

C A P I T U L O V I

L A E T I C A D E B I E N E S E N G R E C I A

I S O C R A T E S Y L O S S O C R A T I C O S M E N O R E S

30 — LA ETICA SOCRATICA — El pensamiento de Sócrates puede ser resumido en dos breves máximas, que definen, de modo admirable, la posición adoptada por el pensador ante los problemas cosmológico y moral. La primera de ellas: “sólo sé que nada sé” — expresa su agnosticismo en cosmología; la segunda “conócete a tí mismo” — es la divisa de su filosofía práctica.

Como los sofistas, es un enemigo de la investigación naturalista “Los campos y los árboles —decía— nada pueden enseñarme” Las especulaciones en torno a la esencia y el devenir del Cosmos —que tanto preocuparon a los físicos de Jonia y a los discípulos de He-

ráclito y Parménides eran para él no solo estériles, sino impías (48)

El verdadero objeto de conocimiento es el alma humana. De aquí la segunda máxima socrática. El hombre —había afirmado Protágoras— es la medida de todo lo que existe. Sócrates recoge esta sentencia del orador de Abdera, pero la interpreta en sentido universalista. El hombre, —común denominador de lo existente— no es el hombre histórico, el individuo, sino el ente humano, en lo que tiene de esencial y típico.

En oposición a la sofística, que permanece en el ámbito de lo convencional y contingente, la filosofía socrática eleva a lo social y busca lo necesario. La posesión de la sabiduría es para ella el valor más alto. Los sofistas atienden sobre todo a las opiniones, y en el triunfo cifran su mayor anhelo, el hijo de Sofronisco quiere lle-

(48) “Lejos de disertar, como tantos otros, sobre la Naturaleza, lejos de investigar el origen de lo que los sofistas llaman el mundo, y las causas necesarias que han dado origen a los cuerpos celestes, demostraba la locura de los que se entregan a tales especulaciones, examinaba si se ocupaban en semejantes especulaciones con la persuasión de que habían agotado los conocimientos humanos, o si creían prudente descuidar lo que está al alcance de los hombres, para profundizar los secretos de los dioses” Jenofonte: **Memorias sobre Sócrates** Trad. Deleito y Piñuela. Libro I. Cap. I, pág. 16

SOCRATES Y LOS SOCRATICOS MENORES

gar al descubrimiento de lo verdadero, para ceñir a la verdad su vida

De acuerdo con la concepción socrática, la verdad vive oculta en el espíritu del hombre. Para descubrirla, es menester disipar los errores y prejuicios que la empañan. La misión del filósofo estriba precisamente en conducir a los humanos al conocimiento, el moralista debe ser un partero del alma. Comparando su actividad al oficio de Fenareta, su madre, daba Sócrates a su método el nombre de **mayeútica**. El Menón y el Teetetes son dos bellos ejemplos de tal procedimiento

El pensador ateniense encuentra siempre — aún en las conversaciones más banales — un pretexto para remontarse a la región de los supremos principios. En esta búsqueda de lo genérico y universal, ayúdanle sus mismos interlocutores. Empieza dirigiéndoles preguntas aparentemente fútiles, háceles luego percatarse de su ignorancia, y les lleva, por último, merced a un hábil interrogatorio, a la definición de los conceptos (49).

(49) “La dialéctica socrática se ejercitaba sin cesar sobre lo que concierne al hombre, “examinando, dice Jenofonte, lo que es piadoso, lo que es impío, lo bello y lo feo, lo justo y lo injusto, la sabiduría y la locura, el valor y la cobardía, el gobierno y el hombre digno de gobernar” Es decir, **los temas socráticos se avenían siempre a lo humano**; porque el filósofo había hecho su divisa del oráculo delfico “Conócete a tí mismo” En suma, conocerse a sí mismo, reuniendo-

“Con mucha razón buscaba Sócrates la definición — escribe el Estagirita—. Hay dos cosas que justamente se le atribuyen los razonamientos inductivos y la definición por el género. Tales son los dos fundamentos de la ciencia”

El arraigado amor a la sabiduría, de que el moralista griego dió pruebas durante el curso de su vida, obedecía fundamentalmente a la convicción de que la bondad es un resultado del saber. Para ser dichoso hay que ser bueno, y para ser bueno es menester ser sabio. El mortal que ha logrado — por sí mismo o con auxilio del filósofo — encontrar la verdad oculta en su alma, no puede menos que ajustar a ella su conducta. El conocimiento del bien determina la práctica de la virtud. No hay malos, sólo hay extraviados. La maldad es un engendro de la ignorancia

El principio: **la virtud es saber**, es la piedra angular de la ética de Sócrates. Esta máxima corresponde — como dice atinadamente el profesor Johann Sauter (50) —

se para deliberar en común por la práctica de razonamientos inductivos, que conducen a la definición genérica y a principios universales sobre los aspectos y atributos de la vida humana. Este es el empeño socrático” Antonio Caso: **El acto ideatorio** Edit Porrúa Mé-
rico, 1934 pág 14.

(50) Johann Sauter: **Die Philosophischen Grundlagen des Naturrechts** Wien, 1932 Verlag von Julius Springer Pág 12

SOCRATES Y LOS SOCRATICOS MENORES

al profundo respeto que inspiraba al pensador el mundo de los valores objetivos, y al convencimiento de que la realización de éstos debe ser el motivo y la meta de la humana actividad. Nada de extraño tiene, en labios de un hombre tan excepcionalmente dotado desde el punto de vista ético, la aseveración de que el ejercicio de la virtud está condicionado por su conocimiento. Este determinismo moral, que en principio es falso, resulta verdadero, **de facto**, en la persona de Sócrates (51)

Al lado del racionalismo, hay en su ética un aspecto eudemonista. Como la mayoría de los pensadores helénicos, hace aquél de la felicidad el desideratum de la existencia; pero estima que a la ventura sólo puede llegarse por el camino recto. En la moral socrática se da una estrecha relación entre estos tres conceptos: el saber, la virtud, la dicha. El conocimiento del bien implica la práctica de la virtud, y el ejercicio de ésta hace dichosos a los hombres. La sabiduría es el valor supremo, ya que es condicionante de los otros dos.

Por sus tendencias universalistas, la filosofía de Sócrates difiere del individualismo de los sofistas más notables. El hijo de Sofronisco no persigue simplemente su

(51) En la *Ética* de N. Hartmann hallará el lector interesantísimas consideraciones sobre el ideal de vida preconizado por Sócrates. (*Das Sokratische Lebensideal* Pág. 390)

propia felicidad, los problemas social y humano revisten a sus ojos mucho mayor importancia

Su dedicación al estudio de las cuestiones sociales encontró un eco admirable en las vastas doctrinas políticas de Platón y Aristóteles. Los tres filósofos más excelso de la antigüedad consideran al hombre no como un ente aislado, sino como un ser esencialmente social o, para emplear la frase, ya consagrada, del Estagirita, como **animal político**. El individuo sólo alcanzará su perfeccionamiento dentro de la comunidad, es decir, en el seno de la **polis**. Entre la política y la ética existe una íntima correlación. El hombre perfecto, acabado, no es únicamente el hombre bueno, sino el buen ciudadano. Aquella ciencia perfílase de esta guisa como un remate o coronamiento de la moral. La finalidad de ambas es la humana perfección, pero en tanto que la primera atiende predominantemente a la naturaleza social del hombre, la segunda busca ante todo el desenvolvimiento de las cualidades individuales (52)

(52) "La enseñanza socrática tiene una finalidad completamente práctica. Se ocupa exclusivamente de moralizar a la gente, pero así como la moral de los sofistas se dedica al individuo y al bienestar individual, la de Sócrates, eminentemente social y humanitaria, tiene por objeto el bien común, la patria, el Estado." A Weber **Historia de la Filosofía Europea** Trad. Nuñez de Arenas, Madrid, 1914, Pág. 63

SOCRATES Y LOS SOCRATICOS MENORES

31. — LOS SOCRATICOS MENORES. — La influencia ejercida por Sócrates sobre sus contemporáneos y sucesores es incalculable. Aun cuando nunca quiso fundar una escuela del tipo de las numerosas sectas filosóficas de aquel entonces, varios de los jóvenes que habían escuchado sus lecciones, convirtiéronse, a la muerte del maestro, en jefes de nuevas escuelas, y trataron de difundir y realizar los ideales de vida preconizados por el pensador

Los discípulos más ilustres fueron Aristipo de Cirene, Antístenes de Atenas, Euclides de Megara y el fundador de la Academia. Los tres primeros han sido llamados “pequeños socráticos” o “socráticos menores”, el último forma, con Aristóteles, la pareja de los “grandes socráticos”

Los socráticos menores desenvuelven, en distintas direcciones, los más notables aspectos de la enseñanza y personalidad del maestro, por lo que sus doctrinas, comparadas con las de éste, resultan unilaterales o presentan el defecto de la exageración y el vicio de la artificialidad. Quien conozca la vida anecdótica de Antístenes, Aristipo el Cirenaico o Diógenes Cínico, tendrá que admitir que en las actitudes y predicaciones de estos personajes hay mucho de teatral, algo así como un inconfesado prurito de exhibicionismo, que nunca escapó a la clarividencia socrática (53)

(53) Consúltense, en la obra de Diógenes Laercio, *Vidas de los Filósofos Ilustres*, los capítulos relativos a estos pensadores

a) **Antístenes.** — Representa su doctrina un idealismo ético absoluto. La virtud es para él no sólo el más alto, sino el único bien. La satisfacción que engendra la actividad virtuosa hace al hombre independiente de cualquier contingencia, y asegura su felicidad frente a las asechanzas del destino. Esta tesis es un corolario del postulado socrático según el cual la bondad conduce directamente a la ventura.

La virtud es considerada por los cínicos como aquella forma de vida que permite al individuo alcanzar la mayor libertad posible frente al curso del acaecer cósmico. Siendo todo deseo un lazo que lo mantiene atado a los caprichos de la fortuna y a las mudanzas del mundo exterior, deberá esforzarse por reducir al *mínimum* sus necesidades, ejercitándose en el arte de sofocar los apremios de la naturaleza sensible.

Desenvolviendo una idea cara a los sofistas, declara Antístenes que el hombre ha de vivir de acuerdo con la naturaleza. Virtuoso es el comportamiento que tiene a ésta por guía. Pero los cínicos entienden aquel concepto en forma racionalista. La auténtica naturaleza humana reside en la racionalidad, vivir de acuerdo con la naturaleza significa, por consiguiente, vivir conformemente a la razón.

El juicio que emiten sobre el placer es enteramente negativo. El goce es un mal, ya que su apetencia nos

SOCRATES Y LOS SOCRATICOS MENORES

hace depender del mundo externo, convirtiéndonos en siervos de la animalidad. Es este el punto en que la pugna con los cirenaicos alcanza su culminación. A la divisa de Antístenes "La virtud por la virtud", opone Aristipo esta otra "el placer por el placer"

Las enseñanzas del primero acerca de la virtud, tenían que conducir, lógicamente, a una acerba crítica de la civilización. Aparece ésta a sus ojos como una creación artificial de necesidades, que ha producido la acumulación, igualmente superflua, de satisfactores. Como lo que se aleja del orden natural carece de valor, deberá el hombre esforzarse por destruir toda exigencia no fundada en ese orden, a fin de volver a la primitiva simplicidad del estado de naturaleza.

El sabio no ha de vivir según las leyes establecidas, sino ciñéndose a la razón. El derecho, las instituciones sociales y políticas, en suma las obras todas de la cultura, tienen un valor negativo, son una traición a la naturaleza. Habrá pues que combatir las diferencias de riqueza y nacimiento, o las que se hacen derivar de la nacionalidad y del sexo, y exaltar en cambio los ideales de fraternidad universal y cosmopolitismo. En las predicaciones de los filósofos del Pórtico encontraremos más tarde el eco grandioso de tales enseñanzas.

b) **Aristipo.** — La eudemonía consiste para él en el logro de lo placentero. Considera el placer como el senti-

miento que produce la satisfacción de una tendencia o de un deseo. La preocupación del verdadero sabio ha de consistir, por ende, en adquirir la mayor capacidad de goce.

Los placeres son muy numerosos, aunque de diverso rango. Cualquiera puede experimentarlos, pero sólo el sabio está en condiciones de obtener de ellos todo lo que encierran. Una sensibilidad delicada es capaz de seleccionar, entre los goces, los más altos, es decir, los que ofrecen el placer en su mayor pureza y en menor medida se encuentran mezclados al dolor.

Es innegable que el hombre tiende al placer como al mayor de los bienes, pero ello no significa que haya de cerrar los ojos ante las diferencias jerárquicas que los goces ofrecen. Tampoco quiere decir que deba convertirse en su esclavo; la mejor sabiduría consiste en obtener de ellos el deleite que procuran, sin sucumbir a su reclamo.

Los diversos matices de lo placentero son explicados por los cirenaicos en función de la idea del movimiento. El reposo significa, en el orden sensible, indiferencia; al movimiento brusco corresponde el dolor, el suave engendra placer (54).

(54) Sobre este punto Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* Tübingen, 1935, pág. 70

Frente a las exigencias sociales y jurídicas adoptan los seguidores de Aristipo una posición semejante a la de la Escuela Cínica. El derecho y los convencionalismos tienen un valor meramente convencional; son exigencias dirigidas a la mayoría. Pero el hombre refinado no las toma en cuenta, y goza de la vida sin preocuparse por ellas.

II. PLATON DE ATENAS

32 — LA DOCTRINA PLATONICA — La ética de Platón no puede ser comprendida en plenitud si se la desliga de los supuestos metafísicos, epistemológicos, políticos y psicológicos en que descansa. Habrá pues que preceder su exposición de un resumen de los aspectos fundamentales del sistema a que pertenece.

Casi todos los comentaristas están de acuerdo en que la doctrina de las Ideas fué inspirada por una preocupación de índole ética. El fundador de la Academia quería dar a la teoría de la conducta una base inquebrantable. La moral sólo podrá fundamentarse, pensaba, si los objetos del conocimiento son incorruptibles e inmutables. Las conclusiones de los sofistas y, en primer término, la doctrina de Protágoras, hacen imposible la constitución de una ciencia moral. Si para conocer no dispusiésemos de más instrumento que nuestros sentidos, habría que re-

nunciar de un modo absoluto a la verdad científica. Nuestra sensibilidad hállase inserta en el flujo del devenir cósmico, los datos que nos brinda son siempre vagos y cambiantes. Basándonos en ellos podremos formarnos **opiniones**, más o menos probables, acerca de las cosas, pero nunca descubrir lo que realmente sean. La ciencia no busca la opinión (**doxa**) sino el saber auténtico (**epistemé**). El conocimiento será posible sólo en la hipótesis de que lo existente no se reduzca a la realidad material. Dicho de otro modo únicamente habrá ciencia en el supuesto de que los objetos de ésta sean inmutables y eternos. El objeto del verdadero conocimiento habrá pues que buscarlo en una región de lo existente diversa de la que nuestra sensibilidad nos revela. De este modo se vió impulsado el filósofo a postular un reino inmaterial, ámbito de las Ideas, modelo o paradigma del orden fenoménico.

Sócrates había enseñado que todo saber genuino culmina en la formación de conceptos. Pero los conceptos únicamente tienen valor científico si los objetos a que se refieren no pertenecen al mundo de las cosas. Ello demuestra que deben residir en el ámbito de la idealidad. Las Ideas aparecen entonces como los objetos incorpóreos a que el saber conceptual se halla referido (55).

(55) “La aceptación de la inmaterialidad no tenía en un principio para Platón la finalidad de explicar los fenómenos, sino, más bien, la de asegurar un objeto al conocimiento ético y al querer moral. Es por ello que esta metafísica idealista nace en su primer esbozo sin

Debe advertirse que el concepto platónico de lo inmaterial no coincide con el de lo espiritual o psíquico, pues, de acuerdo con el fundador de la Academia, las funciones psíquicas hállanse insertas, lo mismo que las fisiológicas, en el flujo del devenir o "mundo del génesis", como el filósofo decía.

Las Ideas no ocupan lugar ni en el espacio ni en el tiempo. Son inmateriales, incorruptibles y eternas. Entre el orden ideal y el mundo sensible existe la misma relación que entre un modelo y su copia. La realidad del orden material es derivada o refleja. Las cosas que integran el mundo del génesis sólo **son** en cuanto **participan** de los arquetipos. El mismo pensamiento se expresa diciendo que tales objetos existen en cuanto las Ideas se encuentran **presentes** en ellos.

La intuición sensible juega sin embargo un papel importante en el proceso del conocimiento. Así como la contemplación de un retrato evoca la imagen de la persona

preocuparse por la investigación y comprensión de los fenómenos o por el trabajo realizado en tal sentido por la ciencia precedente. Se apoya, además, sobre una base propia y completamente nueva. Es un **eleatismo inmaterialista**, que busca en las Ideas el ser verdadero, sin ocuparse en el mundo del devenir, que abandona a la percepción y a las opiniones." W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen, 1935, p. 97

retratada por el pintor, la de los objetos corpóreos da origen a la reminiscencia de la Idea. Conocer es, según la tesis platónica, recordar lo que ya se sabía. La doctrina epistemológica del **Menón** tiene un supuesto mitológico. Según el filósofo de la Academia, el alma del hombre tuvo una primera existencia, durante la cual no se encontraba vinculada a la materia. A consecuencia de una culpa, fué condenada a ocupar la cárcel del cuerpo. Presa en su envoltura carnal, mira las cosas de este mundo y, al contemplarlas, despierta en ella el recuerdo de los arquetipos, que conoció de modo inmediato en su primera vida. Por ello afirma Platón que el conocimiento es una **intuición reminiscente**, y que la percepción sensible desempeña, en el acto de conocer, el papel de un excitante.

Con esta concepción epistemológica se encuentra estrechamente ligada la teoría del **eros**, o amor filosófico de las Ideas. La contemplación de los objetos sensibles provoca en el alma la nostalgia del saber primitivo y engendra un impulso amoroso orientado hacia el recuerdo de los paradigmas.

El alma ocupa, según la concepción platónica, una situación intermedia entre las dos formas del ser. Como principio de vida y movimiento pertenece al mundo del devenir, como instancia capaz de elevarse al conocimiento de los arquetipos, participa del orden ideal. No tiene el carácter supratemporal de la Idea, pero disfruta en cam-

bio de inmortalidad. Su participación en el reino de las Ideas establécese a través de la razón, que es, a un tiempo, asiento de la sabiduría y guía de la actividad virtuosa, la que tiene en el mundo sensible hállase determinada por dos elementos irracionales la voluntad y los apetitos. El poder volitivo es la parte más noble, en cuanto capaz de orientarse racionalmente el aspecto inferior de la naturaleza humana está constituido por los sentidos

El destino del alma, después de la existencia terrena, depende del grado de liberación que aquélla alcance frente a las incitaciones de la sensibilidad y las impurezas de la materia

Razón, voluntad y apetitos son los aspectos fundamentales de la realidad humana o, como se lee en uno de los diálogos, las **partes** del alma

Con las concepciones religiosas, metafísicas, epistemológicas y psicológicas que acabamos de resumir, enlaza el fundador de la Academia su moral y su política.

El dualismo entre reino de la idealidad y orden sensible y, sobre todo, la afirmación de que el verdadero ser corresponde a los arquetipos, en tanto que el orden material posee una realidad prestada y está sujeto al cambio, a la corrupción y a la muerte, tenían que conducir, de manera indefectible, a una doctrina de tipo idealista y tendencias ascéticas

33 — LA ETICA PLATONICA. — La filosofía práctica de Platón encuentra su base metafísica en la teoría de la estructura escalonada de las formas de lo real. La convicción de que lo existente admite grados no sólo es aplicable a las relaciones entre los dos mundos, sino a las que median entre los arquetipos. En el **Sofista** traza Platón un boceto de la jerarquía de las Ideas, que culmina en la del Bien, la más alta de todas, meta a la vez de cuanto existe. La subordinación de las restantes a esa Idea suprema —“sol del mundo inteligible”, como la llama el autor de **La República** — no es solamente “**subordinación lógica** de lo particular a lo genérico, sino **teleológica** del medio respecto de su fin” (56)

Con la teoría de las partes del alma enlaza Platón su doctrina de las virtudes. Cada una de aquéllas tiene una función especial y una virtud propia. A la inteligencia corresponde como virtud específica la sabiduría, a la voluntad, el valor, a los apetitos, la templanza. Pero estas virtudes no deben hallarse separadas entre sí, sino por el contrario, coordinadas unas con otras. Y la armonía de todas ellas constituye el contenido de una cuarta virtud, que es la justicia. Esta última consiste en la armonización de las actividades del alma y sus correspondientes virtudes.

(56) Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen, 1935, p. 101

La ética platónica encierra un idealismo moral muy acentuado y en ello difiere de la de Sócrates, menos radical que aquélla. El supremo bien estriba, de acuerdo con la concepción socrática, en la felicidad, para el fundador de la Academia, la virtud vale tanto como la dicha. Además, la moral platónica presenta rasgos ascéticos que no encontramos en la de Sócrates.

La ética es sólo un aspecto de la filosofía práctica del pensador ateniense. El otro aspecto está constituido por la política. Mas que de dos disciplinas diferentes, se trata de facetas diversas de una sola disciplina, cuyo objeto consiste en la formación integral del hombre. El individuo perfecto no es sólo el éticamente bueno, sino el buen ciudadano. En este punto confluyen las enseñanzas de Sócrates, Platón y Aristóteles. El problema moral no es asunto exclusivo de cada miembro de la Polis; fundamentalmente, incumbe a la comunidad; la formación espiritual del hombre sólo es posible en el Estado y por el Estado. Pero este último no es concebido como simple organización de poder, sino como instituto de educación, cuya suprema finalidad es realizar la Idea del Hombre y conducir a los individuos al conocimiento y práctica de aquellas virtudes que habrán de hacerlos dichosos.

En la República traza el autor los lineamientos de un Estado Perfecto, desarrollando con gran amplitud la idea de que la organización política de la sociedad debe re-

flejar, amplificándolos, los rasgos y excelencias que corresponden a los aspectos fundamentales del alma humana. El Estado aparece entonces como un "hombre en grande", dividido en tres clases o estamentos, de los cuales cada uno representa una de esas partes básicas. De estos tres estamentos, el primero y más elevado es el de los arcontes. Constituye, según la expresión platónica, la inteligencia del Estado, y tiene como virtud propia la sabiduría. Viene en seguida la clase militar, que representa, dentro del paralelismo establecido por el filósofo, la voluntad de la República, y encuentra en el valor su virtud característica. La clase de los trabajadores, comerciantes y artesanos corresponde al tercer aspecto del alma y, por ende, su virtud especial es la templanza. Y así como en cada individuo deben las virtudes hallarse coordinadas, en el Estado perfecto ha de existir armonía entre las clases y sus actividades propias, a fin de que pueda brillar la justicia, que es la virtud social por excelencia.

La pertenencia a las distintas clases no ha de hacerse depender, según Platón, del nacimiento o de la fortuna, sino de las dotes o aptitudes de cada miembro de la República. Esta idea aclara el sentido del célebre "mito de los metales" y se opone diametralmente a la ideología democrática de Protágoras de Abdera, que el propio Platón resume en la fábula de Prometeo y Epimeteo (57).

(57) Consultar sobre este punto mi ensayo titulado *El Derecho Natural en la Epoca de Sócrates*. Editorial Jus, México, 1929

III ARISTOTELES DE ESTAGIRA

34 — NOCION DEL SOBERANO BIEN (58). — Toda actividad humana tiene un fin el arte de la medicina, la salud, el de la estrategia. la victoria, el de la arquitectura, la construcción de edificios En cada empresa o tarea, el bien de las mismas radica en el logro de algún propósito. Los fines que los individuos persiguen son incontables y poseen diverso rango Si su mérito fuese idéntico, no entenderíamos por qué realizan unos en vista de otros

Numerosas finalidades sólo transitoriamente forman el objetivo de nuestra conducta Son fines y, al propio tiempo, medios. Es decir, desempeñan un papel doble, en relaciones diferentes

El problema ético consiste en descubrir el bien absoluto, la meta que ya no puede ser punto de partida.

(58) Las fuentes principales para el conocimiento de la moral de Aristóteles están constituidas por tres libros: la **Etica Nicomaquea**; la **Etica Eudemia** y la **Moral Magna**. De estas obras sólo las dos primeras proceden directamente del Estagirita, la tercera es un resumen de las otras, hecho por un discípulo de la Escuela Peripatética. Jaeger ha demostrado, con excelentes razones, que es infundada la tesis, sostenida a mediados del siglo XIX por Spengel, de que la **Etica Eudemia** no era obra de Aristóteles, sino de Eudemio de Rodas. Véase sobre este punto el libro de Jaeger: **Aristotle Fundamentals of the History of his Development**, Oxford, at the Clarendon Press, 1934 Cap IX, pág 228

Los demás únicamente son fines en relación con los actos que a ellos conducen; frente a otros son simples recursos. Su valor estriba en su eficacia. Son útiles, pero carecen de significación ética. Su utilidad deriva de los fines a que sirven y, en último término, del soberano bien.

Todo el mundo está de acuerdo en que la felicidad es un bien absoluto; pero las opiniones se dividen cuando se trata de establecer en qué consiste. Para unos está en el placer; para otros en el honor o en la riqueza. La primera tesis es falsa, porque hay muchos goces indeseables. Además, ciertos actos valen independientemente del placer que procuran. Por otra parte, no debemos olvidar que el placer sólo es un resultado de la acción, y que aun el peor de los hombres puede experimentar algunos goces, sin ser por ello dichoso. El segundo criterio tampoco es aceptable, pues tanto el honor, como la fortuna, son fines relativos.

35. — CONCEPTO ARISTOTELICO DE LA VIRTUD. — La felicidad consiste en el ejercicio, firme y constante, de la virtud. Una golondrina no hace verano; de igual modo, un solo acto bueno no vuelve virtuoso al hombre.

La virtud de cada ser debe definirse como la actualización de lo que le es propio. La virtud humana consistirá, por ende, en el desarrollo integral de nuestras facultades

La vida no es patrimonio exclusivo de la especie, pues la encontramos también en los animales y en las plantas. Tampoco la sensibilidad, que compartimos con aquéllos. En cambio, el intelecto sólo en nosotros existe

Todo acto conforme con la razón es, por tanto, virtuoso. La ventura representa el coronamiento de la virtud. Mas para obtener la dicha perfecta son indispensables algunas condiciones. En primer lugar, hace falta madurez. Un niño no puede ser feliz, ni siquiera virtuoso, ya que en él la inteligencia no se ha desarrollado plenamente. Requiérense además determinados bienes externos y ciertas disposiciones y aptitudes. Sin salud, por ejemplo, es imposible realizar aquel desideratum. Tampoco podríamos llamar virtuoso al mortal que sufre el destino de Príamo. Es verdad que los dones de la naturaleza y la fortuna no determinan la felicidad, si así fuera, el individuo resultaría esclavo de las circunstancias, pero también es cierto que nos ayudan a conseguirla.

El Estagirita discute, en su **Ética Nicomaquea**, la doctrina moral de Sócrates. El hijo de Sofronisco había enseñado que la virtud es determinada por el conocimiento, y que aquélla, a su vez, engendra la ventura. Trátase de un determinismo doble, cuyas consecuencias hemos examinado en anteriores páginas. El maestro amado de Platón no supo distinguir el conocimiento, como simple saber, del conocimiento como actividad. Es cierto

que para ser bueno hace falta conocer las diversas virtudes; pero también lo es que tal saber no basta. El intelectualismo de Sócrates sería inobjetable, si el hombre fuese sólo inteligencia. En ese supuesto, el ejercicio del bien y el conocimiento de la virtud relacionaríanse entre sí de un modo necesario, como se enlazan la conclusión y las premisas de un silogismo. Pero el individuo humano, además de ser racional, es sujeto de voluntad. Las virtudes morales (o prácticas) consisten precisamente en el encauzamiento racional de las pasiones y apetitos. Sócrates olvida el aspecto patológico de la conducta, por eso afirma que nadie hace el mal a sabiendas, y que no hay perversos, sino ignorantes. El conocimiento es, sin duda, condición de la actividad virtuosa, pues quien desconoce el bien, no puede ser bueno. Pero esa condición no determina inexorablemente los actos del individuo. Puede ocurrir que éste, aún teniendo conciencia de una norma, no la aplique en determinada situación concreta, y obedezca al deseo, en vez de ceñirse a la exigencia racional. Llevada a sus consecuencias últimas, la doctrina socrática culmina en la negación del libre albedrío.

Con toda claridad distingue el Maestro del Liceo la virtud de los instintos y emociones. Estos últimos son involuntarios, la primera representa una actividad volitiva. Tampoco hay que confundir — dice — las virtudes con las facultades o aptitudes. La virtud se obtiene por el ejercicio — es un hábito, las aptitudes — intelectuales

o físicas — son innatas. Insiste además en que toda conducta posee dos aspectos: uno externo y otro interno. Un acto es plenamente valioso cuando la intención de su autor es recta. No basta, pues, el cumplimiento de lo ordenado, es decir, la simple concordancia exterior del proceder con la norma, requiérese, asimismo, la bondad del propósito. Esta distinción, como veremos más tarde, es el **Leitmotiv** de la ética de Kant.

Al afirmar la pluralidad de las virtudes, ataca Aristóteles nuevamente la doctrina de Sócrates. No hay una virtud, sino muchas, y cada una de ellas varía de acuerdo con los individuos que la practican. Las del hombre son distintas de las de la mujer, pudiendo afirmarse otro tanto de las del señor y el esclavo, o de las de adultos y jóvenes, ricos y pobres.

36 — LA TEORIA DEL JUSTO MEDIO — Una de las facetas más interesantes y discutidas de la ética aristotélica es la teoría del justo medio. De acuerdo con esa doctrina, ocupa la virtud una posición intermedia entre dos vicios, que pecan, uno por exceso, por defecto el otro. La templanza es el justo medio entre el desenfreno y el embotamiento, el valor, entre la temeridad y la cobardía; la liberalidad, entre la prodigalidad y la avaricia, etc. Estos ejemplos revelan, como advierte Hartmann, que la virtud no ocupa en todos los casos una situación rigurosamente equidistante de los dos extremos viciosos. Además,

Aristóteles sólo aplica su teoría a algunas virtudes y deja de aplicarla a otras (las **dianoéticas**, por ejemplo) Y es que — dice el mismo Hartmann — cada virtud hállese referida a un contenido específico (su materia propia), frente a la cual existe toda una escala de actitudes humanas La templanza refiérese al placer y al dolor, la valentía al peligro y al miedo, etc

Esta vertiente de la doctrina aristotélica ha sido blanco de numerosos ataques, fundados, por regla general, en interpretaciones erróneas. Parece ridículo que se pretenda reducir la distinción entre virtudes y vicios a una simple diversidad cuantitativa ¿Cómo entender que las virtudes puedan, por intensificación o por merma, convertirse en vicios, y en vicios opuestos? ¿No equivale ésto a negar toda diferencia esencial entre lo bueno y lo malo? Una virtud puede acrecentarse sin perder su carácter valioso, lo que indica que tal carácter no es, axiológicamente considerado, un medio, sino una cúspide La tesis del Estagirita no debe pues interpretarse como un ensayo encaminado a reducir a diferencias de cantidad la distinción entre virtudes y vicios

Apoyándose en un pasaje de la **Ética Nicomaquea**, Hartmann ha precisado, con su claridad habitual, el sentido genuino de la doctrina que examinamos “Desde el punto de vista del ser y del logos, que expresa la determinación esencial (ontológica), la virtud es un medio desde

el punto de vista de lo mejor y lo bueno, es en cambio un extremo". Hartmann interpreta este pasaje en el sentido de que las virtudes tienen al propio tiempo el carácter de medios y extremos, según sea el punto de vista desde el cual se las contemple. Hay un punto de vista **ontológico**, que atañe al **modo de ser** de la conducta, es decir, a la **materia** del valor, y otro **axiológico**, relativo al **carácter valioso** de la misma conducta. **Axiológicamente**, la virtud es cúspide y extremo, **ontológicamente**, medio

IV EPICÚREOS Y ESTOICOS

37. — LA ETICA DE EPICURO. — La moral epicúrea ofrece las siguientes características

1º — Es un eudemonismo hedonista;

2º — Es individualista y egoísta

1º — La ética de Epicuro es un eudemonismo de tipo hedonista, porque el fundador de la Secta del Jardín enseña que la felicidad es el último fin de la vida, y que la dicha radica en el placer.

No se trata, sin embargo, de un vulgar sensualismo. Hay infinitos goces, y los más elevados son los del espíritu. Una de las tareas del hombre estriba cabalmente en conocer el respectivo valor de aquéllos, a fin de estar en condiciones de elegir los más altos

Epicuro divide los placeres en tres grupos **naturales y necesarios**, como la satisfacción moderada de los apetitos, **naturales y no necesarios**, como el que produce la gula; **ni naturales ni necesarios**, como el de la gloria. Distingue además los corporales y los del alma, los violentos y los serenos, y declara que estos últimos son de mayor rango.

Aun cuando ve en el placer el bien supremo y en el dolor el más grande de los males, no aconseja que en todo caso se busque lo placentero, ni que se evite siempre el sufrimiento. Penas y alegrías nunca existen aisladas y determinados goces tienen consecuencias que los hacen indeseables. Recomienda asimismo la aceptación de ciertos dolores que a la postre pueden procurarnos placeres más intensos.

Esta selección requiere un hábil cálculo y, al propio tiempo, un conocimiento profundo de los hombres y las cosas. En cada situación deberá el individuo ponderar cuidadosamente los efectos probables de su conducta, a fin de adoptar la actitud más conveniente. La virtud principal del sabio es la prudencia, el tacto que lleva a la dicha y evita el sufrimiento.

La reflexión filosófica no ha de dirigirse solamente al conocimiento de los placeres y su jerarquía, sino a la

destrucción de los prejuicios que dificultan el logro de la ventura La ética —dice Epicuro— tiene dos finalidades una crítica; otra constructiva La primera consiste en el aniquilamiento de las supersticiones que desde tiempo inmemorial afligen a los mortales, la segunda, en señalar las reglas que harán feliz al individuo

El miedo a la muerte y el temor a los dioses son los mayores obstáculos que encontramos al buscar la dicha.

Los dioses existen, pero son seres completamente felices, que no mantienen relaciones con los hombres El mundo no es obra suya, porque siendo perfectos, no pueden haber creado algo tan imperfecto como el planeta en que vivimos Además, no es creíble que tales seres, necesariamente dichosos, empañen su tranquilidad preocupándose por nosotros Ajenos a los infortunios humanos, moran en su lejana residencia, entregados a un reposo absoluto, y gozan de eterna bienaventuranza.

Igualmente absurdo es el miedo a la muerte “La muerte nada es contra nosotros, pues mientras nosotros somos, ella todavía no es, y cuando ella llega, nosotros ya no somos” Aquel temor tendría justificación si sólo pereciese el cuerpo, y no el alma Pero el alma, como toda realidad, está compuesta de átomos que, al sonar nuestra última hora, se dispersan

2º — Como la de los cirenaicos y los cínicos y, en general, la de todos los pensadores del período de la decadencia, la ética de Epicuro se orienta en un sentido individualista. El problema de la conducta no es colectivo, sino personal. Al sabio le interesan su bienestar y su virtud, no la virtud o el bienestar de los otros.

El individualismo del Moralista del Jardín es, por tanto, esencialmente egocéntrico. Quien desee alcanzar la mayor suma de felicidad posible, ha de olvidarse de los demás y no tener más anhelo que el de conseguir la propia ventura.

Para la consecución de este propósito, no basta destruir las supersticiones y temores que amenazan la dicha de los mortales, sino que es menester, asimismo, evitar determinadas actividades o estados que hacen difícil el logro de aquel ideal. Epicuro aconseja abstenerse de toda intervención en la política, pues la vida pública produce, en su concepto, más sinsabores que beneficios. Tampoco es partidario del matrimonio, porque engendra múltiples molestias y exige atenciones incompatibles con la tranquilidad del espíritu.

En cambio, no rechaza la amistad. El sabio ha de buscar amigos, que ennoblecen y alegran la existencia, a la vez que disipan las tristezas de la vida solitaria.

Epicuro no es sólo individualista, sino utilitarista. Con razón se ha escrito que puede considerársele como antepasado espiritual de los grandes filósofos morales de la época de las luces. El "selfish system" de los ingleses encuentra su antecedente en las doctrinas epicúreas. Pero los pasajes en que el pensamiento utilitario hállase expresado con mayor diafanidad, no son los relativos a la ética, sino los que versan sobre el origen del Estado y las finalidades de la legislación. En ellos yace el gérmen del **Leviathan** de Hobbes y los **Tratados** de Jeremías Bentham.

En un principio — leemos en la **Epístola a Meneceo** — vivían los hombres como bestias, al margen de toda ley, en un estado de guerra constante. Pero un buen día decidieron unirse, comprometiéndose a "no dañar ni ser dañados". De este modo nació la idea de la justicia, cuyo contenido no es otro que el puramente negativo de no perjudicar a los semejantes, a cambio del deber recíproco e igual de éstos.

La justicia es, por consiguiente, el fruto de un pacto de utilidad. El individuo comprométese a no causar daño alguno a los demás a fin de conseguir de ellos una promesa del mismo género. El Estado tiene la misión de velar por el cumplimiento del contrato social. Si el pacto es violado, el infractor debe recibir un castigo.

La injusticia es un mal sólo en cuanto tiene como consecuencia la imposición de ciertas penas. En sí no es buena ni mala.

Como las condiciones especiales de los diversos países y distintas épocas, lejos de ser inmutables, hállanse sujetas a un devenir constante, las convenciones humanas acerca de lo justo deberán amoldarse a las exigencias, siempre cambiantes, de cada momento histórico. Toda ley cuya aplicación deja de ser beneficiosa, se convierte en una pretensión inicua. Pues lo justo y lo conveniente se confunden, como lo injusto y lo inconveniente. Despréndese de este principio la conclusión de que el autor de la ley debe tener siempre a la vista, en el desempeño de su tarea, un propósito utilitario, en consonancia con las necesidades de tiempo y lugar.

38. — LA ETICA ESTOICA (59) — La ética de los estoicos es, como la de los cínicos, idealista. La virtud es para ellos el último fin de la vida. No es sólo el más alto, sino el único bien. La noción de virtud defendida por los filósofos del Pórtico tiene un profundo sello intelectualista.

(59) El estoicismo antiguo está representado por Zenón de Citium (336-264), Cleantes de Troas (331-233), Crisipo de Soli (280-207), Diógenes el Babilonio. Entre los estoicos que ejercieron su actividad en Roma deben ser mencionados Séneca (4-95), Epicteto (siglo primero de la era cristiana), y Marco Aurelio (121-180).

Vivir de acuerdo con la virtud, equivale a vivir conforme a la naturaleza. Pero la naturaleza a que aluden no es entendida biológicamente, sino identificada con la razón. “Crisipo dió un complemento muy importante a esta fórmula, planteando la cuestión acerca de si por naturaleza había de entenderse la **universal** o **solamente la propia**, esto es la humana, y se decidió por la coincidencia de ambas, no sin recordar a Heráclito. Con esto quería decir que la razón individual tiene que coincidir con la razón cósmica universal, que rige a través de la totalidad de la naturaleza” (60)

Al elemento racional de la realidad humana opónese el aspecto **patológico**, que está constituido por las inclinaciones y los afectos. Una de las preocupaciones fundamentales del **sabio** debe consistir en librarse de aquéllos. **La libertad frente a los afectos** es uno de los ideales de vida preconizados por los estoicos. Los afectos convierten al hombre en esclavo de las cosas del mundo exterior, por eso hay que apagarlos, hasta llegar a la plena apatía (61)

(60) Paul Barth, *Los Estoicos*, traducción de Luis Recaséns Siches. Revista de Occidente, Madrid 1930, Pág. 150

(61) “Esta apatía no significa ‘la carencia de sentimientos de la estatua’, ya que el sabio tiene impulsos moderados, sino tan sólo la subordinación de los afectos bajo la parte directora del alma, que es dañada por éstos, y que, en cambio, mediante la virtud, cumple su natural destino” — Paul Barth, obra citada, pág. 151

Siguiendo las enseñanzas de los cínicos, censuran los filósofos del Pórtico todo impulso hedonístico. El placer pertenece a los afectos y debe, por tanto, ser evitado. Es —dice Cleantes— “un aderezo falso”. Aun cuando unánimemente afirman que la tendencia a lo placentero es antinatural y reprobable, algunos de ellos reconocen que el placer puede enlazarse a la virtud, como su resultado o coronamiento, “así como en el prado, que sólo fué arado para los granos, crecen algunas flores entre las espigas”. (Séneca).

Otro de los temas capitales del pensamiento estoico es el de la **autarquía de la virtud**. La virtud es **autosuficiente**; se basta a sí misma. El verdadero sabio encuentra en ella un escudo contra los embates del mundo exterior y los apremios de su sensibilidad. En la virtud reside su fuerza.

Si conducta virtuosa tanto quiere decir como actividad racional, colígese de aquí que no hay sino **una** virtud, del mismo modo que solo hay **una** razón. Los estoicos coinciden en este punto con los pensamientos capitales de Sócrates. Las que llamamos **virtudes** no son sino manifestaciones diversas de una sola forma de actividad, del mismo modo que las distintas llamas de una hoguera pertenecen a un solo fuego.

Entre la virtud — que es el único bien — y el vicio — único mal — no admiten los estoicos término medio. Las

demás cosas y relaciones son, desde el punto de vista ético, indiferentes (**adiáforas**) Este rigorismo — escribe Windelband — fué atemperado por los discípulos de Zenón en su doctrina de los bienes, gracias a la distinción entre lo **deseable** y lo **condenable**.

Lo deseable no ha de confundirse con lo éticamente bueno, pero tiene valor en cuanto fomenta o facilita la práctica de la virtud, de manera semejante, le censurable, sin confundirse con lo malo, es en cambio un obstáculo para el ejercicio de la actividad virtuosa La noción del deber — que en la ética moderna juega un papel tan importante — fué introducida en la filosofía moral por los estoicos. Vivir conformemente a la naturaleza es el contenido de un deber, e implica, por consiguiente, la sujeción a una ley. La conciencia del sometimiento de la voluntad a las exigencias del **logos** y la consiguiente represión de los afectos y pasiones, engendra el **sentido de responsabilidad** y desenvuelve, al propio tiempo, la idea de que el cumplimiento del deber sólo se alcanza gracias a una recta disposición de ánimo

“Aun cuando no tiene la aspereza del cinismo — dice Hartmann — la ética de los estoicos conduce sin embargo al empobrecimiento de la vida y al anquilosamiento espiritual Significa, en última instancia, la destrucción de ese sentido de los valores, que el epicúreo cultiva y perfecciona. La ‘autarquía del sabio’, es decir, el hombre que no ha me-

nester de nada, es repudiación de aquel sentido, una vacía autoglorificación del renunciamiento. La virtud del estoico es ingratitud ante la vida, la realidad y el mundo. Se encuentra en oposición radical frente al grandioso espíritu de agradecimiento de una existencia rica y plenamente lograda, a que dió clásica expresión el poeta Lucrecio” (62)

(62) Hartmann, *Ethik*, pág 75 de la segunda edición alemana