



**Universidad Autónoma del Estado de Morelos  
Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales  
Licenciatura en Filosofía**

**Una crítica a la ética de Platón desde la filosofía de Sánchez  
Vázquez**

**Tesis**

**Para obtener el título de:  
Licenciado en filosofía**

**Presenta:**

**Oscar Barragán Solís**

**Director de tesis: Mtro. Harriet García de Vicuña Gortazar**

**Cuernavaca, Morelos. 2020.**

## Índice

<b>Introducción</b> .....	3
<b>I. Las doctrinas filosóficas y su relación con los hechos históricos</b> .....	13
1.1. Relación entre los efectos de la Segunda Guerra Mundial y la filosofía existencialista .....	16
1.1.2. Diferencia y diversidad en las corrientes filosóficas .....	18
1.1.3. Homero y la primera teoría occidental del comportamiento colectivo .....	20
1.1.4. Factores sociales que dirigen el pensamiento filosófico hacia el comportamiento humano 24	
1.1.5. Los sofistas y su noción sobre la subjetividad moral y la verdad relativa .....	28
<b>II. La postura de Sócrates y Platón frente al tema de la moral</b> .....	32
2.1. La doctrina de Sócrates: un discernimiento del conocimiento del bien y del mal .....	34
2.1.1. Platón y su reformación política y social .....	38
2.1.2. La analogía platónica: alma y Estado .....	40
2.2. Fundamentos de la ética-moral platónica en el <i>Gorgias</i> .....	43
2.2.1. Calicles y la ley de la naturaleza .....	47
2.2.2. El tribunal de los muertos y el destino final de las almas .....	49
2.2.3. Análisis de Gomperz sobre los paralogismos de Platón en el <i>Gorgias</i> .....	52
<b>III. La moral como un hecho histórico-social en Sánchez Vázquez</b> .....	58
3.1. Origen y carácter histórico de la moral .....	59
3.2. La ética como condición del ser humano .....	62
3.2.1. La ética como ciencia o teoría de la moral .....	63
3.2.2. La inmoralidad como moral .....	68
3.3. Proceso dialéctico de negación y conservación de los elementos de una moral .....	71
3.3.1. Un progreso histórico-social no puede ser juzgado o valorado moralmente.....	76
<b>Conclusiones</b> .....	80
<b>Bibliografía</b> .....	85

## Introducción

El presente trabajo tiene como propósito discutir la idea platónica de la existencia de una doctrina ética basada en principios morales absolutos. Para esto se recurre a la filosofía de Adolfo Sánchez Vázquez, que, en su obra *Ética*, analiza la moral como un hecho histórico-social, esto es, un comportamiento específicamente humano sujeto a las transformaciones o evoluciones del mundo social.

La problematización de Sánchez Vázquez que retomamos parte de una inconformidad en la forma en que se ha enseñado la ética como rama de la filosofía a lo largo de los años en las escuelas de nivel medio. Se trata, según el autor, no sólo de que en las instituciones se enseñe a dar solución a los problemas fundamentales de la ética desde diferentes enfoques filosóficos: neokantiano, fenomenológico, axiológico, tomista, etc. sino de que se imparta en las escuelas una ética especulativa, abstracta, universal, al margen de las morales históricas concretas<sup>1</sup>, omitiendo el hecho de que a lo largo del tiempo y en todo el mundo existan y han existido una gran diversidad de sociedades con conductas, reglas y normas diametralmente opuestas o diferentes entre sí. Entre los tratamientos empleados en los sistemas escolares, señala Sánchez Vázquez, tampoco figuran otros de vitalidad innegable desde el punto de vista teórico como práctico, en donde se abandone la especulación y se vincule el pensamiento moral a la vida. Lo cual, en el momento de la publicación de su *Ética*<sup>2</sup>, más que una exigencia teórica era un requerimiento práctico, pues intenta mostrar en los problemas planteados en su obra, que los cambios de la moral están sujetos a los cambios históricos de la vida social: económicos y políticos<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ética*, 4ª reimpresión, Debolsillo, (Ensayo · Actualidad), México, 2009, p. 9.

<sup>2</sup> Año 1969, un año después del movimiento estudiantil de 1968 en México. Se infiere que el movimiento estudiantil en México de 1968 es para Sánchez Vázquez un ejemplo que se puede emplear para mostrar a los estudiantes que, muchas veces, para lograr una renovación moral es necesario enfrentar las imposiciones políticas de una determinada sociedad, y así mismo, que ésta “arrostre los riesgos en la tarea de abrir e impulsar la vía de las transformaciones políticas”. *Ibid.*, p. 10.

<sup>3</sup> Uno de estos procesos que Sánchez Vázquez ejemplifica en su obra *Ética* es la teoría sobre el cambio histórico-social que se da con la división de la sociedad comunal seccionada en dos clases opuestas entre sí: pobres y ricos. Este antagonismo, según el marxista, se tradujo en una división de la moral. Con la desaparición del régimen de la comunidad primitiva, desapareció la unidad moral existente. Esta dejó de ser un conjunto de normas aceptadas conscientemente por toda la sociedad. Y se instauran dos morales: la de los hombres libres, la dominante, la que se asumía como verdadera, y la de los esclavos, quienes rechazaban los principios de los hombres libres. *Cf., Ibid.*, p. 11.

La retrospectiva histórica de Sánchez Vázquez, en su *Ética*, intenta mostrar a través de los orígenes prehistóricos de la moral la correlación entre el cambio social y el cambio moral<sup>4</sup>. Esta correlación, para el marxista, se da en el momento en que en una sociedad determinada irrumpen sucesos que la marcan significativamente teniendo como consecuencia un cambio, una transformación o una sucesión de unos principios o valores por otros.

El origen de la moral, para Sánchez Vázquez, se puede pensar en virtud del propio carácter histórico-social del hombre, porque la moral, al ser un comportamiento específicamente humano, existe como tal desde las sociedades más remotas. La moral es, para el español, esencialmente evolutiva, cambia y se desarrolla al mismo tiempo que las sociedades cambian y se desarrollan. Así lo demuestra la historia con la evolución y la sucesión de las morales de unas sociedades por otras.

Dada esta transformación y sucesión de los valores de las sociedades, para Sánchez Vázquez, la tarea de la ética es la de explicar, esclarecer, interpretar e investigar el comportamiento de los hombres en sociedad considerándolo desde su totalidad, diversidad y sus diferencias, es decir, desde el desenvolvimiento histórico y real del comportamiento que los hombres han practicado como bueno y malo. Para que el comportamiento humano no caiga en un absolutismo sin fundamento, en dicha tarea, se ha de apoyar en datos que ciencias como la historia, la antropología y la sociología le proporcionan sobre diversos planos sociales, y así, la ética se alimenta de la propia experiencia histórica y social del hombre.

Por todo esto, el objeto de Sánchez Vázquez en su obra *Ética*, es que se vea a la ética como teoría de la moral y que desde un enfoque histórico-social se deje de concebir como una ciencia normativa de la conducta, porque la ética sólo ha de considerar que el uso de las normas varía de acuerdo al lugar y al tiempo. La ética ha de señalar la necesidad de considerar los valores, las normas o ideales en su contexto histórico-social<sup>5</sup>, y no desde un supuesto sistema normativo único y válido para todos los lugares y el tiempo.

Así mismo, Sánchez Vázquez sugiere no ver en la ética una ciencia especulativa, que se rehúya del apriorismo, del utopismo y dejar de reducirla a un aspecto puramente subjetivo e interior porque deja fuera de ella su lado objetivo, este es, el de explicación del comportamiento de los hombres en sociedad, que se manifiesta sobre todo en su naturaleza

---

<sup>4</sup> Cf., *Ibid.*, p. 33.

<sup>5</sup> *Vid.*, *Ibid.*, p. 11.

histórico-social. Lo cual, ignorar esta particularidad equivale a amputar la propia realidad moral<sup>6</sup>. Por esto, el trabajo de Sánchez Vázquez, señala evitar la tendencia de identificar la ética con determinada forma histórico-concreta y moral efectiva, cuando se nutre, no de una moral en específica, “sino del estudio de las morales históricas concretas, o sea: del análisis de la experiencia moral”<sup>7</sup>.

La teoría de la moral para el filósofo marxista se enriquece con el estudio de las morales históricas de las ciencias que analizan el comportamiento del hombre como ser social en el marco de unas relaciones dadas en determinada estructura y organización social. Sin embargo, la ética, puntualiza el autor, no se reduce a una mera expresión de dichas ciencias, pues en su carácter científico se apega sólo a una parte de ellas. Otra la infiere de sus propias reflexiones considerando las culturas, las creencias, las costumbres, los hábitos, los objetivos o propósitos de un grupo social o una sociedad, así también, los factores naturales sensitivos de los seres humanos, la subjetividad y la sucesión de valores o principios morales a partir de una transformación social.

Partiendo de las problematizaciones de Sánchez Vázquez, (la enseñanza de la ética especulativa en las escuelas al margen de las morales históricas y la desconsideración que la ética especulativa hace del carácter histórico de la moral) se presentan en este trabajo las obras platónicas la *República* y *Gorgias*<sup>8</sup> como un referente o ejemplo de una ética especulativa por asumir la existencia de principios éticos ahistóricos, *a priori*, divinos, normativos y, por tanto, una moral absoluta. Esto para destacar los problemas de una ciencia de la moral universal en el momento en que se plantea desde una perspectiva histórico-social, esto es, subrayando las condiciones históricas que entrañan en la moral, es decir, los factores sociales de su realización (económicos, políticos y social y supraestructura ideológica de la sociedad)<sup>9</sup>. Hechos que, de acuerdo a la obra del marxista, se omiten en las éticas tradicionales o especulativas.

A partir de esta investigación se tratará de dar respuesta a la pregunta ¿en qué medida es posible la idea platónica sobre la existencia de valores morales universales, ahistóricos,

---

<sup>6</sup> Cf., *Idem*.

<sup>7</sup> *Idem*.

<sup>8</sup> De acuerdo a Nestle, el *Gorgias* es la obra en donde se presentan los primeros esbozos de la doctrina de las ideas. Cf., Nestle, Wilhelm, *Historia del espíritu griego. Desde Homero hasta finales del siglo V*, [Traducción de Manuel Sacristán], Ariel, Barcelona, 2010. p. 216.

<sup>9</sup> *Vid.*, Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ética*, p. 11.

apriorísticos o absolutos? De antemano presuponemos que, como lo sugiere Sánchez Vázquez en su *Ética*, en la medida en que los acontecimientos históricos-sociales dan evidencia de que la moral de algunas sociedades a cambiado en el momento en que es afectada por ciertas circunstancias (esclavitud, división de clases sociales, guerras, revoluciones, etc.), no es posible la existencia de principios morales de naturaleza inmanente, invariable, al margen de los hechos, extraespaciotemporales o con significados absolutos.

Para sustentar dicho supuesto, en la parte argumentativa de esta investigación, primeramente se presenta el examen de Gomperz sobre los principales paralogismos de la obra platónica, *Gorgias*, en donde se subraya también la importancia de considerar los factores sensitivos naturales de los seres humanos y los factores socioculturales por ser elementos inherentes de la moral. Seguido a este examen se exponen partes medulares de la historia de la moral de Sánchez Vázquez de su obra *Ética* en donde se argumenta que a través de los sucesos prehistóricos e históricos se explica el origen y la realización de la moral así como la evolución o transformación de unos principios morales por otros.

El trabajo pretende, basándose en el estudio de Sánchez Vázquez, diferenciar entre una ética especulativa e ideal propositiva de una ética fundamentada en la experiencia histórico-social de la moral, es decir, de la ética concebida aquí como teoría de la moral. Así mismo, se procura definir los conceptos de ética y moral con el objeto de evitar la confusión de sus significados, no pensar la ética como ciencia normativa de la conducta de los hombres, así como evitar la creencia de la existencia de una moral absoluta.

La investigación está integrada por tres capítulos. En el primero, partiendo de las tesis de Sánchez Vázquez que sugieren que la filosofía cumple una función práctica social, el planteamiento de proposiciones a los problemas sociales por medio de su contenido ideológico, y que las vertientes filosóficas emanan de ciertos intereses dominantes de una época en un lugar determinado, se presenta una particular visión del papel de la filosofía y algunos tratamientos filosóficos relacionados a distintos problemas. Concretamente, se hace hincapié en los grandes enigmas que la filosofía se propone desvelar comparada con otras ciencias. Tal es el caso, por ejemplo, la investigación emprendida por la astronomía que, mientras que se propuso conocer el movimiento giratorio de la tierra sobre su propio eje, la filosofía, aspiró conocer la causa primera del movimiento de todos los cuerpos.

Se discute la idea de Sánchez Vázquez de que se sigue pensando en la filosofía como una ciencia que sólo se ocupa en el estudio de los entes metafísicos cuando también trata diversos problemas sociales desde una ideológica (interpretación del mundo en una determinada época y desde cierto interés dominante en la sociedad) inmanente a ella. De esto nace la idea de que la existencia de las diferentes teorías filosóficas sean prueba de la diversidad de sus estudios y sus tratamientos. Por ello, los problemas y las soluciones que ofrecen tienen efectos prácticos y divergentes.

El existencialismo del siglo XX se presenta en esta primera parte como ejemplo de una teoría filosófica producto de la forma en que los pensadores concibieron el holocausto de la Segunda Guerra Mundial. Se describe la reflexión de esta filosofía, que consiste en la propuesta del abandono del absolutismo religioso y la iniciativa de los hombres para que como ser subjetivo tomen sus propias decisiones éticas y morales. Así mismo, se menciona la función práctica que dicha doctrina aporta a la transformación del mundo social.

Esta primera parte trata de la idea de Sánchez Vázquez de que una filosofía en particular tiene su origen en los sucesos más preponderantes de una época determinada y se niega la existencia de una filosofía verdadera o absoluta, sin embargo, se advierte que hay filosofías válidas en una época, que guardan cierto contenido ideológico, porque al igual que expresan la forma en que los hombres de una época ven su relación con el mundo y con los hombres que le rodean de acuerdo con sus intereses<sup>10</sup>. Por ejemplo, Kant, para el marxista, expresa la sociedad alemana de su tiempo, la cual admiraba la Revolución francesa por considerarla un progreso social. Para Kant este progreso no es otra cosa que una idea de la razón del género humano puesta en práctica que busca siempre lo mejor en términos fundamentalmente morales. Kant, es incomprensible fuera de la idea del progreso de la razón humana como lo es la cumbre sin la montaña en la que emerge<sup>11</sup>.

Las doctrinas filosóficas, de acuerdo a las investigaciones del marxista ignoran o se resisten a reconocer el papel de ideología dentro de su discurso, pues se presentan con una supuesta universalidad, pero esta idea es precisamente lo que, para el marxista, supera su particularidad, de ahí que se insista en que su discurso señala su relación con los sucesos de una época determinada. Por tanto, para el marxista, *“la filosofía es ideológica por su propia*

---

<sup>10</sup> Vid., Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía y circunstancias*, Anthropos, México, 1997, p. 39.

<sup>11</sup> Cf., *Idem*.

*naturaleza* y en ella estaría la clave de su diversidad. Tiende a diversificarse, a dividirse en tendencias incluso contrapuestas”<sup>12</sup>.

En este primer capítulo, desde la noción de las doctrinas filosóficas y su relación con los hechos históricos se analizan los discursos mitológicos griegos como un proceso teórico (transformación o sucesión del saber especulativo en el pensamiento filosófico) que da existencia a la filosofía presocrática, porque los mitos griegos contienen las primeras respuestas sobre la cuestión del origen, y es la interrogante que más tarde los presocráticos tratan de descifrar.

A partir de la investigación de Emilio Lledó, se discute la idea de que la poesía de Homero, aunque no contenía propiamente una interrogante por descifrar o discutir, expresaba tácitamente los valores de una sociedad, los cuales se encontraban estrechamente relacionados con su *ēthos* (ideal de vida de una colectividad guerrera) en el cual, según el autor, no sólo describían la manera en la que esta sociedad se desarrollaba y se organizaba sino que nos muestra que su sistema de <<valores>> estaba armónicamente sustentado en el mundo histórico, que sus tensiones y aspiraciones eran inseparables de su apegada creencia en que su destino estaba limitado por los dioses, característicos de los mitos griegos<sup>13</sup>. Por esto, la investigación de Lledó considera a Homero el primer hombre del que se extrae “una primera teoría sobre el comportamiento colectivo de los hombres”<sup>14</sup>.

De la interpretación que Lledó hace de las obras de Homero, nos detenemos en el estudio de la función que la filosofía tuvo en el siglo V a. de C, esto es, en la etapa inicial de la filosofía. Se parte de la idea de que, aunque la historia atribuye el trabajo filosófico más al estudio de la *physis*, la historia también demuestra que no dejó de existir la preocupación por reflexionar cuál era la forma de vida más deseable y por medio de que acciones podría alcanzarse. Los problemas políticos y sociales, la inmoralidad que había dejado los estragos de la Guerra de Peloponeso y la aparición del movimiento sofístico que irrumpió en la cumbre del renombrado Siglo de Pericles, fueron hechos que impactaron más en la vida de los hombres y por ello la filosofía se enfocó más en las investigaciones sobre temas éticos y morales.

---

<sup>12</sup> *Idem.*

<sup>13</sup> *Cf.*, Camps, Victoria (coord), *Historia de la ética*, [Prologo de Victoria Camps], Editorial crítica, Barcelona, 1988, p. 18.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 16.



Una de las tareas que se le han atribuido a la filosofía en esta etapa de la historia fue la inspección de las actividades de la sofística. Las razones de este examen se debían a que los sofistas fueron uno de los elementos principales del espacio político griego del siglo V a. C. Ya que se denominaban maestros del arte de la política, oradores o maestros de retórica, y fueron los primeros pensadores que “rompieron con los escaparates de la regulación filosófica del lenguaje”<sup>15</sup>, porque la palabra sofística, entre otras de sus acepciones, “sirve para designar en filosofía una de las modalidades posibles del no filosofar”<sup>16</sup>.

La importancia que los sofistas tuvieron en la historia filosófica por su radical forma de pensar (relatividad moral, la imposibilidad del conocimiento y la verdad) en la época en donde prevalecía la creencia de la existencia de la unidad, de lo verdadero, de lo inmutable, nos remite a dedicar un apartado a los sofistas y exponer las tesis principales de Protágoras y Gorgias con el objeto de observar el por qué, para la filosofía, el pensamiento sofístico era una cuestión de análisis. Así pues, por medio de esta exposición, poder ver, la diferencia entre el pensamiento filosófico del sofístico, el cual, parece enmarcarse en el problema de la existencia de la verdad absoluta y en la historicidad de la moral.

El segundo capítulo de este trabajo trata de las concepciones de Sócrates y Platón frente a las cuestiones morales. Se alude primeramente a la doctrina socrática porque, como señala Gomperz, es la órbita en donde Platón se movió en sus inicios como filósofo, pues comenzó con un periodo puramente socrático y al morir Sócrates, Platón retoma, y más tarde -en la *República*- perfecciona la doctrina socrática<sup>17</sup>.

En la parte de la doctrina socrática, se plantea, desde la mirada de Rowe, la dificultad de conocerla con exactitud debido a que Sócrates no dejó nada escrito antes de morir y se aborda la doctrina socrática como un conjunto de ideas, enseñanzas y conocimientos sobre cuestiones propiamente morales, cuya finalidad, según Rowe, fue el mejoramiento moral en los individuos, pero también, como señala Xirau, existía una intención de fundar una ciencia universal de la moral.

---

<sup>15</sup> Cassin, Bárbara, *Efecto sofístico*, [Traducción de Horacio Pons], FCE, Buenos Aires, 2008, p. 13.

<sup>16</sup> *Idem*.

<sup>17</sup> *Vid.*, Gomperz, Theodor, *Pensadores griegos. Una historia de la filosofía de la antigüedad, Tomo II*, [Traducción de la tercera edición alemana (1910-1912): Carlos Guillermo Körner, J. R. Bumantel, Pedro von Haselberg y Eduardo Prieto. Dirección de la presente edición: Jordi y Antoni Martínez Riu], 2ª edición, Herder, Barcelona, 2000, p. 307.

La exposición de la postura de Platón respecto a los problemas morales está fundada en sus obras la *República* y el *Gorgias*. Se han elegido estas dos obras considerando que, de acuerdo a la investigación de Rowe, la *República* y el *Gorgias* muestran a Platón exponiendo ideas propiamente suyas<sup>18</sup>, “aun cuando tengan presente siempre, con toda claridad, el modelo socrático”<sup>19</sup>. La *República* se concibe como una obra en donde las sugerencias políticas de Platón “proporcionan los medios para la realización de sus ideales morales, mientras que su metafísica nos proporcionan sus bases teóricas”<sup>20</sup>. El *Gorgias* por su parte, a pesar de que se considera una obra temprana de Platón, no se separa tajantemente de la *República*<sup>21</sup> y existe entre ambas obras una relación argumentativa muy cercana<sup>22</sup>. Incluso se atribuye al *Gorgias* el primer boceto para la *República*<sup>23</sup>.

Así pues, la *República* y el *Gorgias* son dos diálogos que por poseer ideas propias de Platón, por su afinidad y la estrecha relación en sus contenidos temáticos (ética, moral y

---

<sup>18</sup> Cf., Rowe, Christopher, *Introducción a la ética griega*, [Traducción de Francisco González Aramburo], primera reimpresión, FCE, México, 1976. p. 62.

<sup>19</sup> *Idem.*

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>21</sup> Cf., *Ibid.*, p. 62.

<sup>22</sup> Según Rowe, se pueden observar varios puntos en que el *Gorgias* y *La República* se enlazan, por ejemplo, el argumento que se expone en el *Gorgias* (506c), el cual liga el vivir exitosamente con tener un alma ordenada, con dominio de sí mismo, prosigue en la *República* al final del libro I con la concepción de la virtud como un poner en orden en el alma. El tema de la justicia que Platón no termina con Calicles en el *Gorgias* lo reanuda con Trasímaco en la *República* (338c). En ambas obras se intenta dar una definición de la justicia y se discute el beneficio de la injusticia. Hay una equiparación en la aseveración de Trasímaco (*República* 344c) de que la injusticia es algo característico del hombre libre con la afirmación de Gorgias de la libertad con el dominio de otros (*Gorgias* 552d). Trasímaco (*República*, 338c) al igual que Calicles (*Gorgias*, 348d) dice que la justicia es aquello que le conviene al más fuerte, siendo el más fuerte cualquier facción que logre establecerse en el poder (*República*, 339a). Las cuestiones planteadas en la *República* (344e), ¿cómo debe vivirse la vida y qué clase de vida es la más provechosa? están relacionadas con la interrogante planteada en el *Gorgias* ¿cómo debería gobernarse un estado? (*Gorgias*, 491a). Hay también en la *República* (509b) una proposición que coincide con la idea de bien en el *Gorgias* (508a). Para Calicles (*Gorgias* 494b) y Trasímaco (*República* 560e-561a) la arrogancia es buena crianza, la anarquía libertad, el despilfarro munificencia, la vergüenza, señal del hombre de verdad. La conclusión de Sócrates en la *República* 352b-d, de que los justos son claramente más sabios y mejores y más capaces de actuar (y no los injustos como lo afirmó Trasímaco), se relaciona con el argumento expuesto en el *Gorgias* 506c, de que la virtud humana era la justicia y no la injusticia. La idea de que la virtud, según Sócrates, está asociada siempre con el orden; y el alma ordenada es la que domina así misma (*Gorgias*, 491e), se enlaza con la discusión con Trasímaco en la *República*, de que todo tiene su actividad característica y también su propia virtud. Las actividades y características del alma son el cuidarse de algo, el regir y deliberarse [...] (*República*, 353d)”. Cf., *Ibid.*, pp. 86, 91, 94, 96, 98.

<sup>23</sup> Cf., *Ibid.*, p. 67. \*Con esta afirmación coincidió también Nestle, que en su investigación, encuentra que en el *Gorgias* (497e, 503e, 506d-e) están las primeras manifestaciones de la doctrina de las ideas. Cf., Nestle, Wilhelm, *op. cit.*, p. 216.

política) nos son de utilidad para los fines que perseguimos: discutir la idea platónica de una ética-moral universal, *a priori* y absoluta.

A pesar de que el *Gorgias* es una obra del período medio de la vida de Platón<sup>24</sup>, es decir, anterior a la *República*, lo presentamos aquí posteriormente porque, aunque la *República* trata de un plan para corregir la conducta moral de los dirigentes del Estado y su sociedad, es decir, de ética, moral y política, en ella no expone Platón la base de su ética-moral propositiva, es decir, el origen de sus ideas sobre el comportamiento moralmente bueno. En cambio, en el *Gorgias* sí se presenta ese fundamento.

Cabe señalarse que, dada la cuestión planteada al inicio del diálogo por Platón (saber el objeto de la retórica) el *Gorgias* no parece que tuviera por finalidad exponer el origen de la ética-moral platónica. Pero las discusiones entre Sócrates, Gorgias, Polo y Calicles llevan finalmente a Platón a dar razón de sus ideas sobre el porqué y para qué los individuos deben actuar de cierto modo.

En el apartado sobre los fundamentos éticos-morales de Platón en el *Gorgias* se exponen las siguientes problemáticas: el significado y la utilidad de la retórica, la diferencia entre ciencia y creencia, las dos tesis fundamentales de la doctrina socrática: a) la teoría del intelectualismo moral: quien conoce la justicia actúa de acuerdo a ella, el que por el contrario la ignora actúa injustamente, y b) la tesis más importante y radical; el mayor mal es cometer injusticia, más que recibirla<sup>25</sup>. Se presentan también, la idea socrática sobre el castigo como remedio de las almas injustas, la teoría sobre la ley de la naturaleza (ley del más fuerte) planteada por Calicles, la idea de Calicles sobre lo bello y lo justo por naturaleza, el argumento platónico sobre los tipos de retórica, la noción del *cosmos* como prueba del bien absoluto en la vida humana y, por último, se expone el mito sobre el *juicio de los muertos y el destino final de las almas*.

La parte final del segundo capítulo está integrada por el análisis de Gomperz sobre los principales paralogismos del *Gorgias* con el fin de matizar algunos problemas en los que cae

---

<sup>24</sup> Cf., Rowe, Christopher, *op. cit.*, p. 67.

<sup>25</sup> Vid., estudio introductorio de Antonio Alegre Gorri en Platón I, *Diálogos*, [Prólogo por Carlos García Gual, Estudio introductorio por Antonio Alegre Gorri, Traducciones y notas de Julio Calonge, Emilio Lledó, Carlos García Gual, Emilio Acosta, Francisco José Olivieri, José Luis Calvo, Marcos Martínez], Gredos, Madrid, 2010, p. LXXXIX.

la fundamentación ética especulativa por desconsiderar de la moral los factores sensitivos subjetivos naturales de los seres humanos, los factores sociales y culturales.

Por otro lado, también añade Gomperz a su examen del *Gorgias* las dificultades de contradicción lógica en la que cae, los cambios imprevistos en las creencias de Platón (contrastan con las obras del período socrático), cambios repentinos en sus fundamentos psicológicos de sus proposiciones respecto al alma las cuales, parecen tener como fin, justificar su ética.

El último capítulo es una exposición de la historia de la moral de la investigación de Sánchez Vázquez de su obra *Ética*. Este capítulo muestra las ideas fundamentales del marxista sobre la moral sustentadas en los cambios históricos-sociales: el origen de la moral, su carácter peculiar, su función dentro de la sociedad, sus cambios o evoluciones, sus sucesiones, así como la eclosión de la ética como juicio y reflexión de las acciones de los individuos, las relaciones entre moral y ética, sus respectivas definiciones y la función de la ética como ciencia o teoría de la moral. Seguida a esta argumentación, concluiremos con la exposición de los argumentos que nos daran razón de las problemáticas de la idea de una ética al margen de los hechos históricos-sociales y de la posibilidades de la existencia de los valores morales universales, a *priori*, ahistóricos, divinos, extraespaciotemporales o absolutos como lo sugiere Platón.

## I. Las doctrinas filosóficas y su relación con los hechos históricos

Este capítulo se replantea la idea de Sánchez Vázquez sobre la naturaleza de la diversidad de las doctrinas filosóficas y el influjo de su discurso. Se pretende mostrar que los acontecimientos, los hechos o los problemas más preponderantes en un lugar y en una época dada son la fuente de una multiplicidad de filosofías y la causa de los diversos planteamientos, proposiciones, respuestas o soluciones que, para el marxista, contiene una ideología. Este capítulo se enmarca en la noción de que la historia de la filosofía se resume en un orden histórico dialéctico de una multiplicidad de planteamientos a los que los pensadores vuelven a ocuparse para desarrollar, en el sentido de ampliarlos, pero otras veces para redescubrirlos, objetarlos o replantearlos. De ahí, que se intenta advertir, de acuerdo al español, primeramente, que las distintas filosofías están permeadas por una ideología (la forma en que los hombres de una época conciben su entorno) con la que se intenta dar solución a los problemas vigentes, y por otra parte, que el contenido de esos pensamientos carecen de autonomía propia, pues hay una línea causal en las doctrinas filosóficas.

En primera instancia, tomamos como ejemplo el primer momento de la etapa filosófica, el origen de la filosofía presocrática. Esta etapa, en relación con la historia de la filosofía, tiene su génesis a principios del siglo VI a. C. En las ciudades comerciales de Jonia, en la costa del Asia Menor, cuando la extrañeza o la mera curiosidad se apropió del pensamiento de los primeros filósofos que, privilegiados de suficiente tiempo, gracias a una época que, como señala Aristóteles, estaban listas ya todas las ciencias necesarias al bienestar físico y al ocio<sup>26</sup>. Estos pensadores, fueron considerados por la tradición, amantes de la sabiduría, *philosophos*, porque reconocían que no sabían, y por consiguiente, “perseguían el saber por afán del conocimiento y no por utilidad alguna”<sup>27</sup>. Ya, Cicerón<sup>28</sup> nos cuenta que, Pitágoras llamaba a todos aquellos que aspiraban a ser sabios, afanosos de la sabiduría, amantes de la sabiduría o filósofos; pues eran los únicos de todas las clases de hombres que se dedicaban a contemplar la naturaleza de las cosas. Existen, tres clases de hombres para Pitágoras: los primeros, son los que quieren la gloria y la corona. Los segundos, quieren el lucro, el dinero y tienen el deseo de consumir. Y los terceros que son la mayor parte de los hombres, son aquellos que no buscan ni

---

<sup>26</sup> Cf., Aristóteles I, *Metafísica*, [Estudio introductorio de Miguel Candel Sanmartín, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez], Gredos, Madrid, 2011, I, 981b20.

<sup>27</sup> *Ibid.*, I, 982b- 983a.

<sup>28</sup> Cf., Cicerón, *Disputaciones Tusculanas*, [Introducción, traducción y notas de Alberto Medina González], Gredos, Madrid, 2005, V, pp. 391,392.

la gloria, ni el dinero, sino únicamente observar con afán de saber lo que se hace y cómo se hace. Semejante a aquellos hombres son los filósofos, que desprecian el lucro y la gloria prefiriendo el afán de la naturaleza de las cosas. Unido a este deseo por saber está el esfuerzo por explicar los grandes enigmas acerca de nuestro mundo.

El primer problema que se enfrentaron los filósofos fue al del origen. Querían “desvelar al fin una identidad primera”<sup>29</sup>. Buscaban encontrar aquel principio con el cual pudieran explicar la causa de la existencia de las demás cosas, el *arché*. Y seguidas a esta cuestión, surgen otras interrogantes: Dios, la inmortalidad del alma, la nada, el ser, la existencia, el universo, etc. Podría decirse que, estas preguntas constituyen el problema capital de la filosofía, en tanto que desde su origen hasta el siglo XX fueron los temas más discutidos por los filósofos. Cada vez que un filósofo presentaba su filosofía exponía nuevas o diferentes dilucidaciones sobre dichos conceptos, ¿por qué la filosofía examinó durante tantos siglos estos temas? Porque la filosofía no es un saber exacto como la física o las matemáticas en las cuales hay leyes universales. A diferencia de estas ciencias, la filosofía es un saber que pretende conocer todo, de ahí que, entre muchas definiciones se considere que la filosofía consiste en “el estudio de todo aquello que es objeto de conocimiento universal y totalitario”<sup>30</sup>, porque ontológicamente estudia los objetos existentes, y gnoseológicamente intenta obtener el conocimiento de todos los objetos<sup>31</sup>. Al no tener un sólo objeto de conocimiento, (como la física y las matemáticas, que estudian un objeto delimitado en la realidad. La física se encarga del estudio de la materia. Mientras que las matemáticas se ocupan de los números) la filosofía indaga sobre todo de manera más general, esto es, trata de conocer la esencia de cada una de las cosas sin olvidarse de su afán por descubrir la sustancia subyacente del universo. Finalidad filosófica que se reconoce como la tarea del ir más allá de lo particular e inmediato. Si la astronomía se cuestionó el movimiento giratorio de la tierra sobre su propio eje, la filosofía, por su parte, ha buscado la causa primera del movimiento de todos los cuerpos. Una pregunta que, si bien, no deja de ser un enigma para la filosofía, a través de Aristóteles se ha dado una respuesta<sup>32</sup>, la

---

<sup>29</sup> Foucault, Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, [Trad. De José Vázquez Pérez], 6ª ed., Pre-textos, España, 2008, p. 14.

<sup>30</sup> García Morente, Manuel, *Lecciones preliminares de filosofía*, Editores unidos, México, 2000, p. 18.

<sup>31</sup> Cf., *Idem*.

<sup>32</sup> La tesis aristotélica sobre el origen del movimiento supone “un primer moviente que no es movido por otro, [motor inmóvil] [...], si éste es el primer moviente no tendrá la necesidad de un moviente intermedio que sea también movido”. La existencia de un moviente, que sea siempre movido por un moviente intermedio, supone

cual, más tarde fue considerada por la ciencia y la filosofía moderna, en los siglos XVII y XVIII, con la cuestión de la naturaleza del movimiento, de la atracción y repulsión. Y fue Isaac Newton quien, como el peripatético, señaló que “la causa de todo el movimiento de la naturaleza, incluyendo el <<poder de mover nuestro cuerpo mediante pensamientos>> [es] el espíritu”<sup>33</sup>. No obstante, según el juicio de las ciencias exactas, la conclusión aristotélica no deja de ser una especulación sin contrastación empírica,<sup>34</sup> y por esta razón, no tiene cualidades científicas<sup>35</sup> y, por tanto no tiene validez objetiva<sup>36</sup>.

¿Cómo verificar, entonces, en el campo de la ética, la conducta moralmente correcta para los seres humanos? ¿cómo revelar una justicia absoluta si existen posturas, como la de Sánchez Vázquez que consideran que la ética y la moral son hechos históricos, sujetos a transformaciones con el paso del tiempo y de un lugar a otro? ¿Cómo demostrar si el origen de las cosas es un elemento material o inmaterial? ¿Cómo saber si el alma es inmortal? (en caso

---

necesariamente “una serie infinita de movientes movidos por otro”. Pero, “en una serie infinita no hay nada que sea primero”. Por lo tanto, el primer moviente no tiene que tener un moviente previo. Cf., Aristóteles II, *Física*, [Traducción y notas de Guillermo R. De Echandía], Gredos, Madrid, 2011, 256a 15-20.

<sup>33</sup> Chomsky, Noam, *¿Qué clase de criaturas somos?*, [Traducción de Jorge Paredes], Ariel, España, 2016, p. 109.

<sup>34</sup> No obstante, Roberth H. March, en su obra, *Física para poetas*, destaca que los supuestos aristotélicos fueron de suma importancia para “el acontecimiento intelectual de principios del Renacimiento”. Vid., March, Roberth, H, *Física para poetas*, [Traducción de Félix Blanco], decimocuarta edición en español, Siglo XXI editores, México, 2008, p. 20. Especialmente en las investigaciones científicas del físico y astrónomo Galileo Galilei. De acuerdo a March, Galileo pudo refutar las afirmaciones aristotélicas sobre el movimiento de los objetos al caer. Cf., *Ibid.*, pp. 20-24. Aristóteles desarrolló una descripción cuantitativa en la cual aseveraba que si uno compara los cuerpos que caen en el mismo medio descubrirá que caen con velocidades proporcionales a sus pesos. Vid., *Idem*. Galileo sometió la teoría a prueba y concluyó a través de su obra *Dos ciencias nuevas*, que Aristóteles erraba en sus teorías. Vid., *Ibid.*, p. 22. “Es una regla cardinal, dice March, del método científico el que una hipótesis es útil sólo si en principio puede demostrarse que está errada”. Vid., *Ibid.*, p. 21.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>36</sup> Se ha dado gran valor a los estudios científicos por el supuesto de verificar sus aseveraciones, sin embargo, algunas de sus investigaciones sobre la naturaleza humana son, como señala la obra de David Robinson y Garratt Chris en, *Ética para todos*, también especulaciones no demostrables. “Palabras como <<gen-egoísta>> y <<gen- altruista>> aparecen en celebres artículos científicos, pero nadie está seguro todavía de lo que significan estos términos ni de todas sus implicaciones”. Robinson, Dave y Garratt, Chris, *Ética para todos*, [Traducción de Pablo Hermida Lazcano], Paidós, México, 2005, p. 13.

El concepto altruismo, por ejemplo, encierra en sí una ambivalencia. De acuerdo a la Real Academia Española, la palabra proviene del francés *altruisme* y designa la «diligencia en procurar el bien ajeno aún a costa del propio». Entre otras interpretaciones, la biología al explicar el altruismo no emparentado, señala que el concepto entraña un beneficio no sólo para el receptor del beneficio sino también para el dador de éste. De acuerdo al sociobiólogo, Robert Trivers, si existe un intercambio de comportamiento o un acto de altruismo entre dos individuos en los que el beneficio para el “receptor es mayor que el costo para el “dador”, a través del tiempo ambos participantes obtendrán un beneficio neto”. Vid., Helena, Curtis; *et.al.*; *Invitación a la biología*, Editorial médica panamericana, 6ª edición, Buenos Aires, 2006, p. 325. Scheler, por su parte, ve en “el amor humanitario o altruista [...] una forma desviada de querer a los demás para hacerse querer”. Cf., Xirau Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*, UNAM, México, 2007, p. 440.

de que exista). ¿O cómo saber qué es Dios, el Ser, la nada, el origen del universo, etc.? Si como lo ha dicho Kant, a estos conceptos “la razón, [...] tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades”<sup>37</sup>.

Esta imposibilidad de las contrastaciones empíricas de las aseveraciones filosóficas ha sido razón suficiente para que las ciencias exactas subrayen su rechazo. Y “la filosofía se presentaría, como lo probaría su diversidad, falta de la objetividad del verdadero conocimiento, es decir, como pura especulación, y de ahí su inferioridad frente a la ciencia”<sup>38</sup>. Este hecho se asume como una peculiaridad de la filosofía, y se repite como la razón más grande por la que se ignora su función práctica, su papel en la transformación del mundo a través del planteamiento de sus problemas, y el intento de dar respuestas a los problemas del mundo social paralelamente a su evolución. Esto, en tanto que partimos de la idea de Sánchez Vázquez de que, “toda filosofía tiene un contenido ideológico”<sup>39</sup>, porque, sea cual sea la doctrina filosófica, positivismo, existencialismo, racionalismo, marxismo, etc. “expresa el modo como los hombres de una época, y particularmente en la sociedad dividida en clases, conciben su relación con el mundo o entre los propios hombres, de acuerdo con sus intereses”<sup>40</sup>.

### **1.1. Relación entre los efectos de la Segunda Guerra Mundial y la filosofía existencialista**

La filosofía existencialista del siglo XX es un ejemplo con el que se puede explicar la noción de la ideología inmersa en la filosofía a partir de la relación con los acontecimientos y su función práctica en el mundo social. Siguiendo la idea de Sánchez Vázquez (la ideología es el efecto de las circunstancias, o dicho en otras palabras, no hay consciencia sin objeto) podría decirse que los postulados del existencialismo son el resultado de los terribles acontecimientos que pensadores como Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Alber Camus, Maurice Merleau-Ponty, vivieron en “los sombríos tiempos de guerra de la Francia bajo la ocupación nazi y la pesadilla totalitaria de los regímenes fascistas”<sup>41</sup>. A diferencia del contexto en el que se desarrolló la filosofía presocrática (un lugar prospero en lo económico y social, de ahí el

---

<sup>37</sup> Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, [Prólogo traducción, notas e índices de Pedro Ribas], Primera ed. Séptima reimpresión, Taurus, México, 2011, A-VII.

<sup>38</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía y circunstancias*, p. 37.

<sup>39</sup> Cf., *Ibid.*, p. 40.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>41</sup> Robinson, Dave; Garratt, Chris, *Ética para todos*, op. cit., p. 105.



interés por la investigación de la naturaleza y que éste fuera mera curiosidad) el de los filósofos existencialistas fue un panorama catastrófico. Por ello es que se puede decir que sus premisas, análisis y conclusiones hablan de la crisis de Europa del siglo XX y están formuladas a base de conceptos que subrayan los rasgos negativos de la vida humana: la angustia, el absurdo de la vida humana, la muerte, etc.

Los filósofos existencialistas se preguntaron por el sentido de la vida, por la existencia de la libertad, por la existencia de Dios y el porqué y para qué la vida del ser humano. Ante el horror y las incertidumbres, la filosofía de la existencia niega la certeza ética, y hay en ella una postura agnóstica y atea.

Por otra parte, el existencialismo sugiere que los hombres realicen cambios en sus creencias religiosas, actitudes y comportamientos. Por ejemplo, ante crisis social de la posguerra propuso abandonar el dogmatismo absolutista que prevalecía en el siglo XIX por asumir la existencia de una verdad, los valores absolutos revelados por Dios y la idea de una naturaleza humana puesta por Dios. Esto porque para el existencialismo agnóstico, la existencia de Dios es irrelevante en la vida de los hombres, Dios no quiere o no puede hacer nada para evitar los males a los que se enfrentan los hombres. Mientras que para los existencialistas ateos, entre ellos Sartre, Dios no existe. Lo que existe es una subjetividad humana que determina la verdad y por tanto, la elección moral del hombre, pues según el existencialista francés, toda verdad y toda acción implica un medio y una subjetividad humana<sup>42</sup>. Esto quiere decir que, para Sartre, el hombre es quien decide lo que es la verdad y que no existe ninguna moral en general que pueda decirle a los hombres cual es el comportamiento absolutamente bueno<sup>43</sup>.

El horror y la devastación que asolaron Europa durante la segunda guerra mundial afectaron el modo de filosofar de un grupo de pensadores que vieron, y tuvieron que criticar, la idea de verdad (absoluta y dogmática) que escondían los discursos y las ideas que llevaron a decenas de millones de personas a la muerte. Los filósofos no pueden no responder a los problemas de su realidad y de su época por lo que, inevitablemente, los acontecimientos impactan en las maneras, los intereses y los modos de hacer de los filósofos.

---

<sup>42</sup> Sartre, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, [Introducción de Gustavo J. Monzón y Armando Perea Cortés], Ediciones Quinto Sol, 17ª. Reimpresión, México, 2011, p. 42.

<sup>43</sup> Cf., *Ibid.*, p. 45.

### 1.1.2. Diferencia y diversidad en las corrientes filosóficas

Para Sánchez Vázquez, “la diversidad de las filosofías, en virtud de su distinta naturaleza ideológica sólo se explica por un proceso histórico, que es el que determina asimismo el proceso teórico”<sup>44</sup>. Este proceso histórico se puede explicar de la siguiente manera. Hay, para Sánchez Vázquez, un saber teórico del que parten las filosofías, cada una con ideas e intereses distintos. De acuerdo con su contenido ideológico, tiene efectos prácticos, diferentes. Por ejemplo, el existencialismo partió de las argumentaciones de Kierkegaard en el siglo XIX y se desarrolla y evoluciona en el siglo XX con las ideas de Sartre, Camus, Merleau-Ponty, entre otros.

Las transformaciones y los virajes entre una corriente filosófica, según Sánchez Vázquez, se pueden explicar poniéndolos “en relación con los cambios que operan en el mundo humano real”<sup>45</sup>. De ahí que, para el español, la diversidad de las filosofías emana de un proceso histórico<sup>46</sup> que determina a su vez un proceso teórico<sup>47</sup> y que por esta misma naturaleza, las ideas contenidas en una doctrina filosófica no tengan autonomía, pues están mediadas por un pensamiento que les precede. Por ejemplo, según el español, en la vertiente materialista hay una línea consecutiva, Demócrito, Heráclito, Baron, d’Holdbach, Feuerbach, Marx, Engels, Lenin, Gramsci, Althusser o Kosik<sup>48</sup>. Pero incluso, dice el marxista, existe una línea que impide esquematizarlas por sus diferencias o por su clara oposición que se observa en la sucesiva plantación y derribo de ideas, Platón es derribado por Aristóteles; Hume por Kant; Hegel por Marx, etc<sup>49</sup>.

Otro ejemplo con el que se puede analizar este proceso relacional de diversidad de las corrientes filosóficas y el proceso histórico, es con las narraciones mitológicas de la época preclásica, ya que en éstas se manifiestan los primeros antecedentes ideológicos. En la medida en que el mito es un relato que expresa inquietudes y preocupaciones vigentes de una sociedad en una determinada época: unos explican el origen de algunos elementos y fenómenos

---

<sup>44</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía y circunstancias*, p. 40.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>46</sup> Proceso histórico también puede definirse como aquellos hechos o acontecimientos de los cuales irrumpe una determinada ideología. *Vid.*, *Ibid.*, p. 38.

<sup>47</sup> Proceso teórico, según Sánchez Vázquez, es la transformación o sucesión del saber especulativo en el saber teórico filosófico el cual sólo se da por medio del proceso histórico. *Vid.*, *Ibid.*, p. 40.

<sup>48</sup> *Cf.*, Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía y circunstancias*, p. 36.

<sup>49</sup> *Cf.*, *Idem.*

naturales y otros el origen de algunas prácticas humanas como el trabajo y la política. Por otra parte, los mitos responden a la llamada cuestión inseparable de los seres humanos, el origen del todo, porque los griegos, como señala Vernant, a través de los mitos respondieron a la pregunta: “¿Qué había cuando aún no existía cosa alguna, cuando no había nada?”<sup>50</sup>, lo cual parece influir en la aparición del saber filosófico. Y, si bien, podría decirse que es en virtud de estas primeras formas de explicar el origen que existe el saber filosófico (al menos eso se afirma en la historia de la filosofía al señalar que fueron los filósofos presocráticos de la escuela Jónica, Tales y Anaximandro, los primeros pensadores que intentaron determinar el primer principio). De esto resulta la aseveración de que con el mito se inicie un proceso teórico histórico, porque el mito es expresión del bosquejo de un conocimiento, de un saber, las primeras revelaciones teóricas que “intenta *explicar* el mundo, la naturaleza y la historia”<sup>51</sup>.

Vemos pues que el desarrollo de los saberes derivan, según el ejemplo propuesto y siguiendo la tesis de Sánchez Vázquez, de reacciones, reflexiones e investigaciones complementarias, de oposiciones u objeciones a otros procesos teóricos. Asimismo, la idea del proceso teórico histórico sostiene que en las doctrinas filosóficas no hay autonomía de las ideas porque el contenido de éstas está siempre atravesado por un saber anterior. Esto se muestra con el origen de la filosofía existencialista, la cual, se dice<sup>52</sup>, tiene su precedente en la filosofía de Kierkegaard y su desarrollo, como tal, en la crisis social que vivió el continente europeo en la posguerra. Análogamente, la filosofía presocrática se desarrolla a partir de las aportaciones teóricas sobre el origen de las narraciones mitológicas, mientras que éstas, se nos señala, florecieron de la incertidumbre y el desasosiego que los hombres experimentaron en los llamados “siglos oscuros”: etapa en la que la sociedad griega no tenía contacto con el mundo exterior y aun no existía la escritura<sup>53</sup>. Así que los mitos se guardaban en la memoria,

---

<sup>50</sup> Vernant Jean-Pierre, *Érase una vez... El universo, los dioses, los hombres. Un relato de los mitos griegos*, [Traducción de Daniel Zadunaisky], 2ª. ed. 5ª reimpresión, FCE, Buenos Aires, 2008, p. 15.

<sup>51</sup> Nestle, Wilhelm, *op. cit.*, p. 18.

<sup>52</sup> *Vid.*, Xirau, Ramón, *op. cit.*, p. 444.

<sup>53</sup> *Vid.*, Estudio introductorio de Albrecht Dihle en Homero, *Odisea*, [Prólogo, versión rítmica e índice de nombres propios de Pedro C. Zúñiga. Estudio introductorio de Albrecht Dihle], Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2014, pp. XIV, XV.

esto se conoce como “forma temprana de memoria histórica”<sup>54</sup>. Y se transmitían de forma oral.

Más tarde los mitos fueron narrados en poesía o canto. “Ya sea un ciclo de cantos, o una narración en verso. El verso no sólo sirve para facilitar el trabajo de memorización; su ritmo, la peculiar forma de expresión que obliga dicho ritmo y, ocasionalmente, una recitación con acompañamiento musical, ponen los sucesos que se narran más allá del mundo cotidiano del oyente, y hacen resaltar su significado peculiar”<sup>55</sup>. Esto es, el conocimiento de los acontecimientos de la naturaleza, porque interpretan la causalidad de los fenómenos naturales: “si estalla una tormenta con rayos y truenos, es Zeus que está lanzando sus rayos, o Donar que golpea con su martillo”<sup>56</sup>.

Así pues, el mito fue un relato indudable e incuestionable para los griegos. Estos hombres no conocían “más revelación divina que la que se encuentra en la naturaleza”<sup>57</sup>. Las narraciones históricas de los elementos y los fenómenos naturales a través de los mitos, no fueron “entretenidos y fantásticos relatos de seres inexistentes que se cuentan a los niños antes de dormir, sino narraciones de singular valor en la medida en que en ellas se custodia todo el saber de lo que vale verdaderamente para una comunidad humana”<sup>58</sup>.

### **1.1.3. Homero y la primera teoría occidental del comportamiento colectivo**

A pesar de que los poemas homéricos no son precisamente relatos sobre el origen o la creación de la naturaleza, sino una narración de la historia de la Guerra de Troya y los viajes de Ulises, no dejan de ser documentos de suma importancia en la cultura griega.

Emilio Lledó, estudioso de los poemas homéricos, considera que, la tradición filosófica y literaria griega muestra la importancia que los poemas homéricos tuvieron en la formación del hilo ideológico<sup>59</sup>. Prueba de ello es que, la creación literaria de Homero se encuentra citada en muchas obras filosóficas, unas veces para criticar sus ideas y su vocabulario y otras para sustentar los argumentos empleados a favor. Incluso, se dice, dichas obras fueron un elemento

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. XI.

<sup>55</sup> *Idem.*

<sup>56</sup> Nestle, Wilhelm, *op. cit.*, p. 17.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>58</sup> Flores Farfán, Leticia, *Atenas, ciudad de Atenea. Mito y Política en la Democracia Ateniense Antigua*, Seminarios, Facultad de filosofía y letras, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México, 2006, p. 17.

<sup>59</sup> *Cf.*, Camps, Victoria (coord), *op. cit.*, p. 15.

fundamental para la educación de los niños en la Antigua Grecia. Los griegos “no tuvieron <<libros sagrados>> que codificaran su doctrina religiosa, pero los niños griegos aprendían en la escuela la *Ilíada* y la *Odisea*, y en los grandes festivales se recitaban los poemas de Homero, y eran muchos los que se sabían sus cantos de memoria, como muestran bien algunos de los personajes de los diálogos platónicos”<sup>60</sup>. El sofista Hippias y el rapsoda Ion fueron algunos especialistas en la poesía homérica que en los diálogos platónicos<sup>61</sup> que llevan su nombre dan testimonio del gran dominio que poseían sobre los poemas homéricos al recitar fragmentos de la *Ilíada*. Además, en dichos diálogos se discute la importancia de la poesía homérica. La obra, *Sofistas, Testimonios y Fragmentos*, dice que los sofistas se sintieron herederos de los antiguos rapsodas. “Ocasionalmente Hippias y Gorgias adoptaron el manto de púrpura de los rapsodas para subrayar la continuidad de la función de los poetas antiguos”<sup>62</sup>. En el *Protágoras*, el sofista de Abdera, señala que la poesía era parte fundamental para la educación de un hombre. Un hombre, decía Protágoras, debía “ser capaz de comprender lo que dicen los poetas, lo que está bien y lo que no, y saber distinguirlo y dar explicación cuando se le pregunta”<sup>63</sup>. En la obra *Gorgias*, Platón está de acuerdo con el poeta en que los hombres justos “son de ánimo pacífico”<sup>64</sup>. Y Aristóteles en su *Poética* considera que Homero a través de sus versos “hace a los hombres mejores”<sup>65</sup>.

No obstante, a pesar de la gran valoración de la epopeya homérica, estas escrituras llegaron a ser duramente criticadas. Se cuenta que fue Antístenes, discípulo de Sócrates, “el primero en establecer una distinción entre verdad y opinión en los poemas homéricos, para explicar algunas contradicciones de ellos mismos. A él corresponde el dicho <<el examen de las palabras es el comienzo de la educación>>”<sup>66</sup>. También Protágoras hizo algunas observaciones sobre el lenguaje de Homero. Dijo que el poeta se refirió “a la Musa en forma imperativo, al comienzo de la *Ilíada*, en vez de hacerlo en optativo, ya que era más justo

---

<sup>60</sup> Homero, *Ilíada*, [Introducción de Carlos García Gual. Traducción y notas de Emilio Crespo], Biblioteca clásicas de Gredos RBA bolsillo, Barcelona, 2008, pp. 7,8.

<sup>61</sup> Vid., *Ion*, 537b y *Hippias Menor*, 365a, en Platón I, *op. cit.*

<sup>62</sup> AA.VV., *Sofistas. Testimonios y Fragmentos*, [Introducción, traducción y notas de Antonio Melero Bellido], Gredos, Madrid, 1996, p. 9.

<sup>63</sup> Platón I, *Diálogos, Protágoras*, [Prólogo traducción y notas de Carlos García Gual. Estudio introductorio de Antonio Alegre Gorri], Gredos, Madrid, 2010, 339a.

<sup>64</sup> Platón I, *Diálogos, Gorgias*, [Prólogo de Carlos García Gual. Estudio introductorio de Antonio Alegre Gorri. Traducción y notas de Julio Calonge], Gredos, Madrid, 516c.

<sup>65</sup> Cf., Aristóteles II, *Poética*, [Traducción y notas de Valentín García Yebra], Gredos, Madrid, 2011, 1448a-10.

<sup>66</sup> AA.VV., *op. cit.*, p. 9.

exponer un deseo que un mandato al dirigirse a la divinidad en << ¡Canta, oh, diosa...!>><sup>67</sup>. En la obra *Los filósofos presocráticos*, se dice que, Heráclito atacó a Homero y otros filósofos por practicar el conocimiento errado<sup>68</sup> a través de su poesía.

Sin embargo, el veredicto más severo fue el que Platón nos presenta en sus diálogos la *República*, *Ion* y las *Leyes*. Su juicio parte del supuesto de que el arte de la poesía no cumple con las categorías de la *episteme*. En el *Ion* Platón trata de mostrar que la poesía no es ningún tipo de conocimiento ni técnica, sino una predisposición divina por la cual los poetas pueden expresarse agradablemente, aunque, irracionalmente, porque la poesía es mera inspiración, algo que está lejos de ser sabiduría y, añade, “todos los poetas épicos [...], no es en virtud de una técnica por lo que dicen esos bellos poemas, sino porque están endiosados y posesos”<sup>69</sup>. En la *República*, Platón coloca la poesía en el plano imitativo de lo que es la vida más bella y mejor, la de las ideas verdaderas, pues el arte poético, el de la tragedia y todos los demás es mera imitación, representación e imágenes del mundo de las Ideas<sup>70</sup>. Homero, señala Platón, es un “imitador de imágenes de excelencia y de otras cosas que crea sin tener nunca acceso a la verdad”<sup>71</sup>. Y es que, de acuerdo a lo que Platón plantea en el libro VI de la *República*: todas las cosas fabricadas por el hombre son copias del mundo sensible que no obedecen a la razón. “La razón misma aprende, por medio de la facultad dialéctica [...], sin servirse para nada de lo sensible, sino de la Idea, a través de Ideas y en dirección de Ideas, hasta concluir en Ideas”<sup>72</sup>.

Lo que interesa para esta tesis es que más allá del contenido en las escrituras de Homero, la *Ilíada* y la *Odisea*, representan para Lledó modelos de comportamientos y un “sistema de valores”<sup>73</sup> que Homero heredó a la sociedad griega. La idea radica en el hecho de que, antes de la *Ilíada* y la *Odisea*, no existe, “que sepamos, ninguna reflexión paralela en la que ya se hubiesen planteado las razones que sustentan la coherencia o el sentido de un comportamiento”<sup>74</sup>. Ya que, los poemas épicos, expresan a través de sus personajes, diálogos, hazañas y acciones ejemplares que sirvieron de modelo para la conducta de la sociedad griega.

<sup>67</sup> Camps, Victoria (coord.), *op. cit.*, p. 43.

<sup>68</sup> Cf., Kirk, G. S., Raven, J. E., y Schofield, M., *Los filósofos presocráticos, Historia crítica con selección de textos*, [Versión española de Jesús García Fernández], 2da ed., Gredos, Madrid, 1987, p. 219.

<sup>69</sup> Platón I, *Diálogos, Ion*, [Estudio introductorio de Antonio Alegre Gorri. Prólogo de Carlos García Gual. Traducción y notas de Julio Calonge], Gredos, Madrid, 2010, 533e, 534a.

<sup>70</sup> Vid., Platón II, *Diálogos, República*, [Traducción y notas de Conrado Eggers Lan], Gredos, Madrid, 2011, 394c.

<sup>71</sup> Cf., *Ibid*, 600e.

<sup>72</sup> *Ibid*., 511c.

<sup>73</sup> Camps, Victoria (coord.), *op. cit.*, p. 19.

<sup>74</sup> *Idem*.

Pienso, por poner sólo algunos ejemplos de muchos, en los valores que se exponen: la lealtad por el amigo, que se expresa en palabras de Aquiles: “muy lejos de la patria se ha consumido [Patroclo], y yo le falté y no le defendí de su maldición”<sup>75</sup>. El amor de la madre por su hijo, como el de Tetis por Aquiles, que al verlo triste por perder a Briseida, “emergió de las olas del mar y ascendió de mañana al elevado cielo y al Olimpo”<sup>76</sup> para suplicarle al Crónida Zeus de rodillas la honra de su hijo<sup>77</sup>. Puede pensarse, también en el honor del héroe, como el que demuestra Héctor, que a pesar de que presagia su propia muerte y la derrota de su ciudad, no cede al combate<sup>78</sup>. O en el justo comportamiento que el porquero Eumeo realizaba cuando su amo Odiseo se encontraba lejos, pues, más que otros siervos que adquiriera el noble Odiseo, [éste] mejor le cuidaba sus bienes<sup>79</sup>. En la solidaridad que recibió Odiseo del mismo Eumeo, cuando a pesar de no reconocerlo por la extraña apariencia que llevaba en su regreso a Ítaca, lo trató como su semejante, y lo alojó en su choza, saciándolo de comida y vino<sup>80</sup>. Se manifiesta también la alta estima por los ancianos<sup>81</sup>, como es aquella que muestran los guerreros por Néstor, que por su prudencia, su comprensión, sus oportunos consejos y su gran sabiduría, era escuchado por todos.

Así pues, señala Lledó, la *Ilíada* transmitió un *ethos*: un modo de vida, “los perfiles de una sociedad que, probablemente, sólo vivió en la escritura”<sup>82</sup>, pero que, sin embargo, expresó hábitos y costumbres, cuestiones y preocupaciones reales producto de su época. Los personajes homéricos expresaron un conjunto de valores al preocuparse por sus vidas, por la consecuencia de su comportamiento, por sus destinos, creían en sus dioses y en ocasiones dudaban de su existencia. Toda esta “estructuración de los hechos” que describe la trama en los poemas de Homero, “determinarán el espacio de la <<moralidad>>”<sup>83</sup>. En ese sentido, los poemas homéricos son para el filósofo creación de un modo de vida que fue aceptado incuestionablemente por sus oyentes: su inserción en la vida de los individuos fue semejante a

---

<sup>75</sup> Homero, *Ilíada*, XVIII, -95,100.

<sup>76</sup> *Ibid.*, I, 495.

<sup>77</sup> *Cf.*, *Ibid.*, I, 500-505.

<sup>78</sup> *Cf.*, *Ibid.*, VI, 440-445.

<sup>79</sup> *Cf.*, Homero, *Odisea*, XIV, 0-5.

<sup>80</sup> *Vid.*, *Ibid.*, XIV,45-110.

<sup>81</sup> De acuerdo a Leticia Flores Farfán, las culturas orales resguardaban con severidad el contenido del legado mitológico que contiene la memoria cultural o territorio de habitualidad de una comunidad humana específica. Y la confianza que los griegos depositaban en los ancianos, emana precisamente del saber oral que en ellos se acumula y en la fuerza configurativa de la verdad que transmiten. *Cf.*, Flores Farfán, Leticia, *op. cit.*, p. 36.

<sup>82</sup> Camps, Victoria (coord.), *op. cit.*, p. 18

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 16.

una norma de conducta que “se integra en la consciencia del individuo y modifica, corrige y sanciona sus obras”<sup>84</sup>.

En todo caso, al margen de las polémicas y las críticas hacia Homero, muy cierta es la afirmación de Lledó, en tanto a que, “no podría empezarse una historia de las formas de relacionarse los hombres en función de palabras como el bien, el mal y la justicia sin una referencia a esos poemas en los que no sólo se descubre una cierta pretensión pedagógica, sino que, además, constituyen el primer documento literario de eso que se suele denominar la cultura griega”<sup>85</sup>, porque Homero, seguido de Hesíodo, fue el primer hombre en interesarse por la vida cotidiana, por el comportamiento de la sociedad y por el mejor modo de vida para ésta.

#### **1.1.4. Factores sociales que dirigen el pensamiento filosófico hacia el comportamiento humano**

Aunque en los tiempos de Homero la conducta humana fue una preocupación para los poetas, el estudio del comportamiento humano sólo llegó a ser considerado como una “segunda vertiente de la filosofía hasta el siglo V antes de nuestra era”<sup>86</sup>, después de lo que se ha denominado la caída del estudio de la *physis* y el origen del universo. Se argumenta que “la falta absoluta de toda prueba experimental de las aserciones de los físicos y de toda forma de ciencia aplicada”<sup>87</sup> y la teoría corpuscular que presentaban los filósofos de la naturaleza creó en los individuos la incertidumbre sobre las posibilidades que tenían los primeros hombres de ciencia en encontrar el origen del universo.

Los presocráticos a principios del siglo VI a. C buscaban el *arché* de las cosas. Querían saber si éste era un elemento material o inmaterial y pretendían descubrir el lugar en el que se encuentra, si en la permanencia o en el devenir. La escuela de Mileto (Tales, Anaximandro y Anaxímenes) creía que la primera causa era inmóvil; sin embargo, no lograron encontrar aquella permanencia ante el caos y el cambio de las cosas. Tampoco a Heráclito le fue posible establecer que el *ser* no era algo más que degeneración y devenir a pesar de la evidente

---

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 18

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>86</sup> Guthrie, William K. C., *Los filósofos griegos. De Tales a Aristóteles*, [Traducción de Florentino M. Torner], 7ª reimpresión, FCE, México, 2010, p. 25.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p.75.



transformación de las cosas ¿Acaso no es evidente que “la naranja antes de ser naranja fue flor de azahar?”<sup>88</sup>

Parménides de Elea desarrolló la antítesis de Heráclito que negaba el movimiento y el cambio y afirmaba que la primera causa era una sustancia única, eterna, inmóvil e inmutable, que, “aparte de <<lo que es>>, no hay en absoluto <<lo que no es>>, piensa que hay absolutamente una cosa, lo que es, y nada más [...]”<sup>89</sup>.

A mediados del siglo V a. C. los filósofos naturales “llegaron a suponer que: no existe nacimiento ni perecimiento, sino únicamente unión y separación de las partículas por medio del movimiento en el espacio cósmico”<sup>90</sup>. Leucipo y su alumno Demócrito, sostenían “la hipótesis de que el mundo está formado por partículas diminutas e indivisibles que llaman “átomos””<sup>91</sup>. A pesar de que en esa época no se le dio la importancia que merece al atomismo, la teoría Leucipo y Demócrito ha “trascendido a lo largo del tiempo”<sup>92</sup>. Todavía con la teoría de Dalton se asumía que la materia “está formada por partículas extraordinariamente diminutas, llamadas átomos”<sup>93</sup>.

Por otra parte, se discute, no fue fácil aceptar las tesis de filósofos como Heráclito y Parménides, cuya primera causa nos lleva “a la confusión gramática, la lógica y la metafísica”<sup>94</sup>, porque, la tesis de Heráclito suponía la coexistencia del *ser* y del no *ser* y la de Parménides demuestra el principio lógico de contradicción, el *ser* no puede no *ser*; y, en todo caso, ambas nos conducen a la especulación metafísica que conjeturan la existencia de un ente más allá de toda evidencia material.

---

<sup>88</sup> Xirau, Ramón, *op. cit.*, p. 63.

<sup>89</sup> *Metafísica*, I, 986b- 30.

<sup>90</sup> Wilhelm, Dilthey, *Historia de la filosofía*, [Trad. Al español, Prólogo y bibliografía adicional: Eugenio Ímaz], 3ª ed. FCE, México, 1967, p. 36.

<sup>91</sup> Xirau, Ramón, *op. cit.*, p. 38.

<sup>92</sup> Según la afirmación expuesta en la obra *Química*, las teorías científicas tienen como destino la modificación y el rechazo, pero es un complemento necesario para el progreso científico. Ejemplo de esas modificaciones se dan en el siglo XVII. Robert Boyle retomó la tesis de los antiguos filósofos griegos de la Naturaleza (pero descartó la idea de que los átomos son indivisibles) y en el libro *The Sceptical Chymist* declara que “la materia que constituye el Universo está, en realidad, dividida en pequeñas partículas de tamaños y formas diferentes”. Más tarde John Dalton, intentó determinar el peso de los átomos y propuso un modelo atómico y una teoría sobre la materia, las cuales todavía son útiles y válidos. Mientras que el químico francés, Antonio Laurent Lavoisier, planteó en su ley de la materia que ésta “no se crea ni se destruye, sólo se transforma”. Cf., Choppin, Gregory R., (*et al*), *Química*, [Traducción de Dr. Xorge A. Domínguez], 2ª reimp, Publicaciones cultural S.A., México, 1972, p. 31.

<sup>93</sup> *Idem*.

<sup>94</sup> Guthrie, William K. C., *op. cit.*, p.74.

Análogamente, es decir, en términos metafísicos, la teoría atomista afirmaba que el mundo está compuesto por partículas inobservables y por tanto, inverificables. De tal forma que si los individuos creían “en los físicos, [...] lo que ellos llamaban la *physis* o naturaleza real de las cosas era algo extremadamente remoto del mundo en que nos parece vivir. Si estaban en lo cierto, la naturaleza del mundo real resultaba de muy poca importancia para el hombre, que tenía que tratar todos los días con un mundo completamente distinto”<sup>95</sup>, porque en Atenas junto aquella incomprendibilidad de la especulación científico-natural estaban presentes otros factores más prominentes en la vida de los hombres. Atenas bajo la dirección de Pericles se encontraba “en la cumbre económica e intelectual, muchos hombres se ocupaban del comercio marítimo, el cual se había convertido en un mercado central del mundo mediterráneo”<sup>96</sup>, mientras que otros hombres se desarrollaban en el ambiente cultural. En este momento surge “la tragedia (Esquilo, Sófocles, Eurípides), la comedia (Aristófanes), la poesía (Píndaro), la arquitectura (en 430 se construye el Partenón) y la escultura (Fidias)”<sup>97</sup>. Simultáneamente a estas circunstancias los hombres se batían cara a cara en La Guerra de Peloponeso, donde se defendían la hegemonía de Atenas contra Esparta. Entre otras cosas, poco antes de estallar la guerra se desencadenó una terrible epidemia que paralizaba a los hombres con una enfermedad desconocida y a otra mayoría les quitaba la vida. Este suceso, por una parte, mantenía ocupados a los médicos buscando la erradicación de aquellas enfermedades mientras que otra parte de los hombres se encontraban ocupados en los templos suplicando a los dioses y consultando los oráculos sin obtener ninguna solución. Nos cuenta Tucídides que la guerra

acarreó una mayor inmoralidad. La gente se atrevía más fácilmente a acciones con las que antes se ocultaban, pues veía [...] los cambios de la fortuna de quienes eran ricos y morían súbitamente y de quienes antes no poseían nada y de repente se hacían de los bienes de aquéllos. Ningún temor de los dioses ni ley humana los detenía; de una parte juzgaban que daba los mismo honrar o no honrar a los dioses, dado que veían que todo el mundo moría igualmente<sup>98</sup>.

Además, el gobierno oligárquico había sido sustituido por un nuevo régimen político: la democracia. Y así,

---

<sup>95</sup> *Idem.*

<sup>96</sup> Nestle, Wilhelm, *op. cit.*, p. 103.

<sup>97</sup> Xirau, Ramón, *op. cit.*, p. 38.

<sup>98</sup> Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso I, Libros I-II*, [Introducción general, Trad. Y notas de Juan José Torres Esbarranch], Gredos, Madrid, 2015, Libro II, 53-53,4.

La *arché*, soberanía o poder de mando, recae en el cuerpo de ciudadanos “*demos*”, conformado por los varones atenienses libres y adultos, quien proclama que es *autónomos* (se rige por sus propias leyes) *autodikos* (posee su jurisdicción independiente), *autoteles* (se gobierna él mismo con relación a sus fines). Nada ni nadie fuera del cuerpo de los ciudadanos determina la *Grundnorm*, la norma que rige el establecimiento de las normas; cada comunidad o cuerpo social determina el quién de la participación autónoma, los límites y las reglas de la acción constituyente, y el objeto mismo de dicha autoinstitución en un proceso permanente que implica la revisión y vigilancia constante de los ciudadanos de las frágiles coordenadas de referencia sobre las cuales levantan el imaginario social. Cada *polis* es entrevista, entonces, como una urdidumbre particular y diferenciada de sentido porque cada comunidad ciudadana construye los marcos de significación desde donde establece y configura lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto<sup>99</sup>.

Este nuevo régimen de gobierno, “resultado de las reformas hechas por Clístenes”<sup>100</sup>, fue el acontecimiento definitivo para que los individuos se desinteresaran aún más de las investigaciones de la *physis* y apostaran su atención en el espacio político, ya que, como se afirma en la cita anterior, la democracia, hizo posible la participación de los ciudadanos en la dirección del Estado lo cual les alejaba de otras obligaciones y prácticas. Los salarios eran altos, así que muchos hombres aspiraban ocupar algún cargo estatal. “Algunos cargos se hacían por sorteo, y todos los ciudadanos veían que tenían muchas posibilidades de representar un papel activo en la dirección de los negocios del Estado”<sup>101</sup>. La participación en los asuntos del Estado, además de ser un derecho de todo ciudadano griego fue en cierta forma un hábito cultural griego, de tal manera que aquellos que no tomaban parte en la política, los consideraban “no un despreocupado, sino un inútil [...]”<sup>102</sup>. Ya “la palabra [...] *polites*, de la que deriva el concepto de política, significa “ciudadano, miembro activo de la *polis*”<sup>103</sup>.

A su vez, esta novedosa aparición de la democracia junto al creciente desarrollo cultural y artístico en Atenas atrajo como abejas al panal a los grandes maestros de la sofística, hecho que representó para Sócrates y Platón un peligro moral en la política, porque los sofistas fueron hombres que se acreditaron la tarea de educar y preparar a los hombres en el ámbito político, pero sus creencias y su postura respecto a la moral chocaban con las creencias de Platón. Para Platón, las actividades de los sofistas eran engañosas, ni eran científicas y tampoco estaban sustentadas en principios racionales<sup>104</sup>. Por otra parte negaban la existencia de los valores morales, “principios que sirven de fundamento a la vida política, y [...] las artes

---

<sup>99</sup> Flores Farfán, Leticia, *Atenas, op. cit.*, p. 196.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>101</sup> Guthrie, William K. C., *op. cit.*, p. 76.

<sup>102</sup> Tucídides, *op. cit.*, II, 40, 2.

<sup>103</sup> Flores Farfán, Leticia, *op. cit.*, p. 193.

<sup>104</sup> *Vid.*, AA.VV, *op. cit.*, p. 10.

que garantizan el éxito en esas actividades”<sup>105</sup>, conocimientos que, según Platón, eran fundamentales para alguien que participa en los asuntos del Estado.

### 1.1.5. Los sofistas y su noción sobre la subjetividad moral y la verdad relativa

Pese a que Platón consideraba perniciosa la educación que impartían los sofistas a los atenienses, los sofistas afirmaban poder hacer mejores a los hombres, tanto en sus asuntos particulares como en los públicos, enseñándoles la excelencia o *areté*, palabra griega que, curiosamente, no guardaba “relación alguna necesaria con la esfera de la moral, como lo sugiere nuestra palabra “virtud””<sup>106</sup>, que pasó a significar una acción moralmente buena. *Areté* originalmente significó “habilidad y eficacia en una tarea determinada; y es fácil convenir en que esa eficacia depende de la correcta comprensión o conocimiento de la tarea de que se trate”<sup>107</sup>.

Los sofistas también fueron maestros expertos en la oratoria o políticos, dos funciones que básicamente se reducían a una sola, ya que “no era difícil confundir oratoria y política. En efecto, el término griego *rhētōr* sirve lo mismo para indicar orador que político”<sup>108</sup>. Un orador en la antigua Grecia era aquel que poseía habilidad en la retórica, (el arte de persuasión) de ahí que aseguraban a sus discípulos que podían enseñarles “a convertir en el más fuerte el argumento más débil”<sup>109</sup>.

Acerca de los argumentos Protágoras afirmaba que “sobre cualquier tema se puede mantener con igual valor dos tesis contrarias entre sí”<sup>110</sup>. Lo que significa que tanto una negación como una afirmación sobre una proposición son igualmente válidas. Por ejemplo, es igualmente válido que para un individuo lo justo sea bello mientras que para otro, la injusticia, (acción que generalmente se asume como algo desagradable o feo) sea bella.

Sobre lecciones del poder de la retórica también nos hablan los argumentos de Gorgias en su *Elogio a Helena*. El argumento con el que defiende la inocencia de Helena está fundamentado en tres causas alternativas: el destino, la violencia y el poder de las palabras.

---

<sup>105</sup> Guthrie, William K. C., *op. cit.*, p. 76.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>107</sup> *Ibid.*, pp. 16, 17.

<sup>108</sup> Platón II, *Diálogos* [Introducciones, traducciones y notas de J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Oliveri, J. L. Calvo], Gredos, Madrid, 2000, p. 12.

<sup>109</sup> Rowe, Christopher, *op. cit.*, p. 30.

<sup>110</sup> Protágoras, *Fragmentos y Testimonios*, [Trad. Del griego, introducción y notas por José Barrio Gutiérrez], Editorial Aguilar, Buenos Aires, 1965, p. 24.

Dice el sofista que, si Helena actuó bajo la primera causa es inocente debido a que nada pudo hacer para librarse del designio de los dioses. En segundo lugar, si Helena fue raptada con violencia, nada pudo hacer estando ella indefensa. Por último, si la causa fuese la persuasión de Paris por medio de la palabra, tampoco es culpable Helena, puesto que, argumenta el sofista: “La palabra, es un poderoso soberano que con un pequeño y muy invisible cuerpo realiza empresas absolutamente divinas... Las sugerencias inspiradas mediante la palabra producen el placer y apartan el dolor. La fuerza de la sugestión, adueñándose del poder del alma, la domina, la convence y la transforma como por una fascinación...”<sup>111</sup>.

Además de tener en común el objeto de enseñar la *areté*, y el arte de la retórica, el gremio de los sofistas compartió una postura escéptica. Negaban la existencia de los dioses, de las leyes, de los principios morales y de la existencia de una verdad absoluta. Defendieron sólo la existencia de una verdad relativa, aquella que depende de la experiencia a través de los sentidos de cada individuo, y veían claramente que esta hipótesis se demostraba cuando los individuos daban diferentes opiniones sobre el significado de algún concepto, sobre los sabores, o de las cualidades éticas. Por consiguiente, pensaban que la relatividad es también válida en el campo de la ética y en el ámbito de la política. Si los sabores y los aromas existen y tienen sus características sólo a partir de las facultades de cada individuo ¿por qué no suponer que cada quien posee sus propias ideas sobre lo correcto y lo incorrecto, sobre el bien y el mal, sobre lo que es lo justo e injusto o sobre el mejor modo de comportarse?

Los sofistas habían viajado por otras ciudades<sup>112</sup> y se percataron de que cada pueblo tenía sus propias creencias, normas, leyes, costumbres, etc. por ello afirmaban que no existían principios divinos, universales o absolutos. Se cuenta que Protágoras realizó legislaciones de leyes de colonias ajenas a la suya. En 443, “los atenienses le encargaron la redacción de las leyes de la ciudad de Thurii”<sup>113</sup>, una nueva colonia ateniense, en el sur de Italia. De ahí que negaran la existencia de leyes divinas, pues sabían que las leyes no venían de los dioses sino de los hombres que podían ser sus amigos o enemigos. Con respecto a los dioses, dijo

---

<sup>111</sup> Gorgias, *Fragmentos y testimonios*, [Trad. Del griego, introducción y notas por José Barrio Gutiérrez], Editorial Aguilar, Argentina, 1966, p. 34.

<sup>112</sup> Gorgias vivió en Leontini, ciudad de Sicilia, en Grecia y Tesalia. Y por Platón sabemos que Protágoras también estuvo en otros pueblos. El sofista llegó a Atenas, y según Platón, lo seguían muchos hombres que en su mayoría parecían extranjeros de los que Protágoras atraía de otras ciudades por donde transitó. *Vid.*, *Protágoras*, 315a-b.

<sup>113</sup> Protágoras, *Fragmentos y testimonios*, *op. cit.*, p. 11.

Protágoras en su obra, *Sobre los dioses*: “no puedo conocer ni si existen ni si no existen, ni cuál sea su naturaleza, porque se oponen a este conocimiento muchas cosas: la oscuridad del problema y la brevedad de la vida humana”<sup>114</sup>.

La obra *Protágoras, Fragmentos y Testimonios* considera que toda la filosofía de Protágoras está influenciada por la tesis de Heráclito, la cual sostiene que la realidad es pluralidad y movilidad del ser<sup>115</sup>. Esta noción puede verse retratada en su famosa sentencia, “el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son, en cuanto que son y de las que no son en cuanto que no son”<sup>116</sup>. Piensa que el individuo puede conocer las cosas mutables y que tiene representaciones particulares de los objetos, por ello cada hombre tiene diferentes representaciones, y así como los objetos se le representan al individuo es para él la realidad, de la misma forma sucede con cualquier otro hombre. Dicho de otra manera, piensa el sofista que la forma en la que las cosas se le presentan a un hombre es la verdad, y el modo como se le presentan a otro es también verdad para éste. Ahora bien, la distinta forma en la que los individuos conciben la realidad es para Protágoras la razón de que no exista un conocimiento “universal y necesario [...], sino individualizado en cada uno de ellos sin que pueda haber una comunidad cognoscitiva”<sup>117</sup>.

Gorgias también pensaba de modo parecido. Ambos afirmaban la existencia de un ser en movimiento y negaban la existencia de un conocimiento universal y necesario. Acerca del ser, escribió Gorgias su tratado *Sobre el no ser o la Naturaleza*. En este argumento hay cuatro tesis centrales las cuales suponen que, “1) nada existe 2) si algo existiera sería incognoscible 3) si algo existiera y fuese cognoscible, sería incomunicable”<sup>118</sup>. En estas cuatro proposiciones encontramos que para Gorgias el conocimiento no es exacto, porque depende de las sensaciones, las percepciones y el pensamiento de los individuos, el conocimiento, en cada individuo es particular, y por tanto, subjetivo. Esta forma individual de sentir, de percibir, de expresar, de enjuiciar, etc. de los hombres, es, en efecto, la causa de que no exista una verdad absoluta, sino relativa a cada uno. Dicho de otra manera, nada puede existir para Gorgias porque las cosas están en constante transformación y no se pueden conocer porque son infinitas las formas de sentir y de percibir. Y suponiendo que se pudiera conocer, nadie podría

---

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>115</sup> *Vid., Ibid.*, p. 17.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>117</sup> *Idem.*

<sup>118</sup> Gorgias, *Fragmentos y testimonios, op. cit.*, p. 18.

comunicarlo, pues las sensaciones y el entendimiento que forman el conocimiento individual, es ajeno a todos los demás.

En suma, lo que Protágoras y Gorgias se proponían con sus argumentos fue tratar de demostrar la incapacidad que la razón humana tiene para conocer las cosas en su totalidad. Y que el propósito filosófico o metafísico (conocer el ser de las cosas) es una idea desmedida, puesto que está más allá de la capacidad de conocer. Por lo tanto, para los sofistas es una pérdida de tiempo su búsqueda.

Más importante fue para los sofistas adquirir todas aquellas técnicas útiles y los aprendizajes fundamentales para la vida cotidiana o para la vida práctica. De aquí el hecho de que se les haya considerado hombres pragmáticos que sólo buscaban el beneficio particular de las actividades o acciones que realizaban. “Para los sofistas, toda acción humana se basaba en la experiencia únicamente y sólo era dictada por su utilidad o eficacia. Lo justo y lo injusto, la sabiduría, la justicia y la bondad eran meros nombres, aun cuando pudiera argüirse que algunas veces era prudente obrar como si fuese algo más que eso”<sup>119</sup>.

La postura “relativista” de los sofistas será problematizada por los protagonistas del siguiente capítulo de esta tesis, y se hará desde una idea de la ética y la moral que no acepta la aparición de lo relativo en estos dos conceptos. Vamos a exponer la aparición de uno de los más potentes intentos de sujetar el comportamiento humano a criterios universales.

---

<sup>119</sup> Guthrie, William K. C., *op. cit.*, p. 83.

## II. La postura de Sócrates y Platón frente al tema de la moral

Esta forma en que los sofistas concebían la realidad y su actitud irreverente frente a las suposiciones tradicionales, se dice, fue el estímulo principal que impulsó el desarrollo de la filosofía ética sistemática<sup>120</sup>. Si por ética sistemática entendemos aquella que contiene un método de investigación con el que se pretende llegar a la objetividad, en ese desarrollo se encuentra la doctrina socrática y el ideal moral de Platón. En efecto, ambas filosofías éticas poseían un método: la mayéutica socrática y la dialéctica platónica. Y ambas intentaban instaurar una ética que disipara la subjetividad moral y la inmoralidad, que para ambos filósofos eran causa precisamente por el desconocimiento de los significados de los conceptos éticos.

Empero, las proposiciones éticas de Sócrates y Platón fueron diferentes. La ética de Sócrates, ciertamente, pregonaba su desacuerdo con el subjetivismo axiológico, es decir, con la idea de que el valor de los conceptos morales dependa del estado o de las reacciones psíquicas<sup>121</sup> de cada persona, y pensaba que existía un conocimiento objetivo de cada principio moral.

La importancia de poseer ese conocimiento radica en que, como señala Rowe, es una condición suficiente de la virtud<sup>122</sup>, es decir, de la condición o integridad moral de los individuos para mejorar su vida privada y social. A partir de esto, se dice, que la filosofía de Sócrates fue un intento de establecer una ciencia de la moral de su “personal “interioridad [...], de la fuerza de su predisposición ético-espiritual, de su razón”<sup>123</sup>, porque en los primeros diálogos platónicos se observa que al enfrentar las creencias de sus interlocutores percibiéndolas como confusas o erróneas las intenta enderezar, y suele concluir Sócrates diciendo que la discusión ha sido inútil y la razón es que la investigación se ha basado en las creencias de los interlocutores de Sócrates y no en las de él<sup>124</sup>.

La ética platónica, en el llamado período puramente socrático, también defendió la idea socrática de disipar la subjetividad moral o realidad relativista propuesta por los sofistas. Pero más tarde, Platón, al desprenderse -aunque no del todo- de la filosofía de su maestro, en sus

---

<sup>120</sup> Cf., Rowe, Christopher, *op. cit.*, p. 39.

<sup>121</sup> Cf., Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ética*, p. 118.

<sup>122</sup> Cf., Rowe, Christopher, *op. cit.*, p. 49.

<sup>123</sup> Nestle, Wilhelm, *op. cit.*, p. 200.

<sup>124</sup> Cf., Rowe, Christopher, *op. cit.*, p. 50.



diálogos intermedios o de transición y los de madurez, se concentra en el análisis del organismo político y social. Cuya razón, se achaca (además al irreverente escepticismo del movimiento sofístico y al colapso moral causado por las guerras interestatales) a los ataques que la filosofía natural y el misticismo habían realizado a las instituciones consagradas en las que se fundaba la ciudad-estado de Atenas<sup>125</sup>.

Según la observación de Guthrie, Platón tuvo la intención de construir una nueva sociedad defendiendo la idea de la ciudad-estado, pero al acometer dicha idea, debía aceptar o seguir respetando su aspecto religioso, pues ésta era la unidad de la sociedad clásica griega, Estado y su religión estaban totalmente identificados; religión y patriotismo eran la misma cosa, la sanción de las leyes tenían sus raíces en la creencia tradicional en su origen divino.<sup>126</sup> Así que Platón tuvo que incluir en su ideal político-ético, el aspecto religioso (o metafísico) que se puede observar en el desarrollo de su teoría de las ideas acerca de la naturaleza de la realidad, y en el origen o fundamento de su ética-moral.

De acuerdo a la investigación de Guthrie, las obras que como tal, reflejan el ideal político-moral platónico (el de una sociedad reformada en la purificación y el refortalecimiento de la ciudad-estado) son: la *República* y las *Leyes*<sup>127</sup>. La *República*, para Guthrie, también es una obra que denota la influencia de las ideas de Sócrates. La afirmación reside en el supuesto de que Platón en la *República* llevó sus proposiciones a las últimas conclusiones lógicas y exoneradas de los caprichos individuales con un rigor excesivo para aquellos que integrarían las clases gobernantes, es decir, para los filósofos<sup>128</sup>. Con la misma intransigencia Sócrates esperó la muerte en las celdas cuando sus amigos le habían facilitado su fuga y a ella se negó porque pensaba que una ciudad no podía existir si sus leyes eran transgredidas por sus propios ciudadanos.

En efecto, dentro de la doctrina socrática se postula que las acciones individuales de virtud no son un fin en sí mismas si no están acompañadas de su conocimiento, por ello es menester saber lo que son y definir la naturaleza de los conceptos éticos-morales, cuyo lugar no se sitúa

---

<sup>125</sup> Vid., Guthrie, William K. C., *op. cit.*, pp. 93,94.

<sup>126</sup> Cf., *Ibid.*, p. 94.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>128</sup> Cf., *Ibid.*, p. 97.

en el comportamiento, sino, en el alma, asiento de las facultades morales e intelectuales que, para Sócrates, tiene más importancia que el cuerpo<sup>129</sup>.

La proposición *la virtud es un conocimiento* implicaba responder a problemas de carácter epistemológico: ¿existe el conocimiento único de los conceptos éticos? ¿cuál es? ¿cómo se obtiene? Guthrie sugiere que sólo a partir del carácter que Platón nos muestra de Sócrates en sus diálogos podemos deducir cuáles serían sus respuestas<sup>130</sup> porque se sabe que él no escribió nada. La información que existe sobre Sócrates y su doctrina la conocemos gracias a las obras de sus comentadores, historiadores y discípulos, entre estos últimos, los más importantes: Platón, Aristóteles y Jenofonte. Sin embargo, para Rowe, las diferentes aportaciones de la doctrina y el conocimiento de Sócrates lo hacen un tema particularmente difícil<sup>131</sup>.

### **2.1. La doctrina de Sócrates: un discernimiento del conocimiento del bien y del mal**

Dilthey coincide en que hay un escollo que impide el conocimiento objetivo de la filosofía socrática. Dice que “nuestro conocimiento sobre la acción y la doctrina de Sócrates es incierta en muchos aspectos”<sup>132</sup> debido a las discrepancias y la falta de comprobación de las fuentes que nos informan. Una de ellas es la afirmación indemostrable de Krohn que nos dice que la mayor parte de las *Memorabilia* de Jenofonte -obra escrita en defensa de Sócrates- es apócrifa<sup>133</sup>. Las obras de “Richter, ‘Xenophonstudien’, *Jahrb. f. class. Philol.* 19 *Suppl.*, 59 ss., y Joel, *Der echte und der xenophontische Sokrates*, 1853, 1901, consideran la obra de Jenofonte [...] una creación artística que se sirve de la invención libre”<sup>134</sup>. Zeller por su parte encuentra una contradicción en la personalidad de Sócrates en la *Apología*, pues Platón al mismo tiempo que lo presenta con una imagen de ignorante el oráculo delfico afirma que nadie era más sabio que Sócrates<sup>135</sup>. Al respecto, Rowe sugiere que para Aristóteles fue preferible creer en la imagen del Sócrates ignorante porque “solía hacer preguntas sin ofrecer respuestas; pues confesaba que no conocía las respuestas (*sophistici Elenchi* 183 7-8).”<sup>136</sup>.

---

<sup>129</sup> Cf., *Idem*.

<sup>130</sup> Cf., *Ibid.*, p. 87.

<sup>131</sup> Cf., Rowe, Christopher, *op. cit.*, p. 40.

<sup>132</sup> Wilhelm, Dilthey, *op. cit.*, p. 47.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>134</sup> *Idem*.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>136</sup> Rowe, Christopher, *op. cit.*, pp. 42,43.

Por otra parte, Rowe encuentra en la *Metafísica* de Aristóteles que el filósofo afirmó “categóricamente que Sócrates no suscribió la llamada “teoría de las formas” que Platón pone en sus labios en el *Fedón*, *La República* y otros diálogos”<sup>137</sup>. Así también, Rowe señala que Aristófanes en sus *Nubes* describió a Sócrates como un “maestro de retórica”<sup>138</sup>. Sin embargo, según Xirau, no es conveniente fiarse de las críticas y las sátiras que aparecen en *Las nubes* de Aristófanes, pues el dramaturgo griego se encontraba influenciado por los enemigos de Sócrates<sup>139</sup>.

Platón por su parte ha dicho que Sócrates se ocupó en algún tiempo “de la filosofía natural, la cual abandonó al descubrir que no le podía proporcionar las respuestas que deseaba”<sup>140</sup>. No obstante, Aristóteles lo contradice, afirmando en su *Metafísica* que, “Sócrates se había ocupado de temas éticos y no, en absoluto, de la naturaleza en su totalidad, sino que buscaba lo universal en aquellos temas, habiendo sido el primero en fijar su atención en las definiciones [...]”<sup>141</sup>.

Ante la discrepancia y diversidad de testimonios, Rowe sugiere atenernos más a las obras de Platón, Aristóteles y Jenofonte por ser las que más coinciden entre sí. “Sin olvidar que el Sócrates que ha pasado a la historia de Occidente es, ante todo, el que expone Platón en sus primeros diálogos”<sup>142</sup> preocupado por las cuestiones morales. La descripción platónica de Sócrates, de acuerdo a Rowe, persigue un fin moral: el mejoramiento del conocimiento y las acciones de las personas. Esto se ve, según Rowe, “al mostrar a la gente que no sabe lo que es el valor, o lo que es la templanza -aunque creen saberlo- se piensa evidentemente que se está contribuyendo en alguna forma a su mejoramiento moral”<sup>143</sup>.

Para realizar dicho propósito, Sócrates adoptó en su sistema filosófico “la retractación del saber y las creencias”<sup>144</sup>, esto es, la rectificación del conocimiento, las opiniones (*doxa*), y las creencias a través del cuestionamiento y la refutación. Véase por ejemplo el inicio del diálogo platónico *Protágoras*, cuando Sócrates le sugiere al joven Hipócrates que antes de pagar al sofista Protágoras una gran cantidad de dinero como sueldo por la enseñanza que recibiría,

---

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>139</sup> Cf., Xirau, Ramón, *op. cit.*, p. 46.

<sup>140</sup> Rowe, Christopher, *op. cit.*, p. 43.

<sup>141</sup> *Metafísica*, I, 987b.

<sup>142</sup> Rowe, Christopher, *op. cit.*, p. 43.

<sup>143</sup> *Idem.*

<sup>144</sup> Cf., Wilhelm, Dilthey, *op. cit.*, p. 47.

cuestione su sabiduría, la actividad en la que el sofista era maestro y qué era lo que aprendería de él<sup>145</sup>, pues Hipócrates estaba deslumbrado porque todas las personas elogiaban al sofista y lo consideraban sapientísimo<sup>146</sup>. La contribución de Sócrates en este caso particular no consistió precisamente en cuestionar a Hipócrates sobre lo que era algún valor en específico, sino en enseñarle a someter a prueba (*elenchos*) la opinión (*doxa*) común y corriente de las personas, antes de asumirla como valiosa o como verdad. Porque el alma, dice Sócrates, se alimenta de enseñanzas, y una vez que ésta las recoge uno se beneficia o se perjudica<sup>147</sup>.

¿Por qué fue tan importante para Sócrates el conocimiento? Porque pensaba que sólo con el conocimiento se puede distinguir lo que es realmente bueno y malo. En la *Apología* señala que la mayoría de las personas se preocupan en cómo conseguir las mayores riquezas y honores, en la creencia que estos eran los bienes verdaderos, y se despreocupan “de la inteligencia, la verdad y en cómo lograr hacer mejor su alma”<sup>148</sup>, cosas que para él son realmente los verdaderos bienes humanos.

El comportamiento tampoco fue ajeno al conocimiento para Sócrates. Pensaba el filósofo que si los hombres llegaban a poseer el verdadero conocimiento de las cosas justas obrarían justamente, que “el conocimiento es algo hermoso [...] capaz de gobernar al hombre, que si uno conoce las cosas buenas [...] no se deja dominar por nada para hacer otras cosas que las que su conocimiento le ordena, sino que la sensatez es suficiente para socorrer a una persona”<sup>149</sup>. Por tanto, si los hombres obraban injustamente es porque ignoran el verdadero significado de la justicia, de ahí que, a su juicio, “nadie hace el mal voluntariamente. Si la virtud es conocimiento, el vicio se debe únicamente a la ignorancia”<sup>150</sup>, o a la falta de conocimiento. El propósito de este principio fue evitar el desconocimiento, pues éste, para Sócrates, es semejante a un vicio, y éste, a su vez, igual a una enfermedad que afecta el alma, la cual sólo mantiene su buen estado practicando el ejercicio de la virtud, porque, para “Sócrates [...] la moralidad no es un género de conocimiento que pueda realmente enseñarse. El auténtico conocimiento tiene que ver con la <<esencia>> de las cosas, como el buen

---

<sup>145</sup> Vid., *Protágoras*, 311b.

<sup>146</sup> *Ibid.*, 311a.

<sup>147</sup> *Ibid.*, 313a-314b.

<sup>148</sup> Cf., Platón I, *Diálogos, Apología de Sócrates*, [Prólogo de Carlos García Gual. Estudio introductorio de Antonio Alegre Gorri. Trad. Y notas de Julio Calonge], Gredos, Madrid, 2011, 29d-30c.

<sup>149</sup> *Protágoras*, 352c.

<sup>150</sup> Guthrie, William K. C., *op. cit.*, pp. 88,89.

<<comportamiento>> o la <<justicia>>, que, en última instancia, uno tiene que descubrir por sí mismos”<sup>151</sup>.

La insistencia de Sócrates sobre la autoreflexión, el cuidado de sí mismo, el reconocimiento de la propia ignorancia y el cuestionamiento sobre el conocimiento que poseían los sofistas, políticos, poetas y artesanos no fue bien aceptada, pues les hacía ver que no poseían el saber que decían tener sobre las artes que desempeñaban. Así se cuenta que Sócrates se ganó su enemistad al grado de acusarlo de sofista. Pues en el juicio, los examinados que denunciaron a Sócrates, además de acusarlo de malvado y de corromper a los jóvenes, decían que enseñaba “<<las cosas del cielo y lo que está bajo la tierra>>, <<no creer en los dioses>> y <<hacer más fuerte el argumento más débil>>”<sup>152</sup>. Tipo de cuestiones<sup>153</sup> que, según el extranjero eleático en el *Sofista*<sup>154</sup> platónico, era de lo que se ocupaban los sofistas.

Sócrates fue procesado y condenado a muerte en el 399 a. C., por las acusaciones de “Meleto, en representación de los poetas, por Ánito en nombre de los demiurgos y de los políticos; y por Licón, en el de los oradores”<sup>155</sup>.

De la *Carta VII* se puede interpretar que este acontecimiento fue la razón que provocó en Platón una gran hostilidad contra la democracia ateniense y que lo orilló a decidirse por nunca ser parte de la vida política, a la cual, alguna vez dijo pretendía dedicarse tan pronto como llegara a ser dueño de sus actos<sup>156</sup>. Y en vez de esto, Platón se dedicó a inmortalizar a su maestro a través de sus diálogos, para mostrarnos su mensaje y su doctrina. Así mismo, en estas obras, a través de la boca de Sócrates, nos expresa su pensamiento y su idealismo político, que tenía como objetivo una “extraordinaria reforma política” fundada

en alabanza de la verdadera filosofía, que de ella depende el obtener una visión perfecta de lo que es justo, tanto en el terreno político como en el privado, y que no cesará en sus males el género humano hasta que los que son recta y verdaderamente filósofos ocupen los cargos públicos, o bien los que ejercen el poder en los Estados lleguen, por especial favor divino, a ser filósofos en el auténtico sentido de la palabra<sup>157</sup>.

---

<sup>151</sup> Robinson, Dave y Garratt, Chris, *op. cit.*, p. 33.

<sup>152</sup> *Apología de Sócrates*, 23d.

<sup>153</sup> *Vid.*, AA. VV., *op. cit.*, p.18.

<sup>154</sup> *Vid.*, Platón IV, *Diálogos, Sofista*, [Traducción y notas de Néstor Luis Cordero], Gredos, Madrid, 2011, 232b 11-e2.

<sup>155</sup> AA. VV., *op. cit.*, p. 12.

<sup>156</sup> *Vid.*, Platón IV, *Diálogos, Cartas VII*, [Traducción, introducción y notas de Juan Zaragoza], Gredos, Madrid, 2011, 324d-c.

<sup>157</sup> *Ibid.*, 326b.

### 2.1.1. Platón y su reformación política y social

Esta reforma política de la que habla Platón en las *Cartas* se encuentra inmersa en la *República* una de las obras en las que, de acuerdo a la investigación de Rowe, se comienzan a manifestar las ideas de Platón con más independencia, es decir, desligándose (no totalmente) de la filosofía socrática. Conforme a esta individualidad de las ideas de Platón a las que se refiere Rowe, parece pertinente penetrar en la postura ética-moral del Académico desde la *República*.

El propósito central en esta obra es proponer un nuevo modo de organización política para Atenas. La razón estriba en que la política para Platón no poseía una visión perfecta de la palabra justicia, un conocimiento necesario para abolir el mal que acecha la humanidad y para criticar la opinión generalizada de que la felicidad o el bien provenían de los placeres, el vicio, las riquezas, el poder, etc. sin detenerse a pensar o averiguar si dicha concepción es o no verdadera.

La teoría de reformación política y social platónica tiene por objeto el mejoramiento del alma y el comportamiento<sup>158</sup> de los dirigentes del Estado y de los ciudadanos fundada en su ideal de justicia, el único medio para construir el Estado ideal que proporcionaría la felicidad a los ciudadanos. Pues la decadencia e infelicidad de la ciudad, para Platón, se debía básicamente a la preponderancia de la injusticia en la sociedad, en la que, además, abunda el vicio, la corrupción, el deseo por las riquezas, el abuso de poder y el desenfreno político.

Para eliminar este mal desde su estirpe, Platón propone por primera vez en *La República* la idea de que un filósofo gobernara la ciudad. ¿Por qué un filósofo? Porque para Platón, tal como lo dice en el mito de la caverna, el filósofo es el único hombre que ha podido escapar de las sombras para alcanzar la luz<sup>159</sup>. En otras palabras, el filósofo es el único hombre que ha rebasado la ignorancia para conseguir la sabiduría<sup>160</sup> y todos los bienes que de ella se desprenden: la justicia, la verdad, la belleza, la virtud, la felicidad, etc.

---

<sup>158</sup> Vid., Libros V-VII de la *República*. Se describe el plan de educación que el gobernante debe recibir para dirigir un Estado, una clasificación de las actividades o tareas y un modelo educativo que el gobernante debe realizar para las diferentes clases de ciudadanos. *República*, libros V-VII.

<sup>159</sup> Vid., *Ibid.*, 514a.

<sup>160</sup> El conocimiento, según Platón es un proceso de reminiscencia, que en un principio se sirve de imágenes, (sombras y reflejos de aquello que integra el mundo material: animales, plantas y cosas fabricadas por el hombre) después las rechaza, (proceso dialéctico de la razón) y con ello crea “supuestos, peldaños y trampolines para llegar al principio del todo, que no es supuesto, y, tras aferrarse a él, ateniéndose a las cosas que de él dependen, desciende a la conclusión, sin servirse para nada de lo sensible, sino de Ideas”. De está

Este gobernante, señala Platón, a diferencia de la mayoría de los políticos no desea el poder, la riqueza, la admiración, ni los honores, porque al poseer los principios de justicia, desprecia todo aquello que contribuye al mal que impera en los hombres. El filósofo-rey está destinado a desprenderse de su familia y por consiguiente, de la educación de sus hijos. Tendría que olvidarse de sus propiedades y privilegios especiales en el caso de poseerlos. Paradójicamente, no deseará gobernar porque para Platón, los que más desean mandar en la ciudad son aquellos individuos que abusan del poder y buscan su propio beneficio desocupándose de lo que es la verdadera función de un gobernante, hacer el bien a sus ciudadanos<sup>161</sup>. De aquí que, para Platón, los “que menos anhelan gobernar son forzosamente los mejores y más alejados de disensiones”<sup>162</sup>, puesto que se han criado “por sí solos [...] al margen [...] del régimen político respectivo”<sup>163</sup>.

Este gobernante ideal platónico debe de poseer las cualidades más sobresalientes de entre los demás ciudadanos porque ama aprender (*philomathés*). Es fogoso, rápido y fuerte<sup>164</sup>. Tendrá una educación especializada<sup>165</sup>. Gobernará en la edad avanzada, pues mientras que los jóvenes se encontrarán aún ocupados recibiendo su educación<sup>166</sup>, ellos por su edad, tendrán la suficiente experiencia y conocimiento para dirigir a la ciudadanía. Por la educación que recibirá, el filósofo rey será inteligente, eficiente, contará con buena memoria, será difícil de engañar<sup>167</sup> y sobre todo estará siempre preocupado por el Estado<sup>168</sup>. La administración del Estado no sólo es para el filósofo un trabajo, sino una cavilación que está presente en todo momento en su mente. Esa es la forma en la que un gobernante expresa su amor por su ciudad, porque para Platón, “aquello de lo que uno más se preocupa suele ser lo que ama”<sup>169</sup>.

El filósofo, a su vez, se encargará de que sus guardias o auxiliares tengan una educación adecuada, porque, pensaba Platón que no todos los individuos están dotados de suficiente

---

manera es como, según Platón, se revela la Idea verdadera de cada cosa. Es en el alma en donde residen todas las ideas verdaderas, y no en el mundo sensible, de lo contrario los conceptos estarían predispuestos a múltiples definiciones que se aproximan imperfectamente al conocimiento absoluto que habita en el mundo inteligible; en el mundo de las esencias intelectuales, el mundo del arquetipo de las ideas. Cf., *Ibid.*, 507a-511c.

<sup>161</sup> Cf., *Ibid.*, 345e.

<sup>162</sup> *Ibid.*, 520d.

<sup>163</sup> *Ibid.*, 520b.

<sup>164</sup> *Ibid.*, 376b-c.

<sup>165</sup> *Ibid.*, 376e.

<sup>166</sup> *Ibid.*, 412c.

<sup>167</sup> Cf., *Ibid.*, 413c-d.

<sup>168</sup> Cf., *Idem.*

<sup>169</sup> *Ibid.*, 412d.

razón, y estos son los más vulnerables a los placeres y los deseos. Para la preparación adecuada de los guardias y auxiliares es menester un gobernante sabio y divino que los dirigiera<sup>170</sup>. Bajo la tutela del filósofo serán capaces de “ser amables entre sí y con aquellos que estén a su cuidado”<sup>171</sup>.

Una vez que tanto la clase de ciudadanos (guardias o auxiliares), artesanos y el filósofo-rey de la ciudad hayan consagrado su vida al conocimiento, es decir, a la virtud, se lograría aquella organización anhelada por Platón, porque para el filósofo, la virtud es el conocimiento del bien y del mal, conocimiento equivalente a una clase de salud, belleza y bienestar del alma<sup>172</sup>. Mientras que la ignorancia es un vicio, comparable con “una enfermedad, fealdad y flaqueza”<sup>173</sup>.

### 2.1.2. La analogía platónica: alma y Estado

El análisis del alma le sirve a Platón para, análogamente, pensarla respecto a la estructura y la dirección de la sociedad y encontró una semejanza entre el alma y Estado. Pensaba que lo que el alma es para el cuerpo humano, la república lo es para una organización social<sup>174</sup>. El alma, según el Académico, está integrada por tres partes: la parte *sensitiva*, que se encarga de las funciones en relación con el cuerpo material. La parte *volitiva*, es aquella que regula las pasiones y los deseos de la voluntad. Y por último, la parte *intelectual*, la parte más importante porque se encarga de la comprensión de lo inteligible, de lo que es propio del conocimiento y no de lo que los sentidos nos transmiten<sup>175</sup>.

Así como el alma, la república contiene una parte *sensitiva* que está constituida por las clases sociales, los artesanos, los constructores y los agricultores, que con sus trabajos satisfacen las necesidades de la comunidad. La parte *volitiva* por su parte, está integrada por la clase guerrera, esto es, la clase militar. Y por último la parte *intelectual*, la que pertenece a los gobernantes del Estado o filósofos; los hombres mejor preparados para gobernar la ciudad<sup>176</sup>, pues ellos poseen la virtud: el conocimiento. Estos guardianes saben discernir lo bueno de lo malo, y saben que es por medio del alma que se realiza esa selección.

---

<sup>170</sup> *Ibid.*, 590d.

<sup>171</sup> *Ibid.*, 416c.

<sup>172</sup> *Cf.*, *Ibid.*, 444e.

<sup>173</sup> *Idem.*

<sup>174</sup> *Cf.*, *Ibid.*, 441c.

<sup>175</sup> *Cf.*, *Ibid.*, 442d.

<sup>176</sup> *Ibid.*, 442c.



¿Cómo discierne el alma lo bueno de lo malo? el primer paso, dice Platón, es llegar a conocer el verdadero significado y las acepciones de cada término. El segundo es saber en qué momento alguna acción, como la valentía, por ejemplo, es perjudicial, y en qué momento beneficiosa. Esto parece que se explica claramente en un pasaje del *Menón*, en el momento que Sócrates junto al joven de Tesalia se preguntan sobre cuáles son las cosas útiles y qué es aquello que las guía. Las acciones, señala Sócrates, tienen beneficios y perjuicios, en algunos casos dañan y, en otros, son útiles. Por ejemplo, cuando un hombre es temerario y carece de juicio, a causa de su audacia recibe daño, en cambio saca provecho cuando tiene un buen juicio para emplear sus acciones. Lo mismo sucede, dice Sócrates, con la sensatez y la facilidad para aprender: si una es aprendida y la otra ejercida, y ambas lo son con juicio, entonces son útiles; sin juicio, por el contrario, son perjudiciales. Por tanto, actuar con valentía sin razón es perjudicial, usarla con razón o discernimiento es beneficioso<sup>177</sup>. El conocimiento, además de ser un saber de lo que significa cada término, es el conocimiento de las cosas beneficiosas y justas, de lo placentero y de lo falso; de su buen y mal uso. Por lo tanto, concluye Sócrates en que “si la virtud es algo que está en el alma y que necesariamente ha de ser útil, tiene que ser discernimiento, puesto que todo lo concerniente al alma no es, en sí mismo, ni útil ni dañino, sino que conforme vaya acompañado de discernimiento o no, resultará útil o dañino. Por este argumento, pues, siendo la virtud útil, tiene que ser una forma de discernimiento”<sup>178</sup>.

Ahora bien, Platón pensó que para el orden del alma era menester su buen estado y que éste dependía de tres categorías: la ley, la justicia y el autodomínio<sup>179</sup>. ¿Por qué la función del alma está subordinada por estos tres términos? Porque son virtudes que hacen posible el buen funcionamiento del gobernante y el de su Estado en la medida en que se evitan los males particulares y los públicos.

La ley por su parte regula las acciones de los individuos al establecer reglas y normas. En cuanto a la justicia, en la medida en que la definición platónica afirma que la justicia consiste en que cada individuo se ocupe de una sola cosa de las que conciernen al Estado de acuerdo a

---

<sup>177</sup> Cf., Platón I, *Diálogos, Menón*, [Prólogo por Carlos García Gual. Estudio introductorio por Antonio Alegre Gorri. Trad. y notas de Francisco José Olivieri], Gredos, Madrid, 2010, 88b.

<sup>178</sup> *Ibid.*, 88d.

<sup>179</sup> *República*, 427e.

sus capacidades que la naturaleza le ha dotado<sup>180</sup>, por tanto, ningún individuo se ocupará en otra tarea para la cual no esté predispuesto naturalmente.

Una vez que Platón ha descrito las cualidades de los dirigentes del Estado, las partes del alma y las categorías a las que ésta debe estar subordinada, realiza una exposición sobre el significado de la moderación. Ésta para Platón es “un tipo de ordenamiento y de control de los placeres y apetitos”<sup>181</sup>: es el elemento racional del alma, que lucha contra su lado opuesto, la parte irracional, lugar en el que se alojan “una multiplicidad de deseos de toda índole, de placeres y de sufrimientos [...]”<sup>182</sup>.

La parte racional del alma, aunque más inteligible, para Platón, es la más pequeña. Y la parte irracional la más extensa: en ella habitan los causantes principales de todos los males. Cuando la parte buena, la racional, domina a la peor es cuando para Platón, el hombre es “dueño de sí mismo”<sup>183</sup>.

Paralelamente al alma Platón piensa el Estado. En el lado oscuro se encuentra la mayoría de los hombres con toda esa multitud de deseos y placeres diferenciándose claramente del lado magnánimo en el que se encuentran la menor cantidad de hombres, aunque los “más excelentes y moderados, los que son guiados por la razón de acuerdo con la opinión recta y sensata [...], los que son mejores por naturaleza y también por la forma en la que han sido educados”<sup>184</sup>. Con ellos se limitará el desenfreno de la multitud y aunque menos son más capaces por lo que prevalecerá la prudencia y el buen sentido. Concluye Platón en que así es cuando un Estado es dueño de sí mismo, que la moderación es la concordancia entre lo racional e irracional en cuanto a cuál de los dos debe gobernar, tanto en el Estado como en cada individuo<sup>185</sup>.

A pesar de que “las utopías pensando en una sociedad perfecta [...] fueron bastantes comunes entre los griegos, nadie como Platón analizó con espíritu sistemático el tema del Estado”<sup>186</sup>, ya que además de anhelar establecer un mejor gobierno que el de la democracia esclavista que había triunfado sobre el poder de la vieja aristocracia, desarrolla las bases para

---

<sup>180</sup> *Ibid.*, 433a.

<sup>181</sup> *Ibid.*, 430e.

<sup>182</sup> *Ibid.*, 431b.

<sup>183</sup> *Idem.*

<sup>184</sup> *Idem.*

<sup>185</sup> *Ibid.*, 442d.

<sup>186</sup> Xirau, Ramón, *op. cit.*, p. 71.

un sistema político, ético y moral fundado en la dialéctica, único método con el que, según el autor de la *República*, se construiría el mejor de todos los gobiernos que existieran en la faz de la tierra, porque como lo señala en su *Carta VII*, sería forjado bajo el yugo de una visión perfecta de la justicia, concepto no convencional sino *a priori*, ahistórico, inmutable, eterno, extraespaciotemporal situada en el mundo inmaterial, en el mundo de los arquetipos de todo lo que existe.

Dentro del mundo material, el mundo en el que habitamos, el conocimiento de la justicia tiene que alcanzarse por medio del razonamiento dialéctico, proceso de poner en cuestionamiento lo que se asume como verdad (realidad, creencias, acciones, conceptos, etc.) hasta lograr el conocimiento de su verdadera naturaleza. Así, el conocimiento al fin nos llega como una (*anámnēsis*) reminiscencia o recuerdo, porque las ideas originales, para Platón, están olvidadas por el alma encarnada en el cuerpo, y éste, sólo recordando puede visibilizar las ideas verdaderas que nuestras almas han adquirido antes de haber nacido y que luego, al encarnar en formas humanas, han olvidado<sup>187</sup>. Una vez que el conocimiento de la justicia resida en el alma, rige y delibera las acciones de los hombres, a fin de que ejerzan equidad y ejecuten su *ergon*, (actividad, trabajo o función característica del hombre que ejecuta racionalmente) de la manera más correcta y eficaz<sup>188</sup>.

Así pues, para Platón, la actividad del alma consiste en el orden y el cuidado de sí pero siempre que posea su virtud peculiar, esto es, el conocimiento de la justicia. Por tanto, sólo el hombre de comportamiento justo y virtuoso en la ejecución de su función o trabajo, será feliz, el injusto y vicioso, por su parte, será infeliz.

## **2.2. Fundamentos de la ética-moral platónica en el *Gorgias***

Como se ha podido observar en la anterior exposición, en la reforma platónica se entrelazan la epistemología (teoría de la forma en la que se adquiere el conocimiento), la metafísica (teoría de las ideas en sí) y la ética (teoría sobre la mejor forma de vida). La primera y la segunda postulan que el conocimiento no se adquiere por medio de la experiencia sensible sino por la reflexión dialéctica, método por el que, según Platón, se obtiene el conocimiento absoluto. En cuanto a la teoría ética platónica se describe la manera en que la República conseguirá el bien

---

<sup>187</sup> Cf., Platón I, *Diálogos, Fedón*, [Prólogo de Carlos García Gual. Estudio introductorio de Antonio Alegre Gorri. Traducción y notas de Carlos García Gual], Gredos, Madrid, 2010, 75b-77d.

<sup>188</sup> Cf., *República*, 374c.

en general sustentada en una educación especializada y una conducta regida por el orden, la medida y el autocontrol de los individuos dentro del espacio político y social. Dentro de esta teoría afirma Platón que la felicidad de un hombre depende de lo justo que llegue a ser.

No obstante, no es en la *República* donde presenta Platón la fuente o la creencia de toda su argumentación ética-moral, es decir, el porque y para qué los individuos deben comportarse en términos de justicia platónica, es en el *Gorgias* donde sí está contenida dicha argumentación pese a que, aparentemente, este diálogo no tiene como propósito específico realizar una transformación moral. Lo dicho resalta por la cuestión planteada al inicio del diálogo, saber el objeto de la retórica, que según la definición de Gorgias es el arte de la persuasión que funge en los tribunales y en las asambleas sobre lo que es justo e injusto<sup>189</sup>. Sócrates la concibe como un instrumento que sirve para los propósitos inmorales, porque, por una parte es “artífice de la persuasión que da lugar a la creencia, pero no a la enseñanza verdadera sobre lo justo y lo injusto”<sup>190</sup>. Mientras que para Gorgias, la retórica es un instrumento que proporciona el mayor de todos los bienes a cada individuo: la libertad y la capacidad de poder dominar a otros en su propia ciudad<sup>191</sup>. De las definiciones de Gorgias, Sócrates concluye en que no hay utilidad en la retórica si se quiere usar para defender la propia injusticia, a menos que sea usada para “acusarse en primer lugar a sí mismo, después a los parientes y amigos, cada vez que alguno de ellos cometa una falta”<sup>192</sup>. Para el ateniense, lo que realmente hace la retórica en una ciudad es una especie de adulación y simulacro de la política, porque es un tipo de apariencia que “se introduce con engaño [...] hasta el punto de parecer digna de gran valor”<sup>193</sup>.

Esto es comparable, según Sócrates, con lo que hace el arte culinario en relación con la medicina, en donde el primero finge conocer los alimentos que más convienen al cuerpo cuando en realidad desconoce su naturaleza. Por ejemplo, un cocinero convence a través del paladar a las personas, poniendo “su punto de mira en el placer [...]”<sup>194</sup>, pero no en la salud, pues sólo busca agradar el paladar de las personas. El médico por su parte conoce la naturaleza de los alimentos y, por tanto, sus beneficios, de tal manera que prescribe a los individuos sólo aquellos alimentos beneficiosos para la salud sin tomar en cuenta el agrado y el placer que les

---

<sup>189</sup> Cf., *Gorgias*, 454a.

<sup>190</sup> *Ibid.*, 455a.

<sup>191</sup> *Ibid.*, 452d.

<sup>192</sup> *Ibid.*, 480c.

<sup>193</sup> *Ibid.*, 464d.

<sup>194</sup> *Ibid.*, 465a.

pueda proporcionar. La cosmética es equivalente al arte culinario porque se oculta bajo la gimnastica, “es perjudicial, falsa, innoble, servil, que engaña con apariencias, colores, pulimentos y vestidos, hasta el punto de hacer que los que se procuran esta belleza prestada descuiden la belleza natural que produce la gimnástica”<sup>195</sup> a través de la práctica del ejercicio. Para Platón, análogamente, “la retórica: es respecto al alma lo equivalente de lo que es la culinaria respecto al cuerpo”<sup>196</sup>. Esto es, apariencia de un saber apodíctico mientras que sólo es contingente. Y es por ello que la retórica, como arte de la apariencia, no debe emplearse para defenderse de las injusticias cometidas, sino que debe emplearse para juzgarse a sí mismo honestamente ante los tribunales. El problema se ve claramente en la discusión que Polo y Sócrates tienen en este diálogo.

Polo, que había estado presente desde el inicio de la discusión respalda a Gorgias argumentando que los oradores mediante la retórica son realmente hombres poderosos porque hacen lo que quieren dentro de la ciudad. Su poder reside en que, como los tiranos, pueden “condenar a muerte al que quieran y despojar de sus bienes y desterrar de las ciudades a quien les parezca”<sup>197</sup>. Lanzando una falacia *ad hominem* a Sócrates, Polo argumenta que también él desearía poder hacer lo que los oradores y tiranos, pues un hombre con ese poder es envidiable<sup>198</sup>. Sócrates responde que a los oradores, los desgraciados e injustos no se les deben envidiar, sólo compadecerlos. Para Polo sólo es desgraciado el que muere injustamente pues es digno de compasión<sup>199</sup>. Sócrates sugiere que el que muere en manos de la injusticia es menos desgraciado “que el que mata [...] y menos que el que muere habiéndolo merecido”<sup>200</sup>, y que el mayor mal no es morir injustamente sino cometer injusticia<sup>201</sup>.

Polo, para demostrar lo contrario presenta la historia de Arquelaos, rey de Macedonia, quien, aseguraba, no era desgraciado y no se arrepentía<sup>202</sup> de todas las injusticias que había cometido, por el contrario, era feliz. Según el relato de Polo, Arquelaos no tenía derecho al trono que ocupaba, pues, aunque era hijo de Perdiccas II, también fue hijo de una esclava de Alcetas, hermano de Perdiccas. El soberano, para poseer el trono dio muerte a Alcetas y al hijo

---

<sup>195</sup> *Ibid.*, 465b.

<sup>196</sup> *Ibid.*, 465e.

<sup>197</sup> *Ibid.*, 466c.

<sup>198</sup> *Ibid.*, 469a.

<sup>199</sup> *Idem.*

<sup>200</sup> *Ibid.*, 469b.

<sup>201</sup> *Idem.*

<sup>202</sup> *Cf., Ibid.*, 472e.

de éste, y sin advertir que “se había hecho desgraciado, ni se arrepintió de él”<sup>203</sup>. Por el contrario, mató “al hijo legítimo de Perdicas, “un niño [...], a quien por justicia le correspondía el reino. Lo arrojó a un pozo, lo ahogó y dijo a su madre, Cleopatra, que, al perseguir un ganso, había caído en el pozo y había muerto”<sup>204</sup>.

Aunque es factible que Arquelao haya sido injusto y feliz como cuenta Polo<sup>205</sup>, para Sócrates la verdad es que “el que obra mal y es injusto es totalmente desgraciado; más desgraciado, [...] si no paga la pena y obtiene el castigo de su culpa, y menos desgraciado si paga la pena y alcanza el castigo por parte de los dioses y de los hombres”<sup>206</sup>.

Polo se niega aceptar que alguien podría ser feliz con castigos que van desde torturas, mutilaciones, incineración de ojos, además de crucifixiones, untado de pez y quemado<sup>207</sup>. Sócrates continúa afirmando que “cometer injusticia es peor que recibirla y que escapar al castigo es peor que sufrirlo”<sup>208</sup>.

Por esta problemática, la discusión entre los participantes del diálogo pasa a analizar las cuestiones de si el castigo es el mayor de los males para aquel que comete injusticia o si es peor que no se le castigue. Sócrates está de acuerdo con lo segundo, y lo sustenta con el siguiente argumento: “el hombre que es castigado con razón es castigado justamente. [...] el castigado, al sufrir el castigo, [...] recibe lo justo [...]”<sup>209</sup>. Lo justo, había acordado Sócrates, es bello, y aquel que ejecuta el castigo realiza una acción bella, la que el castigado recibe. Si la acción es bella es buena, entonces el castigado recibe un bien. Por tanto, el injusto cuando es castigado recibe un beneficio; su alma se mejora y se libra de la maldad al ser castigado con justicia. Así pues, para Sócrates, la injusticia es el mayor mal que existe para el alma y ésta sólo puede ser sanada con justicia, el arte más excelso<sup>210</sup>. El injusto por su parte vivirá en la mayor desgracia si no se libra de ella con la justicia, una especie de medicina para la maldad.

---

<sup>203</sup> *Ibid.*, 471b.

<sup>204</sup> *Ibid.*, 471c.

<sup>205</sup> *Ibid.*, 472d.

<sup>206</sup> *Ibid.*, 472e.

<sup>207</sup> *Ibid.*, 473c.

<sup>208</sup> *Ibid.*, 474b.

<sup>209</sup> *Ibid.*, 476c.

<sup>210</sup> *Cf.*, *Ibid.*, 476d- 478b.

### 2.2.1. Calicles y la ley de la naturaleza

Al final de esta discusión Polo considera absurdo el razonamiento de Sócrates y se une al diálogo Calicles, fiel defensor de la ley de la naturaleza. Calicles en esta parte del diálogo debate con Sócrates la naturaleza humana, las leyes de la naturaleza, la causa del origen de las leyes jurídicas y se intenta establecer lo bello y lo justo por naturaleza. La postura ética-moral de Calicles se inclina defender la ley de la naturaleza. Dicha ley, según Calicles, afirma que tanto los hombres como los animales más fuertes son los que deben dominar al débil, de tal manera que las buenas acciones están determinadas por los dotes superiores de cada hombre y no por el pacto social. Esto, según Calicles, se refleja en la realidad, pues los hombres actúan de forma contraria a lo que había expuesto Sócrates frente a Polo. El fuerte, dice Calicles, es injusto para Sócrates sólo porque hace uso de sus dotes naturales, pero, en efecto, la ley de la naturaleza impone que el fuerte domine y tenga más que el débil “y el poderoso más que el que no lo es”<sup>211</sup>. Así que lo que Sócrates entiende por injusticia es la justicia natural, aquella que niegan los débiles y la multitud, porque ellos fueron quienes establecieron las leyes para “atemorizar a los hombres más fuertes y a los capaces de poseer más que aquellos. [...]. Los débiles se sienten satisfechos, con poseer lo mismo siendo inferiores”<sup>212</sup>.

Ante los ojos de la ley es injusto tener más que la mayoría, empero, la ley de la naturaleza demuestra en todas partes que, como los animales, el fuerte domina al débil y posee más<sup>213</sup>. La realidad, para Sócrates, demuestra que “las leyes de la multitud son las de los más poderosos”<sup>214</sup> porque, en efecto, son las que rigen toda la ciudad, por tanto, “son también las de los mejores”<sup>215</sup>. Los mejores, a consideración de Calicles son los más poderosos, los más aptos o los de mejor juicio. Ellos son los que deben poseer más al mismo tiempo que gobiernan la ciudad pues son los más decididos. Sócrates pregunta a este razonamiento ¿si los poderosos se gobiernan a si mismos se dominan o son dominados por sus deseos? El autodomínio, según la tesis de Sócrates, es “ser moderado y dueño de sí mismo y dominar las pasiones y los deseos que le surjan”<sup>216</sup>. Pero para Calicles no hay autodomínio en el hombre poderoso porque privarse de sus deseos y pasiones es una especie de esclavitud. Lo bello y lo

---

<sup>211</sup> *Ibid.*, 483d.

<sup>212</sup> *Ibid.*, 483c.

<sup>213</sup> *Cf.*, *Ibid.*, 483d.

<sup>214</sup> *Ibid.*, 488d.

<sup>215</sup> *Idem.*

<sup>216</sup> *Ibid.*, 491e.

justo por naturaleza consiste en que los hombres dejen “que sus deseos se hagan tan grandes como sea posible, y no reprimirlos, sino que, siendo los mayores que sean posible, debe ser capaz de satisfacerlos con decisión e inteligencia y saciarlos con lo que en cada ocasión sea objeto de deseo”<sup>217</sup>. ¿Por qué los herederos de un principado deberían negarse el placer de disfrutar sus bienes? La verdad, dice el sofista, es que “la molición, la intemperancia y el libertinaje, cuando se les alimenta, constituyen la virtud y la felicidad: todas esas otras fantasías y convenciones de los hombres contrarias a la naturaleza son necesidades y cosas sin valor”<sup>218</sup>.

Los hombres sin límites, para Sócrates, son semejantes a un tonel perforado que por más que se les intente llenar nunca logra completarse porque todo se les derrama inmediatamente. Los hombres que no se moderan poseen un carácter insaciable. “Su alma [...] es de tal naturaleza que se deja seducir y cambia súbitamente de un lado a otro”<sup>219</sup>. Los moderados, por el contrario, son más felices, ya que su deseo es menor. Calicles replica que aquellas personas que no sienten deseos son como una piedra que ni disfruta ni se aflige. En cambio, “vivir agradablemente consiste en derramar todo lo posible”<sup>220</sup>.

Sócrates supone que el que vive como lo sugiere Calicles no distingue entre los placeres buenos y malos, y pregunta si ¿“son la misma cosa placer y bien, o hay algún placer que no es bueno?”<sup>221</sup> Calicles responde que son lo mismo<sup>222</sup>. Sócrates cree que hay una diferencia y añade que existe una práctica de cada uno de ellos y un camino para su adquisición. Un ejemplo que sugiere es el de las clases de la retórica y sus diferentes funciones: una de ellas es la “adulación y vergonzosa oratoria popular; y hermosa, en cambio, la otra, la que procura que las almas de los ciudadanos se hagan mejores y se esfuerza en decir lo más conveniente, sea agradable o desagradable para los que lo oyen”<sup>223</sup>. La primera tiene como principal objeto el agrado y el placer sin importarle el mejoramiento moral de las personas. La segunda, por el contrario, busca el bien sin importarle lo agradable que pueda llegar a ser, porque su “arte es satisfacer los deseos cuyo cumplimiento hace mejor al hombre y no los que satisfechos le

---

<sup>217</sup> *Ibid.*, 492a.

<sup>218</sup> *Ibid.*, 492c.

<sup>219</sup> *Ibid.*, 393a.

<sup>220</sup> *Ibid.*, 494b.

<sup>221</sup> *Ibid.*, 495b.

<sup>222</sup> *Cf.*, *Ibid.*, 499c.

<sup>223</sup> *Ibid.*, 503b.



hacen peor”<sup>224</sup>. Ciertamente, para Sócrates, los oradores no dirigen a las almas los discursos para hacerse mejores, sino que a través de sus discursos complacen a los ciudadanos con palabras agradables, descuidando por su interés particular el interés público<sup>225</sup>. Los discursos del buen hombre deben tener como blanco alcanzar el mayor bien para los ciudadanos y no decir palabras al azar. Así como los artesanos que procuran que su obra tenga una forma determinada, colocando sus piezas en un orden bien pensado, procurando que cada parte se ajuste hasta que estén completamente ordenadas y proporcionadas, así, el orador bueno dirigirá sus discursos poniendo su intención en el orden y la proporción, conceptos relativos a la norma y la ley, y que en última instancia hacen que los hombres sean justos y ordenados, además son también aquellos en lo que consiste la justicia y la moderación<sup>226</sup>. Así pues, señala Sócrates, el orador, por medio de sus discursos tiene que hacer que la justicia emane en las almas de sus conciudadanos y se desvanezca la injusticia, se produzca la moderación y “se aleje la intemperancia [...], que se arraigue en ellas toda virtud y salga el vicio”<sup>227</sup>.

El alma enferma a causa de la insensatez, la inmoderación y la injusticia, necesariamente debe de privársele de sus deseos e impedirle que haga cosas que detengan su sanación, por tanto, puntualiza Sócrates en que la reprensión es más saludable para el alma que el desenfreno: un comportamiento impulsivo, que en opinión de Calicles, es lo mejor para la vida del hombre<sup>228</sup>. La realidad para Sócrates es que el <<cosmos>> (orden): conjunto de bienes (la convivencia, la amistad, el orden, la moderación y la justicia) es lo que gobierna a los hombres y si Calicles asume que es menester incitar a la ambición es porque descuida la medida<sup>229</sup>.

### **2. 2. 2. El tribunal de los muertos y el destino final de las almas**

El argumento anterior se completa con el relato que Sócrates hace sobre el juicio de los muertos y el destino final de las almas. Esta narración es la creencia con la que Platón justifica su idea de un comportamiento moralmente bueno o justo, es decir, que es preferible recibir injusticias antes que cometerlas.

---

<sup>224</sup> *Ibid.*, 503c,d.

<sup>225</sup> *Cf.*, *Ibid.*, 502e.

<sup>226</sup> *Ibid.*, 504d.

<sup>227</sup> *Ibid.*, 504e.

<sup>228</sup> *Ibid.*, 505b.

<sup>229</sup> *Ibid.*, 508a,b.

La creencia radica, según Sócrates, en un mito que existe desde los tiempos de Cronos. Cuenta que una ley acerca de la humanidad señala que el hombre que ha sido justo y piadoso “debe ir, después de muerto a las Islas de los Bienaventurados y residir allí en la mayor felicidad, libre de todo mal; pero el que ha sido injusto e impío debe ir a la cárcel de la expiación y del castigo, que llaman Tártaro”<sup>230</sup>. El castigo consiste en sufrimientos y dolores encerrado en el Hades, esto, con el fin de curarse de las injusticias cometidas en el caso de los hombres que han cometido delitos que alcanzan curación, mientras que los “que han cometido los más graves delitos y, a causa de ellos, se han hecho ya incurables, son los que sirven de ejemplo a los demás, ya que se les ven padecer los más grandes y dolorosos suplicios a consecuencia de los daños causados en vida”<sup>231</sup>. Arquelao, señala Sócrates, es un candidato a servir como ejemplo de los hombres incurables en el Hades, porque las almas más despiadadas se encuentran entre los “tiranos, reyes, príncipes y aquellos que gobiernan las ciudades, pues éstos, a causa de su poder, cometen los delitos más graves e impíos”<sup>232</sup>. Prueba de esto se encuentra en lo que relata Homero en la *Odisea*<sup>233</sup>, al representar como condenados incurables en el Hades a castigos sin fin a Tántalo, Sísifo y Ticio. En cambio, apunta el filósofo, hombres como Tersites, (personaje homérico de la *Ilíada*) un hombre socialmente inferior a aquellos hijos de dioses y reyes de ciudades, nunca ha servido de ejemplo de hombres incurables en el Hades<sup>234</sup>.

La narración concluye con la invitación de Sócrates a Calicles y los demás a que como él, mediten en la manera en que presentarán su alma lo más sana al juez del Hades. Porque aunque este relato “parezca un cuento de vieja, [...] sin embargo, [...] no podéis demostrar que se deba llevar un modo de vida distinto a este que resulta también útil después de la muerte”<sup>235</sup>. Además, deduce Sócrates que los sofistas, al haber rechazado las opiniones anteriores en el diálogo, no queda más que aceptar la idea de que “es necesario precaverse más de cometer injusticia que de sufrirla y que se debe cuidar, sobre todo, no de parecer bueno, sino serlo, en privado y público”<sup>236</sup>. Que el injusto sea castigado para volver a ser bueno, pues

---

<sup>230</sup> *Ibid.*, 523b.

<sup>231</sup> *Ibid.*, 525c.

<sup>232</sup> *Ibid.*, 525d.

<sup>233</sup> *Vid.*, *Odisea*, XI, 576-600.

<sup>234</sup> *Gorgias*, 525e.

<sup>235</sup> *Ibid.*, 527b.

<sup>236</sup> *Ibid.*, 527b.

éste, señala Sócrates, “es el segundo bien después de ser justo, el de volver a serlo y satisfacer la culpa por medio del castigo”<sup>237</sup>. Se debe también huir de la adulación, y en cuanto a la retórica, se debe emplear a favor de la justicia<sup>238</sup>. Así pues, hay que “tomar como guía este relato, que indica que el mejor género de vida consiste en vivir y morir practicando la justicia y todas las demás virtudes”<sup>239</sup>.

De esta manera finaliza lo que Gomperz llama, “el cantar de los cantares de la justicia”<sup>240</sup>. La obra platónica que en opinión del filósofo austriaco, por su contenido, más no por su estructura argumentativa, “encanta el espíritu de todo lector”<sup>241</sup>. Cuenta Gomperz que en un diálogo perdido de Aristóteles que tiene por nombre, Nerinto, narra el peripatético que un campesino corintio, impresionado después de leer el *Gorgias* “abandonó de inmediato su viña y sus campos para convertirse en alumno de Platón”<sup>242</sup>. Así también señala el austriaco que Gorgias el sofista, cuando alcanzado por la vejez se enteró de la publicación del diálogo, “admirado [...], exclamó: <<Atenas engendró a un nuevo Arquíloco>>”<sup>243</sup>.

Parece difícil estar en desacuerdo con algunos razonamientos expuestos a lo largo del *Gorgias*, sobre todo con el análisis del trasfondo del poder político, que para el Académico, no es otra cosa que un artilugio, una apariencia o simulacro que únicamente busca el beneficio del gobernante y no el bien del pueblo entero. Esta característica del poder político no sólo fue una circunstancia propia de la época de Platón sino de todos los tiempos.

También puede ser reconfortante para los lectores la idea platónica de que aunque el justo sufra injusticias y sufrimientos, en vida no cargará con los remordimientos de consciencia, y muerto, desde la encrucijada donde se celebran los juicios de los muertos, será enviado por los jueces a las Islas de los Bienaventurados para residir ahí felizmente y libre de toda maldad<sup>244</sup>.

No obstante, pese a las atractivas propuestas y recompensas que ofrece la ética-moral de Platón en el *Gorgias*, para Gomperz, la obra, argumentativamente hablando, figura entre las más endebles que Platón ha escrito<sup>245</sup>. Señala el austriaco que además de contener

---

<sup>237</sup> *Ibid.*, 527b, c.

<sup>238</sup> *Ibid.*, 527c.

<sup>239</sup> *Ibid.*, 527e.

<sup>240</sup> Gomperz, Theodor, *op. cit.*, p. 356.

<sup>241</sup> *Idem.*

<sup>242</sup> *Idem.*

<sup>243</sup> *Ibid.*, p. 357.

<sup>244</sup> *Cf.*, *Gorgias*, 527b.

<sup>245</sup> *Cf.*, Gomperz, Theodor, *op. cit.*, p. 360.

contradicciones lógicas, transformaciones repentinas en sus creencias (como en la noción del contenido del alma que se detalla en el pasaje del *tribunal de los muertos y el destino final de las almas*), y cambios imprevistos en los fundamentos psicológicos de las proposiciones, desconsidera la importancia que tienen los factores sensitivos subjetivos en la moral de los seres humanos, los cuales, de acuerdo a la concepción subjetivista<sup>246</sup>, imposibilitan la tesis de una ética-moral absoluta tal como la concibe Platón. El examen de Gomperz sobre los paralogismos principales del *Gorgias* muestran las problemáticas argumentativas de Platón y a su vez pone de manifiesto las inconsistencias de una ética especulativa. Veámos su análisis.

### **2.2.3. Análisis de Gomperz sobre los paralogismos de Platón en el *Gorgias***

El primer paralogismo analizado por Gomperz se ubica casi al final de la conversación de Sócrates con Polo. Se trata, dice Gomperz, que de la concesión de Polo en cuanto a que cometer la injusticia es más feo o desagradable que sufrirla<sup>247</sup>, se concluye que el cometer injusticia es más perjudicial para quien actúa que para quien la sufre. La estructura de la conclusión propone en primer lugar que, “sólo puede ser fea una de dos cosas: lo que produce disgusto momentáneo o perjuicio permanente. [...]. Como que el hacer la injusticia no es con toda seguridad lo que produce el mayor disgusto, debe ser, en consecuencia, lo más perjudicial”<sup>248</sup>. Este argumento, de acuerdo a Gomperz, yerra porque Platón sólo considera el desagrado del individuo que juzga o de aquellos que juzgan y, por otra parte, nada expone acerca de las causas del desagrado para justificarlo<sup>249</sup>.

Se entiende que para Gomperz el hecho de que Polo diera la razón a Sócrates, (de que es más feo cometer injusticia que recibirla) no significa que dicha sentencia valga para todas las personas por igual. Ciertamente es que Polo aceptó la afirmación de Sócrates de que “la mayoría de los hombres reconocen que es más feo cometer injusticia que recibirla”<sup>250</sup>, pero es muy probable que el sofista, como la mayoría de los individuos estuviera de acuerdo con la sentencia del Académico porque es una moral convencional y si en un diálogo en público se

---

<sup>246</sup> La realidad de cada individuo depende del modo que la presencia del objeto es afectada a él. La estructura o formulación de su materia depende de la emoción o el sentimiento que despierta el sujeto. Por tanto, no hay estado supraempírico, intemporal, inmutable, universal o absoluto de la moral. Cf., Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ética*, p. 119.

<sup>247</sup> *Gorgias*, 474c.

<sup>248</sup> Gomperz, Theodor, *op. cit.*, p. 360.

<sup>249</sup> *Idem*.

<sup>250</sup> *Gorgias*, 475d.

preguntara abiertamente si está de acuerdo en que cometer injusticia es más vergonzoso que sufrirla, casi todo mundo estará de acuerdo<sup>251</sup>. Esto se encuentra también en la aseveración de Calicles<sup>252</sup> que dice que Polo no se atreve a contradecir a Sócrates porque tiene vergüenza de que se indignen con él los hombres ahí presentes. Así pues, de acuerdo a esto, podría decirse que es muy plausible que la mayoría de las personas, en el supuesto de que llegaran a cometer injusticia, no querrían que se les castigara con suplicios o con la privación de su libertad. En todo caso, señala Gomperz que, no existe un procedimiento dialéctico que “por arte de magia pueda demostrar a quién daña más la injusticia cometida; si son los que la cometen o, con mayor razón, los que la sufren”<sup>253</sup>.

En ambos casos, para Gomperz, Platón cometió el error de creer “encontrar en la opinión corriente la opinión socrática: la fe en la fuerza perjudicial de la injusticia, pero solamente porque él mismo se la ha atribuido con anterioridad”<sup>254</sup>. Esto en la medida en que, la idea de que la injusticia es más perjudicial era muy popular dentro del discurso social griego, sin embargo, es muy cierto que, como afirmaban los sofistas, la injusticia suele ser más beneficiosa para algunas personas.

El siguiente examen está dedicado al paralogismo del supuesto socrático que afirma que “el castigo empleado con razón resulta, siempre y en todo caso, saludable y útil para el mismo castigado”<sup>255</sup>. La base del argumento supone que, si el objeto del castigo es proporcionar al castigado un beneficio (redimir su delito), éste debe asumir el castigo necesariamente como algo bueno o útil. El argumento está ejemplificado de la siguiente manera: cuando un individuo golpea a otro rápido y de forma violenta el golpeado necesariamente recibirá los golpes del mismo modo en que es golpeado<sup>256</sup>. Es decir, “el efecto en lo golpeado es tal como lo produce lo que golpea”<sup>257</sup>. En éste caso el hombre que es golpeado recibirá golpes veloces que le provocaran dolores violentos<sup>258</sup>. Algo semejante supone Platón que sucede con el castigo que se ejerce con el criminal. Dice que cuando se castiga con razón se castiga justamente, el que castiga obra con justicia, luego, que el castigado al sufrir el castigo recibe lo

---

<sup>251</sup> Cf., Rowe, Christopher, *op. cit.*, p. 77.

<sup>252</sup> Cf., *Gorgias*, 482d-e.

<sup>253</sup> Gomperz, Theodor, *op. cit.*, p. 360.

<sup>254</sup> *Idem.*

<sup>255</sup> *Ibid.*, p. 361

<sup>256</sup> *Vid.*, *Gorgias*, 476b.

<sup>257</sup> *Ibid.*, 476c.

<sup>258</sup> Cf., Gomperz, Theodor, *op. cit.*, p. 361

justo y si lo justo es bello los que ejecutan el castigo realizan una acción bella, si es bella, es buena, pues de acuerdo a su analogía, lo bueno es agradable. Por tanto, el que recibe el castigo obtiene un beneficio<sup>259</sup>. Empero, para Gomperz, Platón nuevamente comete el error en generalizar. En este caso asume que la sensibilidad o las sensaciones de todas las personas son las mismas. Deja fuera de toda realidad el factor sensitivo subjetivo de los seres humanos, ya la idea del subjetivismo sugiere que, la intensidad del dolor, por ejemplo, ésta determinado por el estado sensitivo de cada individuo. Es decir, se “traslada el valor del objeto al sujeto, y lo hace depender del modo como [se es] afectado por la presencia del objeto. Esto es bello, en cuanto que me afecta en cierta forma, al suscitarse en mí una reacción placentera desinteresada”<sup>260</sup>. De tal manera que para Gomperz, “no está determinado que la violencia del dolor sufrido tenga que corresponder cada vez a la violencia del golpe recibido”<sup>261</sup>, cada ser humano tiene su propia resistencia física; un “indio de nervios fuertes sentirá el mismo golpe de otra manera que el europeo más impresionable, y el acostumbrado a los azotes de manera diferente que el que nunca los recibió [...]”<sup>262</sup>. Por lo tanto, el castigo no siempre será beneficioso para el criminal.

Ahora bien, si el castigo es algo bueno y por lo mismo -de acuerdo a la analogía de Sócrates- es útil, se pregunta Gomperz, “¿por qué precisamente es para el castigado y no más bien para la sociedad cuya seguridad, constituye uno de los motivos más indisputables del castigo?”<sup>263</sup>, pues el castigo funge como un correctivo que intenta reducir y evitar el daño, el peligro o las injusticias a la sociedad y no únicamente un medio para la reivindicación, la absolución y la desviación del individuo a los dolorosos suplicios en la prisión del Hades<sup>264</sup>.

Nuevamente, para Gomperz, este argumento como el anterior, tiende a justificarse en juicios y conceptos corrientes en lugar de hechos concretos para obtener “de ellos una enseñanza que en realidad sólo el examen de sucesos reales podría facilitar”<sup>265</sup>.

Otro paralogismo analizado es el que se encuentra en la conversación de Sócrates con Calicles. El debate, apunta Gomperz, es un intento de Platón de refutar la idea de que el placer

---

<sup>259</sup> Vid., *Gorgias*, 476b-477a.

<sup>260</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ética*, p. 119.

<sup>261</sup> Gomperz, Theodor, *op. cit.*, p. 361.

<sup>262</sup> *Idem.*

<sup>263</sup> *Ibid.*, pp. 361,362.

<sup>264</sup> Vid., *Gorgias*, 525b- c.

<sup>265</sup> *Idem.*

es el único bien y objetivo de la vida moral, pues para él, el placer no es nada bueno o no es ningún bien, ya que de serlo, los buenos deberían de tener la mayor parte del mismo, porque son buenos, por la única razón de participar en lo bueno<sup>266</sup>. Sin embargo, eso no es así. El ejemplo que se expone en el diálogo para demostrar lo anterior es el de la participación de los cobardes en una guerra. Según Platón, en una batalla, cuando los enemigos abandonan la pelea el cobarde se alegra más que el valiente<sup>267</sup>. Sin embargo, para Gomperz, al Académico le faltó examinar más a profundidad el carácter del hombre valiente, porque a pesar de que éste pudiera sentir menos gusto por la huida de sus enemigos, en la mayoría de los aspectos de su vida experimenta más placer que el cobarde gracias a la calma y estabilidad de su carácter firme en sí<sup>268\*</sup>.

El problema de Platón en este argumento está en el hecho de que sólo fija su atención en lo que Gomperz llama “sensación de placer momentánea o aguda y no en la permanente o crónica”<sup>269</sup>, estado en el que se encuentran los hombres valientes, y en el cual, según el austriaco, se edifica la beatitud, es decir, la satisfacción, el bienestar o la felicidad<sup>270</sup>.

En términos generales Gomperz piensa que Platón en el *Gorgias* no ve en el placer el elemento sobre el cual se erige la beatitud, un estado de completa serenidad, tranquilidad y de felicidad. De lo contrario, hubiese aseverado que la vida del hombre valiente, “si bien contiene sensaciones menores, y menos intensas, de placer y no-placer, contiene, sin embargo, [...] en general, <<una mayor cantidad de placer que la vida de cobardía>>”<sup>271</sup>, pero Platón no llega a esta conclusión ya que, para él, la proposición: “<<El placer es algo bueno o un bien>> contiene una contradicción interior”<sup>272</sup>.

Platón entiende por placer la satisfacción de deseos que a su vez está precedida por una necesidad, una privación antecedente, es decir, una sensación de desagrado, por lo que si los

---

<sup>266</sup> Vid., Gomperz, Theodor, *op. cit.*, p. 364.

<sup>267</sup> Cf., *Gorgias*, 498c.

<sup>268</sup> Gomperz, Theodor, *op. cit.*, p. 364.

\* La definición etimológica de la palabra valentía indica una cualidad de permanecer con fuerza y salud. Es decir, un estado permanente como al que se refiere Gomperz. El término emana del latín, del verbo *valere*, sinónimo de permanecer con fuerza y salud y de la palabra *ente*, que es igual a *agente*, y el sufijo *ia* el cual se traduce como cualidad. Cf., <https://definicion.de>

<sup>269</sup> Gomperz, Theodor, *op. cit.*, p. 364.

<sup>270</sup> El concepto de beatitud tiene su origen en el latín, deriva de la palabra *beatus*, colmado de bienes, rico o feliz. Cf., <https://definicion.de>

<sup>271</sup> Gomperz, Theodor, *op. cit.*, p. 364.

<sup>272</sup> *Ibid.*, p. 365.

placeres que emanan de un deseo o una necesidad, es decir, de un no-placer, no pueden ser un bien o lo bueno, ya que el bien no puede contener algo malo. Pero la objeción que Gomperz hace a este razonamiento alude a un error del argumento de tipo contradicción lógica, “[...] el proceso físico unido a la satisfacción de un deseo (por ejemplo, el saciar la sed) no comprende la coexistencia de contrastes que se excluyan mutuamente, o sea la coexistencia de placer y el no-placer en sí, sino únicamente la rápida sucesión de los procesos emotivos”<sup>273</sup>.

Así mismo, piensa Gomperz, que la necesidad de beber agua o de comer algún alimento no es relativa al dolor o al no-placer sino únicamente una apetencia anterior al goce, y ésta, como lo expone el autor en su obra citando palabras del filósofo Jean-Marie Guyau, “no debe, ni mucho menos, hacerse sentir como dolor”<sup>274</sup>, porque el apetito es un deseo y en éste no hay dolor físico, pues aún no es “un hambre extrema causa penas, pero el apetito produce una sensación agradable. La satisfacción del deseo se halla precedida por un placer y no por una sensación de displacer, siempre y cuando el deseo no llegue alcanzar cierto grado violento y cuando su satisfacción aparezca como accesible y próxima a realizar”<sup>275</sup>.

El último análisis, más que mostrar un problema argumentativo en el *Gorgias*, alude a que hay en este diálogo una transformación en el pensamiento de Platón que se manifiesta a través de las nuevas ideas o doctrinas. Una de ellas es la noción sobre el mundo del verdadero ser y el mundo de la mera apariencia<sup>276</sup>, doctrina también conocida como Mundo de las Ideas. Este indicio se encuentra, según Gomperz, en la frase: “la corporeidad como obstáculo para el conocimiento puro”<sup>277</sup>, expuesto en el pasaje del tribunal de los muertos, que más tarde formula más ampliamente en la *República*. Si bien, para Gomperz, esta idea como la que indica que “los sabios son los que con mayor confianza pueden aspirar a la beatitud”<sup>278</sup> están de acuerdo con los preceptos de la doctrina órfica. Así mismo, es evidente, según Gomperz, una transición en el pensamiento de Platón, la cual también puede interpretarse como una contradicción porque adopta la creencia de origen órfico-pitagórica el juicio de los difuntos y el destino final de las almas, la cual, como hemos visto, arguye Platón una creencia verdadera de la existencia de una vida después de la muerte, misma que anteriormente, en la *Apología*

---

<sup>273</sup> *Idem.*

<sup>274</sup> Guyau citado en Gomperz, Theodor, *op. cit.*, p. 366.

<sup>275</sup> Guyau citado en Gomperz, *op. cit.*, pp. 365, 366.

<sup>276</sup> *Vid., Ibid.*, 366.

<sup>277</sup> *Cf., Idem.*

<sup>278</sup> *Ibid.*, 369.



(diálogo del primer periodo) Sócrates decía no creer, ya que respecto a la muerte pensaba que no era otra cosa que una “sensación de nada o, [...] un cambio de morada para el alma [...] de aquí a otro lugar”<sup>279</sup>, pero ya en el *Gorgias*, (diálogo de transición)<sup>280</sup> afirma a Calicles que el mito no es sólo un cuento, sino algo real, y que en verdad cree en él<sup>281</sup>.

La observación del filólogo A. Gercke en su obra, *Platons ausgewählte Dialoge, erklärt von H. Saupe*, III, edición de A. Gercke, sostiene como Gomperz que, en efecto, ““<<Él [a saber, el Sócrates histórico] no habría invocado nunca la autoridad de las doctrinas pitagóricas>>”<sup>282</sup>.

Los problemas que muestra Gomperz en la argumentación platónica, así como las discrepancias que el ateniense tuvo con una parte sustancial de la intelectualidad de su época nos lleva a la última parte de la crítica que se plantea en este análisis: la necesidad de tener muy en cuenta los hechos históricos y sociales para plantear cualquier teoría o estudio de la ética. Pasemos a analizar lo que plantea Adolfo Sánchez Vázquez sobre este asunto.

---

<sup>279</sup> *Apología de Sócrates*, 40d.

<sup>280</sup> Tomamos como referencia el orden cronológico de los diálogos platónicos que se enlista en Platón I, *op. cit.*, pp. XII, XIII.

<sup>281</sup> *Cf.*, *Gorgias*, 523a.

<sup>282</sup> Gercke, citado en Gomperz, Theodor, *op. cit.*, p. 351.

### III. La moral como un hecho histórico-social en Sánchez Vázquez

Después de mostrar cómo el Sócrates platónico argumenta la necesidad de una ética basada en principios absolutos y siguiendo con el propósito del presente trabajo, discutir la posibilidad de establecer una ética fundada en principios morales absolutos en Platón, iniciamos la exposición de la investigación de Sánchez Vázquez en su obra *Ética* donde se mostrarán las características específicas de la moral analizada desde los hechos históricos-sociales, para así saber en qué medida se puede hablar de las posibilidades de una doctrina ética justificada en principios morales absolutos.

Dado que, de acuerdo a la investigación de Sánchez Vázquez, la moral antecede a la ética en todas sus formas ya sea que veamos a esta última como condición o reflexión individual del ser humano en cuanto a juicio valorativo sobre el bien y el mal, o como doctrina, ciencia o teoría de la moral, es menester exponer primero el origen y las características distintivas de la moral.

El marxista entiende por moral “un conjunto de normas y reglas de acción destinadas a regular las acciones de los individuos en una comunidad social dada”<sup>283</sup>, por lo que su significado, función y validez no puede dejar de diferir en el tiempo y en los lugares. Lo anterior significa que la moral es histórica y que no debe pensarse en el origen de la moral fuera de la historia social, es decir, como un conjunto de principios que rigen el comportamiento de los hombres extraídos de principios absolutos o *a priori* ajenos a las morales históricas concretas, es decir, a las diferentes formas de conductas reales.

Ya la investigación del marxista sugiere que el fundamento de las doctrinas o reflexiones éticas al margen del carácter histórico de la moral sigue tres direcciones fundamentales: La primera ve a “Dios como origen o fuente de la moral”<sup>284</sup>. La segunda a “La naturaleza como origen o fuente de la moral”<sup>285</sup>. Esto es, una conducta moral como condición natural o instintiva y por ello podría encontrarse no sólo en los seres humanos sino también en los animales. Y la tercera, es “El Hombre (u hombre en general) como origen y fuente de la moral”<sup>286</sup>.

---

<sup>283</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ética*, p. 33.

<sup>284</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>285</sup> *Idem.*

<sup>286</sup> *Idem.*

Para el español las tres ideas del origen y fuente de la moral se unen en la pretensión de buscar el fundamento de la moral fuera del hombre histórico y social, es decir, al margen del hombre concreto o real. En la primera concepción se busca fuera del hombre real un ser que es trascendente a él, es decir, Dios; en el segundo, se busca en un mundo no específicamente humano, sino en un mundo, por decirlo así, animal; y en el tercero, “el centro de gravedad se traslada al hombre abstracto, irreal, situado fuera de la sociedad y de la historia”<sup>287</sup>. Sin embargo, para Sánchez Vázquez, debe subrayarse que el comportamiento moral del hombre (en cuanto a conjunto o sistema de normas y reglas, principios y valores destinados a regular las relaciones entre los individuos y entre ellos con la comunidad) se da en el momento en que el hombre existe como tal, de manera concreta desde las sociedades más primitivas, y es a partir de este hecho que la ética (en la forma en que Platón la concibe: como doctrina que guía las acciones de los hombres) no debe, ni puede regirse por supuestos principios morales “extraídos” fuera de la experiencia histórica-social, pues es la moral concreta (y no la ética) que crea los valores o principios por los cuales se conducen o se han conducido las distintas sociedades en los distintos lugares.

### **3.1. Origen y carácter histórico de la moral**

La moral, siguiendo el trabajo de Sánchez Vázquez en su *Ética*, aparece en el momento en que “el hombre deja atrás su naturaleza puramente natural, instintiva, y tiene ya una naturaleza social; es decir, cuando ya forma parte de una colectividad (*gens*, varias familias emparentadas entre sí, o *tribu*, constituida por varias *gens*)”<sup>288</sup>.

De la relación de los individuos entre sí y estos con la colectividad surge la moral como una forma de regulación de la conducta entre los seres humanos con fines como proteger su vida, la de otros individuos y lograr su subsistencia. La moral en tanto pacto de seguridad vital de los seres humanos se hace presente en el momento en que los individuos desarrollan conciencia suficiente a fin de ser capaces de regirse voluntariamente de acuerdo a las normas establecidas.

Señala el autor de la *Ética*, que la relación que se da entre individuos, y entre individuos y comunidad, es inseparable de su vinculación originaria, esta es, la naturaleza que les rodea. Mediante el trabajo los hombres primitivos establecieron un puente entre ellos y la naturaleza.

---

<sup>287</sup> *Idem.*

<sup>288</sup> *Ibid.*, p. 35.

El trabajo socialmente organizado o en equipo surge en el momento en que los hombres se dan cuenta de que sus capacidades físicas eran inferiores comparadas con la magnificencia de los fenómenos naturales. Los hombres se vieron en la necesidad de agruparse a fin de multiplicar su fortaleza para producir los objetos necesarios para satisfacer sus necesidades. Así pues, “el trabajo organizado de los hombres cobró necesariamente un carácter colectivo, y el fortalecimiento de la colectividad se convirtió en una necesidad vital”<sup>289</sup>. Para Sánchez Vázquez, dada esta planificación y fortalecimiento colectivo con el objeto de la supervivencia de los hombres, el designio final de la organización social, no es otra cosa que la subsistencia y afirmación de la tribu.

Una vez que los hombres descubren los beneficios del trabajo en equipo y acuerdan las acciones que favorecen a la comunidad, crean, lo que el filósofo llama, “normas, mandatos o prescripciones no escritas”<sup>290</sup>, esto es, las normas morales, que fungen como restricciones de las acciones o del comportamiento que no aportan nada a la vitalidad social, sólo al orden dentro de la comunidad. Por tanto, la moral en tanto que aspecto normativo (reglas de acción) a diferencia de la finalidad de la organización social surge “con el fin de asegurar la concordancia de la conducta de cada uno con los intereses colectivos”<sup>291</sup>.

Los valores y el orden juegan un papel crucial en los intereses de la comunidad. Por ejemplo, dentro de las sociedades más antiguas, la palabra bueno es sinónimo de aquello “que es beneficioso, de lo que contribuye a reforzar la unión o la actividad social”<sup>292</sup>. Lo malo, por el contrario, señala el peligro social, “lo que contribuye a debilitar o minar dicha unión: aislamiento, la dispersión de esfuerzos, etc.”<sup>293</sup>. El resultado de la contribución de este concepto son los deberes u obligaciones, los cuales entrañan cualidades morales o valores que satisfacen los intereses de la colectividad: solidaridad, ayuda mutua, disciplina, amor a los hijos de la misma tribu, etc. son valores que resultan de una convención social, porque responden, como señala el marxista, a los intereses de la comunidad.

La valentía es una virtud porque los hombres valientes, como podría decirse de los soldados, arriesgan su vida en el frente para proteger la vida de sus conciudadanos. La

---

<sup>289</sup> *Idem.*

<sup>290</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>291</sup> *Idem.*

<sup>292</sup> *Idem.*

<sup>293</sup> *Idem.*

cobardía no es virtud porque el cobarde, por el contrario, no contribuye a la protección de su país.

El concepto de justicia, sugiere la investigación del marxista, responde al mismo principio colectivista. El fundamento de este principio señala que “la justicia implica la igualdad. Los víveres o el botín de guerra se distribuyen en proporciones iguales. Justicia significa reparto igual, y por ello en griego la palabra *diké* significa originalmente una y otra cosa”<sup>294</sup> \*. Sin embargo, el establecimiento de los valores morales trae consigo algunos problemas sociales.

Un problema que se plantea a partir del establecimiento de esta tabla de valores es que, cuando estos son usados para el beneficio particular no siempre se asumen como buenos, ya que pueden oponerse a los intereses de la sociedad o a los de otros individuos, porque los individuos miembros de una comunidad, a pesar de vivir dentro de una sociedad que se rige por un conjunto de principios o valores, reglas y normas, poseen íntimamente las suyas, o dicho de otra manera, usan los valores de acuerdo a su propio juicio o criterio, el cual se construye, según el marxista, a partir de una sociedad dada<sup>295</sup>. En este sentido, se advierte que la moral de los individuos esta mediada por los factores o elementos que integran una sociedad.

Los individuos, apunta el marxista, poseen un juicio que aprueba y desaprueba sus acciones y las de otros individuos. Comportamiento y juicio permean en las acciones del individuo, pero mientras que el comportamiento sólo responde a las circunstancias concretas inmediatas, el juicio, anticipadamente o ulteriormente juzga las acciones y las hace objeto de su reflexión o de su pensamiento<sup>296</sup>. A esa propia reflexión del individuo sobre el comportamiento práctico moral Sánchez Vázquez la llama teoría de la moral o moral reflexiva, porque pone en tela de juicio las acciones buenas y malas.

---

<sup>294</sup> *Idem.*

\* Homero en la *Ilíada* da muestra de la forma en que se practicaba la justicia igualitaria de la que habla Sánchez Vázquez. Al menos eso se infiere de la inconformidad que expresa Aquiles por el botín que recibe de Agamenón después de saquear a los troyanos. “Nunca –dice Aquiles- tengo un botín igual al tuyo, cada vez que los aqueos saquean una bien habitada ciudadela de los troyanos. Sin embargo, la mayor parte de la impetuosa batalla son mis manos las que la soportan. Mas si llega el reparto, tu botín es mucho mayor, y yo, con un lote menudo, [...], me voy a las naves, después de haberme agotado de combatir”. *Ilíada*, I, 160. También en nuestra época hay evidencias de la justicia igualitaria en las tribus de los indígenas Huaorami de la selva ecuatoriana, en donde para la tribu, el daño ocasionado a un miembro de la comunidad es el daño hecho a toda la comunidad. “Quien derrama sangre, derrama la sangre de todos” Así lo expresa un miembro de la tribu Huaorami. *Cf.*, [www.bbc.com](http://www.bbc.com) > noticias > 2014 >

<sup>295</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ética*, p.119.

<sup>296</sup> *Cf.*, *Ibid.*, p. 17.

### 3.2. La ética como condición del ser humano

La ética aparece cuando se da el pensamiento reflexivo sobre el comportamiento práctico-moral. Los hombres además de actuar moralmente, deciden y realizan acciones para resolver sus decisiones y así, dice Sánchez Vázquez, se pasa del plano práctico moral a la moral reflexiva: el ser humano pasa de la esfera del comportamiento a los terrenos del pensamiento filosófico o a la esfera de los problemas éticos<sup>297</sup>. Pero no es aquí el momento en que surge la ética como ciencia de la moral, porque ésta, según la investigación del marxista, tiene su eclosión muchos milenios después<sup>298</sup>, empero, no como teoría del comportamiento moral (reflexión o explicación sobre las conductas que fueron o son) sino como ciencia especulativa que pretendía diseñar un camino moral bajo el supuesto de principios morales absolutos. Un ejemplo de ese tipo de éticas, es, como hemos visto, la ética platónica.

En estas concepciones iniciales de ética y moral, cualquier individuo que tuviese un problema en la vida real tendría que resolverlo bajo su propio juicio moral, es decir, “con ayuda de una norma que él sólo reconoce y acepta íntimamente”<sup>299</sup> por lo que, para Sánchez Vázquez, sería vano recurrir a la ética (vista como ciencia que dirige el comportamiento moral positivo) con la esperanza de encontrar en ella lo que debe hacer en cada situación concreta<sup>300</sup>.

La ética en tanto condición del ser humano (juicio, concepción o postura sobre lo que es bueno o malo para cada individuo, y sólo en el caso del individuo que es libre y consciente de las normas morales establecidas) al igual que la moral del individuo no es propia de una hipotética naturaleza humana, puesto que se desarrolla a partir de morales concretas e históricas. Sugiere el marxista que ya el mismo significado etimológico de ética y moral nos indica que las dos palabras hablan de conductas o modos de comportarse conquistados en el tiempo y en sociedad. Ética proviene de la palabra *ethos*, que significa análogamente “modo de ser” o “carácter”, “moral por su parte, procede del latín *mos* o *mores*, “costumbre” o “costumbres”, y se refiere a un conjunto de normas o reglas adquiridas por hábitos<sup>301</sup>. Así pues, moral y ética, señala el filósofo, “hacen hincapié en un modo de conducta que no corresponde a una disposición natural, sino que es adquirido o conquistado por hábito. Y justamente, esa no naturalidad del modo de ser del hombre es lo que, en la Antigüedad le da su

---

<sup>297</sup> Cf., *Idem*.

<sup>298</sup> Vid., *Idem*.

<sup>299</sup> *Idem*.

<sup>300</sup> *Idem*.

<sup>301</sup> Cf., *Ibid.*, p. 23.

dimensión moral”<sup>302</sup>. Es decir, la inexistencia de una naturaleza humana es la razón de que tanto la moral (comportamiento adquirido por costumbre) como la ética, (considerada desde su significado etimológico: carácter), sean históricos, inmanentes, evolutivos, pues son una construcción cultural o social que cambia, se transforma con el paso del tiempo. De esta manera, ambas definiciones, para el español, “nos instalan en el terreno específicamente humano en el que se hace posible y se funda el comportamiento moral: lo humano como lo adquirido o conquistado por el hombre sobre lo que hay en él de pura naturaleza”<sup>303</sup>. Esto significa que, si en todo caso, existiera una naturaleza humana, ésta sería la predisposición a adoptar ciertos comportamientos por hábitos y costumbres a partir de las culturas en una determinada época y en una sociedad dada. Así pues la construcción histórica, social y cultural de la moral obliga a replantear los alcances y prácticas de los estudiosos de la misma.

### 3.2.1. La ética como ciencia o teoría de la moral

“Definir qué es lo bueno (en cuanto concepto filosófico esencial) no es un problema moral que corresponda resolver a un individuo con respecto a cada caso en particular, sino un problema en general de carácter teórico que toca resolver al investigador de la moral, es decir, al ético”<sup>304</sup>. La ética, para Sánchez Vázquez, debe poseer un carácter explicativo o reflexivo<sup>305</sup> y no normativo o absoluto, puesto que su finalidad es investigar el contenido de lo bueno en cada etapa histórica social y no determinar lo que el individuo debe hacer en cada caso en particular y en sociedad. El quehacer de la ética “es el de toda teoría; explicar, esclarecer o investigar una realidad dada [...]”<sup>306</sup>; es decir, explicar la experiencia humana a través de su comportamiento, sus principios y normas que, como lo demuestran las distintas etapas del

---

<sup>302</sup> *Idem.*

<sup>303</sup> *Idem.*

<sup>304</sup> *Idem.*

<sup>305</sup> Es decir, crítico, porque explica, interpreta e intentan dar razón de lo que es o fue y no un juicio particular sobre como deben comportarse los hombres. En términos de Victoria Camps: “*ética es la reflexión sobre las costumbres y las formas de vida de los pueblos, es también, aunque exclusivamente, un discurso sobre la acción política. Pero siempre un discurso valorativo de las costumbres o de la acción, nunca una simple descripción de lo que ocurre o lo qué es. Parece justo, pues, calificar en general de <<ética>> a aquellas ideas que, ya hablen de la polis, de la sociedad o del individuo, acaban siendo, en último término una investigación sobre el deber ser. Ética ha sido y sigue siendo para los filósofos el análisis reflexivo sobre los modos y las normas de la conducta humana*”. Camps, Victoria (coord), *op. cit.*, p. 15.

<sup>306</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ética*, p. 20.

tiempo, cambian<sup>307</sup> \*. Esa transformación se debe a que los individuos poseen un comportamiento práctico y social, esto quiere decir que responde a ciertas circunstancias y que es un ser que se transforma día a día en un proceso de autoproducción o autotransformación que se manifiesta en diversas formas estrechamente vinculadas entre sí: desde sus formas materiales de existencia, (aquello que realiza a través de sus acciones, sus trabajos, sus hábitos, sus costumbres, etc.) a sus formas espirituales (aquello en lo que cree, ama, desea, idealiza, etc.), a las que pertenece la vida moral<sup>308</sup>.

Esta naturaleza del ser moral, (social y práctica) constituye para Adolfo Sánchez Vázquez justamente la historia de la humanidad, porque su autoproducción (aquellas cosas que construye materialmente) y su autotransformación, (sus formas espirituales; carácter, creencias, ideas, teorías, etc.) son hechos vinculados entre sí que construyen y van transformando la verdadera fuente de la historia.<sup>309</sup> De ahí que para Sánchez Vázquez la moral sea histórica, pues es inseparable del cambio y la transformación que emana de su propia naturaleza práctica y social. Así pues, para el marxista, el “comportamiento humano no es una manifestación de una naturaleza humana eterna e inmutable, dada de una vez y para siempre, sino de una naturaleza que está siempre sujeta al proceso de transformación [...]”<sup>310</sup>.

Esta historicidad de la moral obliga a repensar la labor del ético, y reubicarla en la nueva teoría, porque de acuerdo a la investigación del marxista, el ético (Platón, por ejemplo), al investigar el contenido de lo bueno no deja de determinar lo que los individuos deben hacer en

---

<sup>307</sup> Vid., *Idem.* \* Según Lledó, En la sociedad guerrera del siglo VIII a. de C. que describe Homero en la *Iliada*, un comportamiento bueno era el útil para luchar de la mejor manera contra el enemigo. Y esa bondad del héroe va unida al concepto de *árete*, es decir, bueno también es lo que es eficaz. Cf., Camps, Victoria (coord.) *op. cit.*, p. 24. Siglos más tarde (siglo IV a. de C.) aún se conserva con Aristóteles y los sofistas la idea de un comportamiento eficaz como algo bueno. Aunque en esa misma época, con Platón, el comportamiento bueno es el de la idea convencional del bondadoso, como aquel que obra con justicia. Un comportamiento bueno para los estoicos es el del sabio, que sabe discernir las cosas que dependen de él de aquellas que no dependen, organiza su voluntad alrededor de las primeras y sobre lleva impasiblemente las segundas. Cf., Badiu, Alain, *La ética, Ensayo sobre la conciencia del mal*, [Traducción: Raúl J. Cerdeiras. Revisión de traducción: Álvaro Uribe. Traducción de los prefacios: Eduardo Jiménez], Editorial Herder, Francia, 2003, p. 24. En el primer ejemplo vemos que hay una diferencia sobre el concepto “bueno”. Y esto es porque como se indica en la obra, *Ética para todos*, “las creencias morales se dan entre países y tribus diferentes, pero también pueden existir entre subculturas o clases en el seno de una misma sociedad. Aunque también, en un largo período de tiempo, las creencias pueden diferir mucho, por ejemplo, es posible que “a la mayoría de los occidentales del siglo XX les horrorizaría la idea de las ejecuciones públicas como entretenimiento, pero en la Edad Media horrorizaría la idea de una bomba atómica”. Cf., Robinson, Dave y Garratt, Chris, *op. cit.*, p.13.

<sup>308</sup> Vid., Sánchez Vázquez Adolfo, *Ética*, p. 26.

<sup>309</sup> Vid., *Idem.*

<sup>310</sup> *Idem.*



cada caso en particular para que su acto pueda considerarse bueno<sup>311</sup>, porque al tratar de resolver teóricamente “el problema de definir lo bueno señala un camino general, en el marco del cual, los hombres pueden orientar su conducta en diversas situaciones particulares”<sup>312</sup>, sin embargo, no tiene en cuenta el carácter cambiante de la moral y su estrecha relación con las transformaciones sociales e históricas.

Y paradójicamente, es ineludible que el ético investigue la solución de un problema moral o una cuestión de conducta moral efectiva sin fundamentarse en la moral práctica de una época determinada. Asimismo, algunas teorías éticas (especialmente la de Platón y Aristóteles) suponen que si se sabe determinar lo que es bueno se puede saber lo que se debe hacer o no, pero el problema consiste en que estas teorías a su vez han señalado que hay una gran diversidad de ideas sobre lo que es bueno: para algunos la felicidad, para otros el placer o el poder, tal vez el dinero o lo útil, etc.<sup>313</sup>. De tal manera que la ética al fundarse en la moral efectiva de una época determinada y sin identificar el significado absoluto de lo bueno difícilmente podrá establecer un comportamiento moral válido para todos y para siempre, pero éste ha sido el objetivo de la ética durante mucho tiempo.

El carácter práctico del objeto de la ética (el comportamiento humano) ha posibilitado que históricamente se le haya visto como una disciplina normativa, cuya tarea fundamental sería señalar la mejor conducta moral, sin embargo, ésta es la razón de que en el pasado se haya omitido su carácter particularmente teórico<sup>314</sup>: el conocimiento que explica el desenvolvimiento del comportamiento moral, y por el contrario, se ha asumido (especialmente las éticas tradicionales) que la encomienda del ético es la de dirigir el comportamiento de los hombres por medio de normas y principios que él mismo ha fabricado para ajustarse a su conducta. “El ético se convierte así en una especie de legislador del comportamiento moral de los individuos o de la comunidad”<sup>315</sup>.

La tarea fundamental de la ética no es, para Sánchez Vázquez, determinar lo bueno partiendo de juicios de valor y de supuestos principios morales absolutos y universales, y no

---

<sup>311</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>312</sup> *Cf.*, *Idem.*

<sup>313</sup> *Vid.*, Aristóteles, *Ética Nicomaquéa*, [Traducción y notas de Julio Pallí Bonet. Introducción de T. Martínez Manzano], RBA Gredos, Barcelona, 2007, 1095b-15-30.

<sup>314</sup> *Cf.*, Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ética*, p. 19.

<sup>315</sup> *Ibid.*, p. 19,20.

cree que la ética pueda juzgar los comportamientos prácticos sociales. La ética para el español es reflexión que contribuye a

fundamentar o justificar cierta forma de comportamiento moral. Así por ejemplo, si la ética revela la existencia de una relación entre comportamiento moral y las necesidades e intereses sociales, [...] nos ayudará a poner en su verdadero lugar a la moral efectiva, real de un grupo social que pretende que sus principios y normas tengan validez universal, al margen de las necesidades e intereses concretos. Sí por otro lado, la ética al tratar de definir lo bueno rechaza su reducción a lo que satisface mi interés personal, propio, es evidente que influirá en la práctica moral al rechazar una conducta egoísta como moralmente valiosa<sup>316\*</sup>.

La ética tampoco debe reducirse a una justificación ideológica de una moral dada que intenta justificar las necesidades sociales más apremiantes de la forma en que lo hacían algunas doctrinas éticas del pasado, por ejemplo, la ética platónica, que podría decirse, por medio de su ética intentó abolir la inmoralidad<sup>317</sup> que se vivía en la antigua Atenas desde mucho antes de que se instaurara la tiranía de los Treinta en Atenas (404 a. C.): para esto podría argumentar Platón que existía una moral *apodíctica* y castigos divinos para quienes no

---

<sup>316</sup> *Ibid.*, p. 19. \*La obra de Chomsky, *Estados canallas. El imperio de la fuerza en los asuntos mundiales*, puede servir como ejemplo de lo que señala esta cita. La investigación del filósofo estadounidense, más que emitir juicios de valor o señalar lo que es bueno y como deberían ser la relación entre Irak y Estados Unidos muestra las causas de su conflicto bélico. Su trabajo revela que antes de la guerra entre estos dos países existía una buena relación diplomática dentro de sus intereses económicos. El Irak de Saddam Hussein fue bien tratado por Estados Unidos cuando era su proveedor y cliente. Sin embargo, en el momento en que Irak dejó de portarse gentil con Estados Unidos se convirtió para él en un Estado canalla. Irak al dejar de ser aliado y cómplice se convirtió en un “*Rogue State*”, (Estado delincuente) y desde entonces se le ha tratado y se ha dicho de Hussein que es una bestia, la “bestia de Bagdad”. Así pues, de acuerdo al autor, U. S. A. terminó por invadir al país islámico violando la propiedad, las fronteras, las normas, las costumbres, el derecho de guerra y la oposición de la ONU a esta guerra bajo el estandarte de salvar al pueblo iraquí de un régimen opresor y a la humanidad de una catástrofe, puesto que también acusaba a Irak de poseer armas biológicas. La investigación señala que detrás de la supuesta “cruzada contra la tiranía” existía un interés económico. De tal manera que Estados Unidos, para Chomsky, es un país que se mueve bajo una moral efectiva, pues sus intereses no persiguen otro fin que su propio beneficio económico. Mientras que los argumentos y las acciones del país americano pasan sutilmente por realizar una emancipación y un progreso moral con el que se pretende universalizar su concepción del bien. U.S.A para Chomsky es un país acusado acusador, ya que, si bien, por una parte se le acusa de practicar el terrorismo de Estado y de violar los acuerdos de la ONU para garantizar la paz, por otra se acusa de ser víctima del terrorismo islámico. Cf., Chomsky, Noam, *Estados canallas. El imperio de la fuerza en los asuntos mundiales*, [Traducción al castellano de M. Salomon], Editorial Paidós, Barcelona, 2001, pp. 38-43.

<sup>317</sup> De las *Cartas VII* se deduce que las cuestiones inmorales para Platón fueron principalmente la forma de vida de la nueva autoridad suprema, que según el Académico, había hecho parecer de oro al antiguo régimen y habían enviado a Sócrates, el más justo de su época, acompañado de otras personas para que detuviera a un ciudadano (León el salaminio) y lo condujera violentamente a su ejecución con el fin de hacerle cómplice de sus actividades criminales tanto si quería como si no. También arguye Platón en las *Cartas VII* ejecuciones indignantes como la de Téramenes, la venganza excesiva de algunas personas por la caída del régimen de los Treinta con todo su sistema político, y finalmente la acusación inicua e injusta de Meleto y Ánito a Sócrates ante el tribunal que sucumbió en la condena a muerte del hombre se negó a colaborar en la detención ilegal de un amigo de los entonces desterrados, cuando ellos mismos sufrían la desgracia del exilio. Cf., *Cartas VII*, 324d-325d.

se ciñan a ella. Sin embargo, según la tesis del marxista, la ética en cuanto ciencia de la moral no debe elevar las normas y los principios morales a categorías universales y válidos para toda moral, pues la ética es “teoría, investigación o explicación de un tipo de experiencia humana [...]”<sup>318</sup>. Por tanto, la importancia de la ética como teoría está en lo que explica y no en las prescripciones o recomendaciones relativas a la acción en situaciones reales<sup>319</sup>. Como teoría del comportamiento humano la ética si bien debe explicar lo que a lo largo de la historia

ha sido o es, y no simple descripción. No le corresponde emitir juicios de valor acerca de la práctica moral de otras sociedades y de otras épocas, en nombre de una moral absoluta y universal, pero sí tiene que explicar la razón de ser de esa diversidad y de los cambios de moral; es decir, ha de aclarar el hecho de que los hombres hayan recurrido a ciertas prácticas morales diferentes e incluso opuestas<sup>320</sup>.

Desde este enfoque, para Sánchez Vázquez, la ética tiene que indagar al lado de la explicación de sus disparidades el principio que posibilita comprender las morales en su movimiento y desarrollo<sup>321</sup>, esto es, examinar la causa de la marcha y del desenvolvimiento moral. Para eso, la ética ha de reflexionar sobre los sucesos humanos sin embarcarse en las exigencias de un estudio objetivo y racionalista ya que aunque se trata de acciones que los hombres consideran valiosas, pero también, obligatorias y debidas, no cambia el hecho de que la ética estudia los rasgos reales y concretos del comportamiento de los hombres<sup>322</sup>, esto es, su carácter particularmente evolutivo.

Vemos pues que para el español, ética y moral no pueden confundirse en tanto que la moral es el comportamiento que los hombres libres y conscientes ponen en práctica socialmente. Y que la ética, por su parte, es fruto de la reflexión sobre las acciones de los hombres en sociedad, por tanto, “la ética no crea a la moral”<sup>323</sup>. La ética es el estudio de una experiencia histórico-social en el suelo de la moral, es decir, como un estudio de una diversidad de morales efectivas realizadas y partiendo de ellas, intenta explicar su singularidad, su origen, las condiciones bajo las que se da un acto moral, las fuentes de valoración de la moral, la naturaleza y función de los juicios morales, los criterios de

---

<sup>318</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ética*, p. 19.

<sup>319</sup> *Idem.*

<sup>320</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>321</sup> *Idem.*

<sup>322</sup> *Idem.*

<sup>323</sup> *Idem.*

justificación de dichos juicios y el principio que rige sus transformaciones, suplantaciones y sucesiones de los diferentes sistemas morales<sup>324</sup>.

### 3.2.2. La inmoralidad como moral

Uno de los problemas que surge al abandonar la idea de la ética como ciencia normativa del comportamiento humano es la siguiente paradoja: la ética también es estudio de las acciones que se consideran inmorales u opuestas al “conjunto de normas, aceptadas libres y conscientemente, que regulan la conducta individual y social de los hombres”<sup>325</sup>.

La razón de que la ética también considere como objeto de estudio lo inmoral es que, por una lado, al igual que la moral, es un tipo de conducta, y por otro lado, que está dentro de lo que Sánchez Vázquez llama el plano *fáctico*: “un plano de los hechos morales, constituido por ciertos actos humanos que se dan efectivamente, esto es, “que *son*, independientemente de cómo estimemos que debieron ser”<sup>326</sup>, es decir, son independientes del plano *normativo*, que el filósofo español define como aquello que está acorde con las reglas que postulan determinado tipo de comportamiento, por ejemplo “ama a tu prójimo como a ti mismo”, o aquella que repiten a niños y adolescentes: “respeta a tus padres”, u otras como “no mientas” o “no te hagas cómplice de la injusticia”, etc.

Las acciones concretas se ajustan en el plano de lo *fáctico* a las normas porque pueden ser puestas en una relación positiva con una norma: en cuanto que se ajustan a ella o la ponen en práctica, cobran un significado moral. Estos actos morales son considerados positivos o moralmente valiosos porque contribuyen a la protección y a la armonía de la comunidad, pero, señala el marxista, el incumplimiento o la transgresión de dichas normas morales, aunque no son considerados comportamientos positivos, no dejan de pertenecer al mundo de la moral: “[...] justamente por su referencia a una norma (porque implican una violación o un incumplimiento de ella), tienen un significado moral”<sup>327</sup>. Por tanto, señala el autor de la *Ética*, hay un vínculo con lo normativo, en la medida en que se incumple con una norma moral y se realizan ciertas acciones o conductas que afectan a otras personas o a la sociedad. Así por ejemplo, cuando Calicles sugiere que se debería actuar contrariamente a las normas positivas por las que aboga Platón en el *Gorgias*, se llevaría a cabo un acto moral, puesto que está

---

<sup>324</sup> *Ibid.*, p. 21, 22.

<sup>325</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>326</sup> *Idem.*

<sup>327</sup> *Idem.*

dentro de la esfera de la moral al ser una acción o un comportamiento libre y consciente pero opuesto a la moral positiva.

En suma, para Sánchez Vázquez, la moral es un comportamiento o conducta consciente y voluntaria de los individuos que realizan a favor o en contra de las normas más comúnmente aceptadas o positivas para la sociedad. Estas acciones “afectan a otros, a determinados grupos sociales, o a la sociedad en su conjunto”<sup>328</sup>.

Lo dicho no significa un acuerdo con que se transgreda la moral positiva, o que se justifiquen ciertas morales no tan aceptables hoy en día. Lo que pretende esta exposición es aclarar que una acción contraria a las normas morales positivas sigue siendo un comportamiento moral, pues se tiende a creer que lo inmoral no forma parte del terreno de lo moral, pero podría distinguirse como un tipo más de moral. Por ello habla Sánchez Vázquez de morales y no de morales buenas y malas. Un ejemplo de una moral que contraviene a las normas e ideales que rigen el comportamiento hoy en día es, como hemos visto, la que propone Calicles. Para Calicles, la bondad es una característica de los hombres libres, que se distinguían por su carácter de clase y sus ideales. Creían que por poseer una clase social más elevada y una formación más cabal en la política eran mejores y más poderosos y, por tanto, era justo que dominaran a los individuos pobres, con menos conocimientos y gozaran de más bienes y tuvieran mejores beneficios.

Esta moral también desprecia el trabajo físico, defiende el ocio<sup>329</sup> y tenía como base la esclavitud. Por todo esto se negaban a aceptar que los esclavos y que los individuos de una clase social más bajo y carente de conocimiento, gozaran de los mismos beneficios sociales que ellos<sup>330</sup>. Este tipo de moral en nuestra época es poco aceptable en la sociedad porque, de acuerdo a la tesis de Sánchez Vázquez, ha habido un progreso moral, esto es, “una ampliación de la esfera de la moral en la vida social”<sup>331</sup>. Por ejemplo, se dejó de ver como algo natural que los esclavos fueran vistos como objetos, que fueran explotados y violentados y, por el

---

<sup>328</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>329</sup> Por la amplia gama de conocimientos que poseían los sofistas: astrología, geometría, literatura, música, filosofía natural, poesía, ética o cuestiones sobre la moral, epistemología, política, retórica, medicina, teología, metafísica, filosofía del lenguaje o reflexión gramatical, etc. se deduce que debieron tener tiempo suficiente para su estudio. *Vid*; AA. VV. *op. cit.*, pp. 18,20,21,22,23.

<sup>330</sup> *Cf.*, *Gorgias*, 483d.

<sup>331</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ética*, p. 54.

contrario, se reconoció que tenían derecho a la vida digna y que no eran cosas, sino seres humanos<sup>332</sup>.

Algo parecido podemos ver en los cambios morales de los pueblos sojuzgados por las potencias imperialistas. Se dice que la moral de los conquistadores de los pueblos sojuzgados tenía como estrategia de dominio y control enseñar como virtudes aquellas que respondían a sus intereses. Por ejemplo, instauraron en los pueblos colonizados valores como la resignación, el fatalismo, la humildad o la pasividad. Los opresores “no sólo suelen hacer hincapié en esas supuestas virtudes, sino también en una pretendida catadura moral del colonizado (su haraganería, criminalidad, hipocresía, apego a la tradición, etc.), que viene a justificar la necesidad de imponerle una civilización superior”<sup>333</sup>.

De acuerdo a Sánchez Vázquez, un grado muy bajo de consciencia, libertad y responsabilidad, es la causa de que los colonizados asumieran en determinados momentos como buena la moral de los colonialistas. Sin embargo, con la elevación de su consciencia, los pueblos sojuzgados se opusieron a la moral colonialista, la cual únicamente responde a intereses sociales determinados y no al mejoramiento moral de la sociedad de dichos pueblos. Es decir, no les interesa crear en los individuos una consciencia de su propia dignidad y respeto a los demás, lo que, en palabras de Kant, “constituye la verdadera base de toda sociabilidad, [...] primera señal del destino del hombre como criatura moral”<sup>334</sup>. De haber inculcado los colonialistas valores que muestran al hombre como fin en sí mismo, los pueblos sojuzgados pronto pudieron haberse opuesto al control y a la opresión en que vivían, lo cual no favorecerían a los colonizadores que querían utilizar a estos hombres para conseguir sus propios beneficios, por lo que evitaban el desarrollo moral de los pueblos sojuzgado para que no se dieran cuenta de que estaban siendo utilizados. Con el paso del tiempo los pueblos sojuzgados

han ido afirmando, cada vez más, su propia moral, aprendiendo a distinguir sus propias virtudes y sus propios deberes. Y esto sólo se logra en la medida en que, al elevarse la consciencia de sus verdaderos intereses, luchan por su emancipación nacional y social. En esta lucha, su moral se afirma no ya con las virtudes que el opresor le presentaba como suyas y que le interesaban formular (pasividad, resignación, humildad, etc.) o con los vicios que se le atribuían (criminalidad, haraganería, doblez etcétera), sino con

---

<sup>332</sup> *Vid., Ibid.*, p. 40.

<sup>333</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>334</sup> Kant Emmanuel, *Filosofía de la historia*, [Prólogo y traducción de Eugenio Ímaz], 2ª ed. Decimotercera reimprección, FCE, México, 2010, p. 74.

virtudes propias –las de una moral que los opresores no pueden aceptar: su honor, su fidelidad a los suyos, su patriotismo, su espíritu de sacrificio etcétera<sup>335</sup>.

Estos ejemplos, señala Sánchez Vázquez en su obra *Ética*, sirven como fundamento para aceptar “que la moral vivida efectivamente en la sociedad cambia históricamente de acuerdo con los virajes fundamentales que se operan en el desarrollo social”<sup>336</sup>. Vimos que la moral impuesta por un país opresor que en un determinado momento se asume como buena o superior, tiene como fin ciertos intereses: “dominar y controlar a otros pueblos con una unidad social menos desarrollada, pero en la medida en que los individuos adquieren más consciencia (que emana de la opresión), libertad y responsabilidad, brota una moral más socializada o humanizada que se diversifica de acuerdo con los intereses antagónicos fundamentales”<sup>337</sup>. Así pues, la moral, de acuerdo a la investigación del marxista, al mismo tiempo que progresa o se sustituye por otra, se transforma.

### **3. 3. Proceso dialéctico de negación y conservación de los elementos de una moral**

El progreso, cambio y transformación de la moral, apunta Sánchez Vázquez, trae consigo un “proceso dialéctico de negación y de conservación de elementos anteriores”<sup>338</sup>, esto es, el enjuiciamiento que se da sobre los valores y costumbres que en un lugar y en una época dada prevalecían pero que se pretenden sustituir. Un ejemplo con el que se puede explicar este proceso dialéctico de la moral es el de la contraposición de las posturas morales de Platón y los sofistas.

En el *Gorgias*, Calicles se inclina más en el problema de la justicia por la idea de que el hombre se debe conducir de acuerdo a la ley de la naturaleza. En ésta, dice el sofista, justo es que el hombre más fuerte y el poderoso dominen al débil y tengan más riquezas y mejores beneficios<sup>339</sup>. Esto, para Calicles, se puede comprobar en todos los lugares y razas humanas. “En efecto, es en esta clase de justicia en que se fundó el rey Jerjes de Persia para hacer la guerra a Grecia, o su padre a los escitas”<sup>340</sup>. Pero esta moral no era ya aceptada en la sociedad griega en el momento en que Calicles propone esto porque Atenas se fundamentaba en las leyes (*nómos*), y no en arbitrariedades de una persona.

---

<sup>335</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ética*, p. 46.

<sup>336</sup> *Idem.*

<sup>337</sup> *Idem.*

<sup>338</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>339</sup> *Gorgias*, 483d.

<sup>340</sup> *Idem.*

Platón, que aunque estaba de acuerdo con respetar las normas que decretaba la ley de la ciudad, como se puede constatar en el *Critón*<sup>341</sup>, prefería que los individuos desarrollaran una moral cívica para que actuaran con justicia voluntariamente y no que actuaran con justicia mediante la coacción de las leyes. De esta manera se alejaba del debate sobre los castigos, el respeto a la ley y el peligro de la disgregación social que eran precisamente las “inquietud[es] predominant[es] en el pensamiento griego”<sup>342</sup>. El castigo, decía Platón es útil para que los individuos enderecen su senda hacia el bien y sanen su alma por sus incurridas injusticias, sin embargo, cuando estos son educados mediante la amenaza de las sanciones de las leyes, “disfrutarán sus placeres en secreto, escapando de la ley como niños de sus padres por no haber sido educados mediante la persuasión sino por la fuerza, en razón de haber descuidado la verdadera Musa, la que se acompaña de argumentos y de filosofía [...]”<sup>343</sup>. Por ello, Platón pensaba que era mejor convencerse de aquello que es injusto por medio de la vía recta de la razón, llevar en el alma el sentido del deber cívico y no practicar la justicia por temor al castigo que las leyes asignan, porque de esta forma no se remedia de raíz el problema de la injusticia entre los hombres.

La idea de Platón del deber cívico se enlaza con su idea del bien común en la que coexiste un bien privado y el de la comunidad. Cuando los individuos son conscientes por sí mismos de que es injusto abusar del débil, por ejemplo, resulta un doble beneficio: por una parte, el individuo participa de la justicia, librándose de los castigos por cualquier delito que llegara a cometer (sin contar que, a su vez, según la creencia de Platón, su alma se encamina a una vida eterna de felicidad después de su muerte). Por otra parte hace un bien a sus conciudadanos, pues actúa justamente con ellos. Así pues, de acuerdo al filósofo ateniense, “lo común une, mientras que lo particular desmiembra [...]”<sup>344</sup>. El bien común “conviene tanto a lo público como a lo privado, a ambos, si se coloca eventualmente a lo público por encima de lo privado”<sup>345</sup>, porque el bien debe poseerlo la comunidad entera o todos los individuos, no unos cuantos, no los más fuertes y los más poderosos como lo afirmaba Calicles.

---

<sup>341</sup> Vid., Platón I, *Diálogos, Critón*, [Prólogo de Carlos Gacía Gual. Estudio introductorio de Antonio Alegre Gorri. Traducción y notas de Julio Calonge], Gredos, Madrid, 2011, 50a-54d.

<sup>342</sup> Flores Farfán, Leticia, *op. cit.*, p. 72.

<sup>343</sup> *República*, 548b.

<sup>344</sup> Platón III, *Diálogos, Leyes*, [Introducción, Traducción y notas de Francisco Lisi], Gredos, Madrid, 2007, 575a.

<sup>345</sup> *Idem*.



Este tipo de moral efectiva de la que habla Platón terminó sustituyendo la moral que defendía el dominio del hombre fuerte sobre el débil, pero no sin antes haber pasado por un cuestionamiento sobre la conservación y la destitución de aquella moral que defendían los sofistas.

Hoy por hoy, señala Sánchez Vázquez, se rechazan las conductas o prácticas individualistas, ególatras, narcisistas, chovinistas, egoístas, etc. y por el contrario, se aceptan más los valores como, la sencillez, la amabilidad, la solidaridad, la igualdad, etc. porque se ajustan a la moral que favorece al orden y a la armonía que el Estado quiere para su sociedad. Estos valores, dice el autor de la *Ética*, han sido admitidos a lo largo de los siglos y, además, han adquirido cierta universalidad, de tal manera que han dejado de ser únicos de una moral en particular, “aunque su contenido cambie y se enriquezca a medida que rebasan un marco histórico particular”<sup>346</sup>.

De la misma forma, algunos vicios morales, que respondían a intereses particulares, como de los que se servían la clase burguesa y los colonialistas, por ejemplo, son rechazados por una y otra moral. Para Sánchez Vázquez la razón de que ese tipo de morales y sus valores pierdan su dominio es la transformación radical de la sociedad, porque hay valores que sólo llegaron a ser reconocidos después de que el hombre transitó un largo camino en su progreso social y moral. Prueba de esto, apunta Sánchez Vázquez, es “el trabajo y la actitud del hombre hacía él, que sólo adquieren un verdadero contenido moral en nuestra época, dejando atrás su negación o desprecio por las morales de otros tiempos”<sup>347</sup>. Esto porque el trabajo ha sido aceptado como algo indispensable para el progreso y la superación individual del hombre, aunque, sin embargo, hay quienes han mostrado cierta hostilidad hacia el trabajo<sup>348</sup>.

Esta actitud también es ejemplo de un progreso moral consiente de la negación radical de algunas costumbres, o, dicho de otra manera, es la incorporación

de virtudes morales que surgen sobre la base de un progreso histórico social que condiciona dicha negación, superación o incorporación, con el cual se pone de manifiesto, una vez más, que el cambio y

---

<sup>346</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ética*, p. 53.

<sup>347</sup> *Idem*.

<sup>348</sup> Por ejemplo, Paul Lafargue, que en su obra *Derecho a la pereza* defiende la idea de la liberación de la esclavitud del trabajo, pues éste es la imposición del capitalismo que tiene como consecuencia la degeneración intelectual y deformación orgánica. Cf., Lafargue, Paul, *El derecho a la pereza*, [Traducción del francés: Maribell Martínez. Edición y corrección: Mónica Arquílo], Virus Editorial, Barcelona, 2016, p. 13.

sucesión de unas morales por otras, según una línea ascensional, hunde sus raíces en el cambio y sucesión de unas formaciones sociales por otras<sup>349</sup>.

Para Sánchez Vázquez, la sucesión de morales también responde a ciertas necesidades sociales y vienen a cumplir determinadas funciones a ella<sup>350</sup>. La actividad pedagógica que en la Grecia Antigua desempeñaron los sofistas<sup>351</sup> es un ejemplo con el que se puede explicar la sucesión, superación o incorporación de una moral ocasionada por una necesidad social.

Una de las razones por la que Sócrates se oponía a que los sofistas desempeñaran el papel de maestros en la Antigua Grecia fue porque enseñaban a los jóvenes a cambio de dinero y no por el amor a la sabiduría. Lo que enseñaban eran meras “contradicciones basadas más en apariencias y opiniones que en la realidad”<sup>352</sup> y los jóvenes, alegaba Sócrates, podían llegar a ser buenos ciudadanos frecuentando gratis aquellos ciudadanos dignos de estima y, en todo caso, la ciudad es en sí misma una escuela de la ciudadanía<sup>353</sup>. Para otros hombres, se dice, la aparición de los sofistas “representaba un peligro para la estabilidad de la política griega”<sup>354</sup>.

No obstante, algunas investigaciones<sup>355</sup> justifican favorablemente la aparición y el trabajo de los sofistas. Ellas coinciden en que no fue precisamente el interés por el dinero o el enriquecimiento la razón por la que los sofistas llegaron a Atenas sino la oportunidad que vieron en su florecimiento artístico, político e intelectual para desarrollarse profesionalmente al mismo tiempo que satisfacían las crecientes necesidades en las que el pueblo griego se encontraba.

Los sofistas, como los filósofos, artistas y escritores fueron parte de “un talante intelectual y un movimiento de renovación pedagógica, que en lugar de ofrecer una educación aristocrática tradicional ofrecían una educación intelectual sistemática, un plan de estudios que confería <<competencia intelectual>>”<sup>356</sup>, algo ya indispensable para participar en la cultura

---

<sup>349</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ética*, p. 53.

<sup>350</sup> *Ibid.*, p.58.

<sup>351</sup> Nestle considera a los sofistas “los fundadores de la pedagogía”. *Ibid.*, Nestle, Wilhelm, *op. cit.*, p. 124.

<sup>352</sup> AA.VV, *op.cit.*, p. 10.

<sup>353</sup> *Idem.*

<sup>354</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>355</sup> *Ibid.*, AA.VV, *op. cit.*, p. 11. Nestle, Wilhelm, *op. cit.*; p. 125. Xirau, Ramón, *op. cit.*, p. 45. Gomperz, Theodor, *Pensadores griegos. Una historia de la filosofía de la antigüedad. Tomo I. De los comienzos a la época de las luces*, Cap. V, *Los sofistas*, [Traducciones de Carlos Guillermo Körner, J. R. Bumantel, Pedro von Haselberg y Eduardo Prieto], Herder, Barcelona, 2000. P. 442.

<sup>356</sup> AA.VV, *op. cit.*, p.11.

democrática y política presente en la sociedad griega. Los sofistas “ofrecían algo así como una enseñanza secundaria privada ya que la educación pública primaria en Atenas se limitaba a enseñar los rudimentos de la escritura y a suministrar una escueta formación musical y literaria junto con elementos del cálculo y la aritmética”<sup>357</sup>.

En otros aspectos, también se afirma que los sofistas abrieron más amplios horizontes a quienes deseaban iniciar una carrera pública, enseñándoles a argumentar y el ejercicio continuo en debates, actividades imprescindibles para el sistema político y judicial que exigían el dominio del arte de la retórica<sup>358</sup>.

El pago por la educación que ofrecían los sofistas se estableció en una sociedad donde los filósofos habían acostumbrado a transmitir sus conocimientos sin ningún costo, y donde se pensaba que el hombre que enseñaba no debía obtener mejor recompensa que la amistad y gratitud de su aprendiz y este asentimiento es causa precisamente de las crecientes necesidades a las que se enfrentaba el pueblo ateniense. A su vez este hecho es un ejemplo más de un cambio histórico-social que tiene como resultado la transformación de la moral de la sociedad griega, en donde el pago por honorarios que los sofistas se hacían pagar era algo considerado como inconcebible pasó a ser algo que servía para reconocer una actividad importante y necesaria para la sociedad y la vida particular de los individuos<sup>359</sup>.

---

<sup>357</sup> *Idem.*

<sup>358</sup> *Cf., Idem.*

<sup>359</sup> En términos de la Comisión Internacional sobre la Educación (CIE) la educación, “a lo largo de la vida debe dar a cada individuo la capacidad de dirigir su destino en un mundo en que la aceleración del cambio, acompañada por el fenómeno de la globalización, tiende a modificar la relación de los hombres y mujeres con el espacio y el tiempo”. En otras palabras, este informe pone en relieve “a) la autoformación, entendida como la capacidad del sujeto para hacerse cargo de su desarrollo y formación, de manera independiente del sistema escolar; b) la dimensión sociomoral de la formación que se refiere a la relación con otros en el mundo social, y d) la dimensión existencial o dimensión de la construcción y el cuidado de sí mismo (en griego: *épiméleia*)”. Yurén Camarena, Teresa; Navia Antesana, Cecilia y Saenger Pedrero, Cony, (coordinadores), *Ethos y autoformación del docente. Análisis de dispositivos de formación de profesores, Colección Educación superior en América Latina*. Director: Dr. Ángel Díaz Barriga, Investigador titular del Centro de Estudios sobre la Universidad (CESU), de la UNAM. Ediciones Pomares, S. A. México, 2005, s.p.

Así pues, se entiende que la enseñanza de los profesores sigue el mismo propósito que perseguía la educación sofística, proporcionar a los individuos conocimientos y herramientas necesarias para afrontar las situaciones en su vida cotidiana, en su trabajo y el proceso de transformación o cambio en el que se encuentra el mundo día a día.

### 3. 3. 1. Un progreso histórico-social no puede ser juzgado o valorado moralmente

En términos de Sánchez Vázquez<sup>360</sup>, la docencia podría considerarse un progreso social por considerarla un producto<sup>361</sup> de las actividades espirituales de los individuos (aquellas que no producen objetos materiales) sino que crean actividades de enriquecimiento en el ámbito social como la ciencia, el arte, el derecho, la educación, entre otras. Estas actividades productivas (sociales y espirituales), como se ha indicado, aunque se desarrollan de forma racional por los individuos, no han sido hasta ahora el producto de una actividad concertada, consciente. Esto no quiere decir que, cuando se integra un sistema o una actividad los individuos no se organicen y que ignoren lo que hacen, sino que se desarrollan sin ser conscientes de todas las consecuencias debido a que emanan de circunstancias que irrumpen en un momento dado.

Por ejemplo, a causa de las guerras entre los señores feudales surgen los comerciantes quienes los abastecían de armas, comida, ropa, etc. necesarias para hacer la guerra. Los comerciantes eran parte de la clase burguesa que tenían el poder económico, es decir, el capital y quienes de alguna manera se beneficiaron de las desgracias sociales elevando su economía, sin embargo, la aparición de los comerciantes fue de suma importancia para cubrir las necesidades de las guerras.

El capitalismo (sistema económico cuyo propósito esencial es el lucro y el constante incremento del capital), a pesar de que contribuyó y contribuye a la realización de las guerras, “y que realizó la consecuente acumulación originaria del dominio mundial por medio de sufrimientos y crímenes [...]”<sup>362</sup>, Sánchez Vázquez lo considera un proceso histórico progresista, porque, entre otras cosas, reconoció al esclavo como persona e introdujo la técnica maquinizada, aunque, si bien, para el marxista, este proceso “no deja de entrañar la degradación moral del obrero”<sup>363</sup>.

---

<sup>360</sup> Para el marxista, tanto las actividades prácticas, aquellas que producen objetos materiales, como las actividades espirituales, las que producen bienes culturales para la sociedad, pueden considerarse índice y criterio del progreso humano. *Vid.*, Adolfo Sánchez Vázquez, *Ética*, p. 49.

<sup>361</sup> Un progreso social, siguiendo a Sánchez Vázquez, se da en el momento en que los hombres libres y conscientes transforman y producen individual o socialmente (es decir, contrayendo determinadas relaciones) a través de sus actividades prácticas y espirituales los recursos naturales y su propia naturaleza. *Vid.*, Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ética*, p. 48.

<sup>362</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>363</sup> *Idem.*

Con estos ejemplos, precisa el filósofo, vemos que el progreso social afecta tanto positivamente como negativamente a los hombres de una sociedad en el aspecto moral, empero, estas consecuencias no son razón para juzgar o valorar moralmente el progreso y procesos históricos como la aparición y el desarrollo del capitalismo. Para Sánchez Vázquez la moral sólo puede juzgar las acciones libres y conscientes cuyas responsabilidades pueden ser asumidas por sus agentes, pero “un progreso histórico, (como el capitalismo, la educación y la docencia), no es el resultado de una acción concertada de los hombres y no es posible hacerlos responsables de aquello que no han buscado libre y conscientemente, aunque se trate de una libertad que no excluye [...] cierta determinación”<sup>364</sup>.

Siguiendo esta tesis, no podría juzgarse moralmente a los sofistas considerando que la función de profesores que desempeñaban no fue una actividad concertada, es decir, los sofistas no planearon y acordaron desarrollarse con la intención de enriquecerse, luchar contra la filosofía, transformar los valores, las creencias, el conocimiento y la educación vigente en la Grecia Arcaica. Los sofistas tampoco se propusieron ahorrar a sus alumnos en personas inmorales, sino, como se ha señalado, hacerlas competentes en la política y en otras materias necesarias en el contexto social ateniense<sup>365</sup>.

Algunas razones por las que los sofistas desarrollaron su trabajo como educadores tenían un fundamento racional extraído de sus conclusiones basadas en la experimentación. Por ejemplo, afirmaban que los comportamientos se pueden justificar a partir de las leyes de la naturaleza<sup>366</sup> y “que era posible deducir de la naturaleza ideales morales y políticos muy diversos y hasta contradictorios”<sup>367</sup> con la realidad, o viceversa<sup>368</sup>, porque inferían que algunos hechos no están dados por la naturaleza, por ejemplo, la deducción a la que llegó Protágoras de que la virtud no es una dote natural sino un conocimiento que se obtiene del ejercicio intelectual. Para el sofista de Abdera, la virtud es transmisible y útil<sup>369</sup>. De tal forma que es enseñable, y los sofistas, decían, bien podían enseñarla.

---

<sup>364</sup> *Idem.*

<sup>365</sup> AA.VV, *op. cit.*, p. 10.

<sup>366</sup> Así como justificaba Calicles el dominio de los hombres fuertes sobre los débiles.

<sup>367</sup> Nestle, Wilhelm, *op. cit.*, p. 124.

<sup>368</sup> Por ejemplo, Calicles defendía la idea de que “la molicie, la intemperancia y el libertinaje son comportamientos naturales de los hombres. La moderación por el contrario es una convención de los hombres”. *Vid.*, *Gorgias*, 492c.

<sup>369</sup> *Vid.*, *Protágoras*, 323c-328d, aquí se exponen los ejemplos de Protágoras por medio de mitos del porqué la virtud es un conocimiento empírico.

También parece ser que la profesión de los sofistas como maestros apuntaba a cumplir una costumbre que habían heredado de la cultura antigua jónica porque se afirma que trataban de continuar llevando a cabo el itinerario que la educación jónica les habían trazado<sup>370</sup>, a saber, permanecer junto a los jóvenes el tiempo necesario hasta que llegaran a ser lo suficientemente hábiles en las palabras y decisores<sup>371</sup>, pero, asimismo, los sofistas querían cubrir las necesidades de la nueva época o la época presente con medios “perfeccionados, es decir, más adecuados a las mayores exigencias de una época intelectualmente progresada: se trataba de una modernización del antiguo ideal de formación humana”<sup>372</sup>.

La actividad pedagógica de los sofistas puede verse como un progreso histórico en la medida en que, por una parte, los sofistas, como hemos visto, actuaron respondiendo a una necesidad histórica social: “las exigencias de una época intelectualmente progresada”<sup>373</sup>. Esto implicaba formar a los individuos hábilmente en distintos aspectos de su vida personal y social y para ello, como se ha dicho, se proponían rebasar los elementos tradicionales, y completar los conocimientos y las costumbres que ya tuvieran sus discípulos no sólo con un saber más amplio, sino también con nuevas concepciones y puntos de vista que en determinadas ocasiones tenían que suplantar a las ideas antiguas<sup>374</sup>.

Desde la opinión de Grote, se deduce que la aparición y las actividades de los sofistas de algún modo contribuyeron al progreso histórico social a través del progreso intelectual, porque considera que “en rigor no constituyeron un movimiento unitario, si bien todos ellos compartieron la misma actitud crítica y el mismo sentido de misión pedagógica: enciclopedistas ilustrados, movidos por un ideal educativo basado en la retórica, maestros de la virtud política y en cierto sentido, humanistas”<sup>375</sup>. Grote, además, se niega a creer que los sofistas, Trasímaco y Calicles hayan enseñado las doctrinas antisociales que Platón pone en sus bocas<sup>376</sup>. Zeller también abogaba por la sofística “validando su principio de subjetividad,

---

<sup>370</sup> *Vid.*, Nestle, Wilhelm, *op. cit.*, p. 125.

<sup>371</sup> Según la investigación de Nestle, en la *Ilíada*, IX, 443, se puede constatar esta costumbre heredada por la cultura jónica.

<sup>372</sup> *Idem.*

<sup>373</sup> *Idem.*

<sup>374</sup> *Cf.*, *Idem.*

<sup>375</sup> AA.VV, *op. cit.*, p. 54.

<sup>376</sup> *Vid.*, *Idem.*

[...] la independencia intelectual, representada por el aprecio al propio juicio”<sup>377</sup>. Y “veía en los sofistas una fase necesaria y preparatoria de la filosofía socrática”<sup>378</sup>.

La exposición que acabamos de hacer muestra que un proceso histórico como el de la aparición de los sofistas no puede, tal como afirma Sánchez Vázquez, ser reducido a una condena moral. Las circunstancias y procesos involucrados exigen un análisis mucho más complejo.

---

<sup>377</sup> *Idem.*

<sup>378</sup> *Idem.*

## Conclusiones

Por todo lo visto y con base en la retrospectiva histórica-social de Sánchez Vázquez, se han mostrado los problemas que dificultan considerar la ética propositiva platónica como una ciencia moral universal fundada en principios morales absolutos, esto es, al margen de la experiencia histórica-social.

El primer problema es la dificultad de demostrar la tesis metafísica platónica que postula que tanto los conceptos éticos como su acción moral tienen un significado y modo de realizarse absoluto, porque, según Platón, las ideas de cada concepto y su acción subyacen en un lugar inmutable. El meollo de la teoría del arquetipo de las ideas está en el supuesto de que el significado de las ideas sea invariable y esto, de acuerdo a la investigación de Sánchez Vázquez, niega la importancia de la existencia de una experiencia histórico-social dada, es decir, de una diversidad de morales efectivas que demuestran que, el significado de los principios éticos-morales al igual que las conductas morales, es múltiple.

Dentro de la teoría platónica de las ideas se argumenta que los hombres sólo pueden acceder tanto al significado absoluto de los conceptos como a sus acciones por medio del proceso dialéctico de la razón, reflexión o cuestionamiento (afirmación y negación) de lo que comúnmente se acepta como verdadero. Sin embargo, si, como hemos dicho, de acuerdo al marxista, hay una experiencia histórico-social dada que nos muestra la existencia de una gran diversidad de morales, hay también una gran variedad de concepciones del bien y del mal, de tal forma que el proceso dialéctico no podría proveer un resultado absoluto. Para que el proceso dialéctico fuese válido en todo lugar y en todo momento, todas las culturas tendrían que estar arraigadas en la misma moralidad lo cual se niega por la diversidad cultural e histórica.

La tesis de los conceptos o ideas éticos-morales absolutos es refutable para Sánchez Vázquez porque éstos al igual que los objetos reales (casas, autos, obras de arte, etc.) adquiere su valor o valoración gracias a su relación con el hombre como ser social, es decir, cuando el hombre obtiene ciertos beneficios de ellos. De tal forma que, los principios éticos-morales no podrían constituir un mundo independiente del nuestro<sup>379</sup> tal como lo propone Platón.

---

<sup>379</sup> Cf., Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ética*, p. 118.



De lo anterior se deduce que para Sánchez Vázquez la teoría metafísica de Platón encierra una contradicción. Si como dice el autor de la *República*, los conceptos morales fuesen valores en sí esto indicaría que se mantendrían idénticos a sí mismos en cualquier lugar del mundo que se “aplicasen” pues, irónicamente, no son para el mundo real ni para el hombre que es quien les da uso y los transforma, ya que como entidades absolutas e independientes no necesitan estar en relación con nadie fuera de sí.

En general la tesis platónica de la doctrina de las ideas, de acuerdo al marxista, contiene un par de interrogantes que muestran su absurdo:

¿qué sentido tendría la solidaridad, la lealtad o la amistad como valores si no existen los sujetos humanos que puedan ser solidarios, leales o amigos? ¿qué solidaridad podría existir –aunque fuera idealmente- si no existen los sujetos que han de practicarla y sus actos solidarios? Todos los valores que conocemos, tienen o han tenido sentido en relación con el hombre, y solamente en esta relación<sup>380</sup>.

Lo no realizado como lo no encarnado en los objetos reales, para Sánchez Vázquez, sólo existen, a su vez, como creación o invención del hombre. Esta afirmación también es válida en la premisa de que los principios éticos-morales independientes de la experiencia histórica-social sean una creación de los hombres, es decir, de Platón, y no un mundo inteligible existente por sí mismo.

Así pues la ética platónica constituida al margen de la experiencia histórica y social del hombre, podría decirse, es una argumentación propia de Platón, de lo que es o debiera ser la moral positiva de los hombres y con ella se vale para refutar el escepticismo y el relativismo moral que habían planteado los sofistas, porque su fórmula postula la necesidad del conocimiento ético-moral absoluto. Por ello, la argumentación tenía que poseer el mayor rigor epistemológico ético-moral posible y para eso era necesario que se fundase, no en lo terrenal, no en la pluralidad ni en los sentidos porque no son más que una sombra del mundo más excelso, el mundo de las ideas inmutables, en el que se encuentra la fuente de cada ser y de todo pensamiento de manera universal.

Por otra parte, la ética platónica es problemática en su intención de normativizar sus proposiciones<sup>381</sup> porque están mediadas por una subjetividad<sup>382</sup> y lejos de ser una serie de

---

<sup>380</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>381</sup> Normativa en el sentido en que, Platón pretende imponer una serie de conductas sujetas a su ideal de justicia.

<sup>382</sup> Se estima que es subjetiva porque puede ser producto de la aversión que Platón sentía contra el régimen político ateniense por las injusticias cometidas a Sócrates. La idea de restaurar la dirección política del Estado ateniense por un nuevo sistema de gobierno integrado por un filósofo es un ejemplo de una moral basada en

postulados extraídos del análisis de la experiencia moral, es decir, de las necesidades de una sociedad, de la sociedad ateniense, son ideales producto de sus emociones, anhelos y creencias particulares que, por tanto, no permiten la constitución de una ética objetiva. Platón ignora el hecho de que la moral no existe al margen de la sociedad, sino que es parte de ella y, por tanto, “no le es dado inventar los principios o normas ni modificarlos de acuerdo con una exigencia propiamente personal”<sup>383</sup>.

Una moralidad dada no es sustituible de un momento dado a otro, puesto que la sucesión de una moral por otra, como señala la retrospección histórica-social del marxista, se da en tiempos prolongados e irrumpen a consecuencia de los cambios históricos-sociales (económicos, políticos y sociales). De esta forma, una transformación moral no puede darse bajo la estipulación de una nueva constitución ética de carácter normativo, y no sólo porque, como se ha expuesto en parte de la investigación de Sánchez Vázquez, la ética no hace la moral<sup>384</sup>, sino por el hecho de que los individuos se encuentran arraigados a una moral dada desde los primeros años de su vida social que adquieren por diversos medios: educación de los padres, del medio escolar, de los amigos, de las costumbres y tradiciones arraigadas, del ámbito profesional, de los medios masivos de difusión (cine, TV, prensa, radio, etc.). Así pues, el miasma de la moral es tan fuerte que, en muchos casos, el individuo actúa en forma espontánea, habitual, casi instintiva<sup>385</sup>.

La ética de Platón en su pretensión de normativizar una moral y la forma de adquirir su conocimiento (conocimiento ético)<sup>386</sup>, se contrapone a los hábitos y costumbres, que para Sánchez Vázquez son los elementos más estables de la conducta moral. Hábitos y costumbres en la cultura de una sociedad representan “lo que debe ser, [esto es], [...] lo que ha sido a lo largo de las generaciones, y lo que es – en virtud de la exigencia de seguir el carril trazado de

---

los intereses y deseos de Platón que se manifiestan en la *República*. Se observa, por ejemplo, un rigor desmedido en la idea de que los nuevos integrantes de la dirección de la Ciudad platónica serían casi obligados a tomar su cargo, pues entre la gama de sus características morales está la de no desear gobernar. La frugalidad que Platón pretendía dar a los convocados a servir al Estado también parece un reflejo del desprecio que sintió por el estilo de vida de los políticos atenienses. Por ello Platón propuso que los guardianes de la nueva ciudad, a diferencia de los políticos, no tendrían ningún tipo de pertenencias: casas, tierras y demás propiedades de cualquier tipo: así vivirían como una guarnición de mercenarios pero sin recibir sueldo de mercenario.

<sup>383</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ética*, p. 59.

<sup>384</sup> La moral surge de la necesidad de los hombres por regular su conducta entre sí y de éstos con la comunidad con la finalidad de subsistir y protegerse. Cf., Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ética*, p. 35.

<sup>385</sup> Cf., *Ibid.*, p. 62.

<sup>386</sup> Platón pretende que los individuos adquieran el conocimiento sólo por el método de la dialéctica.

los antepasados – [...]”<sup>387</sup>. Los individuos admiten o tienen por válida esa moral trazada porque se encuentra con lo normativo, en la medida en que lo ven como algo ya establecido y aceptado por determinado medio social. La sucesión de las normas morales que se constituyen por hábitos y costumbres (o por tradición) en una sociedad no puede instaurarse a partir de un ideal de moral justificada en un supuesto conocimiento ético universal y absoluto de forma disruptiva, ya que, de acuerdo a Sánchez Vázquez, aunque la moral es evolutiva, sólo cambia cuando una nueva estructura social domina a otra moral. Esto quiere decir, que toda nueva moral tiene que romper con la vieja que se resiste a desaparecer como costumbre, no obstante, la moral nueva sólo se consolida como costumbre, es decir, -como ya se ha dicho- en un tiempo prolongado. De tal manera que Platón difícilmente podría cambiar de un momento dado a otro la moral consuetudinaria, que es “la instancia reguladora suprema”<sup>388</sup> de la sociedad. Por ello se dice que no hay un conocimiento moral “fuera del hombre concreto, real, es decir, fuera del hombre como ser histórico y social”<sup>389</sup>. En otras palabras, no existe un conocimiento trascendente a él, situado fuera de la sociedad y de la historia, es decir, *a priori* o absoluto, que se dé, de una vez y para siempre y que sólo pueda ser logrado mediante la dialéctica de la razón. Así pues, las premisas platónicas, no podrían ajustarse o establecerse a una sociedad cuya moralidad está dada.

Este carácter normativo de la ética platónica fundado en el conocimiento especulativo es para Sánchez Vázquez una razón por la que se esgrimen argumentos de peso que niegan la objetividad de la ética como teoría de la moral porque se arguye que no establece proposiciones con validez objetiva sino juicios de valor que, a diferencia de la teoría de la moral, creen que su tarea fundamental es la de realizar recomendaciones morales o desarrollar normas o prescripciones morales que no se alimentan del análisis de la moral concreta y “no considera[n] la naturaleza, fundamentos y condiciones de la moral poniéndola en relación con las necesidades sociales de los hombres”<sup>390</sup>.

A partir del carácter filosófico/reflexivo Sánchez Vázquez piensa que es necesario darse cuenta de que las interrogantes de la ética han constituido siempre una parte del pensamiento filosófico dado que, desde los inicios de la filosofía, especialmente desde

---

<sup>387</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ética*, p. 62.

<sup>388</sup> *Ibid.*, 63.

<sup>389</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>390</sup> *Ibid.*, p. 24.

Sócrates y más tarde Platón, los filósofos se han ocupado de las cuestiones éticas, que, de alguna y otra forma, como se ha podido observar en la exposición de su reforma política y social en la *República* y los postulados éticos en el *Gorgias*, respondían a los problemas políticos, sociales, económicos e ideológicos de la sociedad ateniense. De esta manera es posible observar que la propuesta ética de Platón cumple con la proposición del marxista sostenida en su *Ética*: de que las transformaciones o cambios y sucesiones de la moral van de la mano de los cambios políticos, sociales, económicos e ideológicos de una sociedad lo cual nos muestra, de manera clara, que incluso aquellos que tratan de fundamentar la moral sobre creencias y mandamiento divinos, sobre un conocimiento *a priori*, universal, necesario, verdadero y absoluto también parten en su pretensión de la experiencia humana, es decir, de la que se manifiesta sobre todo en su naturaleza histórico-social: olvidar la importancia de esto sería como amputar la propia realidad moral<sup>391</sup>, es decir, olvidar los problemas y las complejidades que la diversidad histórica y cultural traen al estudio de la ética y las morales.

---

<sup>391</sup>Cf., *Ibid.*, p. 11.

## Bibliografía

Aristóteles, *Ética Nicomaquéa*, [Traducción y notas de Julio Pallí Bonet. Introducción de T. Martínez Manzano], RBA Gredos, Barcelona, 2007.

Aristóteles II, *Física*, [Traducción y notas de Guillermo R. De Echandía ], Gredos, Madrid, 2011, Libro , pp. 263-323.

Aristóteles I, *Metafísica*, [Estudio introductorio de Miguel Candel Sanmartín. Traducción y notas de Tomás Calvo Martínez], Gredos, Madrid, 2011, pp. 67-116.

Aristóteles II, *Poética*, [Traducción y notas de Valentín García Yebra], Gredos, Madrid, 2011, pp. 391- 410.

AA.VV, *Sofistas Testimonios y Fragmentos*, [Introducción, traducción y notas de Antonio Melero Bellido. Asesor para la sección griega, Carlos García Gual], Gredos, Madrid, 1996, pp. 1-231.

Badiu, Alain, *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*, [traducción: Raúl J. Cerdeiras. Revisión de traducción: Álvaro Uribe. Traducción de los prefacios: Eduardo Jiménez], Editorial Herder, Francia, 2003.

Bauman, Zygmunt, *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*, [Traducción de Albinos Santos Mosquera], Primera edición, Tercera reimpresión, Paidós, México, 2017.

Cassin, Bárbara, *Efecto sofístico*, [Traducción de Horacio Pons], 1ª ed. FCE, Buenos Aires, 2008, pp. 1-170.

Cicerón, *Disputaciones Tusculanas*, [Introducción, traducción y notas de Alberto Medina González], Gredos, Madrid, 2005, V, pp. 386-459.

Chomsky, Noam, *Estados canallas. El imperio de la fuerza en los asuntos mundiales*, [Traducción al castellano de M. Salomon], Editorial Paidós, Barcelona, 2001, pp. 38-43.

Dave, Robinson; Garratt, Chris, *Ética para todos*, [Traducción de Pablo Hermida Lazcano], Paidós, México, 2005, pp. 1-176.

Dilthey, Wilhelm, “Época de esplendor de la filosofía griega (c.450-c. 300)”, en Dilthey, Wilhelm, *Historia de la filosofía*, [Traducción al español, prólogo y bibliografía adicional: Eugenio Ímaz] Fondo de cultura económica, México, 1967, pp. 39-70.

Foucault, Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, [Trad. De José Vázquez Pérez], 6ª ed., Pre-textos, España, 2008, p. 14.

Flores Farfán Leticia, *Atenas, ciudad de Atenea. Mito y Política en la Democracia Ateniense Antigua*, Seminarios, Facultad de filosofía y letras, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México, 2006, pp. 1-205.

García Morente Manuel, *Lecciones preliminares de filosofía*, Editores unidos, México, 2000.

Gomperz, Theodor, *Pensadores griegos. Tomo I, Una historia de la filosofía de la antigüedad. De los comienzos a la época de las luces*, [Traducciones de Carlos Guillermo Körner, J. R. Bumantel, Pedro von Haselberg y Eduardo Prieto], 2ª edición, Herder, Barcelona, 2000, pp. 441-524.

Gomperz, Theodor, *Pensadores griegos. Tomo II, Una historia de la filosofía de la antigüedad. Sócrates y Platón*, [Carlos Guillermo Körner, J. R. Bumantel, Pedro von Haselberg y Eduardo Prieto], 2ª edición, Herder, Barcelona, 2000, pp. 1-126, 257-370.

Gorgias, *Fragmentos y testimonios*, [Trad. del griego, introducción y notas por José Barrio Gutiérrez], Editorial Aguilar, Argentina, 1966.

Guthrie, William K. C., *Los filósofos griegos. De Tales a Aristóteles*, [Traducción de Florentino M. Torner], 7ª reimpresión, FCE, México, 2010, pp. 1-136.

Gregory R. Choppin, Bernard Jaffe, Lee Summerlin, Lynn Jackson, *Química*, Publicaciones cultural S.A., México, 1973, pp. 31-33.

Kirk, G. S., Raven, J. E., “Heráclito de Efeso”, en Kirk, G. S., Raven, J. E., y Schofield, M., *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, [versión española de Jesús García Fernández], segunda edición, Gredos, Madrid, pp. 212-251.

Helena, Curtis; N Sue, Barnes; Adriana, Schnek; Graciela, Flores, *Invitación a la biología*, Editorial médica panamericana, 6ª edición, Buenos Aires, 2006, pp. 325-326.

Homero, *Ilíada*, [Introducción de Carlos García Gual. Traducción y notas de Emilio Crespo], Biblioteca clásicas de Gredos, RBA bolsillo, Barcelona, 2008.

Homero, *Odisea*, [Prólogo, versión rítmica e índice de nombres propios de Pedro C. Zúñiga. Estudio introductorio de Albrecht Dihle], Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2014.

<https://definicion.de>

Kant, Emmanuel, *Comienzo presunto de la historia humana*, en Kant, Emmanuel, *Filosofía de la historia*, [Prólogo y traducción de Eugenio Ímaz], 2ª ed. Decimotercera reimpresión, FCE, México, 2010, pp. 67-89.

Kant, Immanuel, “Prólogo de la primera y segunda edición”, en Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, [Prólogo traducción, notas e índices de Pedro Ribas], Séptima reimpresión, Taurus, México, 2011, A, VII- B, XLIV.

Lafargue, Paul, *El derecho a la pereza*, [Traducción del francés: Maribell Martínez. Edición y corrección: Mónica Arquillo], Virus Editorial, Barcelona, 2016, pp. 1-93.

March, Roberth, H, *Física para poetas*, [Traducción de Félix Blanco], decimocuarta edición en español, Siglo XXI editores, México, 2008, pp. 20-24.

Nestle, Wilhelm, *Historia del espíritu griego. Desde Homero hasta finales del siglo V*, [Traducción de Manuel Sacristán], Primera edición, Ariel, Barcelona, 2010, pp. 1-255.

Chomsky, Noam, *¿Qué clase de criaturas somos?*, [Traducción de Jorge Paredes], Ariel, España, 2016.

-----, *Diálogos, Apología de Sócrates*, [Prólogo de Carlos García Gual. Estudio introductorio de Antonio Alegre Gorri. Trad. y notas de Julio Calonge], Gredos, Madrid, 2010.

-----, *Diálogos, Cartas VII*, [Traducción, introducción y notas de Juan Zaragoza], Gredos, Madrid, 2011, 324d-c.

-----, *Diálogos, Critón*, [Prólogo de Carlos Gacía Gual. Estudio introductorio de Antonio Alegre Gorri. Traducción y notas de Julio Calonge], Gredos, Madrid, 2010, 50a-54d.

-----, *Diálogos, Fedón*, [Prólogo de Carlos García Gual. Estudio introductorio de Antonio Alegre Gorri. Traducción y notas de Carlos García Gual], Gredos, Madrid, 2010, 75b-77d.

-----, *Diálogos, Gorgias*, [Prólogo de Carlos García Gual. Estudio introductorio de Antonio Alegre Gorri. Traducción y notas de Julio Calonge.], Gredos, Madrid.

-----, *Diálogos, Hipias Menor*, [Estudio introductorio de Antonio Alegre Gorri. Prólogo de Carlos García Gual. Traducción y notas de Julio Calonge], Gredos, Madrid, 2010, 365a.

-----, *Diálogos, Ion*, [Estudio introductorio de Antonio Alegre Gorri. Prólogo de Carlos García Gual. Traducción y notas de Julio Calonge], Gredos, Madrid, 2010, 533e, 534a, 537b.

Platón II, *Diálogos*, “Introducción a *Gorgias*”, en Platón II, *Diálogos*, [Introducciones, traducciones y notas de J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Oliveri, J. L. Calvo], Gredos, Madrid, 2000, pp. 1- 20.

-----, *Diálogos, Leyes*, [Traducción y notas de Francisco Lisi], Gredos, Madrid, 2007, 575a.

-----, *Diálogos, Menón*, [Prólogo de Carlos García Gual. Estudio introductorio por Antonio Alegre Gorri. Trad. Y notas de Francisco José Olivieri], Gredos, Madrid, 2010.

-----, *Diálogos, Protágoras*, [Prólogo, traducción y notas de Carlos García Gual. Estudio introductorio de Antonio Alegre Gorri], Gredos, Madrid, 2010, 311b, 315a-b, 323c, 328d, 339a, 352c.

-----, *Diálogos, República*, [Traducción y notas de Conrado Eggers Lan], Gredos, Madrid, 2011.

Protágoras, *Fragmentos y Testimonios*, [Trad. Del griego, introducción y notas por José Barrio Gutiérrez], Editorial Aguilar, Buenos Aires, 1965, pp. 1-125.

Rowe, Christopher, *Introducción a la ética griega*, [Traducción de Francisco González Aramburo], FCE, México, 1993, pp. 1-167.

Robinson, Dave; Garratt, Chris, *Ética para todos*, [Traducción de Pablo Hermida Lazcano], Paidós, México, 2005.

Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 22ª ed. Consultado en <http://www.rae.es/rae.html>

Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ética*, 4ª reimpresión, Debolsillo, (Ensayo · Actualidad), México, 2009.

Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía y circunstancias*, Anthropos, México, 1997.

Sartre Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, [Introducción de Gustavo J. Monzón y Armando Perea Cortés], Ediciones Quinto Sol, 17ª Reimpresión, México, 2011.

Camps, Victoria (coord.), “El mundo homérico”, en Camps, Victoria (coord.), *Historia de la ética*, [Prólogo de Victoria Camps], Editorial Crítica, Barcelona, 1988, pp. 15-34.

Tucídides, *Historia de la guerra de Peloponeso*, Libros I-II, [Introducción general, Trad. Y notas de Juan José Torres Esbarranch], Gredos, Madrid, 2000, Libro II, 440,2-53,4.

Vernant, Jean-Pierre, *Érase una vez... El universo, los dioses, los hombres. Un relato de los mitos griegos*, [Traducción de Daniel Zadunaisky], 2ª. Ed. 5ª reimpresión, FCE, Buenos Aires, 2008.

[www.bbc.com](http://www.bbc.com) > noticias > 2014 >

Xirau, Ramón, “La edad del humanismo”, “Madurez de la filosofía griega. Platón...”, “Los existencialismos”, en Xirau, Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*, Décimo tercera edición, Duodécima reimpresión de la decimotercera edición, UNAM, México, 2007, pp. 38-50, 51- 74, 440- 446.

Yurén Camarena, Teresa; Navia Antesana, Cecilia y Saenger Pedrero, Cony, (coordinadores), *Ethos y autoformación del docente*, Análisis de dispositivos de formación de profesores,



*Colección Educación superior en América Latina.* Director: Dr. Ángel Díaz Barriga, Investigador titular del Centro de Estudios sobre la Universidad (CESU), de la UNAM. Ediciones Pomares, S. A. México, 2005, s.p.

Ciudad Universitaria a 14 de mayo de 2020

**ASUNTO:** Voto aprobatorio.

**DRA. DULCE MARÍA ARIAS ATAIDE**  
**DIRECTORA GENERAL DE SERVICIOS ESCOLARES**  
**DE LA UAEM,**  
**P R E S E N T E.**

Los suscritos Catedráticos se dirigen a Usted con el fin de comunicarle que, después de haber revisado la tesis titulada **Una crítica a la ética de Platón desde la filosofía de Sánchez Vázquez** que presenta el pasante de la Licenciatura en Filosofía el C. **Oscar Barragán Solís**, consideramos que reúne los requisitos que exige un trabajo de esta especie, por lo que hacemos saber nuestro **VOTO APROBATORIO**. Teniendo como Director de tesis al Mtro. Harriet García de Vicuña Gortazar con la siguiente designación de jurado:

Nombre	Sinodal	Firma
<b>Dr. Luis Alonso Gerena Carrillo</b>	<b>Presidente</b>	
<b>Mtro. Harriet García de Vicuña Gortazar</b>	<b>1er. Vocal</b>	
<b>Mtro. Juan Ángel León</b>	<b>Secretario</b>	
<b>Mtro. Dexter Gibrán Martín Marban</b>	<b>Suplente</b>	
<b>Dr. Sergio Rodrigo Lomelí Gamboa</b>	<b>Suplente</b>	

Atentamente  
*Por una humanidad culta*  
*Una universidad de excelencia*

**Dr. Carlos Agustín Barreto Zamudio**  
Presidente del IHCSS



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL  
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento firmado electrónicamente de conformidad con el ACUERDO GENERAL PARA LA CONTINUIDAD DEL FUNCIONAMIENTO DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS DURANTE LA EMERGENCIA SANITARIA PROVOCADA POR EL VIRUS SARS-COV2 (COVID-19) emitido el 27 de abril del 2020.

El presente documento cuenta con la firma electrónica UAEM del funcionario universitario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de su elaboración y es válido de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ESTADO DE MORELOS emitidos el 13 de noviembre del 2019 mediante circular No. 32.

### Sello electrónico

**HARRIET GARCIA DE VICUÑA GORTAZAR | Fecha:2020-06-25 07:10:12 | Firmante**

wspH6aJ4qYUDKXhZ1wQfmHJ0Zs4mU3Jcl2kTNOuL+6/+6YPkjiNiQ3r+0nSS/uiBB93wnrEtSS51iUjyuj8P3jRzftR30PPCI6Ya9at2GL09izYib0cFt8+z+qcmYkTd4Xmw1bdtoJeUOLAUyG4x28wnu2B5X2nU3vdcoe+4ZYuVUnpNcKDyaVEx7oHPexfqcjiB6Uvgzda3QCqFIAWY1uKt1/o8nw5hPxi733HAxioXA1J6pZtF+2/f9YiUBRaal8n3m4TRRNGMNgFEsi8utPDqzQkL/duDLBdKkJK5oxSU42i45iWjh4lj4bH5BcvHp+pBp67efcfrWA7kW7/w==

**DEXTER GIBRAN MARTIN MARBAN | Fecha:2020-06-25 15:24:04 | Firmante**

mU1TJw5ihyOLUoigSeD6aK4+WGr2/NS6BABmHwWE2pTc/8Siwt5yUlq8aHNc7SinGnZ5Bv98+hLKgNoDwEswFkXUnZOu+FjR5aGRyhtWuSlxjbsRrHXLf27M6uQ4Br8bqSqa3Gbh8lrkPLlpfWL87fi7N0yQPkujqmD3/V6QpyJyNOwO8LHleH3RsX+XucqFV+D4T+zaWqcKUmaQLd70Cq1X7D90PTtrVjg1wxDsmgVVDXauCN4G47mcc1CUxz5+T8BpZ+Mw g+nBBF41m981OWOYi8mTFVAFEQzUamYQvH2DdMVkelpWS9AJ9W9WHeZkHn90ZOTHNa0VxrEexVQ==

**JUAN ANGEL LEON | Fecha:2020-06-25 16:04:45 | Firmante**

Wy44vnljbjvrmhFDigOubUs/J9ARRETIL/Asm0xwS9iURjpTR50SXG1b+JDIGRvy1i34jD5lZ54uH63JoN8ZZJGUt0J/ztboONqgFmTQbHViC4dMLS4Y9jhwMTD1bmDenEbF9CF1v9qL4PuBHLyGZwtWAEk/8/kEzvGKBF+Ahq2xdx6wwwMAsZDKaNpe2j2buJ3tByC9PN0kM/Eqz1WXCrIFtqVjMPL+IX3CY3qvs2+JQwGKfRGVuss3U0da0NZarTnGYdOKbDKUZGRyRy9os68Dlu+S9tOCi6C85xe3Cpnj9J0E7aOlsicIzadadSroR+uFtx1fvHlwyiewwDbg==

**LUIS ALONSO GERENA CARRILLO | Fecha:2020-06-25 16:28:04 | Firmante**

mH9FK+EGc1Z7gRX81ZilhGLkKw3DJ7ox3ht79CxRMzL0vlyLX9QB9hG07nz9oOAKwnTkmjFLCpqkmN/69N9AFIRMFrdWD+PGSs/bPNt0AVrc4iil+4D5vnb8kNZ29UDp8CjFMI+1H1zNejxMqndEZfDcr0vMc6kxo61/X3Fi8J5lgknlOMrnXgOUqfUgWxNtTHvi2HTJPbKD3iMa7+yXdoXouV0Nbukgc+zN9GI7uxHWK9xQQ5GVXweWnlahPwt3CeTEnYpt6EqUJhKREEMJA39ppBp+aABafZrjRVUPwux0h245WZNVzcn1vTGD3FJM9MTaHR6j2LjIKo3wd+LpGA==

**SERGIO RODRIGO LOMELI GAMBOA | Fecha:2020-06-25 16:31:17 | Firmante**

alHbOXjPn4fR3/nUEpo/7FaboeQ0goktnBIXxmEjU45v2zu3lWOq43+Qv/UDLL0hJSXRBMxw567De/1EH9BaADKZc7wQsPhvafEHfEG1t8Ddh76oKPN7fJO+uK2X0l8sSS2qscu aWM89hdwb4gftCYnwezOE+ljKJ50CugK1BurVLaBA/HaaQsnH8jaJOWjBVmweJwyJwUMKIAFUon6vHTD0qJb67uGAdltguYOJj/HNAvRk2rJgkJKPigkpsfbIM2ABxkflY52Zcpxs7pvyTAXyWh9FJ/hyRRkwcDYL2e9m9TTzFho7T30UufofR7TKfllz3p9PM0ul+NA==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



TG2yjH

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/ih83j0won9G2pyxDMzeSi9aczKE2FOLL>

