

Intenta reivindicar un modo moralmente correcto de vivir a lo grande y no es otro que la existencia del hombre que, siendo consciente de su grandeza originaria, decide comportarse de acuerdo con ella. De esa persona decimos que tiene un ánimo grande, que es magnánimo.

Licenciado en Teología por la Universidad de Navarra
Unav.es

Índice:

[La autoconciencia de la propia grandeza](#)

[Relación con la temporalidad](#)

[Características prácticas](#)

[Notas](#)

La autoconciencia de la propia grandeza

Estamos acostumbrados a escuchar esta expresión *vivir a lo grande* como sinónimo de actitudes derrochadoras, consumistas, que sugieren dispendios y no hacen gala precisamente de una excesiva preocupación social. En estas líneas, sin embargo, queremos reivindicar un modo moralmente correcto de *vivir a lo grande*, más aún, nos atreveríamos a decir moralmente necesario, y no es otro que la existencia del hombre que, siendo consciente de su grandeza originaria, decide comportarse de acuerdo con ella. De esa persona decimos que tiene un ánimo grande, que es magnánimo.

La **magnanimidad** no es un lujo. Los griegos la tuvieron en mucho, porque no era concebible ni el sabio ni el héroe sin una fuerte carga de *megalopsychía*. La Estoa también fijó su atención en esta virtud y, por encima de todos, Séneca supo contar admirablemente esta profunda disposición del alma humana: "nada le es tan adecuado a un hombre como la grandeza de ánimo" [1], o en otro lugar: "la naturaleza nos ha hecho magnánimos" [2]. Pero no habla para un reducido número de privilegiados: "La grandeza de ánimo se adecua a cualquier mortal, incluso a aquél por debajo del cual no existe nada" [3]. Por esto el filósofo cordobés puede poner la *megalopsychía* como la primera, la más hermosa [4], la más excelsa [5] de las virtudes que un hombre puede tener. Para Aristóteles, no sólo es virtud, sino algo más: "la magnanimidad es como un ornato de todas las virtudes" [6]. De donde se deduce también un estatuto especial; hablamos de una virtud cuya presencia, de algún modo, se requiere para que las demás lo sean. Esta peculiaridad de la grandeza de ánimo se explica si nos adentramos en su fundamento. El ánimo debe ser grande porque la persona humana,

constitutiva y originariamente, lo es. Por eso hablamos de dignidad humana. Un dignidad que proviene de su capacidad de trascenderse, porque el que crece irrestrictamente es grande, y sobrepasa su propia naturaleza, para apuntar a una sobrenaturaleza: "Si el ser humano se encuentra consigo mismo, y se da cuenta de que tiene un principio o fundamento, entonces es que mira también hacia él, y tiene, por tanto, parte en él. Toda relación significa un cierto particular o hacer propio. Si el alma, en este sentido, tiene un cuerpo, tiene también un espíritu, aunque los dos modos de tenencia sean diversos. Se comprende así la antigua tradición, según la cual el ser humano está constituido por cuerpo, alma y espíritu. Tomás de Aquino insiste con frecuencia en la fórmula dual aristotélica -cuerpo y alma-, pero añade la salvedad de que el alma cumple dos funciones fundamentales: una "hacia" el cuerpo -determinante- y otra -no determinante- "hacia" el espíritu... En otros términos: el dualismo aristotélico -el hombre es el compuesto de cuerpo y alma- no es suficiente para explicar la realidad tan clara -incluso en la experiencia inmediata- de que el hombre es el ser que se trasciende a sí mismo, ni siquiera si se toma en cuenta la muy bella y profunda tesis aristotélica de la inclinación del hombre a un fin divino. El problema de esta última tesis es que, al final, o el ser humano no alcanza nunca propiamente a Dios, o se anula en El (...). La idea según la cual el hombre es el ser que se trasciende a sí mismo conduce a una peculiar dialéctica entre su condición natural o 'sobrenatural' que remonta, al menos, a Platón" [7].

Esta peculiar dialéctica tiene indudable importancia a la hora de comprender la grandeza del hombre. Como ha escrito el profesor Alvira: "Si consideramos a la naturaleza del hombre precisivamente, constituida por cuerpo y alma al modo de los otros seres vivos, entonces lo que llamamos su espíritu es sobrenatural, es decir, un añadido a la pura naturaleza que la perfecciona y eleva. Si tomamos, por el contrario, directamente y en bloque todo aquello que le constituye, entonces el espíritu es también parte de la naturaleza humana. Es natural para el hombre ser sobrenatural. En general y como queda dicho, el hecho de que el hombre se trasciende a sí mismo hace prácticamente inevitable su descripción como ser que unifica lo natural y lo sobrenatural. En la tradición cristiana con frecuencia se reserva la denominación sobrenatural para un don último y supremo de Dios al hombre, denominado *gracia*, y que le espiritualiza o diviniza de la forma más íntima, pero también fuera de esa tradición se puede hablar del carácter sobrenatural del hombre, aunque la referencia no sea exactamente igual (...). Es decir, el hombre es tanto más naturalmente hombre cuanto sobrenaturalmente lo es (...). Sólo los que se esfuerzan en vivir conformemente a lo mejor que hay en el ser humano se muestran como *humanos*, como personas con *naturalidad humana*" [8].

El sentido teleológico de la naturaleza, y la autotrascendencia, es decir, la capacidad de superar a la naturaleza y recogerla en cierta medida para sí mismo nos abren las puertas a la relación del hombre con el Absoluto: "Pero esta superación de sí mismo está basada en la constitución teleológica de la propia naturaleza, para la que valen los axiomas "omne ens est propter suam propriam operationem" y "omne agens agit propter finem". Pero el *ultimus finis* del movimiento de todos los seres es "ut consequantur divinam similitudem" [9]. También esto puede leerse ya en Aristóteles. La *methexis* (la participación en lo eterno y divino) es el fin al que tienden todas las cosas y por el que hacen lo que su naturaleza les permite hacer [10]. Pero sólo del hombre puede decirse que "homo est finis totius generationis" [11], porque sólo él puede tematizar expresamente ese fin como su propio fin. Sólo el hombre, en la medida en que supera a la naturaleza, la recoge en cierta manera para sí mismo. Sólo a él se le hace manifiesto lo que la naturaleza es propiamente, porque sólo en la estructura de su libre querer se abandona la ambigüedad del como-sí, al aparecer como voluntad libre y como libre reconocimiento de un fundamento y un fin que no están puestos por él mismo" [12]. Estamos hablando del fin del hombre y por lo tanto de su naturaleza, y por esto alcanzamos a ver la grandeza de su dignidad: relacionarse con el Absoluto, y esa relación sólo se puede dar si es *imago Dei*: "La relación del hombre con lo absoluto no es la de un medio con respecto a un fin que se ha de realizar. El "Bien en sí" en el sentido de Platón y de la tradición judeo-cristiana, Dios, es desde siempre real y no necesita del hombre para realizarse. La relación con este *finis ultimus* sólo puede ser la de la imagen, la de la representación. Pero en tanto que representación de lo absoluto, cada individuo es un fin en sí mismo y su dignidad completamente independiente de toda "función". Esa dignidad se funda en el carácter personal del hombre [13]. O con palabras de otro filósofo: "El carácter digno de la persona humana aparece como consecuencia de la condición de imagen de Dios (*imago Dei*) que tiene. La razón es que "siendo racional e intelectual es capaz de alcanzar de algún modo al mismo Verbo en su operación, esto es, conociéndole y amándolo" [14]. Ser *imago Dei* es lo que otorga esa dignidad propia del hombre, pues "cuando decimos que el hombre ha sido hecho a imagen de Dios, entendemos por imagen, como dice el Damasceno, un *ser dotado de inteligencia, libre albedrío y dominio de sus propios actos*" [15]. La dignidad del hombre es alta: desde la persona humana se transparenta la misma divinidad. La imagen lleva a lo significado: el hombre es metáfora de Dios, es una de sus principales huellas en la creación. El carácter platónico (o, mejor, agustiniano) del pensamiento tomista, probablemente aparece con su mayor fuerza en estas consideraciones" [16].

Este breve bosquejo de la grandeza engendradora de la dignidad humana nos coloca en disposición de apuntar una definición de la

virtud de la magnanimidad como *la capacidad de actuar de acuerdo a la autoconciencia de mi grandeza*. Pieper, con su habitual lucidez, encierra de algún modo la magnanimidad en la antigua sentencia "nobleza obliga". Efectivamente, el magnánimo es quien actúa *obligado* –dulcemente forzado– por la nobleza de su alta dignidad; o sea, por la nobleza de ser *imago Dei*, –o en términos más elevados aún– por la nobleza de ser hijos de Dios [17].

Relación con la temporalidad

Así las cosas, el peso y la omnipresencia de la magnanimidad en la conducta humana es muy fuerte o, al menos, debería serlo para que la conducta fuera con todas las de la ley, verdaderamente humana. Y esta poderosa influencia se revela al estudiar la relación que la grandeza de ánimo posee respecto a las grandes virtudes humanas y cristianas. Puede seguirse la huella de esta implicación a través del concepto filosófico del *tiempo*. "La virtud es un *saber*, y no hay saber sin memoria, sin retención del pasado. Pero, al mismo tiempo, toda virtud nos permite dominar el futuro, *saber cómo tenemos que actuar*. De este modo, la virtud es una síntesis del tiempo. Una síntesis... y algo más. Porque, como quedó dicho antes, la síntesis trasciende al tiempo. El virtuoso está por encima del tiempo, lo domina en general" [18]. También la grandeza del hombre, su capacidad de trascender sobrepasa el tiempo, y con él lo más típicamente humano: su limitación, su estar en un espacio y un tiempo determinado.

Esto nos permite relacionar la grandeza de ánimo –saber su dignidad y obrar lo grande en toda virtud relacionándose con el Absoluto– con las virtudes fundamentales por las que el hombre se relaciona con lo más Grande: fe, esperanza, caridad y humildad. Con palabras de Séneca: "Pero 'si alguien tiene en su cuerpo virtud e intrepidez', ése iguala a los dioses, tiende hacia ellos consciente de su origenúa con imprudencia al esforzarse por escalar el lugar del que había descendido. Pues, ¿qué te impide pensar que existe algún destello divino en quien es parte de la divinidad?. Nuestra alma tiene la capacidad y se eleva hasta Dios, si los vicios no la envilecen. Como nuestro cuerpo por su complexión anda erguido y mira al cielo, así el alma, que puede extenderse cuanto quiera, ha sido modelada por la naturaleza para querer lo mismo que los dioses; y, si utiliza sus propias fuerzas y avanza por el espacio que le corresponde, se esfuerza en llegar a la cumbre por el camino adecuado" [19].

Por eso el magnánimo tiene la virtud de la fe, porque al trascender al tiempo, lo vence: "¿Quién es por ejemplo, según el cristianismo, el que tiene la virtud de la fe? El que sabe cuál es su pasado fundamental –Dios– y el que está convencido de que ningún avatar futuro le podrá apartar de Él. Por esa razón, San Juan dice que

la fe vence al mundo (loh. 1, 5-4) es decir, que vence al tiempo, o sea, que me instala en la eternidad" [20].

Pero el tiempo es tridimensional: "En cada ser material y particularmente en el ser vivo, deben existir tres dimensiones efectivas y diversas, responsables respectivamente de la *intensidad energética*, de su *medida* o forma rítmica, y de su capacidad retentiva o de *duración*. El tiempo es tridimensional" [21]. Y por esto quiero relacionar la magnanimidad –el saberme *imago Dei* y capaz de obrar lo más grande en la virtud–, con la capacidad de trascender el tiempo. Lo que me lleva a hacer cosas grandes en las virtudes que relacionan al hombre con la divinidad, la plena conciencia de mi ser *imago Dei*, me hace también ser consciente de mi capacidad de trascender el tiempo, de instalarme en la eternidad, de estar en y por encima de cada una de esas dimensiones del tiempo, responsables de esos 'momentos' de la vida humano-divina.

En primer lugar, la dimensión de la *intensidad energética*, origen o juventud, me relaciona la magnanimidad con la esperanza: "Por la esperanza, el hombre, 'con el corazón inquieto', se esfuerza en confiada espera para alcanzar el *bonum arduum futurum* hacia el penoso 'aún no' de la plenitud, tanto natural como sobrenatural" [22]. Por eso "el ímpetu auténtico de la esperanza natural desemboca, después de recibir su forma, en la virtud de la magnanimidad... Así pues, la magnanimidad se apodera del impulso de la esperanza natural y lo conforma con arreglo a la realidad del ser humano. La grandeza de ánimo es, como dice Santo Tomás siguiendo a Aristóteles, 'el ornato de todas las virtudes' [23], pues en el terreno de lo ético se decide siempre por la más grande posibilidad del poder ser, y es hermoso pensar que de este modo todas las grandes virtudes son llevadas por una corriente que ha tomado sobre sí y ha conservado la resuelta inquietud de nuestra esperanza natural" [24].

Y esa *intensidad energética* es la típica del origen, de la juventud. Por eso "la figura del joven es el símbolo eterno de la esperanza, lo mismo que lo es de la grandeza de ánimo" [25]. Estamos hablando de cómo el magnánimo trasciende el tiempo y de esto nos habla con la juventud que la esperanza sobrenatural da al hombre: "La juventud que la esperanza sobrenatural da al hombre afecta al ser humano de una forma mucho más profunda que la juventud natural. La juventud fundada en lo sobrenatural, pero que repercute muy visiblemente en lo natural del cristiano que espera, vive de una raíz soterrada en una zona del ser humano a la que no alcanzan las fuerzas de la esperanza natural. Pues la juventud sobrenatural deriva de la participación en la vida divina, que nos es más íntima y próxima que nosotros mismos" [26]. De la autoconciencia de su dignidad, de su participación en la vida divina, saca la *intensidad energética* que le

lleva a obrar lo grande en todas las virtudes y alcanzar el bien arduo propio de la esperanza, trascendiendo el '*todavía no*'.

"Pasamos al segundo momento: el '*medio*', '*tiempo y medida*'. Podemos, desde luego, concebir el tiempo como un *continuo*, pero no sólo como un continuo... Ahora bien, si en el tiempo hay necesariamente rupturas, ellas son constitutivas, y, si se puede hablar así, el tiempo procede a *golpes*, a *pasos*... Se dice, entonces, que en todo caso el *golpe* de tiempo abre o crea un espacio, pero que, en primer lugar, es el dinamismo temporal el que lo realiza y, en segundo lugar, se trata de un '*espacio de tiempo*'" [27]. Todo esto nos habla de la limitación del hombre, de sus coordenadas espacio temporales, y por lo tanto de aquello que más cuesta trascender, e incluso entender: sus ansias de grandeza y su limitación. Con palabras de Séneca: "La parte principal del hombre es la virtud misma, a ésta se le añade la carne nociva y floja, sólo capaz de recibir los alimentos, según expresión de Posidonio. Esta virtud divina va a terminar en sustancia viscosa y a su parte más noble, venerable y celeste, se le adhiere un animal perezoso y endeble... ¿Por qué, pues, quien empezó a resbalar por la pendiente podrá detenerse en un punto determinado? La fuerza que le impide rodar hasta el fondo, lo retiene en la cumbre. ¿Por qué la felicidad no puede ser destruida? Es que ni siquiera puede disminuir, y así la virtud se basta por sí misma para alcanzarla... ¿Qué es lo principal en la virtud? Que no tiene necesidad del futuro y no echa cuenta de sus días. En el tiempo que quiera, por breve que sea, llega a la plenitud de los bienes eternos" [28]. Aquí nos parece encontrar la relación de la magnanimidad –de los deseos de grandeza– con la humildad.

Si el profesor Alvira define las relaciones de espacio y tiempo como: "la simultaneidad del tiempo es el espacio y la variabilidad del espacio es el tiempo", el profesor Pieper dice "Para que se entienda por dónde va el camino de la verdadera humildad hay que percatarse de que no sólo no es contraria a la magnanimidad [29], sino que es su hermana gemela y compañera; ambas están a mitad de camino, igualmente distantes de la soberbia y de la pusilanimidad" [30-31]. Y más adelante: "Y advertiremos también que la frase de que la humildad y la magnanimidad no se contradicen tiene su parte de aviso y de toque de atención para que no se desvirtúe el contenido de la humildad. Si esta virtud fuera en algún caso demasiado débil y estrecha para soportar la convivencia con esa tensión interna que lleva consigo la magnanimidad, no sería auténtica humildad" [32].

Profundizando más en este paralelismo, podemos llegar a identificar las relaciones entre ambas parejas de conceptos: "Se entiende por tiempo una realidad cuyos elementos no son simultáneos, mientras que el espacio es lo contrario: se constituye sólo si sus

extremos son simultáneos, y de otro modo no existe nunca propiamente. El espacio puro es la anulación del tiempo y el tiempo puro es la anulación del espacio. El pensamiento clásico, que insistía en la realidad de Dios y lo eterno, primaba por ello —muy netamente— el espacio sobre el tiempo, y subordinaba a éste, convirtiéndolo implícitamente en espacio o minimizando su modo de ser. El pensamiento más reciente, por el contrario, al insistir en el carácter material y evolutivo de la realidad, prima el tiempo, y subordina el espacio, convirtiéndolo en una cierta dimensión de lo temporal" [33]. Y de una manera que recuerda a lo que hemos dicho sobre humildad-magnanimidad, añade: "Tampoco me parece adecuada la posición de autores de tradición idealista, según la cual y en las diferentes versiones, tiempo y eternidad —o sea, espacio—, son dos caras de una misma moneda" [34].

Y acaba llegando a una definición de espacio y tiempo que queremos subrayar: "Así pues, se puede proponer que sí se da la simultaneidad y que ella es —como ya quedó apuntado antes— el espacio mismo. El espacio puro es la anulación del tiempo puro, y viceversa. Dado que la anulación es esencial, o según definición y forma, pero no existencial, lo que se da de hecho es simple:

- *la simultaneidad del tiempo es el espacio*
- *la variabilidad del espacio es el tiempo" [35].*

Y llevándolo a la 'doble virtud' humildad y magnanimidad, que como hemos dicho son un *saber* y un *poder*, por ser virtudes, parafrasearíamos la sentencia, y nos saldría una definición que nos parece acertada, y que habla de las relaciones entre ambas virtudes:

- *El saber de la magnanimidad es la humildad*
- *El poder de la humildad es la magnanimidad.*

"En su relación, por último, con el término o fin, el tiempo se presenta como *duración*. No es que la duración sea el fin primero objetivo y 'consciente' al que tiende toda la realidad, ni que la duración, en cuanto *mantenimiento* en el *ser*, sea el término del desarrollo vital o real. Lo que se quiere decir es que la duración es el fin y el término del tiempo" [36]. Y esto nos relaciona la magnanimidad con el amor, con la caridad, con la falta de 'envejecimiento'. Como decíamos unas páginas más adelante 'el hombre es el ser que sólo es él mismo cuando se trasciende a sí mismo', cuando se da, porque ama, porque trasciende el espacio-tiempo, por eso el que ama es siempre joven, participa de la eternidad del Dios al que ama: "El envejecimiento es el cambio de la función vital del pasado. Este pasa de estar perfectamente integrado en el presente, de

vivificarle como reserva activa, a *reduplicarse*, es decir, a ser *pasado en cuanto pasado...*

"No hay que confundirse, aunque la afirmación parezca un juego de palabras. El pasado en cuanto pasado es también presente, pero, precisamente no en cuanto savia vivificante, sino en cuanto pasado... La muerte es el momento en el cual el presente de un ser ya sólo es su pasado en cuanto pasado. Ya nada puede variar... Por eso la muerte ha sido considerada siempre en relación con la *eternidad*, en la medida en que ésta supone una consideración extática o '*espacial*'. Y por ello también si la eternidad ha de ser considerada como '*vida eterna*', tiene que ser no como negación del tiempo, sino como negación del *envejecimiento*. El tiempo que no envejece es compatible con la eternidad" [37]. Ese tiempo que no envejece, ese tiempo que se trasciende como virtud es el que se emplea contemplando –un saber– y queriendo –un obrar cosas grandes– al Absoluto y a su imagen en el prójimo. Ese es el magnánimo, el sabio, que contemplando descubre a Dios, al Absoluto y lo considera Padre amable: "Mas, si queremos, puede surgir la luz. Ahora bien, es posible de una sola forma: si hemos adquirido la ciencia de las cosas divinas y humanas, si no sólo nos teñimos externamente sino que nos impregnamos de ella, si volvemos a meditar, por más que las sepamos, las verdades aprendidas y las aplicamos a menudo a nuestra persona, si indagamos lo que es bueno y lo que es malo y a qué se le ha atribuido falsamente este nombre, si indagamos acerca de la virtud y del vicio y acerca de la Providencia... Todo lo que debía ser bueno para nosotros Dios, nuestro padre, nos lo ha puesto muy cerca, no ha esperado nuestra búsqueda y nos lo ha dado espontáneamente" [38].

Características prácticas

Estas rápidas consideraciones acerca de la articulación, a través del tiempo, entre magnanimidad y virtudes nos abre paso a una nueva reflexión. ¿Cómo describir la conducta del hombre que actúa según su grandeza? En esta especie de descripción fenomenológica del *obrar magnánimo* destacan tres características de gran importancia práctica para la vida del hombre, y de una gran belleza: el *entusiasmo*, la *tenacidad* y el *desprendimiento*. En esta triple articulación se encierra la historia de la conducta magnánima. Toda acción que procede de la grandeza de ánimo comienza por el *entusiasmo*. Si no hay ilusión en la empresa que se va a realizar, sino hay fe en que se llevará a término, si no hay gusto y juventud de espíritu, el que actúa no es magnánimo. "Te confesaré en que disposición de ánimo me encuentro –escribe Séneca a Lucilio– cuando le voy leyendo: me complazco en retar toda adversidad" [39]; o en otro lugar: "el auténtico sabio está rebosante de gozo, jovial, tranquilo, incommovible: vive con los dioses como un igual" [40]. Mas no es

magnánimo sólo quien comienza de manera tan resuelta y garbosa. Si abandonara con el paso del tiempo a causa de la dificultad de la empresa, sería un pusilánime. El ánimo grande es *tenaz*: el virtuoso "era siempre idéntico, en toda acción igual a sí mismo, bueno no ya por sus designios, sino que por sus hábitos había llegado a tal disposición que no sólo podía obrar el bien, sino que no podía obrar más que el bien" [41].

El corolario de estas dos características imprescindibles en el magnánimo es lo que podríamos denominar *desprendimiento*. Es propio de la grandeza de ánimo, una vez alcanzada la meta de la acción que se emprendió con *entusiasmo* y se prosiguió con *tenacidad*, no apropiársela, en el sentido en que justamente hace el orgulloso. Las consideraciones que Séneca hace a su madre a propósito de su destierro ponen de manifiesto esta idea: "es una concesión estúpida dejarse invadir por un dolor sin límites cuando has perdido a alguien de tus seres más queridos, y una dureza inhumana el no sentir ninguno; lo mejor es el equilibrio entre el cariño y la razón, sentir añoranza y controlarla" [42].

Otras características que completan el estilo del magnánimo han sido profusamente tratadas por Aristóteles y Santo Tomás de Aquino. En su *Ética* a *Nicómaco* y en el comentario del Aquinate encontramos un precioso retrato del 'estilo del magnánimo'. El que es grande de ánimo hace el bien, reparte lo propio, devuelve más de lo que recibe, manifiesta siempre la verdad, no se queja, se preocupa más de la verdad que de la opinión, estima en poco el poder y las riquezas, no se gloria del testimonio y de la alabanza de los demás...[43].

Queremos devolver a la grandeza de ánimo su estatuto auténtico, el que Aristóteles llamaba "ornato de todas las virtudes" [44], o cómo decía del magnánimo: "la grandeza en todas las virtudes parece ser propia del magnánimo" [45]. No se trata de un lugar preeminente – más si tenemos claro el sentido unitario de la virtud–, sino de darle una importancia que tiene, pues "gracias a la magnanimidad todas las virtudes se hacen más grandes... crecen las virtudes" [46]. Opinamos que a la sociedad actual le hace falta recuperar el sentido de esta gran virtud, para huir de la mezquindad que ahora en buena parte le caracteriza. Escasas advertencias se han hecho en este sentido. Y entre esas pocas, la de Gauthier: "Es pues hoy una tarea urgente la de devolver a la virtud de la magnanimidad, tal y como la ha enseñado Santo Tomás, su lugar en la espiritualidad cristiana, y especialmente en la espiritualidad del laicado cristiano" [47]. Y esta monografía, la única que hemos encontrado sobre esta virtud en el siglo XX, acaba diciendo: "Hay que enseñar a los laicos cristianos un fuerte entusiasmo –pues tal es el nombre moderno de la pasión de la esperanza– por las tareas humanas a las cuales ellos están entregados,

y que son grandes, y así aprendan el sentido de la iniciativa, la energía en el esfuerzo y sobre todo la confianza en su fuerza como hombre, y, en consecuencia, la confianza en las técnicas humanas que, al servicio de la fuerza del hombre, son capaces de asegurar el éxito de las tareas humanas. La virtud de la magnanimidad forjará en la sociedad moderna el tipo de hombre que ella necesita. Cuando este tipo de hombre cristiano se generalice, el problema de la grandeza, resuelto en principio por Santo Tomás, estará resuelto de hecho" [48].

¿No será esta –la poca acertada valoración de la dignidad del hombre, *imago Dei*, su nula conciencia de su grandeza, la falta de obras grandes que se proponga el hombre grande– la causa del mal que expone André Frossard en su análisis de la sociedad actual?: "En las misteriosas alturas del espíritu, en fin, nadie puede decir cómo y por qué se toman, de un milenio a otro, las decisiones que orientan a la humanidad entera haciéndola cambiar bruscamente de rumbo 'como un enjambre de abejas en medio del campo', sin que ella misma tenga conciencia de su mudanza. De este modo, la humanidad –y ahí se encierra el secreto de la historia– se acerca a Dios o le vuelve la espalda. En estos momentos, se aleja de Él hacia la nada a la velocidad de la luz" [49]. Aunque el diagnóstico no es ajeno a una cierta dramaticidad, no deja de ser –en lo esencial– verdadero. Y lo que pretendemos subrayar aquí es que las desventuras de la sociedad posmoderna, fundida en el crisol de lo cutre, son deudoras de este alejamiento de lo *Grande* que desdibuja en el hombre su *imagen*.

El paisaje de un mundo sin grandeza es una mala caricatura de la creación, una deformada representación del *kosmos*. La sociedad contemporánea, forjada en el crisol de la modernidad ilustrada, da la impresión de que ha sucumbido paradójicamente al pragmatismo y a la mezquindad. Me parece indudable que el mundo tiene hoy –quizá más que nunca– una urgente necesidad de saciar su sed de Dios. Pero esto, desde un punto de vista antropológico, es tanto como decir que la sociedad clama por el efectivo asentamiento de la grandeza de ánimo en el corazón de los hombres. La máxima muestra del amor de Dios por los hombres es haberles dado una grandeza que sólo define adecuadamente su condición de *imagen* y su condición de *hijos*. La tarea de los hombres, la prueba definitiva de su amor de correspondencia, es que vivan magnánimamente, o sea, de acuerdo a su original grandeza y dignidad. De este modo el mundo será grande y no pequeño, será elegante y no zafio, será bueno y no malo, será armonioso y no caótico, será práctico y no pragmático, será bello y no feo. Sólo los hombres magnánimos –con su obrar y con su estilo– conseguirán que el mundo no sea un infierno, sino un trasunto del Cielo.

Notas

- [1] Los títulos intermedios no son del autor; han sido añadidos al preparar la edición (N. E.) SÉNECA, *De clementia*, libro 11, 5,4-5. Contenido en el libro *Diálogos*, Techos, Madrid 1986.
- [2] SÉNECA, *Cartas morales a Lucilio*, 104,23, Gredas, Madrid 1994.
- [3] SÉNECA, *De clementia*, libro 1,5,3, O.c.
- [4] SÉNECA, *De constantia sapientis*, 11,1. Contenido en *Diálogos*, Tecnos, Madrid 1986
- [5] SÉNECA, *Cartas morales a Lucilio*, 115,3.
- [6] ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, Gredas, Madrid 1998, 1124 a 2
- [7] ALVIRA, R., *La razón de ser hombre*, Rialp, Madrid 1998, pp. 109-110.
- [8] ALVIRA, R., *Ibid.*, pp. 112-113.
- [9] TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentes*, 111,22, BAC, Madrid 1967.
- [10] ARISTÓTELES, *De anima*, 415 b, o.c.
- [11] TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentes*, 111,22, o.c.
- [12] SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid 1989, pp. 41-42.
- [13] *Ibid.*, pp. 49.
- [14] TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, III, q. 4, a. 1. BAC, Madrid 1994.
- [15] *Ibid.*, I-II, pral.
- [16] ARANGUREN, J., *Resistir en el bien*, Eunsa, Pamplona 2000, pp. 95-96.
- [17] PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 1990, p. 395.
- [18] ALVIRA, R., *Filosofía de la vida cotidiana*, Rialp, Madrid 2001, pp. 81-82.
- [19] SÉNECA, *Cartas morales a Lucilio*, 92,10.

- [20] ALVIRA, R., *Filosofía de la vida cotidiana*, o.c., p. 82.
- [21] ALVIRA, R., "El sentido del tiempo y la integración psicofísica", en *Anuario filosófico* 1997 (30), p. 349.
- [22] PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, o.c., p. 377. Pensamos que debe haber un defecto de traducción, y cambiaríamos el adjetivo 'penoso', por 'ansiado' que nos parece refleja más el espíritu del autor.
- [23] TOMÁS DE AQUINO, S. *Th.*, II, II, q. 129, art. 4, ad. 3.
- [24] PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, a.c., p. 378.
- [25] *Ibid.*, pp. 386.
- [26] *Ibid.*, pp. 387.
- [27] ALVIRA, R., "El sentido del tiempo y la integración psicofísica", a.c., p. 340.
- [28] SÉNECA, *Epistolas morales a Lucilio*, 92, 10,23 y 25.
- [29] TOMAS DE AQUINO, S. *Th.*, II,II, q. 162, art. 1, ad. 3.
- [30] *Ibid.*
- [31] PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, a.c., pp. 277.
- [32] *Ibid.*, pp. 278.
- [33] ALVIRA, R., "El sentido del tiempo y la integración psicofísica", a.c., p. 340-341.
- [34] *Ibid.*
- [35] *Ibid.*, pp. 347.
- [36] *Ibid.*, p. 343.
- [37] *Ibid.*, pp. 347-348.
- [38] SÉNECA, *Cartas morales a Lucilio*, 110, 8 y 10.
- [39] SÉNECA, *Cartas morales a Lucilio*, 64, 5.
- [40] *Ibid.*, 59,14.

[41] *Ibid.*, 120,10.

[42] SÉNECA, *Consolación a Helvia*, 16,1. Contenido en *Díálogos*, o.c.

[43] ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, 1124 a 5 - 1125 a 35. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, q. 129, art. 4, 2; q. 132, art.2, 1; y *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, lecciones X, XI Y XII.

[44] ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*. 1124 a 2.

[45] *Ibid.*, 1123 b 31-32.

[46] TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, Eunsa, Pamplona 2000, lección VIII, n. 511.

[47] GAUTHIER, R.A., *Magnanimité*, J. Vrin, Paris 1951, p. 497.

[48] *Ibid.*

[49] FROSSARD, A., *Preguntas sobre el hombre*, Rialp, Madrid 1994, p. 139-140.