción de la razón con respecto al impulso no-racional, en MM se expone: «Es preciso pues que surja primeramente un impulso irracional hacia el bien (como de hecho surge) y que después la razón someta la cuestión a voto y decida» (1206b 20-23). En EN no se identifica una explicitación tan clara de la relación entre el fin puesto por la pasión y la corroboración de dicho fin por la razón. Por último, se sostiene que la pasión, y no la razón, es el principio de la virtud (1206b 28-29). Por su parte, en EN no se declara tan rotundamente que el principio de la virtud sea la pasión.

(8) Respecto a la buena fortuna (εὐτυχία) y su relación con la felicidad, en MM, este tema es introducido del siguiente modo: «la mayoría cree que la vida feliz es la que es afortunada o al menos la no exenta de fortuna, y quizás con razón: porque no es posible ser feliz sin los bienes externos, los cuales están sometidos a la fortuna». (1206b 33-35). Aquí no se indica la idea de que la fortuna pueda ser excesiva, que sí es señalada en EN: «el hombre feliz necesita de los bienes corporales y de los externos o de fortuna para no tener trabas de esa clase. (...) como la felicidad necesita de la fortuna, les parece a algunos que la buena fortuna es lo mismo que la felicidad, no siéndolo, puesto que también ella, si es excesiva, es un obstáculo» (VII, 13, 1153b 17-26). Siguiendo con el desarrollo de la buena fortuna, en MM se explican sus características (1207a 7 ss.). En EN igualmente se nombra en varias ocasiones la buena fortuna, pero no se trata de ella en los términos y el detalle con que es descrita en MM.

En relación con la divinidad, en MM aparecen sentencias que no se hallan en EN: se expresa que la divinidad concede dones a quien se los merece (1207a 8-9) y se dice que existen personas inspiradas por la divinidad (1207b 3).

(10) En cuanto a la recta razón, en MM, el tratamiento de esta cuestión (1208a 5-20) se realiza sin establecer su vínculo con la prudencia, relación que es fundamental en EN (VI, 13, 1144b 23-24). En MM también se enuncia que «el actuar según la recta razón se da cuando la parte irracional del alma no impide a la parte racional llevar a cabo su propia actividad (...)» (1208a 9-12). Sin embargo, según lo expuesto en EN, la acción virtuosa no es solo aquella en que la parte no-racional del alma no impide a la razón, sino que además la acompaña y coopera con ella (VI, 1, 1139a 23-25).

Tratando otras cuestiones en el capítulo décimo, se afirma que «siempre lo peor existe por mor de lo mejor» (1208a 14), idea que no se muestra en EN. También se manifiesta: «(...) pero no es objeto de este tratado proporcionar el uso y la actividad de tales medios, pues tampoco ninguna otra ciencia (ἐπιστήμη) proporciona el uso (χρῆσιν), sino sólo la aptitud (ἔξιν)». (1208b 1-2). La distinción entre uso y hábito no se encuentra en EN.

En los restantes capítulos del tratado se estudia el tema de la amistad. (11) En MM el autor introduce la necesidad de tratar sobre la amistad por su relación con la felicidad en los siguientes términos: «puesto que vemos que esta [la

amistad] se prolonga durante toda la vida y en todo momento oportuno y que es un bien, habrá que incluirla en la felicidad» (1208b 5-6). En contraste, en EN se dice a propósito de la amistad: «es, en efecto, una virtud, o va acompañada de virtud, y, además, es lo más necesario para la vida». (VIII, 1, 1155a 2-3). En MM se enuncia el tratamiento de la amistad como un bien más que forma parte de la felicidad, pero no se sostiene su necesidad para la vida, tal y como se expresa en EN y se desarrolla en IX, 9.

Tocante a la amistad desigual, en MM se declara: «la que se da en condiciones de desigualdad es una amistad por utilidad». (1210a 11-12). Diferentemente, en EN no se proclama que las relaciones de amistad entre desiguales estén basadas exclusivamente en la utilidad, sino que son amistades «como la del padre hacia el hijo, y en general la del mayor hacia el más joven; y la del hombre hacia la mujer, y la de todo gobernante hacia el gobernado» (VIII, 7, 1158b 13-15). Más adelante, se establece que es propio de estas amistades la proporcionalidad: «el que es mejor reciba más afecto que profesa, y lo mismo el más útil» (VIII, 7, 1158b 25). Según lo expuesto, queda patente que en la EN las amistades entre desiguales no son necesariamente amistades por utilidad.

Referente a la amistad por utilidad y por placer el autor sostiene que «el que sea superior en utilidad no creerá que merezca la pena cambiar la utilidad por el placer, y el que sea superior en placer no creerá que vaya a recibir con la utilidad una compensación digna del placer. Por ello las diferencias surgen mayormente en este tipo de amistades». (1210 a37-b3). En EN también se defiende que la desproporción es la causa de la disolución de las amistades por placer y utilidad (IX, 1, 1163b 30-33), sin embargo, dicha afirmación da paso a una reflexión sobre quién tiene que fijar el valor de las cosas, si quien da o quien recibe (IX, 1, 1164a 14-34). En MM no se incluye la reflexión con respecto al valor desarrollada en EN.

En relación a la amistad perfecta se enuncia que tiene las siguiente características: «están comprendidas todas estas cosas: porque no querríamos convivir con ningún otro más con el amigo (en efecto, en el hombre de bien se dan tanto el placer y la utilidad como la virtud) y los bienes los querríamos para él principalmente, y vivir y ser feliz no lo deseáramos para ningún otro más que para él». (1210b 34-38). En comparación, en EN se señalan cuatro condiciones para una disposición amistosa: «se define, en efecto, al amigo como el que quiere y hace el bien, o lo que a él se lo parece, por causa del otro, o como el que quiere que su amigo exista y viva por amor del amigo mismo, (...) Otros lo definen como el que vive con otro y tiene las mismas preferencias que éste; o como el que se duele y se goza con su amigo (...)» (IX, 4, 1166a 1-8). La última condición, la de «simpatía», no se presenta en la MM.

Sobre la relación entre amistad y justicia, en MM se dice que existen tantas clases de amistad como de justicia (1211a 7-8). Por su parte, en EN se afirma que «en toda comunidad parece haber alguna clase de justicia y también de amistad» (VIII, 9, 1159b 25-26). Esto da pie a investigar la relación entre la amistad y los regímenes políticos (VIII, 10-11), cuestión que no se observa en la MM.

(11) Por último, en lo que concierne al desarrollo de la amistad en estos capítulos, en MM se manifiesta: «Pero parece que la amistad más firme es la que se entabla con un extranjero, ya que en ellos no existe ningún fin común por el que discutir, como ocurre con los ciudadanos». (1211a 12-14). En EN no se identifica esta idea, más bien se indica lo contrario, que la amistad con los ciudadanos es más firme que con los extranjeros: «La comunidad es, pues, la base de toda amistad, como hemos dicho». (VIII, 12, 1161b 11).

(12) A propósito de la concordia (ὁμόνοια), en MM es definida como sigue: «Por tanto, la concordia en sentido estricto se refiere al nombramiento de una persona como gobernante». (1212a 24-27). En cambio, en EN no se menciona que la concordia se refiere al acuerdo en el nombramiento del gobernante, sino al acuerdo general en las cuestiones políticas: «(...) se expone de una ciudad que hay en ella concordia cuando los ciudadanos piensan de la misma manera sobre lo que les conviene, eligen las mismas cosas, y hacen juntos lo que en común han acordado». (IX, 6, 1167a 27-28).

(15) Tocante a las causas por las que se debe limitar el número de amigos, en MM se dan dos razones: primero, porque es difícil repartir el afecto entre ellos (1213a 5-6); segundo, porque si son muchos, siempre habrá alguna ocasión para apenarse (1213b 13-14). En comparación, en EN existen diferencias de matiz y precisión respecto a la MM en las dos razones dadas (IX, 10): primero, porque no se puede convivir con muchos, ni repartirse entre muchos; segundo, porque si son muchos, uno estará triste y alegre al mismo tiempo, congratulándose con unos y doliéndose con los otros.

Continuando con el examen de la amistad, en MM se argumenta del siguiente modo la necesidad del virtuoso de poseer amigos buenos: «si es grato el conocerse a sí mismo y no es posible hacerlo sin otro amigo, el hombre auto-suficiente necesitará de la amistad para conocerse a sí mismo». (1213a 28-30). De forma diferente, en EN no se menciona que la necesidad de tener amigos sea condición para el autoconocimiento, sino del deseo del ser, que es bueno y agradable: «si para el hombre dichoso el ser es deseable por sí mismo, porque es por naturaleza bueno y agradable, y algo muy próximo es también para él el ser del amigo, el amigo será también una de las cosas deseables. Y el hombre dichoso tiene que poseer lo que le es deseable, o sentirá la falta de ello. Luego el hombre feliz tiene necesidad de amigos buenos». (IX, 9, 1170b 13-19).

(16) Referente a la cantidad de amigos que es bueno tener, en MM se dice: «tampoco tienen que ser pocos, uno o dos, sino que tienen que ser los proporcionados a las circunstancias (καὶρῶς) y a la inclinación (ὁρμῇ) que cada uno tenga a la amistad». (1213b 17-18). En cambio, en EN se establece que: «(...) el número de amigos es limitado, siendo probablemente el mayor número de ellos con quienes uno pueda convivir (...)». (IX, 10, 1171a 1-2), y más adelante, «una gran amistad sólo es posible con unos pocos». (IX, 10, 1171a 16). Los criterios para evaluar el número de amigos en MM y EN son distintos, siendo en este último más restrictivos en cuanto a la cantidad de amigos por excelencia que se pueden tener.

Por último, en MM, tratando el origen de los reproches entre amigos, se establece que «entre los amigos que están en pie de igualdad y en una amistad

de esta suerte, se producen reproches de este tipo». (1213b 32-33). Por su parte, en EN se enuncia que «Las reclamaciones y reproches se producen exclusiva o principalmente, como es natural, en la amistad por interés (...)» (VIII, 13, 1162b 5-6). En MM los reproches se refieren a toda amistad entre iguales, con un especial énfasis en el trato recíproco, mientras que en EN los reproches tienen que ver con la desproporción en el ámbito de la utilidad.

CONCLUSIONES

El análisis comparativo de la *Ética Nicomáquea* y la *Magna Moralia* desemboca en diversas conclusiones posibles acerca de la naturaleza, finalidad y autoría de esta última. A nuestro parecer, es plausible concebir que el autor de la *Magna* conociese la *Ética Nicomáquea* —y quizá incluso dispusiese de una copia, total o parcial, del texto— pues los paralelismos entre las dos obras son claros. Sin embargo, también son notorias algunas de las discrepancias entre ellas: en la definición de «virtud» de la *Magna Moralia* no se incluyen las acciones, sino tan sólo las pasiones, lo cual entra en conflicto con lo expuesto en la *Ética Nicomáquea*. En esta misma línea, la enumeración de las virtudes dianoéticas es diversa, e igualmente se han señalado algunas divergencias significativas en lo relativo a la virtud de la justicia, pues en la *Magna Moralia* no se nos presentan las precisas distinciones que se ofrecen en la *Nicomáquea*. Del mismo modo, el papel de la continencia en el planteamiento de ambos textos parece mostrar una cierta disimilitud, en la medida en que la *Magna Moralia* abre la puerta a que sea considerada una virtud. De igual manera, se han señalado, junto con estas diferencias esenciales, ciertas desigualdades de matiz, terminológicas, clasificatorias, etc., que involucran aspectos como la relación entre ética y política, el papel de los bienes externos en la vida moral o la cantidad de amigos que es bueno tener, entre otros. Además, se ha apuntado la posible influencia de algunas escuelas en el texto de la *Magna Moralia*, como es el caso del estoicismo. Finalmente, algunos de los planteamientos de esta obra, como la duda acerca de si la *φρόνησις* es o no una virtud, parecen tratar de anticiparse a posibles objeciones por parte de adversarios intelectuales, alejándose así de la filosofía puramente aristotélica, al introducir algunas cuestiones que son extrañas al planteamiento de la *Ética Nicomáquea*.

Así pues, la multitud de diferencias señaladas entre ambas obras pueden clasificarse en diferencias accidentales, contrarias, contradictorias y esenciales. Entre las diferencias accidentales se encuentran las relativas a la exposición de diversos conceptos, como es el caso del orden de presentación de la tríada virtud-felicidad-finalidad, o el modo de definición de la prudencia a través de la figura del hombre prudente, característica de EN y ausente en MM. Este tipo de divergencias son, no obstante, las menos frecuentes. Las contrarias son aquellas que muestran puntos de vista diversos, pero no excluyentes: son ejemplos de ello las diversas categorizaciones que se realizan sobre los tipos de bienes, o las definiciones que se ofrecen sobre la virtud. Las contradictorias

son aquellas que presentan visiones excluyentes acerca de un mismo asunto. El ejemplo más claro sobre este tipo de discrepancias es la distinta categorización de la continencia que es una virtud en MM, pero no en EN, tal como sucede también con la suposición. Finalmente, entre las diferencias esenciales destaca especialmente la concepción que se sostiene acerca de la moralidad: mientras en la *Nicomáquea* se le exige a quien actúe moralmente que sus pasiones se encuentren en armonía con la razón, en la *Magna Moralia* es suficiente con que estas no impidan la acción conforme a los designios de la racionalidad; asimismo, la concepción del placer y su papel en la acción moral y el desarrollo del carácter difieren significativamente.

En conclusión, se han encontrado algunas diferencias doctrinales profundas, relativas a conceptos centrales del pensamiento moral de Aristóteles, e, igualmente, algunas divergencias de menor entidad, que, más que a discrepancias teóricas, parecen remitir a distintos modos y contextos de expresión. Por estos motivos, es plausible que el texto se concibiese con la intención de ofrecer un compendio de la ética aristotélica a algunos discípulos iniciados en filosofía, dado que, si bien es cierto que la estructura básica de la filosofía moral aristotélica está presente en la *Magna Moralia*, también lo es que contiene algunos añadidos que le son ajenos. Por esta razón, puede aventurarse que el autor de la obra no sería el propio Aristóteles, sino, más bien, un buen conocedor de su pensamiento dispuesto a hacerlo accesible con el fin de difundirlo, y cuyo rastro personal —su contexto y sus inclinaciones intelectuales— podría advertirse en las diversas diferencias que se han señalado a lo largo del artículo. Sin embargo, este estudio no pretende zanjar la conclusión acerca de la autoría de la *Magna Moralia*, sino que se limita a poner de relieve las discrepancias entre esta obra y la *Ética Nicomáquea*, señalando los puntos a partir de los cuales, desde una perspectiva filosófica, se puede poner en duda que ambos textos compartan autor.

BIBLIOGRAFÍA

- Allan, Donald James. «Magna Moralia and Nicomachean Ethics». *The Journal of Hellenic Studies* 77, n.º1 (1957), 7-11.
- Aristóteles. *Acerca del alma*. Traducido por T. Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2020.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Traducido por M. Araujo y J. Marías. Madrid: CEPC, 2018.
- Aristóteles. *Poética. Magna Moralia*. Traducido por M. Manzano y L. R. Duplá. Barcelona: Gredos, 2020.
- Aristotle. *Metaphysics. Volume II: Books 10-14; Oeconomica; Magna Moralia*. Traducido por H. Tredennick y G. C. Armstrong. London: Loeb Classical Library, 1961.
- Arnim, Hans von. «Die Echtheit der Grossen Ethik des Aristoteles». *Rheinisches Museum* 76 (1927), 113-137 y 225-253.
- Arnim, Hans von. «Die drei aristotelischen Ethiken». *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Klasse* 202, n.º 2. Viena: Hölder-Pichler-Tempsky, 1924.

- Arnim, Hans von. «Nochmals die aristotelischen Ethiken». *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Klasse* 209, n.º 2. Viena: Hölder-Pichler-Tempsky, 1929.
- Burnet, John. *The Ethics of Aristotle*. Londres: Methuen & Co., 1900.
- Conderana Cerrillo, Jesús Manuel. «La Concepción de la Phrónesis en Magna Moralia». En *Una mirada actual a la filosofía griega*, 737-749. Madrid-Mallorca: Ediciones de la SIFG, 2012.
- Cooper, John Madison. «The Magna Moralia and Aristotle's Moral Philosophy». *American Journal of Philology* 94 (1973), 327-349.
- Dirlmeier, Franz. *Aristoteles. Magna moralia. Übersetzt und kommentiert von F. D.* Berlín: Akademie-Verlag, 1964.
- Düring, Ingemar. *Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens*. Heidelberg: C. Winter Universitätsverlag, 1966.
- Elorduy, Eleuterio. «Los Magna moralia de Aristóteles». *Emérita* 7 (1939), 6-70.
- Jaeger, Werner. *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1923. Traducción castellana: Jaeger, W. *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. México: FCE, 1946.
- Platón. *La República*. Traducido por J. Pabón y M. Fernández Galiano. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 2006.
- Ramsauer, Gottfried. *Zur Charakteristik der aristotelischen Magna Moralia*. Oldenburgo, 1858.
- Ross, William David. *Aristotle*. Londres: Methuen & Co., 1923.
- Rowe, Christopher. «A Reply to John Cooper on the Magna Moralia». *American Journal of Philology* 96 (1975), 160-172.
- Schleiermacher, Friedrich. «Über die ethischen Werke des Aristoteles». En *Sämtliche Werke*, III/3. Berlín: G. Reimer, 1835.
- Spengel, Leonhard von. «Über die unter dem Namen des Aristoteles erhaltenen ethischen Schriften». *Abh. d. Bayer. Akad.* III, n.º 2 (1841), 437-496.

Universidad de Barcelona
mauri@ub.edu

MARGARITA MAURI ÁLVAREZ

Universidad de Barcelona
escudero@ub.edu

VÍCTOR ESCUDERO AKSAEVA

Universidad de Barcelona
mzapatpe22@alumnes.ub.edu

MARC ZAPATA PEDROSA

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2025]