

El hombre como sujeto espiritual en la filosofía antigua

RODOLFO MONDOLFO

Universidad Nacional de Tucumán

Entre los problemas más importantes para una comprensión y valoración correctas del pensamiento antiguo, está el referente al concepto del hombre como sujeto espiritual: los antiguos ¿llegaron a entenderlo, o bien, según afirma una opinión moderna autorizada, se mostraron incapaces de alcanzarlo?

En un lugar muy conocido de su diálogo *Alcibiades primero* (XXV, 130) escribió Platón que “el hombre o no es nada o bien, si es algo, no puede ser otra cosa sino el alma”; y su afirmación puede convertirse en la otra consiguiente, que el conocimiento y la comprensión del hombre no pueden ser sino conocimiento y comprensión de su realidad espiritual. Ahora bien, precisamente este conocimiento y esta comprensión de la realidad interior, espiritual, subjetiva del hombre han sido y siguen siendo negados a toda la filosofía antigua (incluso al propio Platón) por una opinión muy difundida y casi tradicional entre los historiadores y críticos modernos. Casi todos los historiadores de la filosofía, especialmente los idealistas y espiritualistas, cuando quieren delinear los rasgos diferenciales entre el pensamiento de la antigüedad clásica y el de la era cristiana y moderna, caracterizan al primero por su objetivismo, al segundo por su subjetivismo. Lo cual quiere significar que la comprensión del sujeto espiritual, de su interioridad, de su conciencia moral, de su actividad cognoscitiva y creadora del mundo de la cultura, pertenece en propio y exclusivamente al pensamiento cristiano y moderno, y ha faltado total y absolutamente al antiguo, por haber este último reducido toda la interioridad subjetiva a puro reflejo y producto de la naturaleza exte-

rior, tanto en lo referente al conocimiento como en lo relativo a la ética o a la creación del mundo (característicamente humano) de la cultura.

Vinculada en parte con semejante interpretación de la filosofía antigua está la opinión corriente relativa a la presentación inicial de la reflexión filosófica en Grecia; la cual, según las distinciones tradicionales, habría empezado como filosofía de la naturaleza física, cosmología y estudio de lo más lejano, exterior y ajeno al hombre; y solamente más tarde, con los sofistas y Sócrates, habría bajado del cielo a la tierra, volviéndose hacia el hombre y su mundo social y moral. Por cierto el proceso de revisión de las opiniones tradicionales que ha ido realizándose a partir del problema gnoseológico planteado por Karl Joël, para llegar a las investigaciones y conclusiones de Werner Jaeger, más y de otros, ha demostrado que las mismas concepciones del mundo, de las leyes naturales, del proceso de formación y disolución cósmica, en una palabra, de toda la naturaleza, afirmadas por los primeros filósofos griegos, son nada más que proyecciones de los conocimientos y las ideas relativas al mundo de los hombres, a su vida y relaciones sociales, que por lo tanto debían haber sido objeto de observación y reflexión anteriormente a toda filosofía naturalista.

Sin embargo, este mundo de los hombres y de sus relaciones sociales, jurídicas, políticas, que se sintetizaba precisamente en la *politik*, era todavía un mundo objetivo, exterior, cuya consideración no significaba aún una penetración en la interioridad espiritual, un reconocimiento y una comprensión de la subjetividad. El problema de semejante comprensión, por lo tanto, no está todavía resuelto por el hecho de haberse reconocido que la reflexión sobre la vida humana y las relaciones sociales debe haber sido más antigua no solamente que los sofistas y Sócrates, sino aún que Tales y que todos los cosmólogos presocráticos. Hay que averiguar si y cómo y cuándo la filosofía antigua ha llegado al descubrimiento del sujeto, de su realidad propia frente a la realidad de la naturaleza, de sus actividades cognoscitiva y ética irreductibles a producto pasivo del mundo exterior, de su dinamismo creador que se sobrepone a la naturaleza.

Para refutar la afirmada oposición absoluta entre el objetivismo de toda la filosofía antigua y el subjetivismo de toda la cristiana y moderna, tampoco basta mostrar que esta última no es siempre ni toda

subjetivista. Por cierto una reducción del sujeto a la naturaleza exterior puede reconocerse a veces aún en filósofos cristianos y modernos. Por cierto, cuando se alega como prueba del objetivismo de los antiguos el haber los mismos en sus teorías del conocimiento identificado la verdad con la adecuación de la mente a la realidad objetiva, hay que tener en cuenta el hecho de que la definición *veritas est adaequatio rei et intellectus* se encuentra aceptada aún en la gnoseología tomista. O cuando se caracteriza a todos los moralistas antiguos como reduciendo la norma ética a la conformidad con la naturaleza universal y su necesidad inmanente, no debe olvidarse que una reducción del imperativo moral a la ley de la necesidad natural vuelve a presentarse en varias formas en la filosofía moderna, en sistemas materialistas como el de Hobbes, o panteístas como el de Spinoza, o evolucionistas como el de Spencer; e incluso podría reconocerse en las doctrinas religiosas y filosóficas de la predestinación. O cuando se critica a los antiguos por haber desconocido la "creatividad" dinámica y progresiva del espíritu, generador del infinito proceso de la historia, atribuyéndole en cambio una constante igualdad estática, idéntica a la de la naturaleza, o cerrando su desarrollo en una repetición cíclica vinculada con el eterno retorno cósmico, debe recordarse que aún en nuestro siglo Nietzsche aplicó la idea del eterno retorno a los hombres y a su misma vida interior, y Spengler reaccionó contra el historicismo y la idea del progreso infinito con su teoría de los ciclos históricos fatales de las culturas.

Todo eso puede, sin duda, demostrar que los rasgos que se han querido atribuir al pensamiento antiguo como características diferenciales con respecto al moderno, vuelven sin embargo a presentarse repetidas veces aun en este último. Pero esto no basta para demostrar la falsedad o inadecuación de las caracterizaciones corrientes relativas al pensamiento antiguo, que lo presentan como cerrado a toda comprensión de la subjetividad espiritual humana, sea en el conocimiento, sea en la ética, sea en la concepción histórica. Así como no se refuta la opinión que atribuye a los antiguos una incapacidad absoluta de comprensión del infinito, mostrando que a veces en la misma edad moderna hay filósofos, como Renouvier por ejemplo, que se sustraen y oponen a la exigencia de la infinitud; sino que hay que documentar la comprensión del infinito en los antiguos mismos; de la misma manera en el caso del reconocimiento del sujeto humano es

preciso dar pruebas concretas y positivas de que el pensamiento antiguo supo alcanzarlo.

Debemos, por lo tanto, recorrer rápidamente el camino de la gnoseología, la ética y las concepciones históricas de la antigüedad clásica, para averiguar si y cómo se ha logrado en la misma una comprensión del sujeto humano en sus aspectos esenciales.

I

Teoría del conocimiento

En la gnoseología antigua podemos distinguir cuatro formas principales en las cuales el papel del sujeto ha sido afirmado:

a) *La conceptibilidad como criterio de la realidad*

Una primera forma aparece en las teorías que se adelantan de cierta manera a la definición de la verdad como adecuación de la realidad y la inteligencia, pero trastrocando la posición y función recíprocas de los dos términos. Vale decir que no dan la prioridad a la realidad objetiva como fundamento de la concepción intelectual y criterio de su verdad, sino que al contrario toman como punto de partida las exigencias intrínsecas de la razón, y se basan en éstas para determinar qué es lo que puede y debe reconocerse como real. La conceptibilidad convertida en criterio de la realidad significa precisamente una exigencia de adecuación de la cosa a la inteligencia y no de la inteligencia a la cosa; significa la conversión del sujeto intelectual, con sus conceptos y principios lógicos, en juez y legislador de la realidad objetiva; lo cual representa justamente lo contrario de la concepción objetivista que reduce la verdad a la conformidad con las cosas, aceptada por la inteligencia.

Esta afirmación de un dominio de la razón y de sus exigencias sobre las cosas cuya realidad parece, a la opinión común, testimoniada por la experiencia sensible, representa la extrema consecuencia del mismo planteamiento inicial del problema de la realidad en la primera filosofía griega. Al buscar en un principio unitario y eterna-

mente subyacente (exigencia de la razón) la explicación de la multiplicidad fluyente de los fenómenos (datos de la experiencia), ya se tiende a someter la realidad, presentada por los sentidos, a la inteligencia que sólo se satisface al encontrar una naturaleza más honda y constante. En su término extremo, este camino llega a la conclusión eleata con Parménides que, repudiando en nombre de la razón los sentidos y las cosas testimoniadas por los mismos, reivindica la conceptibilidad como criterio, condición y prueba de la realidad. Sólo lo concebible (ser) puede ser real, y lo inconcebible (devenir) es irreal a pesar de todos los testimonios de la experiencia sensible.

Y Meliso, siguiendo las huellas de Parménides, concluye que no vemos ni sentimos rectamente, pues creemos percibir los procesos del devenir que son contradictorios para la razón; y Zenón de Elea al mostrar las contradicciones de la multiplicidad, del movimiento y del espacio quiere mediante su reducción al absurdo llegar a la negación de su realidad. La razón con sus exigencias interiores se ha convertido así en árbitro de la realidad objetiva.

De manera análoga, Filolao pitagórico quiere demostrar que "todas las cosas conocidas tienen un número, porque sin el mismo no sería posible que nada fuese conocido ni comprendido" (fragm. 4). Y entre los pitagóricos se encuentran Arquitas y otros contra quienes polemiza Aristóteles en la *Física* (III, 4, 203 b); los cuales se fundaban en la infinitud de los procesos del pensamiento para concluir la infinitud real objetiva de los números, las magnitudes matemáticas y el espacio. Y con ellos concordaban los atomistas, de Leucipo a Demócrito y Metrodoro, al aseverar que a las posibilidades infinitas concebibles por el pensamiento deben corresponder infinitas realidades objetivas, pues sería absurdo que no fuese así.

Incluso la prueba ontológica de la existencia de Dios tiene antecedentes en la filosofía antigua con la demostración aristotélica (*De philosophia*), seguida por Epicuro y por Séneca, que pasa de la exigencia del pensamiento a la afirmación de la realidad objetiva. Deben existir los dioses, dice Epicuro, "por ser necesario que exista una naturaleza superior de la cual nada pueda ser mejor".

En todas estas teorías el sujeto con sus exigencias racionales quiere someter a sus leyes la realidad objetiva en lugar de adaptarse y someterse a la misma. El sujeto se afirma aquí en su universalidad racional; pero hay otras afirmaciones que lo consideran en la indi-

vidualidad de su querer y sentir. Pasamos así a una segunda y tercera forma de reconocimiento del sujeto en la gnoseología antigua.

b) *La voluntad como condición del conocimiento*

La segunda forma mencionada, que se encuentra en muchos filósofos antiguos, consiste en la subordinación en que colocan toda posibilidad de conocimiento con respecto al elemento volitivo, subjetivo e individual por excelencia. Como primer aseverador de esta gnoseología voluntarista puede indicarse a Heráclito, quien afirmando la necesidad de reconocer al λόγος común y no cerrarse en una pretendida inteligencia individual (B1 y B2) para conocerse a sí mismos y ser sabios (B 116), reprocha a los hombres el convertirse, por una disposición negativa de su voluntad, en incapaces de comprender (B1), sordos (B 34) o durmientes (B 72, 73, 89) ausentes a pesar de estar presentes (B 17, 34).

Heráclito aparece con Isaías como un precursor del *credo ut intelligam* de San Agustín y San Anselmo o de la "voluntad de creer" de James y del pragmatismo. "Si uno no espera lo inesperado, no lo encontrará" (B 18); y así "por falta de fe muchas cosas se escapan al conocimiento" (B 86); incluso las cosas sensibles, a cuyo encuentro debe salir "el esfuerzo del alma o atención" (Cfr. Calcidio c. 237), como araña que del medio de su tela corre hacia todo hilo quebrado (B 67 a).

Esta enseñanza repercute parcialmente en la anonestación de Empédocles a no quedarse "inerte, con los ojos atontados" (B 17), y en la de Arquitas, eco también de Jenófanes (B 17), que "encontrar sin buscar es difícil y raro; en cambio investigando es factible y fácil aprender" (B 3). Pero más orgánico desarrollo aparece en la gnoseología de Sócrates, Platón y Aristóteles.

Sócrates muestra que la primera condición para adquirir conocimientos es la conciencia de nuestra ignorancia, que genera en nosotros una agitación e inquietud interior, estímulo a la investigación por el deseo de hallar lo que nos falta. "¿Piensas tú que se habría puesto a investigar... si antes no dudara, habiéndose hecho consciente de su ignorancia, y si no lo incitara el deseo?" (*Menón*, 84). Esta inquietud se asemeja a la de las parturientas: los que desean conocer, "sienten los dolores del parto y están llenos de angustia, día y noche, aún más

que aquéllas" (*Teeteto*, 151); y en tal esfuerzo volitivo, que pone la mente en actividad y tensión atenta, están los medios verdaderos de la generación de la ciencia, según la *mayéutica* de Sócrates.

Por cierto esta generación activa e interior del conocimiento parece perderse en la teoría platónica de la reminiscencia, si se la interpreta como residuo pasivo de una contemplación anterior. Sin embargo, Platón declara que el conocimiento no se encuentra sin buscarlo, efectuándose la búsqueda por la conciencia de la propia ignorancia (*Alcibiades 1º*, 109 d); de manera que la reminiscencia es una conquista activa: "buscar y aprender y no cansarse en buscar" (*Menón* 81 d). Y la ciencia no está "en la sensación, sino en lo que se llama la actividad del alma, cuando por sí misma trabaja acerca de los seres"; está en los razonamientos que "se alcanzan a duras penas y con tiempo y mediante mucho trabajo y mucha instrucción" (*Teeteto*, 186 a sig.). "Lo que se llama meditar" es por lo tanto un trabajo constante de conquista y de renovación, lucha incesante contra el olvido y creación continua de ciencia nueva (*Banquete* 207-208).

Llegamos así a una conclusión contraria a la de toda gnoseología objetivista: el conocer es un hacer o actuar intelectualmente, y la pasividad en cambio pertenece al ser conocido (*Sofista* 248 d); es decir que en el conocimiento el sujeto que conoce es activo, y el objeto pasivo. Pero este hacer está siempre estimulado y empujado por un anhelo interior o amor del conocimiento; y así la teoría del amor (*Banquete* 203 y sigs.) se inserta en la gnoseología platónica, siendo la sabiduría el fin supremo de Amor, siempre pobre, valiente, industrioso, cazador enérgico y deseoso del saber. Ser presa de amor significa estar grávido y presa de los dolores del parto, estar poseído por un deseo y esfuerzo de engendrar, que es deseo de inmortalidad (*Banquete* 204-212). Con todo esto la llamada reminiscencia aparece en su verdadero carácter de exigencia e impulso interior innato o sea potencia que tiende al acto, cuya afirmación prepara y anticipa la teoría aristotélica de la potencia como aspiración, necesidad y conato interiores de realización, que sólo se satisfacen en la actividad.

El alma que tiene la potencia de la sensibilidad (dice Aristóteles, *Metaf.* I, cap. 1) busca las sensaciones y ya en ellas es actividad y esfuerzo de realización; pero aún más el conocer es un hacer en la potencia intelectual, que pasa progresivamente de la experiencia al arte y a la ciencia, en la que el espíritu humano busca la satis-

facción de su exigencia suprema, desarrollando individual y colectivamente la formación de la cultura como creación histórica de la humanidad.

Los aspectos de actividad e intervención del elemento volitivo en el conocimiento vuelven luego a afirmarse en la gnoseología estoica, eco de Heráclito en los parangones que aplica al *hegemónico* (dominador interno de los sentidos exteriores) con la araña que extiende sus patas o el pulpo que extiende sus tentáculos para agarrar los objetos externos; y más aún con la afirmada exigencia del "asentimiento del alma, el que se halla en nosotros mismos y es voluntario" (Cicerón, *Acad. post.*, I, 40), quitado el cual, para los estoicos "se ha quitado también la comprensión" (Sexto Emp., *Adv. mathem.*, VIII, 398), así como para Heráclito la falta de fe impedía el conocimiento. Epicuro, por otro lado, al afirmar que lo que importa para nuestra vida es nuestra condición íntima, de la cual somos dueños nosotros, consideraba la voluntad como árbitro de la dirección del pensamiento y la atención, que ella puede distraer de una impresión penosa presente para concentrarlos en recuerdos o previsiones agradables.

En fin, la herencia de la teoría platónica del amor y del entusiasmo inspira la concepción neoplatónica del ascenso hacia el objeto sumo del conocimiento (conversión hacia Dios), que se produce precisamente por una exigencia y fuerza interiores, procedentes de la inmanencia divina.

c) *Relativismo y fenomenismo*

Otra cara del subjetivismo individual, que puede considerarse opuesta a la del voluntarismo gnoseológico, es la que aparece en las teorías del empirismo sensista, que desembocan en un relativismo gnoseológico y en un fenomenismo.

La raíz del relativismo empirista se encuentra en el mismo primer planteo del problema del conocimiento: ¿cómo puede el sujeto aprehender los objetos de sus percepciones? A raíz y por medio de su afinidad con los mismos, contesta Empédocles; es decir porque tiene en sí los mismos elementos y las mismas fuerzas que aprehende; de la semejanza nace el conocimiento, de la diferencia la ignorancia. Todo al contrario, afirma Anaxágoras, ampliando una observación de los pitagóricos; lo semejante no se percibe; las sensaciones son siempre de los opuestos. Sin embargo, tanto si el conocimiento surge de la

semejanza como de la contrariedad, queda dominado siempre por una ley de relación al sujeto.

Así se introduce el relativismo gnoseológico, que encuentra luego su desarrollo sistemático en la sofística, con Protágoras y su teoría del "hombre medida de todas las cosas" que reduce toda verdad a opinión subjetiva; y con Gorgias que llega a negar toda posibilidad de comunicación de conocimientos entre los hombres, a raíz de sus diferencias subjetivas.

De allí se desarrolla luego el fenomenismo: parcial con Demócrito, precursor de la distinción entre cualidades objetivas y subjetivas, reafirmada modernamente por Galileo, Descartes y Locke; y total con los cirenaicos, quienes en los llamados objetos ven únicamente conjuntos de sensaciones subjetivas, adelantándose al idealismo subjetivo de Berkeley.

En este fenomenismo radical concuerdan también los escépticos, que sistematizan con Enesidemo los motivos del relativismo en los diez τρόποι referentes casi todos a condiciones subjetivas, formas particulares de esa "relación al sujeto" afirmada por el octavo τρόπος.

Estos motivos escépticos son aceptados luego por los místicos (cfr. Filón) como premisa para la exigencia de refugiarse en la fe (acentuación ulterior del subjetivismo); mientras por otro lado los neoplatónicos se adelantan al lema escolástico, de que todo lo que se recibe y conoce es recibido y conocido de acuerdo con la manera de ser de quien recibe y conoce. Proclo (*Instit. Theolog.* 124), en efecto, afirma que el conocimiento de los seres inferiores existe en los dioses de acuerdo con la naturaleza perfecta de ellos y no con la naturaleza inferior de esos objetos.

No podemos detenernos ahora en otra forma de relativismo puesta de relieve por algunos antiguos (Jenófanes, Eurípides, Epicuro, Plutarco) en las representaciones de los dioses, en las que veían —anticipando a Feuerbach— una proyección y personificación de las pasiones y exigencias subjetivas de los hombres. Hegel diferenciaba por esto al griego, que "de su pensamiento saca el elemento y la materia de Dios", con respecto al oriental que lo sacaba de la naturaleza objetiva.

Pasamos a una cuarta forma de reconocimiento del sujeto en la gnoseología antigua:

d) *Reconocimiento de la actividad sintética del sujeto como condición de todo conocimiento*

Este reconocimiento surge de la crítica del empirismo sensualista, desarrollada por Platón en el *Teeteto* (184-187) en contra del protagorismo y cirenaísmo, que identificaban el conocimiento con la sensación, declarando que sólo las afecciones sensibles pueden aprehenderse, y así reducían los llamados objetos a conjuntos de sensaciones. Platón pone de relieve que el conocimiento no está en las sensaciones, sino en el "pensar algo acerca de ellas"; lo cual implica establecer relaciones entre ellas, compararlas, diferenciarlas; es decir someterlas, como pura materia de conocimiento, a una actividad sintética judicativa que no puede pertenecer a los sentidos distintos y separados, sino solamente a la unidad del espíritu. Este aplica en su conocer (que es juzgar) las ideas de ser y no ser, semejanza y diferencia, identidad y alteridad, unidad y pluralidad, etcétera, vale decir, las ideas innatas que modernamente Kant indica como categorías del intelecto; y solamente por la intervención de semejante actividad sintética, que Platón declara pertenecer en propiedad al espíritu y no poder ser propia de ningún órgano corpóreo o sentido exterior, se alcanza el conocimiento, que es, por lo tanto, aplicación de las formas a la materia del conocer.

Hay que reconocer, por lo tanto, en el *Teeteto* un presentimiento de la teoría kantiana, que hace surgir el conocimiento de la intervención de las formas de la intuición sensible y las categorías del intelecto que significan una intervención del yo, categoría de las categorías, unidad y actividad sintética del sujeto. Sin embargo, en Platón, puesto el dualismo y la separación de cuerpo y espíritu, sentidos e intelecto, falta una mediación para la aplicación de las categorías a las sensaciones; pero esta laguna la llena luego Aristóteles con su teoría del *sentido común*, único e incorpóreo, por cuyo medio se distinguen y relacionan mutuamente las sensaciones de los sentidos diferentes.

"En todo sentido hay algo propio y algo común; propio a la vista es el ver, el oír al oído y así para cada uno de los otros; pero también hay una potencia común que acompaña a todos los sentidos, por la cual quien siente percibe que ve y oye" (*De somno et vig.* II, 455) y distingue las sensaciones de cada sentido. Esta potencia debe ser "algo único, pues de otra manera, aún si sintiéramos uno yo y otro

tú, debería ser manifiesto que son diferentes entre ellos” (*De anima*, 426, b); y por lo tanto debe ser incorpórea, siendo común a los sentidos diferentes. Debe ser “un sentido, pues sus objetos son sensibles”; pero al distinguir, es decir juzgar las diferencias y afirmarlas, “es intelecto y sentido al mismo tiempo”.

De esta manera el *yo siento* del sentido común significa al mismo tiempo *yo pienso*; la actividad sintética de la conciencia media entre sentidos e inteligencia.

Y esta actividad sintética, una y múltiple al mismo tiempo, procede de la unidad de la conciencia, por la cual se define el vivir humano como sentir y pensar, diferenciándolo del vivir animal que es únicamente sentir. “Parece, por ende, que el vivir (humano) sea propiamente sentir y pensar... Quien ve siente que ve, quien oye siente que oye, y quien camina siente que camina, y análogamente en los otros actos hay algo (en nosotros) que siente que actuamos, de manera que sentimos que sentimos y pensamos que pensamos; ahora el hecho de que sentimos o pensamos es que existimos, pues el existir es sentir o pensar” (*Eth. Nicom.* 1170 a).

Así no solamente la autoconciencia, en su unidad y actividad sintética, es revelación y prueba de nuestra existencia (anticipación del *cogito ergo sum* cartesiano), sino que además la existencia real del hombre se reduce a la actividad del sentir y pensar, es decir a su interioridad subjetiva. La consideración de la actividad sintética de la conciencia llega así a una interpretación espiritual y subjetiva del ser humano.

En esta esencia y actividad incorpóreas busca Aristóteles en el *De anima* la solución del problema de la unidad del conocimiento en la multiplicidad de sus objetos, o sea de la indivisibilidad del acto cognoscitivo en la separación de los términos que relaciona; y se anticipa por este camino —según aparece más claramente en el comentario de Alejandro de Afrodisia— al parangón plotiniano del punto inextenso (incorpóreo) que como centro recoge en su unidad la pluralidad infinita de los rayos convergentes.

“Si alguien (dice luego Plotino, *Enéada* VI, 7º, 6) debe sentir algo, tiene que ser *uno* él mismo, y mediante su misma unidad aprehender todo el objeto, aun cuando hubiese múltiples objetos aprehendidos por muchos órganos sensorios... De otra manera, cómo podría decirse que son distintas estas cosas, si no llegaran las sensaciones

juntas al mismo sujeto? Debe, pues, este ser como un centro, y como rayos convergentes desde la periferia del círculo deben las sensaciones de toda parte dirigirse hacia él, y de este género debe ser el sujeto que percibe, uno solo de verdad. Pues si él fuera dividido", sería "como si las sintiéramos una yo y otra tú".

En otras palabras, toda actividad espiritual y cognoscitiva para Platón, Aristóteles y Plotino debe ser unitaria; pero la unidad no procede de los objetos, que son múltiples y divisibles, sino del sujeto, de la unidad sintética de la conciencia. De ésta, que para Plotino es prueba de la indivisibilidad e inmortalidad del alma, procede la función prominente del sujeto en el conocimiento, cuya posibilidad depende de la unidad subjetiva que se sobrepone a la multiplicidad y divisibilidad de los objetos.

Estas ideas, transmitidas en herencia de la filosofía griega a la cristiana, en la cual San Agustín con la teoría del sentido interior retoma el hilo de la tradición platónico-aristotélica, nos muestran una continuidad histórica antes bien que una separación y antítesis entre la gnoseología antigua y la cristiana y moderna.

II

La ética y la teoría de la conciencia moral

Sobre el terreno de la ética la calificación de objetivismo o naturalismo y la acusación de ignorancia o incompreensión del sujeto suelen aplicarse al pensamiento antiguo de manera aún más general y decidida que sobre el terreno de la gnoseología. Expresiones terminantes de esta opinión común pueden encontrarse en prominentes filósofos e historiadores de la filosofía como, por ejemplo, Brochard y Gentile. La filosofía griega, escribió Gentile en su *Sistema de lógica* y en otras obras, buscó siempre al espíritu en su antecedente, es decir en la naturaleza; y por lo tanto nunca pudo fundamentar la ética en el espíritu. Y Brochard ya anteriormente había afirmado en su ensayo sobre *La morale ancienne et la morale moderne* (cfr. *Études de philos. anc. et de philos. mod.*, París, 1912) que el antiguo nunca se ha dirigido hacia su interioridad para buscar la norma moral, sino hacia la naturaleza exterior; siempre le ha faltado la noción de res-

ponsabilidad moral y la conciencia del pecado, preocupándose sólo de la felicidad. Así, concluía Brochard: "podemos tener por adquirido que la concepción ética de los filósofos griegos y la de los modernos son *toto coelo* distintas". Verdad que luego él mismo reclamaba una revisión de este fallo; pero no con la idea de encontrar en el pensamiento antiguo las concepciones éticas que le había negado, sino de reconocer que tampoco la moral moderna, separada de la Teología, tiene las nociones que faltaban a los antiguos.

Una excepción parcial a la opinión general encontramos en la conclusión del libro de L. Robin, *La moral antique* (1938), donde aun repitiendo que las morales griegas son *objetivas*, agrega: "quizá haya sin embargo alguna exageración al decir que los antiguos han ignorado las nociones del deber y de la conciencia"; pues esta última no ha sido extraña al pitagorismo, ni la otra a Aristóteles; y además otra excepción al objetivismo se presenta con Carnéades, que parece colocar el mérito "en el cuidado que ponemos en fundar subjetivamente nuestra *creencia* en cuanto al valor propio de nuestra *intención*".

Sin embargo, estas concesiones de Robin son inadecuadas e insuficientes. Ya en lo referente a Carnéades había que relacionarlo con toda la orientación relativista, de Protágoras a los escépticos posteriores, que vincula toda norma y criterio de valoración y de conducta con la subjetividad individual y su variabilidad en cada hombre y momento. Así el relativismo, que Heráclito y en parte Jenófanes habían fundado sobre las diferencias objetivas de la naturaleza física de los hombres y los animales, tomaba una orientación netamente subjetivista en el terreno de la ética no menos que en el de la gnoseología.

Pero más esencial, para una revisión del juicio somero que condena como puramente objetivista toda la ética antigua, es lo que toca a la existencia en la misma de la conciencia del pecado y de las nociones de la responsabilidad, del deber y de la conciencia moral. No basta con recordar solamente al pitagorismo y a Aristóteles, como hace Robin; hay que profundizar la investigación extendiéndola a toda la historia de la ética griega. En otros escritos anteriores tuve oportunidad de desarrollar los puntos esenciales de esta investigación; puedo, por lo tanto, limitarme ahora a una síntesis muy rápida.

La presencia de una noción de la conciencia moral entre los pitagóricos, recordada por Robin, se vincula con la herencia de la conciencia del pecado que ellos habían recibido del orfismo. De los

órfico-pitagóricos esta conciencia del pecado pasa a Platón y al joven Aristóteles, de quien se transmite, a través del *Hortensius* de Cicerón, a San Agustín, confluyendo así con el más puro y característico pensamiento cristiano.

Por cierto, en la religión órfica y en las tragedias griegas, especialmente esquiléas, el pecado cuya conciencia gravita sobre los hombres se presenta como procedente de una herencia o un destino o una enemistad de algún dios, es decir de fuentes extrañas a la conciencia del individuo y a su responsabilidad personal. Pero al introducirse en el orfismo la idea de la transmigración de las almas, que convierte cada vida corpórea en una expiación de los pecados personales de la vida anterior, la conciencia del pecado y la exigencia de expiación y purificación ya se han interiorizado y hecho subjetivas; tal como lo demuestra la confesión negativa del alma purificada que nos ha sido conservada en las laminillas áureas. Y más aún este proceso de interiorización aparece en el pitagorismo, donde la exigencia de purificación se expresa en el *Discurso sagrado* con la obligación diaria del examen de conciencia, inspirado en el precepto: "avergüénzate frente a ti mismo más que frente a los otros". Este precepto tiene amplias repercusiones. Por un lado en la ética de Demócrito, en la cual se vincula con el mundo interior del deber y la exigencia de la voluntad buena, que anticipan a Kant; por otro lado en la amonestación de Isócrates (*Ad Demonicum*) a no confiar nunca en la posibilidad de ocultarse al cumplir acciones vergonzosas, porque aún quien queda oculto a los demás no puede escaparse a su propia conciencia. Y al mismo tiempo inspira el llamado de Sócrates a la vergüenza interior, dirigido a quien no cumpla con el deber de mejorarse a sí mismo y mejorar a los demás. De aquí Platón deduce que es vergüenza el hacer injusticia y no el recibirla, y peor el no expiar el pecado que sufrir la pena de la culpa; y Aristóteles luego explica que el hacer injusticia va acompañado por la maldad, el recibirlo, no, de modo que la noción de culpa se interioriza y se fundamenta en la orientación íntima de la voluntad.

Esta teoría implica en la educación moral la exigencia de la formación de un hábito por el cual (dice Aristóteles) el hombre logre ser ley para sí mismo, es decir tenga en su interior la ley del deber. Y así se plantea el problema de la interiorización de la ley, que Epicuro y los estoicos solucionan igualmente con la exigencia de adoptar

voluntariamente un modelo ideal de perfección: el maestro-*salvador* a quien se hace la confesión de los pecados, como dice Filodemo, efectiva o idealmente; y que así se convierte en un juez interior, es decir en la conciencia moral, a cuya severa vigilancia nadie y nunca puede escapar.

Séneca luego vincula a este juez interior con una honda conciencia del pecado, que debe inspirarnos la severidad hacia nosotros mismos y la caridad indulgente hacia los demás. Su palabra se parece a la del Evangelio de San Juan: "el que esté sin pecado arroje la piedra el primero".

De esta manera en la moral antigua se nos aparecen, frente a las corrientes de objetivismo, otras corrientes y exigencias de subjetivismo; y entre estas corrientes y la moral cristiana y la moderna se evidencia una afinidad y continuidad en lugar de la pretendida oposición absoluta.

III

La infinitud del espíritu y su actividad creadora

Podemos, por lo tanto, pasar al último punto de discusión: la concepción del espíritu en su infinita capacidad de desarrollo y actividad creadora del mundo de la cultura y de la historia.

Como consecuencia de la pretendida reducción total del espíritu a la naturaleza (que, sin embargo, los documentos citados anteriormente refutan de una manera terminante), se atribuye a los antiguos una idea estática de la humanidad y una incompreensión del dinamismo creador del espíritu. Tampoco el sistema aristotélico del desarrollo habría alcanzado esta idea de la "creatividad" espiritual. Falta en ese sistema (observa Jaeger en su *Aristóteles*) la novedad irrepetible de la historia; y solamente hay una renovación cíclica siempre igual de las civilizaciones, después de cada catástrofe periódica del mundo sublunar.

Sin embargo, a pesar de la repetición cíclica de las catástrofes destructoras, la humanidad sobreviviente, según la concepción de Aristóteles, siempre vuelve a reconstruir paulatinamente su cultura; y en esto precisamente se manifiesta el impulso creador del espíritu, que diferencia al hombre de los demás animales. La superioridad del

hombre sobre los animales, en efecto, no depende según Aristóteles de ninguna ventaja de orden físico, sino únicamente de una espiritual, que es la posesión de la inteligencia. Contra la concepción de Anaxágoras que atribuía a la posesión de la mano esa superioridad de los hombres, Aristóteles afirma que la misma depende de la inteligencia que usa la mano como instrumento de su propio poder.

Ahora bien, la inteligencia humana, que ya en su *Protréptico* Aristóteles consideraba, con Hermótino y con Anaxágoras, como lo divino presente en nosotros, tiene para él un poder infinito. En su polémica contra las teorías del infinito físico real, Aristóteles considera que el argumento principal en favor del mismo es aquel que se basa en la infinitud de la inteligencia; una infinitud de poder que se realiza progresivamente en la vida del individuo y de la especie. En varios lugares de sus obras, Aristóteles muestra cómo se va formando en la humanidad, progresivamente, la acumulación de los conocimientos y la afinación continua del juicio, mediante la recepción de las conquistas realizadas por nuestros antecesores (acrecentamiento extensivo) y el estímulo producido por el reconocimiento de sus errores y faltas (acrecentamiento intensivo de la inteligencia).

Así se produce poco a poco la elevación cultural del hombre, quien ha nacido (decía Aristóteles en el *Protréptico*) para entender y actuar como un dios mortal. El parangón con Dios se aplica precisamente a su actividad creadora de todo el mundo de la cultura, cuyo desarrollo progresivo Aristóteles distribuye en una sucesión de fases correspondientes a la afirmación progresiva de las necesidades humanas: necesidades de la vida material en primer lugar; luego, exigencia del embellecimiento con la creación de las artes; y en fin, exigencia del conocimiento puro con la creación de las ciencias.

Antes de Aristóteles el proceso de creación de la cultura realizado por virtud del espíritu humano había sido intuido de manera germinal por Esquilo en su *Prometeo encadenado*, por Sófocles en su *Antígona*, por el autor del escrito hipocrático *De prisca medicina* y por Protágoras; pero de manera más clara y profunda por Demócrito, que indica expresamente los factores que cooperan en ese proceso: las manos, la razón y la versatilidad de la mente, juntas con el uso y la acción recíproca de las varias capacidades.

Luego, Epicuro y Lucrecio reconocen los manantiales de la creación de la cultura en el estímulo de las necesidades y la experiencia

de la mente insomne, en el tiempo y la razón. Y Vitruvio, eco de ideas de los filósofos, ofrece una enumeración más amplia de los factores de esta creación progresiva, indicándolos en la observación y la reflexión innovadora, el ejercicio de la mano, y el de la inteligencia, el hábito creado por la educación y la industria, la emulación y los influjos sociales mutuos.

Séneca pone de relieve la infinita posibilidad de desarrollo de este proceso de creación: "ni siquiera después de millares de siglos faltará la oportunidad de agregar algo nuevo a las conquistas anteriores". Y anteriormente Cicerón, eco de Aristóteles y de los estoicos Panecio y Posidonio (seguidos también por Séneca) al exaltar en su *De finibus* al hombre como un dios mortal nacido para entender y para hacer, y al celebrar en *De natura deorum* los inventos humanos de las artes bellas y de las útiles, había concluido con una fórmula hondamente significativa: *nostris denique manibus in rerum natura quasi alteram naturam efficere conamur*. (Nosotros nos esforzamos en crear con nuestras manos como una nueva y distinta naturaleza en el medio de la naturaleza de las cosas).

De allí se inspira en el Renacimiento Giordano Bruno: "los dioses han otorgado al hombre la inteligencia y las manos y lo han hecho semejante a ellos, dándole una facultad superior a los otros animales, que consiste en poder obrar no solamente según la naturaleza y lo ordinario, sino aún más allá y fuera de las leyes de aquélla, a fin de que, al formar o poder formar otras naturalezas, otros cursos y otros órdenes por su inteligencia, con una libertad sin la cual no tendría la semejanza mencionada, llegara a conservarse dios de la tierra".

En estas palabras encuentran una decidida afirmación de la creatividad del espíritu, madre de todos los posteriores desarrollos modernos, los críticos que niegan a los antiguos toda intuición de semejante principio. Pero al reconocer que la fórmula bruniana se inspira en la ciceroniana, ¿cómo se puede negar a los antiguos el haberse anticipado también en este punto a los modernos?

Así podemos concluir que la antigüedad clásica había alcanzado, por mérito de varios de sus filósofos, ese reconocimiento del sujeto humano en la gnoseología, la ética y la teoría de la creación de la cultura que una tradición errónea suele negarles.