

La Ética Antigua y la Noción de Conciencia Moral

POR EL

Profesor Rodolfo Mondolfo

En uno de los sugestivos ensayos recogidos en su libro póstumo: *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Víctor Brochard quería establecer entre la moral antigua y la moderna una oposición decidida y radical, cuyos rasgos delineaba de la manera siguiente (1). La idea de deber y de obligación (decía) que parece fundamental a los modernos en la definición de la ética, queda ausente por completo en la ética antigua: ni griegos ni latinos han tenido una palabra apta para expresarla. En su moral no había un "imperativo", sino solamente un "optativo", pues el fin buscado por todas las escuelas filosóficas, o "sumo bien", era la felicidad, que sólo puede ser objeto de deseo, pero no de mando. Tampoco, por consiguiente (agregaba Brochard), podía haber un llamado a la conciencia moral, o a una ley interior: la mirada de los griegos nunca se ha vuelto hacia su interioridad para buscar la norma de su conducta, sino hacia lo exterior, hacia la naturaleza, para lograr la conformidad con ella. Por eso en su ética, tenía lugar solamente una culpa que fuese "error", no "el pecado", en el sentido de la violación consciente de una ley interior, así como lo entiende la moral moderna. Más aún (según Brochard), les faltaba la noción de responsabilidad moral, pues por su idea de la libertad humana ellos no querían significar que nuestras acciones

(1) *La morale ancienne et la morale moderne*: págs. 489-503, del libro mencionado. París, Alcan, 1912.

proceden de nosotros y que nosotros por ende debemos padecer sus consecuencias, buenas o malas, sino que se preocupaban únicamente de mostrar cómo el hombre puede substraerse a la fatalidad exterior y alcanzar la felicidad.

Por fin, según Brochard, la idea de una vida futura nunca ha jugado un papel en las teorías de los moralistas griegos, aun cuando, como Platón, han creído en la inmortalidad del alma; de manera que (concluía) “podemos tener por adquirido que la concepción ética de los filósofos griegos y la de los modernos son *toto coelo* distintas”.

Sin embargo, el propio Brochard, en el mismo ensayo, declaraba demasiado sumario el fallo de condena de la ética antigua, pronunciado por muchos modernos; y reclamaba una revisión del proceso, admitiendo la posibilidad de que un nuevo fallo reconociera a los griegos el mérito de haber fundamentado la moral, no menos que la geometría y la lógica. Pero no por sospechar o entrever en su ética otros rasgos, distintos de los mencionados, sino por encontrar estos rasgos también en la ética moderna, la que hasta todo el siglo XVIII habría conservado la orientación de la antigua, y al introducir con Kant el imperativo categórico del deber, sólo habría aceptado una idea religiosa. De manera que en una moral moderna, separada de la teología, Brochard veía eliminarse toda idea del deber, obligación, etcétera, y quedar frente a una investigación racional sólo la idea del “sumo bien”, así como en la ética antigua. Cuyos rasgos, pues, quedaban confirmados, aún al atenuarse su oposición con la moderna, acusada también de faltas análogas.

La opinión de Brochard acerca de la ética antigua (dejaremos de un lado ahora sus observaciones sobre la moderna) tiene su interés particular en el hecho de que no es una opinión individual aislada, aunque apoyada en la autoridad personal de un crítico eminente, sino una convicción muy difundida y expresada por la mayoría de los historiadores y críticos del pensamiento antiguo. De una manera particular acentúan los reproches, dirigidos en nuestros tiempos a la moral greco-romana, los filósofos idealistas, los aseveradores de la filosofía del espíritu, para quienes la falta, en la ética anti-

gua, de las nociones de conciencia moral, de pecado, de deber como ley interior, comprueba justamente ese carácter de objetivismo y desconocimiento del sujeto, por el cual ellos oponen toda la filosofía greco-romana a la cristiana y moderna, que caracterizan por el subjetivismo. Los neohegelianos de nuestros días, al expresar semejante antítesis, se alejan en parte de la visión histórica dibujada por Hegel.

Hegel, en efecto, en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (2), había caracterizado al mundo griego en oposición al oriental (definido como reino de la antítesis entre sustancia ética y sujeto) por la unidad entre eticidad y sujeto, y por eso afirmaba: “Hemos llegado al mundo del espíritu que desciende dentro de sí, al mundo del espíritu humano... El hombre descubre en sí mismo lo que es independiente del albedrío, lo objetivo, y lo rectifica” (3).

Verdad que Hegel declaraba que esa “subjetividad griega no es una espiritualidad libre que se determina a sí misma, sino una naturaleza transformada en espiritualidad” (4), es decir la costumbre y la ley aceptadas interiormente como norma de la conducta individual; pero agregaba que “el recogimiento del hombre dentro de sí aparece con Sócrates... Sócrates trajo la interioridad del hombre ante su conciencia, de suerte que la medida de lo justo y de lo ético quedó puesta en la conciencia moral” (5).

De manera que si “los primeros griegos (dice Hegel) no tenían conciencia moral”, con Sócrates empezaron por tenerla: “establecióse, pues, un nuevo tribunal para determinar lo que era justo; fueron arrastrados los objetos ante un tribunal interior”. Que esta revolución espiritual efectuada por Sócrates llevara consigo, según el parecer de Hegel, la destrucción del Estado griego, no impide la conclusión hegeliana de que “esta personalidad consciente de sí misma contiene el germen y principio para el espíritu

(2) Traducidas al castellano por J. Gaos, Madrid (Revista de Occidente), 1928. Véase tomo II; segunda parte: *El mundo griego*.

(3) Tomo II, pág. 63 y sigts.

(4) Ibid., pág. 105.

(5) Ver pág. 137 y sigts., 175 y sigts.

de la libertad superior, principio que debía aparecer en la historia universal” (6).

Las etapas de su desarrollo ulterior son representadas, según Hegel, por el mundo romano que afirma el principio de la personalidad y el valor infinito del individuo —“momento de la interioridad que falta a los griegos” (7)—; por el judaísmo, que introduce la idea del pecado original, “eterno mito del hombre, por el cual el hombre se hace precisamente hombre” (8); por el cristianismo que llevó al hombre a la unidad interior con Dios y le enseña a buscar su liberación exclusivamente en la interioridad espiritual mediante la fe y el amor, y la revelación de Dios en el corazón puro. “La conciencia que el espíritu tiene de sí mismo (dice Hegel) se ha expresado en Cristo con una inmensa energía, que olvida toda realidad externa” (9); y “la aparición de esta interioridad”, asociada más tarde a lo que él llama “la obstinación absoluta de la subjetividad”, propia del mundo germánico (10), engendra por Hegel al mundo moderno en el que “el espíritu que se piensa a sí mismo” llega a la libertad con “reconocer como suyo el contenido objetivo del espíritu universal” (11).

De esta manera delineaba Hegel “la historia universal” en la continuidad de su “curso evolutivo”; pero, como todo desarrollo se realiza en el hegelismo por un proceso dialéctico de antítesis, la oposición entre la filosofía y ética antiguas y las modernas se ha hecho más rígida con los neohegelianos, que la han convertido en un franco contraste entre objetivismo y subjetivismo. Mientras Hegel hablaba de una subjetividad griega que definía como “naturalidad transformada en espiritualidad”, que sólo con Sócrates se habría convertido en verdadero recogimiento interior y tribunal de la conciencia moral, posteriormente, en cambio, se afirmó que “la filosofía griega, naturalista antes de Sócrates, idealista de Sócrates hasta Aristóteles y naturalísticamente idealista después...

(6) Pág. 186.

(7) Pág. 252.

(8) Pág. 257.

(9) Pág. 267.

(10) Pág. 281.

(11) Pág. 454 y sigt.

siempre buscó al espíritu en su antecedente, es decir en la naturaleza, y por ende es toda naturalista en sustancia" (12), y "no puede alcanzar al espíritu" (13), fundamento y centro del problema moral.

Preocupada únicamente con el problema del sumo bien o felicidad, es decir con un fin vinculado a la realidad universal exterior y establecido por la naturaleza, la ética griega —de acuerdo al reproche que le dirigen sus críticos— habría reducido toda la vida moral a una cuestión de conocimiento de las condiciones y los medios aptos para alcanzar el fin, toda virtud a una ciencia y todo vicio a una ignorancia: que es la concepción expresada por Sócrates, convertida en carácter común a todas las intuiciones morales de los griegos. De esta manera la vida moral se habría convertido en un cálculo económico acerca de los medios más aptos para alcanzar un fin independiente del sujeto y superior a él: la subordinación del sujeto a la realidad objetiva exterior habría reducido el espíritu a la naturaleza; por lo cual en la forma típica de la ética griega, la estoica, la ley moral se reduce a una adhesión a la fatalidad universal determinada por la conciencia de su inevitabilidad, y la libertad a un sometimiento espontáneo a la necesidad de la naturaleza.

"Fata volentem ducunt, nolentem trahunt": el destino guía a quien se le somete y adhiere de buena gana, arrastra a los reacios, que intentan sustraerse a su imperio. La virtud, por ende, es pura inteligencia y sabiduría; el vicio, ignorancia y tontería; mérito y culpa no son sino clarividencia y ceguera, y el arrepentimiento del malvado no es remordimiento y conciencia del pecado, sino decepción amarga por el fracaso debido a un error de cálculo.

Volvemos así, con estas críticas, al reproche fundamental dirigido contra la ética griega: falta de una noción de la conciencia moral, falta de un imperativo interior o de una ley del deber, falta de una conciencia del pecado.

(12) G. GENTILE, *Sistema di logica como teoria del conoscere*, Pisa 1917, pág. 31.

(13) *Ibid.*, pág. 33. Véase también del mismo autor: *Discorsi di religione*, Firenze, 1920 (parte III: "Il problema morale").

Erwin Rohde (14), sin embargo, no atribuía a los griegos una falta de conciencia del pecado, sino una repugnancia, por la cual se habrían abstenido de representar, mediante su arte plástico, las escenas de terror de la ultratumba, de las que se complacía en cambio el arte etrusco. Pero aún pasando por alto el hecho de que las representaciones etruscas de los tormentos infernales eran imitaciones de pinturas griegas, de Polignoto de Taso, y que Demóstenes y Plauto recuerdan como habituales análogas pinturas, basta con mencionar las representaciones órficas del infierno y de sus tormentos, cuyos ecos encontramos en la literatura —desde la *Nekyia* de la *Odisea* hasta la de la *Eneida*, desde el mito de Er en la *República* de Platón o el seudoplatónico *Axioco* hasta la *Vera historia* de Luciano, etcétera (15).

La conciencia del pecado, en efecto, juega un papel fundamental en toda la tradición del orfismo, con su exigencia de la purificación para la salvación del alma, y repercute hondamente en el pitagorismo con su *Discurso sagrado* (16) y en Empédocles con su poema de las *Purificaciones*, cuyo eco resuena todavía, después de varios siglos, en el gran discurso de Pitágoras al final de las *Metamorfosis* de Ovidio (17). Ni menos poderoso es el eco encontrado en todo el platonismo por esa idea órfica del pecado original de los Titanes, que se ha transmitido en herencia a todos los hombres, a raíz de su participación en “la naturaleza titánica”. Platón en el *Crátilo* (400 c), el *Gorgias*, la *República*, etc., y detrás de él Aristóteles en su *Protréptico* (18), repiten que “el alma paga la culpa,

(14) *Psyche*, cap. VII.

(15) Ver sobre el mismo asunto el cap. 4 de mi libro *El genio helénico*, (Cuadernos de la Facultad de Tucumán); Buenos Aires, 1943.

(16) Cfr. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, París, Alcan; A. Rostagni, *Il verbo di Pitagora*, Torino, Bocca; Zeller-Mondolfo, *La filosofia dei Greci*, t. II, Firenze, 1938 (capítulo sobre los pitagóricos).

(17) Cfr. E. Bignone, *Empedocle*, Torino, Bocca; A. Rostagni, *obra cit.*, cap. VIII y IX. Ver también los fragmentos de las *Purificaciones* de Empédocles citados en mi *Pensamiento antiguo*, I, pp. 99 y sigs.

(18) Fragm. 10 b de la ed. Walzer (*Aristotelis dialogorum fragmenta*, Firenze, 1934): cita de Jámblico.

y nosotros vivimos en expiación de ciertos grandes pecados" (19). Y las palabras de Aristóteles vuelven a aparecer en toda una serie de imitaciones del *Protréptico*, como el *Hortensio* de Cicerón, que evoca con el estagirita a "esos antiguos, profetas o intérpretes de la mente divina al transmitir los ritos sagrados y las iniciaciones, quienes han afirmado que nosotros hemos nacido a raíz de pecados cometidos en una vida anterior, para expiar la pena" (20).

Hay que poner de relieve el hecho de que este pasaje del *Hortensio* nos ha sido conservado por San Agustín, llevado en su edad juvenil por la lectura del diálogo de Cicerón a meditar sobre los grandes problemas, incluso el problema del mal y la idea del pecado. Por su testimonio y ejemplo, pues, San Agustín nos prueba que no se puede convertir la conciencia del pecado en carácter diferencial de la ética cristiana frente a la griega, puesto que San Agustín declara haber recibido la primera sugestión de esa idea del *Hortensio* ciceroniano, heredero de una tradición griega, que, a través de Aristóteles, retrocedía hasta el orfismo antiguo (21).

Pero no solamente en la corriente mística del orfismo y en sus numerosas derivaciones, que llegan hasta el neoplatonismo, debemos reconocer presente y obrante la conciencia del pecado. En formas múltiples, aunque menos sensacionales, la encontramos expresada por poetas e historiadores (como recuerda también Bréhier) (22), y debemos reconocerla bajo una idea difundida en todo el mundo griego y expresada en toda su literatura: la idea ético-religiosa de la *hybris*, la insolencia humana, que pretende sobreponerse a la ley divina de justicia y subordinación a los preceptos de los

(19) Ver los pasajes de Platón en Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, cap. sobre Orpheus; Kern, *Orphicorum fragmenta*, Berlín, 1922; Losacco, *Introduzione alla storia della filosofia greca* (appendice di testi), Bari, 1929; Mondolfo, *El pensamiento antiguo*, I, pág. 30.

(20) Ver en Walzer, *Aristotelis dialogorum fragm.*, al N° 10 b el pasaje de San Agustín.

(21) Véase San Agustín, *Contra Julianum pelag.* IV (15), 78, quien al citar las palabras del *Hortensius* declara que esos antiguos por su idea de un pecado original que debe expiarse en la vida humana, se habían acercado a la fe cristiana y a la verdad más que los cristianos adheridos a Pelagio: "quanto ergo te (Juliano pelagiano) melius veritatisque vicinius de hominum generatione senserunt quos Cicero... commemorat etc."

(22) *Historia de la filosofía*, trad. Nañez, I, 465 (edit. Sudamericana, Buenos Aires).

Dioses, y por eso cae siempre bajo la sanción inexorable de Dike, ministra de Zeus (23).

Solón, en su célebre fragmento 12, da expresión típica a la convicción que inspiraba ya en Hesíodo los mitos de Prométeo, de Pandora y de las cinco estirpes degenerantes, y vuelve a inspirar a Esquilo la idea del *hado destructor* de las familias. La raíz de todos los males que se desencadenan sobre los hombres, está colocada siempre en una culpa originaria, que no escapa al ojo vigilante de los dioses, y exige y encuentra su expiación. También las calamidades públicas que azotan a pueblos y ciudades, son interpretadas como castigos de impiedades y crímenes colectivos: por eso se cumplen ritos de purificación y de expiación después de algún pecado público, como en Atenas, por sugestión de Epiménides, después de la matanza de los Cilónidas, para alejar la merecida punición divina, destructora de la colectividad culpable (24).

En estas creencias ético-religiosas, al considerarse el mal físico (tempestades, temblores de tierra, inundaciones, guerras, epidemias, etc.) como castigo de culpas, se somete también a la naturaleza, junto con la humanidad, a una exigencia moral: la idea del pecado domina en la explicación de las vicisitudes cósmicas maléficas.

Sin embargo, en esas creencias la misma idea de pecado y responsabilidad moral se presenta todavía en forma materializada: de manera que se llega hasta cargar los pecados de todos sobre un chivo emisario o expiatorio, y se lo expulsa del territorio o de la

(23) Hay que observar que la idea de la *hybris*, por la que el hombre quiere igualarse a los Dioses, y provoca por ende la *envidia de los dioses* —que es defensa de su privilegio divino mediante el castigo del hombre insolente— tiene su paralelo en la idea del pecado de Adán que encontramos en el cap. III del *Génesis*, donde la serpiente dice a Eva: “Seréis como Dioses sabiendo el bien y el mal” (N°. 5), y Jehová dice: “He aquí el hombre es como uno de Nos sabiendo el bien y el mal” (N°. 22); y por esta tentativa de igualarse a Dios lo castiga echándolo fuera del huerto de Edén y condenándolo al trabajo penoso y a la muerte. Los que han hallado desconcertante la idea griega de la “envidia de los dioses”, podían entenderla mejor comparándola con las ideas expresadas en el *Génesis*.

(24) Ver Zeller-Mondolfo, II, 54 y sig. y la bibliografía relativa a las ideas de pecado, castigo y purificación a p. 94 del mismo tomo.

vida para alejar la impuridad común (*μίασμα*) y purificar a toda la ciudad y el Estado ⁽²⁵⁾.

Pero de esta exteriorización y materialización del pecado, de su conciencia y de su expiación, la reflexión ética de los griegos ha pasado muy pronto, con la religión órfica y más aún con la filosofía, al reconocimiento de la interioridad de la culpa y de su naturaleza espiritual. Por eso se afirma ya en el orfismo una exigencia de purificación del alma, que no se contenta con las formas rituales exteriores de la iniciación, sino que se transforma progresivamente en una necesidad interior de liberación del pecado, para lograr la pureza espiritual y presentarse purificado a los jueces divinos después de la muerte. El alma que en las laminillas órficas de Thurii dice a los dioses infernales: “Vengo de los puros pura... porque... he expiado la pena de las obras no justas”, el alma que (de acuerdo al mito órfico relatado por Platón en su *Gorgias*) ⁽²⁶⁾, se presenta desnuda a su juez desnudo que de esta manera la ve y examina en su interioridad más íntima, sabe de antemano que solamente una verdadera expiación y purificación interior puede merecerle el fallo favorable de liberación del “ciclo tremendo” y aceptación en la familia de los dioses.

Por eso toda la vida de los que piensan en el más allá, está dominada por una exigencia constante de cumplir con sus deberes y abstenerse de toda culpa. Esta exigencia, justamente, determina en la escuela filosófico-religiosa más íntimamente vinculada con el orfismo, es decir la de Pitágoras, la introducción de una costumbre sumamente eficaz para el desarrollo de la conciencia moral: la de una doble purificación diaria, por la mañana al despertarse, por la noche antes de abandonarse al sueño. Estas purificaciones que en su origen eran muy probablemente ritos mágicos ⁽²⁷⁾, tenían como su medio de actuación, la matinal una determinación de deberes para la jornada, la nocturna un examen de conciencia. Claro está que este examen de conciencia se volvía una verdadera confesión de los pecados, efectuada quizá originariamente ante el

(25) Véase sobre el tema el lugar citado en la nota antecedente.

(26) Cap. 79, pág. 523 y sig.

(27) Ver mis *Moralistas griegos*, pág. 44 y sigts.

jefe de la escuela, que era también su autoridad religiosa, pero después realizada a solas, frente a sí mismo.

Sin embargo, el mismo, sentimiento de repudio, condena y vergüenza, que debía acompañar la confesión de los pecados hecha a la autoridad religiosa del maestro, debía también generarse en el adepto de la regla pitagórica al confesar sus pecados a sí mismo. El juez exterior queda substituído por un juez interior: su fallo se unifica e identifica con el sentimiento de vergüenza que el culpable experimenta por haber pecado; condena y arrepentimiento se funden en el remordimiento: la conciencia moral ya se ha despertado y está en acción.

El “*discurso sagrado*” de los pitagóricos, en una parte que pertenece probablemente a la fase más antigua de la escuela (28), decía a los adeptos, en conexión con ese rito de la confesión de los pecados: “avergüénzate frente a tí mismo más que frente a los otros”. Donde no se afirma solamente la exigencia de una substitución del juez interior al exterior, sino la superioridad del juicio interno de la conciencia sobre el externo de los demás, porque al primero no pueden escapar las acciones y sus verdaderos motivos íntimos, que pueden esconderse o disfrazarse frente al conocimiento ajeno. De esta manera en un conflicto eventual entre el juez interior y los exteriores, la preeminencia pertenece al primero: frente a sí mismo uno no debe avergonzarse igualmente, sino *más* que frente a los otros; la conciencia moral llega a afirmarse como el tribunal más autorizado entre todos.

De los pitagóricos esta noción de la conciencia moral se ha transmitido a las dos grandes corrientes antitéticas de la filosofía griega posterior: la del llamado materialismo de Demócrito que tiene su continuación con el epicureísmo, y la del idealismo de Sócrates, Platón y Aristóteles; ambas vinculadas, en las personas de Demócrito y de Sócrates, a influjos del pitagorismo (29).

El problema que lleva a Demócrito al desarrollo de una teoría de la conciencia moral, es el problema que los griegos planteaban

(28) Cfr. Delatte, *Etudes sur la littérature pythagoricienne*, ensayo sobre el *discurso sagrado*.

(29) Ver mis *Moralistas griegos*, Buenos Aires, 1941.

mediante el mito del mágico anillo de Gyges, que volvía invisible a quien lo llevara. Si uno pudiera ocultarse en la efectuación de los crímenes y estar por ende seguro de esquivar todo castigo de la ley y de los hombres, ¿podrá ser feliz aprovechando las posibilidades que ese privilegio coloca a su alcance? Demócrito contesta con una doble respuesta. Por un lado recuerda la vigilancia ineludible del *ojo de los Dioses*, afirmada por una larga tradición anterior, desde Homero y Hesíodo en adelante: “Si uno cree que los Dioses lo vigilan todo, no cometerá malas acciones, ni oculta ni abiertamente” (fragm. 112). Pero más decisiva y convincente le parece la otra contestación, del juicio de la conciencia moral y de la vergüenza de sí mismo producida por toda acción censurable. Esta consideración en efecto, vuelve a repetirse insistente en sus fragmentos.

Dice el fragm. 84: “aquel que comete malas acciones debe, por encima de todo, avergonzarse consigo mismo”. Y el 244: “aunque te encuentres solo no debes decir ni hacer mal: aprende a avergonzarte de tí mismo mucho más que de los otros”. Y el 264, en forma más completa aún: “no se debe avergonzar uno más frente a la gente que frente a sí mismo; y no debe obrarse mal más fácilmente porque nadie haya de saberlo, que si lo supieran todos: sino que hay que sentir vergüenza sobre todo ante sí mismo, y grabarse esta norma en el alma para no cometer nunca una acción incorrecta”.

El verdadero juez y la sanción decisiva están dentro de nosotros y no afuera, están en la conciencia moral, cuyo fallo determina la satisfacción o el tormento interior. Asociando las dos contestaciones, del temor insuprimible de una punición futura humana o divina, y de la inmediata inevitable condena interior de la conciencia, dice el fragmento 174: “el hombre que cumple de buen grado acciones justas y conformes con las leyes, día y noche se sentirá feliz y seguro y sin afanes; pero quien no tiene en cuenta la justicia y no hace lo que debe hacer, hallará en su propio obrar un motivo de descontento toda vez que reflexione sobre sí mismo y vivirá en el temor y se atormentará”.

Por eso Demócrito llega a la misma conclusión que resuena

en las palabras de Sócrates y Platón: cometer injusticia es peor que recibirla. “Aquel que comete injusticia es más infeliz que quien la recibe” (fragm. 45). Y como la causa de su infelicidad está en la conciencia de su culpa, así se le plantea la exigencia interior de una purificación espiritual, es decir de un arrepentimiento. “Arrepentirse por las malas acciones (dice Demócrito) es la salvación de la vida” (fragm. 43).

La salvación propia se logra, pues, por virtud de la conciencia moral, cuya condena se dirija a las culpas propias, más bien que a las ajenas: “es mejor vituperar las faltas propias que las ajenas” (fragm. 60), dice Demócrito. Mejor —claro está—, para quien se preocupa de su purificación y salvación; mejor para quien anhela alcanzar la enmendación de su voluntad y conducta. Vituperar las propias faltas, en efecto, significa tener conciencia de un contraste entre las propias acciones y las exigencias éticas, es decir, tener en su interioridad espiritual la conciencia del deber que actúa al mismo tiempo como juez interior.

Esta vigilancia interior no puede engendrarse por imposiciones ajenas o mando de hombres o leyes, sino solamente por una convicción y adhesión íntima del espíritu al deber. Por eso Demócrito reclama que en la educación se mire a lograr la persuasión, a crear el convencimiento interno, y no a imponer una obediencia pasiva por medio de la constrictión y la fuerza.

“Obtendrá mejor resultado (dice el fragmento 181) cuando quiere inducir alguien a la virtud, aquel que dirige exhortaciones y trata de persuadir con razonamientos, que aquel que recurre a la fuerza de la ley y de la constrictión. En efecto: uno se siente llevado naturalmente a desahogarse en secreto, si es únicamente la ley que lo sustrae al cumplimiento de malas acciones; por el contrario, no es natural en absoluto que quien haya sido inducido mediante la persuasión al reconocimiento del deber, cumpla acciones incorrectas ni abiertamente ni en secreto. Y por ello, uno que obra con corrección, guiado por la inteligencia y el saber, deviene hombre de valer y, al mismo tiempo, de juicio seguro”.

Este valer y juicio seguro se comprueban de manera especial frente a condiciones adversas, en las que la conciencia del deber,

arraigada en el espíritu, se afirma superior a toda adversidad, admirablemente. “Es altamente admirable que un hombre aun en medio de las desventuras, no abandone la idea del deber” (fragm. 42). En realidad, el deber no se presenta como una idea abstracta, puro objeto de conocimiento, sino como una exigencia volitiva, un imperativo categórico interior, que mueve y dirige el querer humano. Su afirmación es un mando, no externo sino íntimo, que Demócrito expresa al oponer la obligación ética a toda consideración utilitaria: “abstente de las culpas no por miedo, sino porque *se debe*” (fragm. 41).

Tú debes, he aquí la fórmula del imperativo categórico en Kant, cuya afirmación había anticipado Demócrito. Este coincide con el filósofo de Königsberg también en aseverar que lo único que pueda considerarse bueno de verdad en el hombre es la voluntad buena. “De todo cuanto es posible concebir en el mundo, dice Kant ⁽³⁰⁾, y en general también fuera del mundo, no hay nada que pueda ser considerado incondicionalmente bueno, a no ser la voluntad buena”. Demócrito, limitándose a la consideración del mundo humano, había escrito: “no es verdadera bondad el simple hecho de no cometer acciones injustas, sino el *no querer* siquiera cometerlas” (fragm. 62). Lo que es bueno de verdad no son las buenas acciones, sino la voluntad buena: la interioridad de la conciencia ocupa en la escala de los valores un grado más alto que las manifestaciones exteriores.

En todas esas sentencias de Demócrito, pues, encontramos una vigorosa afirmación de ideas que hemos visto negadas por críticos autorizados a la filosofía antigua: la afirmación de la conciencia moral, que se manifiesta como conciencia del deber y voluntad buena, acompañada por la conciencia de la responsabilidad y de la culpa y por el arrepentimiento que se convierte en purificación interior. Por encima de todo cálculo utilitario se afirma la verdadera exigencia ética en la conciencia humana.

Si a semejante conclusión nos lleva un examen de la moral de Demócrito, el llamado materialista, no habrá de maravillarse de que en el idealismo de la dirección socrática nos encontremos con principios análogos. La exigencia fundamental, en efecto, que Só-

(30) *Fundación de la metafísica de las costumbres*, al comienzo.

erates afirma para la vida del hombre, consiste en cuidarse del alma para hacerla mejor, mientras la falta principal consiste en descuidarse de ese deber.

En esta convicción se inspira, por lo tanto, el esfuerzo constante de Sócrates, su actividad de maestro y mentor, considerada por él como la misión de toda su vida, que Dios le ha confiado y sin cuyo cumplimiento ya no le vale la pena de vivir. Es un esfuerzo continuo de despertar en todos la conciencia moral, estimulándola mediante la vergüenza por el incumplimiento de su deber hacia sí mismos y hacia Dios. Sócrates lo explica a sus jueces, al citarles (en la *Apología* de Platón) las palabras que está acostumbrado a dirigir a todos sus conciudadanos preocupados de las utilidades exteriores antes que de su perfeccionamiento espiritual. “¡Oh, hombre óptimo!... ¿no te da vergüenza de preocuparte de tus riquezas con el fin de que se multipliquen hasta lo que sea posible y de la reputación y el honor, y no cuidar y tener solicitud de la sabiduría, de la verdad y del alma, con el objeto de que llegue a ser tan buena como es posible?” (31).

Cuidar del alma para hacerla mejor, significa experimentar una exigencia interior de purificación, parecida a la que determinaba entre los pitagóricos la práctica del examen de conciencia, que Sócrates también vuelve a enseñar. La realización del perfeccionamiento interior no puede aparecerle efectuable sino por una energía interior, vinculada con la conciencia de un deber, en lucha contra las fuerzas de los apetitos y de las pasiones que son, sin embargo, también interiores, pero vinculadas con la existencia exterior y la atractiva de bienes materiales y goces sensibles. Sócrates habla en el *Protágoras* platónico, así como Demócrito en sus escritos (32), de

(31) Platón, *Apología de Sócrates*, XVII, 29-30.

(32) *Protágoras*, 358. Recuérdense de Demócrito los fragmentos siguientes: 214 D: “No sólo es valiente el vencedor de los enemigos, sino también el triunfador de sus propios deseos”; 236 D: “Es arduo combatir con el propio corazón; pero vencerlo, es propio del hombre que razona bien”. Estos fragmentos expresan las mismas ideas que el fragm. 75 de la colección Mullach (no aceptado por Diels), cuyas palabras coinciden con las de Sócrates: “La primera y mejor de todas las victorias es vencerse a sí mismo; pero dejarse vencer por sí mismo es lo más torpe y malo”.

un “dejarse vencer por sí mismo” y de un “llegar a vencerse a sí mismo”, porque la lucha entre las pasiones y la voluntad buena se realiza en la interioridad del hombre, entre un sí mismo inferior y uno superior. Pero es lucha para el autodomínio y la autonomía contra la heteronomía, lucha para el bien interior que sólo puede ser libertad espiritual, contra las atractivas externas que significan una dependencia de lo exterior.

“El hombre que ha puesto sólo en sí mismo todo lo que lleve a la felicidad o próximo a ella (dice Sócrates en el *Menéxeno*) (33), y no permanece dependiente de la condición de los demás, de manera que su situación sea obligada a oscilar según la buena o mala situación de aquéllos, éste se halla preparado para la vida óptima, éste es sabio, valeroso y prudente”.

Pero colocar en sí mismo la fuente de toda felicidad no significa aislarse egoísticamente de los demás, sino colocar el verdadero bien en lo espiritual antes que en lo corpóreo. La mayor alegría para Sócrates (nos refiere Jenofonte) (34) estaba en la conciencia de transformarse en mejor espiritualmente. “¿Ignoras que a ningún hombre del mundo le concedería sobre mí el derecho a afirmar que ha vivido mejor y más alegremente? Pues, según mi parecer, viven óptimamente los que se estudian para hallar el mejor modo de llegar a ser óptimos, y viven muy felices los que tienen más viva la conciencia de su mejoramiento”.

Hay, pues, una fuente interior de felicidad en la conciencia de convertirse constantemente en mejores: pero esta conversión no se realiza por el hombre, sino asociando a su prójimo en su propio mejoramiento. “¿De qué otra fuente (está dicho en otra parte de los *Recuerdos* jenofonteos) crees que provenga tanto placer, sino del sentirse transformado en mejor y de contribuir al mejoramiento de los amigos?... Ahora bien, este es el pensamiento que llena mi vida” (35).

El automejoramiento tiene que ser al mismo tiempo esfuerzo dirigido al mejoramiento del prójimo: en esta exigencia estriba

(33) Platón, *Menéxeno*, XX, 248.

(34) Jenofonte, *Memor.* L. IV, 8.

(35) Jenofonte, *Memor.* L. I, 6.

la ciencia de amor de cuya posesión Sócrates se jacta, mientras confiesa su ignorancia acerca de todas las otras. “De todas estas bellas y felices ciencias yo nada sé, aunque quisiera saber; pero digo siempre, por expresarme así, que me encuentro en condición de no saber nada, fuera de una pequeña ciencia: la del amor. Pero en ésta puedo jactarme de ser más profundo que todos los hombres que me han precedido y los de nuestro tiempo” (36).

Por amor, justamente, y no por una espera de recompensa, Sócrates quiere beneficiar a los demás, procurando su mejoramiento: aun cuando los beneficiados se muestren ingratos queda al benefactor desinteresado íntegra la recompensa verdadera, que es la satisfacción de su conciencia por el bien cumplido.

“Si tú quisieras (pregunta Sócrates a Querócrates) persuadir a un amigo tuyo, a que tuviera cuidado de las cosas tuyas, ¿qué harías? — Primero cuidaría yo de las tuyas... — ¿Y si quisieras obtener que te acogiera como huésped?... — Primero lo acogería yo a él... — Y tú, entonces... ponte a la obra de hacer más bueno a ese hombre... — Pero, si a pesar de obrar yo así, ¿él no se transformara por nada en más bueno? — ¿Y qué otro peligro corres, sino mostrar que tú eres hombre bueno y amoroso hacia tu hermano, y él, en cambio, malo e indigno de los beneficios?” (37).

La bondad, pues, no exige un premio, sino que por sí es premio a sí misma, en tanto satisfacción de la conciencia del deber; así como la maldad y la injusticia no necesitan, para ser repelidas, la previsión de un castigo exterior, por encontrar su mayor castigo en sí mismas, es decir en la perturbación de la conciencia moral constituida por ellas. Por eso no hay que cometer injusticia nunca, ni tampoco devolverla cuando se la reciba.

“Entonces (dice Sócrates en el Critón) no se debe cometer injusticia de ninguna manera. — No. — Ni aun quien ha recibido injusticia puede, como cree generalmente la gente, cometerla a su vez, ya que, pues, de ningún modo puede hacerse injusticia. — Parecé que no. — Y ¿es justo o no, devolver mal por mal, de acuerdo a lo que dice la gente? — No, con seguridad. — Porque el ha-

(36) Platón, *Teages*, 128.

(37) Jenofonte, *Memor.* L. II, 3.

cer el mal a los demás, no difiere en nada de la injusticia. — Dices la verdad. — De manera, pues, que no se debe devolver a nadie injusticia por injusticia, mal por mal, cualquiera que sea la injuria que hayas recibido. — No. — Mira, Critón, yo bien sé que son y serán pocos los que lo entiendan así... Por mi parte, hace mucho que lo he pensado así y también lo pienso en el presente” (38).

Pensarlo todavía en el presente, significaba para Sócrates someterse con el sacrificio de la vida a la injusticia recibida por la condena a muerte, a fin de no violar él las leyes de la patria. Aun cuando la gente pudiera absolver a quien devolviera injusticia por injusticia, Sócrates sabía que no podía absolverlo el tribunal interior de la conciencia, superior a cualquier otro. La voz de la conciencia moral debe, pues, ser escuchada por encima de todo: sus exigencias y sus prohibiciones son decisivas en todo caso.

De estas ideas de Sócrates se desarrolla la teoría de la conciencia moral de Platón, que ha representado de la manera más viva la conciencia del pecado como turbación y trastorno interior del alma, y por ende infelicidad insanable del malvado, aun en el medio de los sucesos más triunfales. Tampoco faltan en Platón, al contrario de lo que ha afirmado Brochard, las preocupaciones de la vida futura, que se afirman de manera particular al término del *Gorgias* y de la *República*. “Yo creo firmemente en estas cosas (dice Sócrates a Cálicles en el *Gorgias*, hablando del juicio final de los muertos), y voy considerando cómo lograré presentar mi alma al Juez lo más pura posible... Y me esforzaré en efecto, de vivir siendo lo más bueno que pueda, y así morir cuando llegue la hora de la muerte. Y exhorto también a todos los otros hombres, por lo que puedo, y a tí también, hacia esta vida y esta prueba, que declaro superior a todas las pruebas de este mundo, y te censuro porque no te encontrarás en situación de ayudarte, cuando llegue para tí la hora de esa justicia y sentencia de la que recién hablaba. En cambio, al llegar ante el Juez eterno... y estar en sus manos, balbucearás y tendrás el vértigo...” (39).

Y al final de la *República*, el mito de Er presenta de la ma-

(38) Platón, *Critón*, X, 49.

(39) *Gorgias*, LXXXII, 526 d, sig.

nera más impresionante los tormentos infernales eternos de los pecadores incurables, en el medio de la pavorosidad y del horror del ambiente y de los demonios ardientes, con el mugido espantoso de la vorágine que vuelve a arrojar abajo entre los sufrimientos a las almas anhelantes de huir de sus fauces.

Sin embargo, lo que más interesa a nuestro tema no se refiere al temor de la ultratumba en Platón, sino a su noción de la conciencia moral por sí misma, a la conciencia del pecado como condena interior y tormento del alma en la vida presente.

De acuerdo a lo que había enseñado Sócrates, Platón repite que no es vergüenza recibir injusticia o mal, sino cometerlo, porque el vicio del alma es el peor de todos los males. “Niego que sea vergonzoso ser injustamente abofeteado o herido en el cuerpo, o robado; pero más feo y malvado es abofetearme y herirme injustamente, a mí y a mis cosas, y robarme y hacerme esclavo y violar mi casa; en suma, cualquier acto injusto dirigido en contra mío y en contra de las cosas que yo poseo, es más feo o malvado para quien comete la injusticia, que para mí que soy su víctima” (40).

La vergüenza no debe experimentarse por lo que hacen los demás, sino por lo que hace uno mismo: pero en este vuelco de la opinión común está implicado también el tránsito de la forma exterior de la vergüenza (hacia la gente y sus prejuicios) a la forma interior, hacia la propia conciencia moral. Por la intervención de la conciencia moral justamente, el cometer injusticia resulta más vergonzoso que el recibirla. “Entonces (dice otro lugar del *Gorgias*) ¿tú desearías más bien recibir injusticia que cometerla? — Verdaderamente, no quisiera ni una cosa ni la otra, pero si me encontrara obligado a elegir entre cometer o recibir injusticia, elegiría más bien el recibirla que el cometerla” (41).

En la *República*, Platón explica y demuestra ampliamente que la injusticia y la maldad constituyen el vicio del alma y por ende el peor de todos los males, que se convierte en castigo a sí mismo, por el tumulto y la discordia interior que engendra en la conciencia. De manera que la felicidad y la infelicidad no dependen ya del

(40) *Gorgias*, 508.

(41) *Gorgias*, 469.

éxito exterior, una vez que están en la satisfacción o en el tormento interior de la conciencia: y quien logra los mayores sucesos al precio de la maldad, se encuentra en el más hondo abismo de la miseria moral, mientras quien es blanco de las mayores adversidades a raíz de su honestidad y bondad, tiene su premio verdadero en la aprobación de su conciencia.

El problema se encuentra planteado por Platón mediante el contraste más cabal y típico entre las dos situaciones opuestas. “No quitemos al injusto nada de su injusticia, ni de la justicia al justo, sino que supongamos al uno y al otro perfectos en su conducta... Que se dé, pues, al perfecto injusto la perfecta injusticia, y no se le quite, sino que se le deje que, cometiendo injusticias máximas, logre la máxima fama de justicia... Y frente a él supongamos con el razonamiento al justo, que no cometiendo nunca injusticia, tenga máxima fama de injusticia...; con el fin de que, llegados ambos al máximo extremo, el uno de la justicia, el otro de la injusticia, se juzgue cuál de los dos es más feliz” (42).

El resultado de este cotejo parece sorprendente: “De modo que el alma justa y el hombre justo vivirán bien, y mal el injusto... Pero quien vive bien es feliz y bienaventurado; y quien no, al contrario... Por lo tanto, el justo es feliz, el injusto mísero” (43). Sin embargo, la perfecta infelicidad que espera al perfecto injusto, a pesar de sus grandes sucesos en la vida y de su misma fama de justicia, depende del hecho de que —como dice el *Teeteto* (44)— “el castigo de la injusticia... no es el que los hombres imaginan, golpes y muerte, a los que a veces logran escapar aun cometiendo injusticias; sino que es un castigo al que no es posible escapar”. Puede evitarse el castigo exterior, pero no el interior, que se realiza en el alma y la conciencia. La existencia de una sanción interna, ineludible, ofrece la solución —mejor dicho, la superación— del problema mencionado del anillo de Gyges. El pecado envuelve en sí mismo su castigo mediante la *conciencia del pecado*, cuyo tormento el culpable no puede esquivar y sólo logra aliviar mediante

(42) *República*, II, 4, 360 sig.

(43) *República*, I, 24, 353-4.

(44) *Teeteto*, 176 d.

la expiación. Por eso el castigo humano y divino no es un mal, sino un beneficio para el culpable, que sólo mediante la expiación puede purificar y apaciguar su alma manchada y atormentada por el pecado.

“A mi parecer, Polos (dice Sócrates en el *Gorgias*) quien comete injusticia y es injusto, es absolutamente miserable, pero es más desdichado todavía cuando no expía sus faltas y no sufre la pena de la culpa, y menos miserable y desdichado si expía la falta y sufre la pena impuesta por los dioses y los hombres” (45).

De esta manera, aun planteando el problema moral como problema de la felicidad —de acuerdo a la orientación de la ética antigua (46)— Platón coloca el centro y criterio de ese problema en la conciencia moral, que es conciencia del deber y del pecado que lo viola, juez y castigo interior inexorable e ineludible.

Aristóteles no podía quedar inferior a su maestro bajo este aspecto, sino que profundiza aún más su indagación ética. Y al repetir la sentencia que Sócrates y Platón habían tenido común con Demócrito —que es peor cometer que recibir injusticia— Aristóteles explica: porque el cometerla es maldad, mientras el recibirla queda exento de esta mancha espiritual.

“Es evidente (dice en la *Ética nicomaquea*) (47) que el recibir y el cometer injusticia son males ambos... pero aun es peor cometerla, porque el hacer injusticia va acompañado de la maldad más completa y absoluta o casi... pero, el recibir injusticia, es sin maldad e injusticia”.

Aristóteles así complementa una reflexión de Demócrito. Lo que es bueno de verdad, había dicho el filósofo de Abdera, es la voluntad buena; lo que es malo de verdad, agrega el filósofo de Estagira, es la voluntad mala. El bien y el mal moral, de esta manera, mucho antes de San Agustín y de su *De libero arbitrio*, quedan colocados en la voluntad del hombre, fuente del mérito como de la culpa. Y como Demócrito admiraba la conciencia del deber que se

(45) *Gorgias*, 472.

(46) Que sin embargo se conserva todavía en San Agustín: “Felicidad, bienaventuranza (escribió justamente Eucken: *La visión de la vida en los grandes pensadores*, sec. II, B, 2): he aquí el único fin al que se dirigen todos los pensamientos y el deseo ardiente de ese hombre”.

(47) *Ética Nicom.*, V, 11, 1138.

mantiene y afirma aun en el medio de las adversidades, así Aristóteles admira la voluntad del bien y de la justicia que reina en la conciencia del hombre y resplandece también en las desventuras más aflictivas (48).

“Esta, pues, la justicia, es una virtud perfecta... ni Espero ni Lucifer inspiran una admiración similar” (49). La comparación que aquí Aristóteles delinea, entre la admiración provocada por la virtud y la excitada por el espectáculo de las estrellas, se adelanta a la célebre de Kant, expresada en la “Conclusión” de la *Crítica de la razón práctica*, que afirmaba como máximas fuentes de ese sentimiento las dos siguientes: el cielo brillante de estrellas sobre nuestras cabezas, y la ley moral reinante en la conciencia del hombre (50). Aristóteles no solamente compara entre ellas las dos fuentes del más alto sentimiento admirativo, sino que asevera la superioridad de la interior sobre la externa.

Su admiración para la virtud está vinculada con el conocimiento que tiene, de que es una creación del hombre mismo y de su voluntad. La virtud es un hábito de elección, y en toda elección interviene una valoración de las distintas posibilidades y una decisión de la voluntad, en tanto libre, y por eso responsable. Por esa facultad de elección Aristóteles diferencia al hombre de los otros animales, como el que tiene en su poder actuar o no actuar, obrar el bien o el mal.

Pero, como cada acción contribuye a la formación de un hábito y del carácter del hombre, así el hombre no solamente es padre de sus acciones, sino también de sus hábitos, es creador de su carácter, plasmador de su personalidad ética, y tiene la plena responsabilidad de ella. De él depende ser bueno o malo: en conclu-

(48) ὁμως δὲ καὶ ἐν τούτοις διαλάμπει τὸ καλόν: “Sin embargo, también en el medio de estas resplandece la honestidad”. *Ética Nicomaquea*, I, cap. 11, 1100 b. 30.

(49) *Ética nicom.* V, 1, 1130.

(50) El pasaje citado de la *Ética Nicomaquea* me parece mucho más cerca de la página de Kant que el fragmento 10 = 12 Walzer del *De philosophía* de Aristóteles (relativo a las dos fuentes, cósmica y psicológica, de la fe en Dios), que W. Jaeger, *Aristóteles* (p. 213 sig. de la ed. italiana) compara con aquella.

sión, es padre e hijo a un mismo tiempo de sus acciones ⁽⁵¹⁾, que, después de haber llegado a engendrar sus hábitos espirituales, se convierten en manifestaciones o indicios de ellos ⁽⁵²⁾.

De esta manera la virtud como hábito espiritual es hija y madre de la voluntad buena y de las buenas acciones: "la virtud del hombre dice la *Ética nicomaquea*) será un hábito por el cual el hombre se vuelve bueno y convierte en buena su obra propia" ⁽⁵³⁾.

La virtud es manifestación de la φρόνησις, que en la *Ética Nicomaquea* significa la "razón práctica" o "conciencia moral" ⁽⁵⁴⁾. Aristóteles la distingue en efecto de la inteligencia (σύνεσις) en tanto ésta tiene únicamente una función judicial, y aquélla la tiene imperativa. "La razón práctica, pues (dice la *Ética nicomaquea*, Lib. VI, cap. 11, 1143a, 8) es imperativa, porque su fin está en dictaminar qué *se debe* hacer y qué no; en cambio, la inteligencia es sólo judicial". Pero este carácter imperativo de la razón práctica procede de la interiorización de la ley moral en la conciencia, que es el resultado de todo el proceso de la educación ética del hombre. El niño no tiene todavía una ley interior y sólo la adquiere mediante la educación, en la formación de sus hábitos espirituales y de su personalidad moral, que es un proceso de tránsito de la heteronomía a la autonomía ⁽⁵⁵⁾. La formación de la personalidad moral realiza la conquista de la autonomía: cuando la ley se ha interiorizado, "el hombre libre estará en situación de ser él mismo ley a sí mismo" ⁽⁵⁶⁾.

Ley a sí mismo, porque tiene en su conciencia moral el imperativo categórico, que le dice y manda lo que *se debe*: la razón prác-

(51) Ver *Ética Nicom.*, libro III, cap. I-V, 1110-1114. Una discusión muy sagaz de *La dottrina della persona morale nell'Ética nicomachea*, publicó Dom. Pesce, en "Arch. di Storia delle Filos. Italiana", 1936.

(52) τὰ δ'ἔργα σημεῖα τῆς ἕξεώς ἔστιν, dice Aristóteles en su *Retórica*, I, 9, 1167 b, 32.

(53) *Ética nicom.*, II, 5, 1106 a 22.

(54) Así justamente interpreta D. Pesce (*loc. cit.*), de acuerdo con Jaeger, que en su *Aristóteles* (cap. sobre el *Protréptico*) había puesto de relieve el cambio de significado de esa palabra, del *Protréptico* donde significa la razón teórica, a la *Nicomaquea*, donde indica la razón práctica.

(55) Ver los primeros capítulos del II libro de la *Ética Nicom.*

(56) *Ética Nicom.* IV, 1128a, 32.

tica se manifiesta como conciencia del deber, que dicta “cuándo se debe, y por qué causa se debe, y hacia quién se debe, y por qué fin y cómo se debe” (57). Esta interiorización de la ley constituye la unidad moral de la personalidad ética; la unidad que confiere al virtuoso su armonía y satisfacción interior, que lo vuelve compañía deseable para sí mismo, mientras el malvado siempre está dividido interiormente y resulta enemigo a sí mismo (58).

En esta enemistad interior del malvado la conciencia moral se manifiesta como conciencia del pecado, mientras la satisfacción interna del bueno es conciencia del deber cumplido. Así, los aspectos esenciales de la conciencia moral, legisladora de sí misma, juez interior, premio y castigo a sí misma, se muestran en la ética de Aristóteles en clara luz.

El problema ulterior, que se plantea en la ética postaristotélica, con Epicuro así como con los estoicos, está en determinar el proceso pedagógico por el cual puede realizarse esa interiorización de la ley, en la que Aristóteles hacía consistir la formación de la personalidad moral y el tránsito de la heteronomía a la autonomía de la conciencia.

A la interiorización de la ley en la conciencia moral aspiran en efecto igualmente Epicuro y los estoicos, a pesar de guardar todavía ambos como fin de la ética el sumo bien, identificado con la felicidad. Dice, pues, Epicuro: “lo esencial para la felicidad es nuestra condición íntima de la cual nosotros mismos somos dueños” (59). Aspirando a realizar el ideal del *sabio* que se basta a sí mismo, por haberse hecho independiente de todo lo que se halla sometido a condiciones ajenas a su voluntad, epicúreos y estoicos se encuentran igualmente llevados a transferir su mirada de la exterioridad objetiva a la subjetividad interior del hombre.

El problema ético tiene así su centro en la condición íntima del espíritu dueño de sí mismo; y la exigencia de adquirir esa situación determina la gran tarea de la educación, que debe formar

(57) *Ética Nicom.* II, 5, 1106b, 21.

(58) *Ética Eudemia.* VII, 6, 1240b. Reconozco con Jaeger (*Aristóteles*) la *Eudemia* como obra de Aristóteles, contra la tradición instaurada por L. Spengel, que la atribuía a Eudemo.

(59) Fragmento 109 en ed. Bignone (Bari, Laterza).

la conciencia moral. La exigencia interior de un ideal de perfección, que es para Epicuro el fundamento espiritual de la religión ⁽⁶⁰⁾, tiene su papel esencial también en la educación ética, donde el ideal debe presentarse en la forma concreta y viva de una persona elegida como modelo de perfección al que se debe mirar en cada acción, y al mismo tiempo como espectador y juez siempre presente, cuyo juicio produce la satisfacción o la vergüenza por la acción cumplida o por el propósito deliberado. “Debemos elegir y amar a un hombre bueno (dice Epicuro) y tenerlo siempre ante nuestros ojos, para vivir así como si él nos observase y para hacer todo como si él nos viese” ⁽⁶¹⁾.

“Este hombre ideal, modelo e inspirador, espectador y juez, se personificaba en la escuela epicúrea así como en la estoica en el maestro, director de conciencia para los discípulos, según la tradición que procedía de la escuela pitagórica. Un fragmento de la obra del epicúreo Filodemo de Gádara, *Sobre la confesión*, ordena en efecto a los epicúreos: “declarar sin reservas pecados y faltas al propio maestro” como al propio “salvador” ⁽⁶²⁾.

Pero, así como ya en la escuela pitagórica la confesión al maestro había sido substituída por la confesión a sí mismo, también entre epicúreos y estoicos se realizaba un proceso de interiorización del modelo y juez de la conducta. En el examen de conciencia, la presencia real del maestro-sacerdote, que recibe la confesión y juzga, se ha transformado ya en una presencia ideal: “como si él nos observase”, dice el fragmento citado de Epicuro. El maestro, pues, está representado por la conciencia misma del discípulo que mira a él como a su inspirador y modelo ideal, y se esfuerza por juzgar según lo haría aquél mismo: el *otro* se ha ensimismado en el *yo*.

Esta misma interiorización del maestro-juez, que se expresa en el mando de Epicuro: “Obra en cada caso como si Epicuro te mirase” ⁽⁶³⁾, enseñaban también los estoicos Zenón y Cleantes.

(60) Ver en mi libro *Moralistas griegos* (Buenos Aires, ed. Iman) el capítulo sobre Epicuro.

(61) Fragm. 210, ed. Usener.

(62) Ver los fragmentos del *περὶ παρρησίας*, ed. Olivieri, N°. 39 y sigts.

(63) Cfr. Séneca, *Epist.* 25, 5.

Cada discípulo suyo podía evitar cometer pecados “si tuviera ante sus ojos (decía Zenón) a aquellos a quienes especialmente sienta respeto y vergüenza” (64) o sea, explicaba Cleantes, “suponiendo que en cada acción que cumplas, yo estoy presente” (65).

Por esta presencia interior continua del modelo-juez, constituida por la vigilancia de la conciencia moral, ya no se necesita una presencia exterior de nadie para alejar al sabio de cualquier pecado. “El hombre (dice Epicuro) que haya alcanzado el fin de la especie humana —es decir la sabiduría— será igualmente honesto aunque nadie se encuentre presente” (66), de manera que “para los sabios, las leyes no sirven para impedir que cometan, sino que reciban injusticia” (67). No necesita una sanción exterior quien la tiene ya en su interioridad; en su conciencia, en efecto, “el justo es sumamente sereno, el injusto lleno de la más grande turbación” (68).

El problema ético ha encontrado su centro en la conciencia moral, aunque el proceso educativo de su formación se haya iniciado por la acción de la autoridad del maestro-director de conciencia.

Que no es, sin embargo, ni siquiera al comienzo, una autoridad puramente exterior, porque ha sido aceptada por elección espontánea del espíritu, y a veces resulta (como en las palabras de Epicuro) no solamente un modelo y juez ofrecido desde afuera y acogido por la conciencia, sino una verdadera creación de ésta y de sus exigencias interiores.

Por eso el modelo y juez ideal que brota de la vida interior de la conciencia, aparece a los estoicos romanos caracterizado por el rasgo propio de la vida espiritual, que es movimiento incesante y superación continua de sí misma. Es decir, el ideal viviente en el espíritu no puede ser estático, sino dinámico, y debe engendrar en vez de un puro esfuerzo de imitación de un modelo dado, un esfuerzo constante de perfeccionamiento progresivo del ideal que se crea.

Así Epicteto no se contenta con decir: “confórmate para tí

(64) *Stoicorum veterum fragmenta*, ed. von Armin, I, fragm. 39.

(64) *Stoic. veter. fragm.*, I, fragm. 612.

(66) Fragm. 533, ed. Usener.

(67) Frag. 530, ed. Usener.

(68) Epicuro, *Sentencias principales*, 17.

mismo un carácter y una figura, que habrás de mantener desde ahora en adelante, sea practicando contigo mismo, sea tratando con las personas” (69), sino que expresa la necesidad de que este ideal creado por la conciencia moral vaya elevándose y perfeccionándose sin cesar. “Comienza, pues, desde ahora a estudiar la manera de vivir como un hombre perfecto y que aumenta constantemente en *virtud*, y todo aquello que te parezca ser lo mejor, establéclo como ley inviolable” (70).

Esa exigencia de elevación ilimitada, por ende, ya no puede encuadrarse en la virtud que Platón y Aristóteles consideraban perfecta —la justicia— sino que necesita un horizonte infinito, cual puede ser ofrecido solamente por la inspiración del amor hacia toda la humanidad, de la caridad universal. Séneca expresa de la manera más elocuente esa ampliación del horizonte moral.

“¿Cómo nos comportaremos con los hombres? ¿Qué preceptos daremos? ¿De no derramar la sangre humana? ¡Cuán poco es no dañar a quien debías ayudar!... ¿Tender la mano al naufrago, indicar el camino al extraviado, compartir el pan con el hambriento? Para decir todo lo que debe ser hecho y evitado... he aquí una fórmula del deber del hombre: todo lo que ves, que abraza lo divino y la humano, es todo unidad: nosotros todos somos miembros de un gran cuerpo. La naturaleza nos engendró parientes, dándonos un mismo origen y un mismo fin. Ella nos engendró un mutuo amor... Por su ley es más mísero realizar el mal que recibirlo. Por su orden deben estar prontas las manos para ayudar. Y aquel verso: “soy hombre y de nada de lo humano me considero extraño”, debemos tenerlo en el corazón y en el labio” (71).

Se habla todavía de naturaleza, pero su voz no llega al hombre desde afuera, sino que se hace oír en el interior de su conciencia, como imperativo categórico de la conciencia moral. Por eso, observa Marco Aurelio, el cumplimiento del deber ético no tiene ninguna relación con la espera de una recompensa o de la gratitud ajena, sino que es una exigencia puramente interior. “Aquello que

(69) *Manual*, 33.

(70) *Manual*, 51.

(71) *Epístolas*, 95, 51-53.

hagas, hazlo con esta finalidad: ser siempre bueno, en el sentido propio de la palabra bueno" (72). "Hay individuos que, cuando realizan un bien a alguien, están prontos a exigirle gratitud; hay quienes no están dispuestos a ésto, pero sin embargo, en su fuero interno, piensan como si estuviesen ante un deudor, y saben bien lo que han hecho. Pero hay otros que casi ignoran lo que han hecho, del mismo modo que la viña que ha llevado las uvas, y una vez dado el fruto, no exige nada más... Este hombre, realizado el bien, no lo proclama, sino que se dispone a practicarlo con otros, como la vid se prepara a dar nuevos frutos, cuando ha llegado la estación propicia" (73).

Y como el cumplimiento del bien es una exigencia interior, así cada falta o culpa es un pecado contra sí mismo. "Quien peca, peca en contra de sí mismo; quien comete injusticia la comete en contra de sí mismo, transformándose en malo" (74). Ahora bien, agrega Marco Aurelio, lo más importante para el hombre es salvar la pureza de su conciencia, en cada hora y en cada acción, como si fueran las últimas de su vida. "La perfección moral es esto: vivir cada día como si fuese el último" (75). "Como si fuese la última de tu vida, así realizarás cada una de tus acciones" (76) "con el fin de que así la última hora te sorprenda con pureza de conciencia" (77).

Pero una conciencia moral inspirada por una exigencia de pureza y de perfección siempre más alta, no puede sino tener en sí misma siempre el conocimiento de sus faltas. La conciencia del pecado, por ende, nace siempre de la exigencia del perfeccionamiento, y al mismo tiempo que la estimula y afina, inspira también al hombre que reconoce sus faltas, la humildad, y con ésta, la caridad y la indulgencia hacia los demás que pecan. Esta conclusión, que recuerda la gran palabra del Evangelio: "El que esté sin pecado,

(72) *Recuerdos*, IV, 10.

(73) *Recuerdos*, V, 6.

(74) *Recuerdos*, IX, 4.

(75) *Recuerdos*, VII, 69.

(76) *Ibid.*, II, 5.

(77) *Recuerdos*, VI, 30.

arroje la piedra el primero” (78), la encontramos expresada por Séneca.

“¿Qué médico se irrita con los enfermos? ¿Qué razón asiste al bueno para odiar a los que pecan?... No es propio de hombre de sentido de odiar a los que yerran, pues de otra manera se odiaría a sí mismo... No se encontrará a nadie que pueda absolverse a sí mismo, y cada uno se proclama inocente delante de los testigos, pero no de su conciencia” (79). “Si queremos ser siempre jueces ecuanímenes, ante todo persuadámonos de que ninguno de nosotros nos hallamos sin culpa... ¿Quién es éste que se proclama inocente ante todas las leyes? ¿Cuánto más vasta es la norma moral que la jurídica! ¿Cuántas cosas exigen la piedad, la humanidad, la liberalidad, la justicia y la fe, que quedan excluidas de las tablas de la ley!”

“Nos hará más mesurados el observarnos en nuestro interior, si nos interrogamos así: “¿Quizá no habré hecho yo algo semejante? ¿No he pecado nunca? ¿Puedo yo condenar estas culpas?” (80).

“¿Cuántos acusadores se hallan exentos de culpa?... Todos hemos pecado... y pecaremos hasta el fin de la vida. Y si alguien ha purificado su alma tan bien que ya nada más pueda turbarlo y hacerlo errar, sin embargo sólo a través del pecado ha llegado a la inocencia” (81).

Llegados así, con el filósofo de Córdoba antigua, a tan alta afirmación de la conciencia del pecado como expresión más honda de la conciencia moral, ya no tenemos la necesidad de buscar en las corrientes místicas, desde Filón hasta los neoplatónicos, los documentos de la conciencia del pecado que su religiosidad mística le inspiraba. El cuadro de las doctrinas éticas que Brochard declaraba vacío en los moralistas de la antigüedad clásica, nos ha aparecido repleto de las afirmaciones más altas y vigorosas de la conciencia moral, con su imperativo categórico del deber, con su papel de legisladora y tribunal inapelable, con su noción de responsabilidad

(78) *Evangelio según San Juan*, cap. VIII, 7.

(79) *De la ira*, 14-15.

(80) *De la ira*, 28.

(81) *De la clemencia*, I, 6.

ética y su conciencia del pecado como violación de una ley o exigencia interior.

Estamos muy lejos, pues, de ese desconocimiento del sujeto moral y de su reducción al objeto con que muchos críticos quieren caracterizar a la ética antigua: hemos encontrado, en cambio, afirmaciones vigorosas de la interioridad y de sus exigencias vivientes —es decir, en continuo desarrollo dinámico de perfeccionamiento— que precorren y señalan el camino a los desenvolvimientos ulteriores de la ética moderna.