

LA CONCIENCIA MORAL EN LA ETICA DE SOCRATES, PLATON Y ARISTOTELES

I. *Sócrates: El examen interior y el autodomínio. El perfeccionamiento espiritual como premio para si mismo*

El principio inspirador de la ética socrática debe reconocerse como una herencia de motivos procedentes de la religión órfica, con su honda conciencia del pecado y exigencia de purificación, que se habían expresado luego en la escuela pitagórica con el precepto del cotidiano examen de conciencia y con la obligación de avergonzarse por las propias faltas ante sí mismo más aun que ante los demás. La herencia ética del pitagorismo repercute igual y simultáneamente en las doctrinas morales de Demócrito y en las de Sócrates: vale decir en las dos corrientes antagónicas del materialismo y del idealismo.

En *Hippias Mayor*, 298 B-C, Sócrates declara que, aun cuando sus faltas pudiesen escapar a los demás, jamás escaparían a alguien frente al cual experimenta mayor vergüenza que frente a cualquier otro; y que ese alguien es él mismo, Sócrates, el hijo de Sofronisco. Lo cual corresponde al precepto del oráculo délfico (conócete a ti mismo) al que siempre remite Sócrates, y a la exigencia que él considera fundamental en la vida del hombre: cuidar de su alma para mejorarla.

La realización de esta tarea implica un constante examen

Conferencia leída en la Facultad de Humanidades el 20 de agosto de 1953.

de conciencia, según la norma y la costumbre de los pitagóricos, con los cuales Sócrates debe haber tenido vinculaciones, como lo han señalado particularmente Taylor y Burnet. En la *Apología* (cap. XXVIII, 38 A) Platón le hace declarar expresamente que “una vida sin examen no es digna de ser vivida por el hombre”; y esta declaración corresponde perfectamente a toda la actividad desarrollada por Sócrates durante su vida, según todos los testimonios, y se compadece con otras ideas que le hacen expresar tanto Platón como Jenofonte, pese a las divergencias que ambos presentan en sus respectivas representaciones e interpretaciones de la figura y el pensamiento socráticos; y parece por lo tanto que puede considerarse históricamente acertada.

Por cierto que toda afirmación respecto de la persona, el pensamiento y la enseñanza de Sócrates debería fundamentarse en una solución previa, debidamente justificada, del “problema de Sócrates”, que desde hace largo tiempo es objeto de investigaciones y discusiones, y presenta las arduas y complejas facetas que ha señalado recientemente en forma adecuada V. de Magalhães Vilhena en sus doctos estudios: *Le problème de Socrate: Le Socrate historique et le Socrate de Platon, y Socrate et la légende platonicienne* (Press. Univ. de France, 1952, ps. 568 y 285), a los cuales seguirán otros tomos. Pero en lo que respecta al imperativo del examen de conciencia, no sólo nos parece justificado atribuirlo a Sócrates por los motivos mencionados, sino que, por otro lado, el significado histórico de la proclamación de este principio y de las ideas vinculadas estrictamente con él, que los testimonios —divergentes en otros aspectos— atribuyen coincidentemente a Sócrates, no puede ser invalidado ni siquiera por una crítica negativa extrema como la formulada por Olof Gigon ⁽¹⁾. Este autor sostiene no sólo que

(1) O. Gigon, *Sokrates, sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Berne, Francke, 1947. Es sin duda más radicalmente negativa la crítica de E. Dupréel, *La Légende Socratique et les sources de Platon*, Bruxelles, 1922 (c. también, del mismo autor, *Les sophistes*, Neuchâtel, 1949), que quiere hacer de Sócrates una ficción literaria del nacionalismo ateniense de Platón y los llamados socráticos, quie-

no es posible otorgar realidad histórica a ninguno de los retratos discordantes que de Sócrates nos han dejado sus contemporáneos, sino que ninguno de ellos la tuvo ni siquiera en vista. Todos esos retratos pertenecerían a la *Sokratesdichtung*, a la literatura destinada a la configuración ideal del modelo del "sabio", tal como cada uno de los autores lo concebía, pero sin que ninguno de ellos se preocupara en absoluto por la fidelidad histórica. Platón, Jenofonte, Aristóteles y los demás autores que lo mencionan, se han servido del nombre de un tal Sócrates, condenado a muerte por impiedad en el año 399 a C., tal como hubieran podido utilizar otro nombre cualquiera, con el fin de llevar a cabo su creación literaria; y por lo tanto no existirían testimonios históricos dignos de tal denominación acerca de este personaje, ni mucho menos de la doctrina que pueda haber sostenido.

Esta tesis negativa, a la cual por otra parte se han formulado objeciones sobre la base de algunos testimonios históricos sustraídos a toda disputa ⁽²⁾, no puede invalidar, como hemos dicho, el valor y significado histórico de los rasgos que trazan coincidentemente las distintas representaciones de Sócrates, no obstante las divergencias que presentan. No sólo el hecho de que Jenofonte, Platón, etcétera, hayan elegido a Sócrates como representante de un tipo ideal de sabio que en todos ellos — pese a las discordancias recíprocas — presenta rasgos comunes o susceptibles de combinarse en mutua armonía, significa que el personaje real debía poseer tales rasgos; sino que, al atribuírselos, los discípulos documentan que veían

nes habrían inventado la existencia, la enseñanza, las vicisitudes, la condenación y la muerte de este maestro imaginario para ocultar su propia esterilidad especulativa, apropiándose mediante esta ficción de las doctrinas de los sofistas extranjeros: Protágoras, Gorgias, Pródico, Hipias. La superficialidad y arbitrariedad con que procede Dupréel han sido puestas en evidencia por Diès (*Autour de Platon*, págs. 182 y sigs.), Nestle (*Philol. Woch.*, 1922), Shorey (*Class. Philol.*, 1922), Carteron (*Rev. philos.*, 1923), Stefanini (*Platone*, I, passim) y, recientemente, por H. Cherniss (*Amer. Journ. of Philol.*, abril de 1952), autores a los que me remito.

(2) Cr. E. De Strycker, *Les témoignages historiques sur Socrate*, Mélanges H. Grégoire II, Bruxelles, 1950.

a su maestro dotado de tales caracteres, es decir, que esos caracteres, fuesen reales o imaginarios, son los que han ejercido su influjo histórico en el desarrollo de la ética griega ⁽³⁾. Y esto es lo que más nos importa, y lo que podemos dejar establecido pese a todas las negaciones de la hipercrítica.

Por lo tanto puede reconocerse que el primer rasgo, de la exigencia de un conocimiento de sí mismo que se logra mediante el examen de conciencia, con la finalidad de mejorar a su propia alma, existe sin discusión en el Sócrates que ha ejercido su influjo inspirador y estimulador en la formación de sus discípulos y en el desarrollo de las ideas morales en Grecia.

En la convicción íntima respecto de las exigencias indicadas, se inspira, por lo tanto, el esfuerzo constante de Sócrates, su actividad de maestro y mentor, considerada por él como misión de toda su vida, que Dios le ha confiado y sin cuyo cumplimiento no cree que le valga la pena vivir. Consiste en un esfuerzo continuo para despertar en todos los hombres la conciencia moral, estimulándola mediante la vergüenza que se experimenta al dejar de cumplir con el deber hacia sí mismo y hacia Dios. Sócrates explica esto a sus jueces al citarles (en la *Apología* platónica) las palabras que acostumbra dirigir a sus conciudadanos, preocupados por el logro de bienes exteriores más bien que por su perfeccionamiento espiritual. “¡Oh, hombre óptimo!... ¿No te da vergüenza preocuparte por tus riquezas, con la finalidad de que se multipliquen hasta donde sea posible, y de la reputación y el honor, y no cuidar solícitamente de la sabiduría, de la verdad y del alma, con el objeto de que llegue a ser tan buena como sea posible?” ⁽⁴⁾

Cuidar el alma para hacerla mejor, significa experimentar una exigencia interior de purificación, semejante a la que

⁽³⁾ Con razón dice M. Vilhena (*Le problème de Socrate*, págs. 12 y sigs.) que, aun cuando se nos escapara el Sócrates real, “la crítica tiene todavía que ocuparse del socratismo”.

⁽⁴⁾ Platón (*Apología de Sócrates*, XVII, 29-30). Para el fundamento de la interpretación aquí delineada, remito al capítulo “Sócrates” de mi obra *Moralistas griegos*.

determinaba entre los pitagóricos la práctica del examen de conciencia, que Sócrates vuelve también a enseñar. La realización del perfeccionamiento interior no puede parecerle viable sino mediante una energía interna, vinculada con la conciencia de un deber, en lucha contra las fuerzas de los apetitos y las pasiones, que son también, sin duda, interiores, pero se hallan vinculadas con la existencia exterior y la atracción de los bienes materiales y los goces sensibles. Sócrates habla en el *Protágoras* platónico, así como Demócrito en sus escritos ⁽⁵⁾, de un “dejarse vencer por sí mismo” y de un “llegar a vencerse a sí mismo”, porque la lucha entre las pasiones y la voluntad de bien se realiza en la interioridad del sujeto, entre un sí mismo inferior y uno superior. Pero es lucha en pro del autodomínio y la autonomía, contra la heteronomía, lucha por el bien interior que sólo puede ser libertad espiritual, contra los atractivos exteriores, que significan dependencia de algo que reside fuera de nosotros.

Este aspecto de la enseñanza de Sócrates, cuya eficacia multiplicaba él mediante la sugestión de su ejemplo personal, ha sido convertido luego por Antístenes, que exalta “la fortaleza de ánimo de Sócrates”, en la doctrina moral de la escuela cínica, cuya exigencia básica e ideal ético se sintetizan en la libertad espiritual y la independencia respecto a toda necesidad ⁽⁶⁾. Pero al interpretar en este sentido y en forma por

⁽⁵⁾ Cf. *Protágoras*, 358. Recuérdense los siguientes fragmentos de Demócrito: B 241 Diels: “No sólo es valiente quien vence a los enemigos, sino también quien triunfa de sus propios deseos”; B 236 Diels: “Es arduo combatir con el propio corazón; pero vencerlo es propio del hombre que razona bien”. Estos fragmentos expresan las mismas ideas que el 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 el vencerse a sí mismo; pero dejarse vencer por sí mismo es lo más torpe y malo”.

⁽⁶⁾ Antístenes afirma enérgicamente la naturaleza puramente espiritual e interior tanto del bien como del mal: “Creo que los hombres tienen su riqueza y su pobreza no en la casa, sino en el alma” (en Jenofonte, *Sympos.*, 4, 34). Diógenes acentúa la exigencia de liberación de todas las necesidades exteriores y las pasiones y deseos, vinculados siempre con objetos exteriores que esclavizan al hombre: “a semejanza de Hércules, protector de mi escuela, he dominado a fortísimos atletas y a ferocísimas bestias: quiero decir la pobreza, la ignominia, la ira, el

cierto unilateral y excesiva la enseñanza de su maestro, Antístenes obedecía a una exigencia que expresaba sin duda el propio Sócrates, como se ve, por ejemplo, en las palabras que le atribuye Platón en el *Menexeno*: “El hombre que sólo pone en sí mismo lo que lleva a la felicidad o cerca de ella, y no permanece en dependencia de la condición de los demás, de modo que su situación se vea obligada a oscilar según la buena o mala situación de aquéllos, es el que se halla preparado para la vida óptima, es el sabio, valeroso y prudente” (*Menexeno*, XX, 248) (7).

Pero el hecho de que Sócrates ubique en si mismo la fuente de toda felicidad no significa que él se aisle en forma egoísta de los demás, sino que coloca el verdadero bien en lo espiritual antes que en lo corpóreo, y por este camino siente y reconoce en el anhelo y esfuerzo mismo de autoelevación moral su vinculación con el prójimo, por la solidaridad mutua que nos une a los otros en la realización del perfeccionamiento espiritual. La

temor, el deseo y el más cruel y engañoso de todos, el placer” (en Dión Crisóst., *Orat.* IX, ed. Arnim, I, 105). Crates exalta a la libertad como diosa de los cínicos: “Ni subyugados ni dominados por el placer, que es cosa de esclavos, ellos (los cínicos) aman a la reina inmortal, la libertad, etcétera” (en Clement., *Stromat.*, II, 413 A). Por otra parte, los cínicos pintan con colores sombríos la esclavitud a que nos someten las pasiones: “Os sucede a vosotros lo mismo que al que montaba un caballo desbocado; el caballo, sin gobierno, lo arrastraba en su loca carrera, sin que él pudiera descender. Y encontrándose con uno que le preguntó: ¿hacia dónde vas?, dijo: hacia donde éste quiera, y señaló al caballo desbocado. Y si bien os preguntase a vosotros ¿hacia dónde vais?, deberíais responder, si quisiérais responder la verdad: hacia donde quieren las pasiones, el placer, la vanagloria, la avidez de ganancia, la cólera, el temor; hacia donde cualquier otra pasión quiera arrastrarnos. Porque vosotros no montáis un solo caballo, sino ora éste, ora aquél, y todos desbocados y enfurecidos” (Luciano, *Cyn.*). Esta exigencia de autodominio y autonomía espirituales pasa en la época postaristotélica tanto a los estoicos como a los epicúreos.

(7) Lo cual coincide perfectamente con las ideas que Jenofonte (*Memor.*, IV, 5) hace expresar a Sócrates: “¿Crees que la libertad es una cosa bella y sublime para el hombre, no menos que para la ciudad? —La más bella y sublime, sin duda. —Ahora bien: a quien se encuentra dominado e incapacitado para hacer lo mejor, ¿le juzgas libre? —No, en absoluto. —Y los intemperantes ¿te parece que sólo están impedidos de hacer las cosas mejores, o también forzados a hacer las más innobles? —No menos forzados a esto que impedidos de aquéllo... Entonces los intemperantes están sometidos a la peor de todas las esclavitudes”. Sobre estos puntos cf. “Sócrates” en mi obra *Moralistas Griegos*,

mayor alegría para Sócrates — nos refiere Jenofonte, *Memor.*, lib. IV, 8 — residía en la conciencia de su mejoramiento espiritual. “¿Ignoras que a ningún hombre en el mundo le concedería sobre mí el derecho a afirmar que ha vivido mejor y más alegremente? Pues según mi parecer, viven en forma óptima quienes estudian para hallar el mejor modo de llegar a ser óptimos, y viven muy felices quienes tienen más viva la conciencia de su mejoramiento”.

Vemos entonces que en contra de la opinión corriente, según la cual se subordina la felicidad a la posesión de bienes exteriores — descuidados por Sócrates hasta el punto de que Antifonte, según el testimonio de Jenofonte, lo llamaba: “verdadero maestro de infelicidad” —, existe según Sócrates una fuente interior de felicidad que consiste en la conciencia de un constante mejoramiento; pero se declara aquí que este mejoramiento no lo obtiene el hombre por sí solo, sino asociando a él a su prójimo. “¿De qué otra fuente — dice Sócrates en el pasaje de los *Recuerdos* de Jenofonte que se refiere a la discusión con Antifonte — crees que proviene tanto placer, sino del sentirse transformado en mejor y de contribuir al mejoramiento de los amigos?... Ahora bien, éste es el pensamiento que llena mi vida” (libro I, cap. 6).

El automejoramiento tiene que ser al mismo tiempo esfuerzo dirigido al mejoramiento del prójimo; en esta exigencia estriba la ciencia de amor que Sócrates se jacta de poseer en el pseudoplatónico *Theages* (p. 128), en el acto mismo de confesar su ignorancia acerca de todas las otras ciencias. “De todas estas ciencias bellas y felices yo no sé nada, aun cuando quisiera saber; pero repito siempre, por así decirlo, que me encuentro en la 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”.

Por amor, justamente, y no a la espera de una recompensa, quiere Sócrates que se beneficie a los demás, procurando su mejoramiento; aun cuando los beneficios se muestren in-

gratos, subsiste íntegra para el benefactor desinteresado la recompensa verdadera, que consiste en la satisfacción interior de su conciencia por el bien cumplido. “Si tú quisieras — pregunta Sócrates a Querócrates en la conversación relatada por Jenofonte, *Memor.*, lib. II, cap. 3 — persuadir a un amigo tuyo de que tuviera cuidado de tus cosas, ¿qué harías? Primero lo tendría 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 mejor a ese hombre... —¿Pero si a pesar de obrar yo así, él no se transformara para nada en mejor? —Y ¿qué otro peligro corres, sino el de mostrar que tú eres hombre bueno y pleno de amor hacia tu hermano, y él, en cambio, malo e indigno de los beneficios?”

La bondad, pues, no exige un premio o una remuneración, sino que es premio y remuneración por sí y para sí misma, en tanto satisface la conciencia del deber; así como para repeler del propio espíritu y de la propia conducta la maldad y la injusticia, no es necesaria la previsión de un castigo exterior, porque encuentran éstas su mayor castigo en sí mismas, es decir, en la perturbación que producen en la conciencia moral. No hay, pues, que cometer nunca injusticia, ni siquiera devolverla cuando se la recibe: puede considerarse que la expresión de este concepto, formulada en el *Critón* platónico, corresponde en un todo a la orientación ética de la enseñanza y la conducta de Sócrates.

“Entonces — dice Sócrates en el *Critón*, X, 49 — no se debe cometer injusticia de ninguna manera. —No. —Ni aun quien ha recibido injusticia puede, como por lo general cree la gente, cometerla a su vez, ya que de ningún modo puede hacerse injusticia. —Parece que no. —Y ¿es justo o no devolver mal por mal, de acuerdo con lo que dice la gente? —No, con seguridad. —Porque el hacer 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 sea la injusticia que hayas recibido. —No. —Mira, Critón, yo bien sé que son y serán pocos lo que lo

entiendan así... Por mi parte, hace mucho que lo he pensado así y también lo pienso al presente”.

El diálogo tiene lugar en la cárcel donde Sócrates está esperando la ejecución de su condena de muerte, y en vano ha tratado Critón de convencerlo para que se sustraiga, mediante la fuga preparada por sus amigos, al cumplimiento de tan injusta sentencia. Sócrates objeta firme e irrevocablemente con su constante convicción ética, que aun en ese momento mantiene sin vacilar. “Pensarlo todavía en el presente”, en este presente en que entonces se encontraba, significaba para él someterse a una injusta condena de muerte, sacrificar su vida, con el fin de no violar las leyes de la patria. Aun cuando las demás gentes pudieran 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 oída por sobre todo; sus exigencias y sus prohibiciones son decisivas en todo caso: ésta es la enseñanza suprema que Sócrates ha legado, con su resolución de no sustraerse al cumplimiento de la innecesaria e injusta condena.

La influencia ejercida por la enseñanza socrática, que no se limitaba, como la de otros filósofos, al círculo restringido de los discípulos, sino que solía dirigirse a cualquiera de sus contemporáneos, ha contribuído poderosamente, sin duda, a difundir en vastas esferas culturales de esa época la noción de conciencia moral que él predicó mediante la palabra y el ejemplo. No puede asombrarnos, por lo tanto, el encontrar en escritores que se hallan al margen del dominio propio de la filosofía, tales como el pseudo - Isócrates en su discurso *Ad Demonicum*, una afirmación clara del concepto de conciencia moral, que ya había contribuído también a propagar, por otro lado, las ideas pitagóricas recogidas y desarrolladas por Demócrito. “No esperes jamás — dice el pseudo Isócrates — permanecer oculto al cometer cualquier acción deshonesta; pues aun cuando pudieras ocultarte a los demás, tendrías en ti mismo la conciencia de tu culpa”.

II. *Platón: La conciencia y la responsabilidad. La sensación interior de la conciencia.*

Platón profundizó en forma sumamente eficaz estas ideas. Partiendo de la enseñanza de Sócrates, desarrolló ulteriormente la teoría de la conciencia moral, y representó de la manera más viva y eficiente la conciencia del pecado como turbación y trastornos interiores del alma, y por ende como infelicidad insanable del malvado, aun en medio de los mayores triunfos. Tampoco faltan en Platón, contrariamente a lo afirmado por Brochard, las preocupaciones por la vida futura, que se afirman de manera particular en la parte final del *Gorgias* y en la *República*. “Yo creo firmemente en estas cosas — dice Sócrates en el *Gorgias*, LXXXII, 526 D y sigs., hablando del juicio final a que están sometidas las almas de los muertos — y voy considerando cómo lograré presentar mi alma al juez lo más pura posible. . . Y me esforzaré, en efecto, para vivir siendo lo mejor que pueda, y así morir cuando llegue mi hora. Y exhorto también a todos los otros hombres, en lo que me es posible, y a ti 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 ti la hora de esa justicia y esa sentencia de las que ha poco hablaba. En cambio, al arribar ante el juez eterno. . . y estar en sus manos, balbucearás y te atacará el vértigo. . .”

Y en la *República* se expresa desde el comienzo, en las palabras del anciano Céfalo, la preocupación por el destino de ultratumba, que despierta en el alma del hombre a medida que avanza hacia el término de su vida, y se tiñe de terror o de serenidad según que uno tenga conciencia de sus pecados o de sus buenas acciones: “Pues tienes que saber, ¡oh Sócrates querido!, que cuando uno se acerca al momento en que debe pensar en la muerte, se insinúa en su interior el miedo y la preocupación con respecto a cosas en las cuales antes no pensaba. Pues los mitos que se cuentan respecto de lo que ocurre en el Hades, es decir, cómo debe cumplir allí su pena quien aquí

ha sido injusto, aunque hasta el momento los tomara en broma, le perturban entonces el espíritu porque teme que sean verdaderos; y ya sea por debilidad senil, sea porque se halla entonces cercano al más allá, el hombre comienza a verlos con mayor claridad. Por lo tanto se llena de sospechas y terrores, y empieza ya a cavilar y considerar si no ha pecado contra alguien. Y quien halla en su vida muchas iniquidades, a menudo despierta del sueño como los niños, estremeciéndose siempre de terror, y vive esperando lo peor. Quien en cambio no tiene en sí mismo conciencia de ninguna culpa, lleva consigo la suave esperanza, la buena nodriza de los ancianos, como dice Píndaro” (8).

Luego, en la parte final de la *República* (lib. X, cap. 13, 614 B y sigs.), el mito de Er, el armenio, presenta de la manera más impresionante los tormentos infernales que sufren los pecadores — durante toda la eternidad cuando sus pecados son más graves e incurables —, en medio del pavor y el horror que producen el ambiente y los demonios ardientes, junto con el mugido espantoso de la vorágine que vuelve a arrojar al abismo de los sufrimientos a las almas que anhelan huir de sus fauces.

Sin embargo, lo que en Platón más interesa para nuestro tema, no se refiere a los terrores de ultratumba por sí mismos, sino en cuanto se hallan vinculados con la conciencia del pecado, que — como hace decir Platón a Céfalo — estimula y constriñe de continuo a quienes piensan en la muerte, para que efectúen su examen de conciencia. Lo que más nos interesa aquí es la conciencia de la responsabilidad que según Platón manifiestan quienes están invadidos por el terror a la vida de ultratumba, como puede verse en el mismo mito de Er; es la noción de conciencia moral que él expresa; es el hecho de que considere la conciencia del pecado como condena interior y tormento del alma en la vida presente.

(8) *Republ.*, lib. I, cap. V, 330 d - 331 a. La cita de Píndaro se refiere al fragm. 214.

En el mito de Er, las almas que deben reencarnarse son conducidas de Lájesis, hija de Ananke, que tiene sobre sus rodillas las suertes y los paradigmas de las diversas formas de vida. Cada una debe elegir la suya libremente, pero con conciencia de su responsabilidad. El “profeta” que les presenta los distintos modelos de vida para que elijan, les advierte acerca de la responsabilidad que ellas mismas tienen: “no os elegirá vuestro daimon, sino que sois vosotras las que tenéis que elegirlo a él... La areté no es propiedad de nadie. Cada cual participa de ella en mayor o menor medida, según que la enaltezca o la deshonne. La responsabilidad es de quien elige su suerte. Dios no es responsable”.

Esta declaración, que se encuentra en la *República*, 617 D-E, coincide con lo que se dice en el *Timeo*, 42 A-D, al hablar de la creación y destinación de las almas humanas, que llevan connaturalmente consigo sensibilidad, apetencias y pasiones, y “si ellas logran dominarlas, viven en la justicia; si se dejan dominar por ellas, viven en la iniquidad”; de manera que “promulgadas estas leyes para las almas, el demiurgo se encuentra exento de responsabilidad (*ἀναίτιος*) en lo que respecta a la maldad de cada uno”. Aquí también, en el *Timeo*, Dios aparece libre de responsabilidad en la conducta humana, y la virtud no les es dada a los hombres como propiedad, sino que cada uno — según rezan las palabras citadas de la *República* — debe conquistar su participación en ella mediante su adhesión activa.

Pero en el mito de Er, la libertad y responsabilidad de las almas pueden parecer más limitadas que en el *Timeo*, en cuanto que, una vez efectuada la elección, el destino que el alma tendrá en la nueva vida queda sellado por las Parcas y por su madre Ananke, y se hallan determinadas todas las consecuencias que acarrea el modelo de vida elegido, de modo que el alma que escogió en forma apresurada e inconsiderada, a raíz de su inexperiencia ⁽⁹⁾ o codicia, se encuentra luego condena-

(9) Es notable —y, en cierto sentido, “étonnant”, según la expresión de R. Schaerer (*Sur l'origine de l'âme et le probl. du mal dans le platonisme*, “Rev.

da al mal destino que su torpeza le impidió prever. “Estamos, pues, predestinados — comenta Robin ⁽¹⁰⁾—. Pero, réprobos o elegidos, ¡no nos queda sino atribuirnos a nosotros mismos lo que será nuestra vida! En resumen, dos cosas parecen evidentes: Platón no quiere renunciar al Destino, y, por otra parte, quiere que Dios resulte inocente del mal que nosotros cometemos”.

Pero esta interpretación de Robin, según la cual fatalidad y responsabilidad se oponen en Platón de una manera difícil de conciliar, no toma en cuenta algunos elementos que ofrece, la misma parte final de la *República*, destacados oportunamente por Jaeger. El momento en que se elige la forma de vida es aquel en que se afirma en pleno la responsabilidad del alma, y es resultado y conclusión de toda la vida anterior. “La extraordinaria seriedad — observa Jaeger — con que Platón concibe este problema y lo convierte en el único asunto que verdaderamente domina toda la existencia del hombre, se expresa en el postulado de que el hombre debe prepararse en esta vida con todas sus fuerzas para poder realizar la elección que deberá hacer en la otra vida cuando, tras una peregrinación milenaria, se disponga a descender nuevamente sobre la tierra para

de theol. et philos.”, Lausanne, 1939, pág. 72)— que Platón atribuya especialmente esta inexperiencia e ingenuidad a las almas que proceden del cielo, “precisamente porque no han sido probadas por el dolor” (*Rep.*, 619 D). Hay aquí un reconocimiento de la valía moral del dolor, que según Moeller se introdujo recién con el cristianismo y resultaba incomprensible para la antigüedad clásica. Pero en este caso, debe tratarse para Platón del dolor vinculado con la experiencia del mal que se conoce por las injusticias ajenas y no por las propias —como opina, en cambio, Schaerer, *loc. cit.*—, precisamente por lo que se ve en la *Republ.*, 408 D - 409 C, donde Platón distingue, y no identifica, las condiciones requeridas para ser buen médico, de las necesarias para ser buen juez: el primero, dice, tiene que haber experimentado en carne propia las enfermedades que debe curar en los demás, porque cura el cuerpo ajeno por medio de su propia alma, y no de su cuerpo; en cambio, el juez, a quien corresponde gobernar mediante su alma a las almas ajenas, no debe tener la propia contaminada, sino libre del mal, cuya naturaleza debe conocer por vía de doctrina y no de experiencia, esto es, por haberlo estudiado extensamente como cosa ajena en las almas de los demás, y no porque lo sienta como algo propio en sí. Es probable que con esta distinción, Platón quiera oponerse a Antífonte, para quien la experiencia personal del pecado constituía un requisito indispensable en la consecución de la sabiduría.

(10) *La moral antigua* (ed. española), pág. 172.

vivir una vida superior o inferior (cf. *Rep.*, 615 A, 621 D). Ahora no es un ser libre en el pleno sentido de la palabra, sobre todo si se ve embarazado para ascender por sus antiguas culpas. Pero puede, no obstante, laborar en la obra de su liberación, siempre y cuando luche por seguir el camino ascendente (*Rep.*, 621 C 5). Si el hombre se esfuerza por marchar siempre hacia arriba, su liberación se llevará a cabo en una vida nueva” (21).

De aquí resulta que la predestinación constituída por el tipo de vida que el alma ha elegido, es una predisposición adquirida a consecuencia de la vida anterior — cuya conciencia debe tornar más agudo nuestro sentido de responsabilidad en la vida presente — más bien que una fatalidad trascendente, coercitiva e ineluctable — que nos quitaría todo sentido de responsabilidad y toda fuerza para resistir. El daimon que cada alma elige se asocia luego a ella por obra de Lájesis, como “custodio de la vida y cooperador en el cumplimiento (ἀποπλήρωτης) de las cosas elegidas” (*Rep.*, 620 D): lo cual recuerda la concepción del daimon expresada por Esquilo en el *Agamemnon*, cuando el coro niega que Clitemnestra sea irresponsable (ἀνάτιος) de su crimen, y afirma que el daimon sólo puede ser corresponsable (ὀυναίτιος). Tal como Esquilo, en *Los siete contra Tebas*, hacía expresar por el coro la convicción de que el hombre puede y debe resistir al impulso del daimon y vencerlo (versos 687, 698, 705 y sigs.), así también Platón asevera en el *Timeo* que las almas deben dominar los impulsos y las pasiones para vivir en la justicia y no en la iniquidad; y en la *República* afirma que podemos salvarnos si reconocemos que el alma es “capaz de soportar todos los bienes y todos los males, para mantenernos siempre en el camino que lleva hacia arriba”.

De esta manera, la obligación de que nos hallemos conscientes de nuestra responsabilidad se afirma para toda nuestra vida presente y para cada una de las acciones que pueden lle-

(11) Cf. *Paideia*, II, págs. 451-2 de la edición castellana.

varnos sea por el camino ascendente, hacia la purificación liberadora, sea por el opuesto, que nos precipita hacia la condenación final. Para “mantenernos siempre en el camino que lleva hacia arriba” necesitamos evidentemente poseer una conciencia vigilante de nuestra responsabilidad y practicar un constante examen interior; de modo que el destino del hombre en la vida moral presente y en la futura eterna consiste, para Platón, en una creación continua de su conciencia moral. El mismo Robin se inclina a reconocerlo cuando, al citar un pasaje del Libro XII de las *Leyes*, donde dice: “para cada uno de nosotros la realidad de la existencia está constituida por lo inmortal, que ha recibido el nombre de alma y que se presenta ante otros dioses para rendir cuentas”, comenta: “la individualidad se halla, pues, esencialmente constituida por la persona moral, con su mérito y su demérito; afirmación que, por otra parte, no hace sino precisar lo que Platón expresaba por boca de su Sócrates moribundo” (12).

También en este punto queda así confirmada la vinculación de la ética platónica con la enseñanza de Sócrates; y el acuerdo mutuo de las respectivas orientaciones se ratifica igualmente en otros aspectos.

En conformidad con las enseñanzas de Sócrates. Platón repite que no es vergonzoso recibir la injusticia o el mal, sino cometerlos, porque el alma viciada es el peor de todos los males. “Niego que deba uno sentir vergüenza porque lo abofeteen injustamente, o lo hieran en el cuerpo o roben; sino que más feo y malvado resulta que me abofeteen y hieran injustamente, a mí y a mis cosas, me roben, esclavicen, y violen mi casa; en suma, cualquier acto injusto dirigido en contra de mí y de las cosas que yo poseo, es más feo o malvado para quien comete la injusticia que para mí, que soy su víctima (13).

La vergüenza, en efecto, no debe experimentarse por lo que hacen los demás, sino por lo que hace uno mismo: pero

(12) Cf. Robin, *op. cit.*, págs. 46 y sigs. en la edic. citada, donde sin embargo se traduce por “el individualismo” la expresión de Robin: “l’individualité”.

(13) *Gorgias*, 508.

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. Este tránsito mostraba la influencia del precepto pitagórico, que exhortaba a avergonzarse más de sus propias culpas frente a sí mismo que a los demás; precepto que ya recogiera Demócrito, vinculado con el hábito de practicar el examen de conciencia que también enseñaba Sócrates. De ambos elementos surge, como consecuencia, la tranquilidad de conciencia frente a las ofensas recibidas, por las cuales el sujeto no tiene responsabilidad, y su perturbación por las que comete reconociéndose responsable. Al intervenir la conciencia moral, por lo tanto, es más vergonzoso para cualquiera cometer injusticia que recibirla. “Entonces — dice otro pasaje del *Gorgias*, 469 — ¿tú desearías más bien recibir injusticia que cometerla? — Para decir verdad, no quisiera ni una cosa ni la otra, pero si me viera precisado a elegir entre cometer o recibir injusticia, elegiría más bien el recibirla que el cometerla”.

En la *República* Platón explica y demuestra ampliamente que la injusticia y la maldad constituyen un vicio del alma, y por ende el peor de todos los males, que se convierte en castigo de sí mismo, a raíz de la turbación y discordia interiores que engendra en la conciencia. De manera que la felicidad y la infelicidad ya no dependen del éxito exterior, dado que residen en la satisfacción o el tormento interior de la conciencia; y quien logra los mayores éxitos al precio de la maldad, se encuentra en el más hondo abismo de la miseria moral, mientras que quien es víctima de las más tremendas adversidades a consecuencia de su honestidad y bondad, tiene su verdadero premio en la aprobación de su conciencia.

Platón plantea el problema 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 a uno y otro perfectos en su conducta. . . Que se dé, pues, al perfecto injusto la perfecta injusticia, y no se le quite, sino se deje que, cometiendo injusticias máximas, logre

la máxima fama de justicia... Y frente a él imaginemos al justo, que no cometiendo nunca injusticia, tenga máxima fama de injusto...; 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" (14).

El resultado de este cotejo parece sorprendente: la felicidad está en razón inversa de los éxitos logrados por cada uno de los dos. "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" (15). Sin embargo, la perfecta infelicidad que aguarda al perfecto injusto, pese a sus grandes triunfos en la vida y a su misma fama de justo, depende del hecho que — como dice el *Teeteto*, 176 D — "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 sustraerse". Puede evitarse el castigo exterior, ocultando a los demás sus propias maldades; pero no el interior, que se realiza en el alma y en la propia conciencia, a las que nunca puede uno ocultarse. La existencia de una sanción interna, ineludible, ofrece la solución — mejor dicho, la superación — del problema llamado del anillo de Gíges. El pecado lleva en sí mismo su castigo a raíz de la *conciencia del pecado*, cuyo tormento el culpable no puede esquivar, y sólo logra aliviar mediante la expiación. Por eso el castigo humano y divino — cuando no se trate de los tormentos eternos del infierno, que no admiten un término y no dejan lugar a una redención final — 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*, 472—, quien comete injusticia y es injusto, es absolutamente misera-

(14) Cf. *República*, II, 4, 360 y sigs.

(15) *República*, I, 24, 353 y sigs.

ble, pero es más desdichado todavía cuando no expía sus faltas y no sufre la pena impuesta por los dioses y los hombres”. La opinión vulgar queda totalmente trastocada: el lograr ocultarse y evitar el castigo no es una suerte, sino una desgracia para el criminal, la mayor desgracia que puede tocarle después de haber perpetrado el delito.

De esta manera, aun planteando el problema moral como problema de la felicidad — de acuerdo con la orientación general de la ética antigua, que, sin embargo, no puede considerarse extraña a la ética cristiana ⁽¹⁶⁾ —, Platón coloca el centro y criterio de ese problema en la conciencia moral, que es conciencia del deber y conciencia del pecado que lo viola, y por lo tanto juez y castigo interior inexorable e ineludible.

III. *Aristóteles: El mal moral y la virtud. El hombre plasador y responsable de su personalidad. La conciencia del deber y el juez interior.*

Aristóteles no podía ser inferior a su maestro en este aspecto, sino que profundiza aun más la indagación ética platónica. Y al repetir la sentencia común a Sócrates y Platón y a Demócrito — que es peor cometer que padecer injusticia — Aristóteles explica: porque el cometerla es maldad, mientras el recibirla deja exento de esta mancha espiritual.

“Es evidente — dice en la *Ética a Nicómaco*, V, 11, 1138 — que el recibir y el cometer injusticia son males ambos..., pero es todavía peor cometerla, porque el hacer injusticia va acompañado de la maldad más completa y absoluta o casi..., en cambio, el recibir injusticia ocurre sin maldad ni injusticia”.

Aristóteles complementa de esta manera una reflexión de

(16) Se ha afirmado la persistencia de tal orientación en San Agustín, y justamente lo ha hecho Eucken, en su libro: *“La visión de la vida en los grandes pensadores*, sección II, B, 2: “felicidad, bienaventuranza: he aquí el único fin al que se dirigen todos los pensamientos y el deseo ardiente de ese hombre”.

Demócrito. Lo que es bueno de verdad, había declarado el filósofo de Abdera, es la voluntad de bien; lo que es malo de verdad, agrega el estagirita, es la voluntad de mal. El bien y el mal moral quedan ubicados entonces — mucho antes de San Agustín y de su tratado *De libero arbitrio* — en la voluntad del hombre, fuente tanto del mérito como de la culpa. Y así como Demócrito admiraba la conciencia del deber que se mantiene y afirma en el espíritu del hombre aun en medio de las adversidades, también admira Aristóteles la voluntad de bien y de justicia que reina en la conciencia humana, y resplandece en ella pese a todas las aflictivas desventuras que puedan atormentarla ⁽¹⁷⁾.

“Esta, pues, la justicia, es una virtud perfecta . . . Ni Ésero ni Lucifer inspiran una admiración similar” ⁽¹⁸⁾. La comparación que aquí traza Aristóteles entre la admiración provocada por la virtud y la suscitada por el espectáculo de las estrellas, se anticipa a la célebre de Kant, expresada en la “Conclusión” de la *Crítica de la razón práctica*, donde afirma que las fuentes máximas del sentimiento de admiración y veneración hacia lo sublime eran las dos siguientes: el cielo brillante y estrellado sobre nuestras cabezas, y la ley moral que reina en la conciencia del hombre ⁽¹⁹⁾. Aristóteles no sólo compara entre sí las dos fuentes del más alto sentimiento admirativo, sino que afirma la superioridad de la interior sobre la externa.

Su admiración por la virtud se halla 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, para

(17) ὁμῶς δέ καὶ ἐν τούτοις διαλάμπει τὸ καλόν (Sin embargo, aun en medio de estas (adversidades) resplandece la honestidad): *Ethica Nicóm.*, I, cap. 11, 1100 b. 30.

(18) *Ethica Nicóm.*, V, 1, 1130.

(19) Creo que el citado pasaje de la *Ética a Nicómaco* se halla mucho más cerca de la página de Kant que el fragmento 10 Rose - 12 Walzer del *De Philosophia* de Aristóteles (relativo a las dos fuentes, cósmica y psicológica, de la fe en Dios), que W. Jaeger, *Aristóteles* (pág. 188 de la edic. mejicana) compara con ésta.

Aristóteles; y en toda elección interviene una valoración de las distintas posibilidades y una decisión de la voluntad, en tanto libre y, por ello, responsable. Por esa facultad de elección, precisamente, diferencia Aristóteles al hombre de los otros animales, dado que aquél tiene el poder de 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 éste no es sólo padre de sus acciones, sino también de sus hábitos, es creador de su carácter, plasmador de su personalidad ética respecto de toda vinculación con las ideas de la fatalidad y predestinación que había conservado, por lo menos en parte, Platón en su mito del daimon o genio personal que cada alma elige antes de su reencarnación en un nuevo cuerpo, daimon que constituía para él la predisposición innata de cada uno hacia una determinada orientación de su conducta en la vida. Es cierto que el sujeto podía y debía — según hemos visto al examinar los pasajes de la *República*, el *Timeo* y las *Leyes*, referentes a este problema — resistir a las tendencias y los impulsos malvados y de esta manera realizar la purificación y conquistar la salvación de su alma; pero su acción voluntaria tenía de ese modo una finalidad y un carácter eminentemente negativos, de neutralización de los impulsos y las pasiones innatas que lo empujaban a cometer actos reprochables. Aristóteles, en cambio, al sustituir la idea de las tendencias innatas por la de los hábitos adquiridos y al estudiar el proceso de formación de estos hábitos, reconoce a la acción humana un carácter y una eficacia eminentemente positivos y activos, que consisten precisamente en la producción de los hábitos que plasman al hombre mismo.

De esta manera Aristóteles no reconoce una especie de predestinación que el hombre debe a su daimon o índole personal innata; antes bien, según dice Robin, “trata de probar

(20) Un examen muy sagaz de esta cuestión puede encontrarse en *La doctrina della persona morale nell'Etica nicomachea*, artículo de Dom. Pesce publicado en “Archivio di storia della filosofia italiana”, 1936.

contra Platón que si hay solidaridad de nuestra conducta con respecto a nuestros antepasados y a nuestro medio, somos sin embargo responsables de lo que somos, obra progresiva de nuestra vida. Él pone el acento sobre esta otra solidaridad que, a partir de un primer acto, se establece entre todos los actos del individuo, y sobre nuestra responsabilidad, en lo que concierne a las repercusiones, fijadas por el hábito, de este acto inicial" (21).

Del hombre mismo, entonces, depende ser bueno o malo: en conclusión, él es padre e hijo a la vez de sus acciones (22),

(21) Cf. Robin, *op. cit.*, pág. 156 de la ed. francesa y págs. 168 y sigs. de la edic. argentina. En esta última, sin embargo, el período final resulta ininteligible porque se traduce: "il met l'accent sur cette autre solidarité... et sur notre responsabilité", con estas palabras: "él acentúa esta otra... y sobre nuestra...".

(22) Ver *Ethica nicóm.*, III, cap. I-IV, 1110-14. En estos capítulos, al explicar que son acciones voluntarias en el pleno sentido de la palabra las que proceden de una deliberación y elección, Aristóteles insiste en afirmar repetidas veces el concepto de que la deliberación siempre se refiere a acciones que se hallan en nuestro poder (ἐφ' ἡμῶν), de manera que tenemos plena responsabilidad de ellas. El mismo concepto se encuentra expresado también en *Ethica Eudemia*, II, cap. X, 1226 b: la deliberación se realiza acerca de las cosas que tienen la posibilidad de ser o no ser, porque se halla en nuestro poder el hacerlas o no hacerlas; y también en *Rhetorica*, I, cap. IV, 1935 b: la deliberación concierne a todas las cosas que pueden referirse a nosotros y cuyo principio de generación se halla en nuestro poder. Esta condición de "hallarse en nuestro poder" se relaciona expresamente en el pasaje citado de la *Rhetorica* con la posibilidad o imposibilidad de llevarlas a cabo en que nos encontramos; lo cual, sin embargo, no debe entenderse solamente en sentido físico, sino también moral. En efecto, la *Ethica nicóm.* vincula claramente la condición de "hallarse en nuestro poder" con nuestra responsabilidad, que nos cabe precisamente por el hecho de que podamos o no hacer, y por nuestra libertad de deliberación y elección. "Parece, por lo tanto, según se ha dicho, que el principio de las acciones es el hombre, y la deliberación se refiere a lo que él mismo puede realizar" (*ibid.*, § 15). El concepto está explicado más claramente un poco después, en el § 19, que Robin (*op. cit.*, pág. 173) comenta de la siguiente manera: "Al término de su análisis de la preferencia moral, da esta definición: "siendo el objeto de la elección algo deseable, sobre lo cual se ha deliberado y que forma parte de las cosas que se hallan en nuestro poder (ἐφ' ἡμῶν), la elección misma debe ser un deseo deliberativo de las cosas que se hallan en nuestro poder". Nuestra moralidad y felicidad parecen, pues, estar en nuestras manos: el hombre, dice Aristóteles, es el principio y generador de sus acciones, como lo es de sus hijos; el hombre engendra al hombre; e igualmente por sus actos se engendra también a sí mismo virtuoso o vicioso".

Acertadamente señala Robin, además, que "la elección de que se trata se

las cuales, luego de haber llegado a engendrar sus hábitos espirituales, se convierten en manifestaciones o indicios de ellos ⁽²³⁾.

De este modo la virtud, como hábito espiritual, es hija y madre de la voluntad de bien y de las buenas acciones: “la virtud del hombre — dice la *Ética a Nicómaco*, II, 5, 1106 a 22 — será un hábito por el cual el hombre se torna bueno y convierte en buena su propia obra”.

La virtud es manifestación de la $\varphi\sigma\beta\upsilon\nu\eta\sigma\iota\varsigma$, que en la *Ética a Nicómaco* significa la “razón práctica” o “conciencia moral” ⁽²⁴⁾. Aristóteles la distingue, en efecto, de la inteligencia ($\sigma\acute{\upsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$) en tanto ésta tiene únicamente una función judicial, y aquélla la tiene imperativa. “La razón práctica, pues — dice en la *Ética a Nicómaco*, lib. VI, cap. XI, 1143 a, 8 — es imperativa, porque su fin consiste 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 educación ética del hombre. El niño no posee todavía una ley interior, y sólo la adquiere mediante la educación, al formarse sus hábitos espirituales y su personalidad moral, formación que es todo un proceso de tránsito de la heteronomía a la autonomía de la

hace entre los actos *posibles* y se relaciona con un “acto futuro”; por lo cual Aristóteles se apoya en la indeterminación de lo futuro para su crítica a la teoría megárica (*Metaph.*, IX, 3, 1047), que intentaba suprimir lo potencial y lo contingente, reduciendo lo posible únicamente a lo que es verdadero desde toda la eternidad, es decir, necesario. Contra este fatalismo lógico, que Diodoro Crono quería fundamentar mediante su llamado “razonamiento dominador” (cf. Cicerón, *De Fato*, 17; Epicteto, *Dissertat.*, II, 19: verlos en mi obra *El Pensamiento antiguo*, tomo I, págs. 189 y sigs.), Aristóteles defiende la existencia de los hechos “futuros contingentes”, que es lo único que puede salvar la libertad y, por consiguiente, la responsabilidad de la acción humana.

(23) τὸ δὲ ἔργον σήμερον τῆς ἐξέως ἐστίν, dice Aristóteles en su *Rhetorica*, I, 9, 1167 b, 32.

(24) Justamente así lo interpreta D. Pesce (*op. cit.*), de acuerdo con Jaeger, quien en su *Aristóteles* (cap. sobre el *Protréptico*) había señalado el cambio de significado que ocurre desde el *Protréptico*, donde *phronesis* significaba “razón teórica”, hasta la *Ética a Nicómaco*, donde significa “razón práctica”.

persona humana ⁽²⁵⁾. La formación de la personalidad moral realiza precisamente la conquista de la autonomía; cuando la ley se ha interiorizado, “el hombre está en situación de ser él mismo ley para sí mismo” (*Ética a Nicómaco*, IV, 1278 a, 32).

Ley para sí mismo, porque tiene en su conciencia moral el imperativo categórico que le dice y manda lo que *se debe*: la razón práctica se manifiesta como conciencia del deber, que dictamina “cuánto *se debe*, y por qué causa *se debe*, y hacia quién *se debe*, y por qué fin y cómo *se debe*” (*Ética Nicóm.*, II, cap. V, 1106 b, 21) 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 torna compañía deseable para sí mismo, en tanto que el malvado se halla siempre dividido interiormente y resulta enemigo para sí mismo ⁽²⁶⁾.

Es evidente que en esta idea de la amistad o enemistad del hombre consigo mismo, por la cual resulta él una compañía deseable o indeseable para sí mismo, se halla implícita la concepción de una especie de coloquio interior constante de cada cual consigo mismo, que representa un verdadero y continuo examen de conciencia. En la enemistad interior del malvado la conciencia moral se manifiesta como conciencia del pecado, inquieta y perturbada por el remordimiento, mientras la satisfacción interior — o amistad consigo mismo — del bueno es conciencia del deber cumplido. Así, los aspectos esenciales de la conciencia moral, legisladora de sí misma, juez interior, premio y castigo para sí misma, se muestran a plena luz en la ética aristotélica.

RODOLFO MONDOLFO.

(25) Véanse los primeros capítulos del libro II de la *Ética a Nicómaco*.

(26) *Ethica Eudemia*, VII, 6, 1240 b. Naturalmente, al apoyarme también en esta obra, la reconozco — junto con Jaeger en su *Aristóteles* — como obra del estagirita, contra la tradición instaurada por L. Spengel, quien la atribuyó a Eudemo.