



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE POSGRADO EN DERECHO

DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO

FACULTAD DE DERECHO

**CRÍTICA A LOS MODELOS ÉTICOS DOGMÁTICOS. UNA
REVISIÓN DESDE EL ESCEPTICISMO ANTIGUO**

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTOR EN DERECHO

PRESENTA:

LUIS ALFONSO MONTERROSA VALADEZ

Comité Tutorial:

DR. JORGE ROBLES VÁZQUEZ, Facultad de Derecho, UNAM

DR. NAPOLEÓN ROSARIO CONDE GAXIOLA, Facultad de Derecho, UNAM

DR. JOSÉ RAMÓN NARVÁEZ HERNÁNDEZ, Facultad de Derecho, UNAM

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX., 2022



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A la Universidad Nacional Autónoma de México

A mi Comité Tutorial

A mis padres

ÍNDICE

CRÍTICA A LOS MODELOS ÉTICOS DOGMÁTICOS. UNA REVISIÓN DESDE EL ESCEPTICISMO ANTIGUO

INTRODUCCIÓN	V
CAPÍTULO 1. La Ética	1
1.1 La desesperación por lo desconocido.....	3
1.2 ¿Cómo debo comportarme?	6
1.3 Modelos Éticos dominantes	9
1.3.1 Objetivismo teleológico	14
1.3.1.1 Principales exponentes.....	16
1.3.1.1.1 Sócrates	18
1.3.1.1.2 La Academia (Platón).....	20
1.3.1.1.3 El Liceo (Aristóteles)	22
1.3.1.1.4 Estoicismo (Zenón de Citio)	25
1.3.1.1.5 Hedonismo del Jardín (Epicuro de Samos).....	26
1.3.1.2 Presupuestos teleológicos comunes	28
1.3.1.3 Criterios de Verdad teleológicos	29
1.3.2 Objetivismo axiológico	32
1.3.2.1 Diferencia con la Teleología	32
1.3.2.2 Principales exponentes.....	33
1.3.2.2.1 Hedonismo cirenaico (Aristipo de Cirene).....	33
1.3.2.2.2 Cinismo (Diógenes de Sinope).....	35

1.3.2.2.3 La Edad Media y el olvido por la pregunta ética en occidente ..	38
1.3.2.2.3.1 Dios como Fin y Valor	39
1.3.2.2.3.1.1 Agustín de Hipona	41
1.3.2.2.3.1.2 Tomás de Aquino.....	43
1.3.2.3 Presupuestos axiológicos comunes	44
1.3.2.4 Criterios de Verdad axiológicos	45
1.3.3 Objetivismo deontológico	46
1.3.3.1 Diferencias y similitudes con la Teleología y la Axiología.....	47
1.3.3.2 Principales exponentes.....	48
1.3.3.2.1 El deber de hacer el deber en Immanuel Kant	48
1.3.3.2.2 El utilitarismo (Bentham)	50
1.3.3.3 Presupuestos fundamentales deontológicos	53
1.3.3.4 Criterio de Verdad deontológicos	53
1.3.3.5 Confusión entre la Ética Deontológica y el Derecho Positivo	53
 CAPÍTULO 2. Modelos Éticos no dominantes.....	 56
2.1 Subjetivismo ético	57
2.1.1 Principales exponentes.....	58
2.1.1.1 Gorgias de Leontinos y su duda sobre la existencia misma del Ser	58
2.1.1.2 La tesis del <i>Homo-mensura</i> de Protágoras de Abdera.....	61
2.1.1.3 El subjetivismo axiológico en David Hume	64
2.1.2 Diferencias y semejanzas con el objetivismo.....	67
2.2 El Modelo ético no dogmático	68
2.2.1 Escepticismo Antiguo (Pirrónico).....	69
2.2.1.1 Origen histórico y filosófico.....	70

2.2.1.2 Tesis principales	71
2.3 Modelos éticos dogmáticos derivados del escepticismo	73
2.3.1 Escepticismo Académico	73
2.3.1.1 Retorno al pensamiento socrático	74
2.3.1.2 Diferencias con el modelo pirrónico.....	76
2.3.2 Nihilismo moderno	77
2.3.2.1 El escepticismo antiguo en la modernidad como base de escuelas opuestas.....	78
2.3.2.2 El paroxismo de negación en Nietzsche.....	81
2.3.2.3 Diferencia entre el escepticismo antiguo y el moderno	84
 CAPÍTULO 3. El Escepticismo Antiguo. Un modelo sin fecha de caducidad	86
3.1 La <i>φαντασία καταληπτική</i> (impresión indudable), un mito dentro del <i>λόγος</i> (la razón).....	87
3.2 El camino hacia la felicidad.....	92
3.2.1 La <i>ἀφασία</i> (ausencia de palabra).....	92
3.2.2 La <i>ἐποχή</i> (suspensión del juicio).....	93
3.2.3 La <i>ἀταραξία</i> (imperturbabilidad)	95
3.3 La lucha contra el dogmatismo	100
3.3.1 Los tropos de Enesidemo	101
3.3.2 Los tropos de Agripa.....	105
3.3.2.1 <i>Διαφωνία</i> (desacuerdo)	106
3.3.2.2 <i>Εἰς ἀπειρον ἐκπτώσεως</i> (Regresión al infinito).....	108
3.3.2.3 <i>Ἐξ ὑποθέσεως</i> (por hipótesis)	109
3.3.2.4 <i>Διάλληλος</i> (Circularidad).....	111
3.3.2.5 <i>Πρός τι</i> (relación a algo más).....	112

3.3.3 La <i>ἰσοσθένεια</i> o equipolencia de fuerzas, pieza clave para que la <i>ἐποχή</i> se dé en los dogmáticos	113
3.4 La suspensión del juicio como única salida posible	115
CAPÍTULO 4. La ética del jurista.....	117
4.1 La contradicción de la inclusión de las teorías éticas dominantes en el mundo del Derecho contemporáneo	120
4.2 Crítica desde el escepticismo a la Ética de la profesión jurídica	124
4.3 Posibles argumentos contra el establecimiento de una postura escéptica	131
4.3.1 La <i>ἀπραξία</i> (inacción)	132
4.3.1.1 <i>Τὸ εὐλόγον</i> (lo verosímil) de Arcesilao	134
4.3.1.2 <i>Τὸ πιθανόν</i> (lo probable) de Carnéades	136
4.3.1.3 <i>Τὸ φαινόμενον</i> (lo aparente) de los pirrónicos.....	140
4.3.2 El desorden social por la falta de una “brújula moral”	144
4.3.2.1 La degradación humana, <i>non sequitur</i> de una Ética objetivista.....	146
4.3.2.2 La existencia de otros sistemas normativos	150
4.4 El jurista sin cargas ético-dogmáticas	151
CONCLUSIONES.....	155
ANEXOS	160
MESOGRAFÍA	163

INTRODUCCIÓN

“Nützlichkeit und Lust nicht nur, sondern jede Art von Trieben nahm Partei in dem Kampfe um die „Wahrheiten“; der intellectuelle Kampf wurde Beschäftigung, Reiz, Beruf, Pflicht, Würde —: das Erkennen und das Streben nach dem Wahren ordnete sich endlich als Bedürfniss in die anderen Bedürfnisse ein. Von da an war nicht nur der Glaube und die Überzeugung, sondern auch die Prüfung, die Leugnung, das Misstrauen, der Widerspruch eine Macht, alle „bösen“ Instincte waren der Erkenntniss untergeordnet und in ihren Dienst gestellt und bekamen den Glanz des Erlaubten, Geehrten, Nützlichen und zuletzt das Auge und die Unschuld des Guten”

-Friedrich Nietzsche-♦

Desde no hace poco tiempo el estudioso en Derecho ha entendido que el papel del operador jurídico puede ser calificado cualitativamente como bueno o malo no únicamente por sus conocimientos técnico-jurídicos sino por cuestiones que van más allá de la norma positivizada, razones meta jurídicas que se deben de cumplir, no por que estén legalmente obligadas, sino porque es debido hacerlas para ser bueno. Es decir, aun cuando un sistema legal sea omiso respecto de una conducta que afecta directamente a un operador jurídico, éste, a partir de las reglas no jurídicas, determina que no debe realizar dicha conducta, aunque a nivel jurídico incluso tenga permitido hacerla. Esta convicción lo ha llevado a generar asignaturas

♦ Nietzsche, Friedrich, *Die fröhliche Wissenschaft*, Editorial Jazzybee Verlag, Alemania, 2016, fragmento 110; Cfr. Nietzsche, Friedrich, *La gaya ciencia*, Editorial Colofón, México, 2019, fragmento 110. “Toda clase de impulsos, y no sólo el sentido de la utilidad y el placer, participaron y tomaron partido en la lucha por la "verdad"; la lucha intelectual se convirtió en ocupación, deleite, profesión, deber, dignidad; el acto de conocer y la aspiración a lo verdadero acabaron siendo una necesidad entre otras. A partir de aquí no sólo la creencia y la convicción, sino también el examen, la negación, la desconfianza y la contradicción constituyeron un poder; todos los "malos" instintos quedaron subordinados al conocimiento y puestos a su servicio, y adquirieron el prestigio de lo lícito, de lo venerado, de lo útil y, por último, el aspecto y la inocencia del Bien.”

universitarias, cursos y textos jurídicos donde supuestamente se enseña objetivamente este sistema normativo moral.

Este trabajo parte de la hipótesis de la imposibilidad efectiva de conocer fehacientemente el contenido de cualquier orden que pretenda considerarse como objetivo y/o universal, y que, de existir, solo puede llegar a conocerse la impresión que el sujeto tenga de él y no el sistema *in se* por lo que sería imposible una transmisión profesor-alumno, ocasionando que el establecimiento de un sistema de conducta tildado de universalmente correcto por parte de una institución académica para el futuro profesional del Derecho, pero que no puede objetivamente ser comprobable su existencia, transforma la enseñanza de esta asignatura en mera transmisión, consciente o inconsciente, de ideologías.

Por este motivo, la presente tesis doctoral, dividida en cuatro capítulos, pretende reposicionar el pensamiento escéptico antiguo dentro de la discusión jurídica contemporánea en lo relativo a la Ética de la profesión jurídica a partir de la respuesta de múltiples cuestionamientos como lo son: ¿Existe un comportamiento correcto para el profesional del Derecho? De existir ¿Es diferente al deber de conducta de cualquier otra persona de la sociedad? ¿Sobre qué se sustentan las principales escuelas éticas? ¿Por qué existe, en primer lugar, una distinción entre principales y no principales escuelas éticas? ¿Las críticas que se formulan contra ellas son suficiente para dejar de considerarlas?

En el primer capítulo se abordan los prolegómenos de este sistema normativo no jurídico como los orígenes de la Ética, la diferencia con el término 'moral', las partes en las que se divide su estudio. Igualmente se realiza el análisis de las principales escuelas del pensamiento ético dominante, esto es, aquellas formas de entender el comportamiento correcto que han logrado repercutir en la cultura de occidente.

Las escuelas no dominantes, las que a pesar de explicar la Ética con la misma seriedad que las anteriores fueron muy poco escuchadas a lo largo de la historia, son el objeto de estudio del segundo capítulo. Se analizan las razones por las cuales no son consideradas como dominantes y también se realiza una comparación entre

éstas y las contenidas en el primer capítulo. Igualmente, se trazan los límites del escepticismo y se explican las razones por las cuales ciertas formas de pensar auto denominadas escépticas, en realidad no lo son.

A lo largo del tercer capítulo se desarrolla el método escéptico de la equipolencia de fuerzas o *ἰσοσθένεια*, incluyendo las etapas por las que atraviesa alguien que rechaza el dogmatismo y decide abrazar el escepticismo. Se emplea, igualmente, este método contra las escuelas del pensamiento analizadas en los capítulos que anteceden con la intención de encontrar si alguna de ellas expone un verdadero conocimiento, así como para desenmascarar aquellas cuyos postulados descansan en quimeras.

Finalmente, en el capítulo cuarto se analiza si existe o no una coherencia epistémica entre la teoría jurídica que explica las características que poseen el Derecho y la Moral *vis-à-vis* la enseñanza de la Ética de la profesión jurídica. También se cuestiona la fundamentación a nivel meta ética de estas obras y cursos para constatar si se trata de una explicación fundada sobre los deberes morales del quehacer jurídico o si por el contrario solo es una lista de obligaciones impuestas generadas desde la subjetividad de los autores. Al término de esto se sugiere la adopción del pensamiento escéptico por parte de los estudiosos del Derecho, al tiempo que se resuelven las críticas que se le formulan.

Para la elaboración de este trabajo de investigación documental se empleó el método escéptico de la *ἰσοσθένεια* o equipolencia de fuerzas en lo que concierne a los capítulos tercero y cuarto, mientras que para los primeros capítulos se hizo uso de los métodos deductivo e inductivo según las necesidades de la escuela del pensamiento ético en estudio.

1. La Ética

Cuando las personas se encuentran en su niñez es muy común que piensen que el mundo que los rodea siempre ha sido de la manera en la que es ahora; que los aparatos electrónicos, los servicios, las fronteras, los contenidos audiovisuales entre otras muchas cosas, han formado parte de la historia desde siempre. No es sino hasta que el niño expone este pensamiento a los mayores (o él individualmente se cuestiona al respecto) que se da cuenta que el mundo no era igual en el pasado. Sin embargo, este ejercicio se da en una base de caso por caso. Se le demuestra, verbigracia, que una serie de televisión no lleva más de 10 años al aire, pero sigue pensando que algún video juego pudo ser jugado por sus ancestros.

Este cobro de conciencia del mundo pasado a veces puede prolongarse hasta la edad adulta o incluso nunca ocurrir puesto que hay muchas cosas que se siguen pensando han formado parte de la humanidad desde siempre cuando no es el caso. Uno de estos aspectos es el del estudio del comportamiento apropiado-inapropiado de la humanidad en sociedad, es decir, la Ética.

La Ética, entendida hoy en día como la disciplina que estudia lo moral, es un invento de la época clásica, de los filósofos griegos específicamente.¹ Por ello resulta fácil de comprender que sean éstas las que se impongan sobre visiones diferentes surgidas relativamente al mismo tiempo puesto que las primeras lograron, aunadas a otras explicaciones propias de las escuelas filosóficas, permanecer en el estudio y reformulación en la Edad Media, mientras que las segundas carecían de los argumentos que los escolásticos buscaban para fundamentar y explicar lo divino por lo que fueron desechadas y olvidadas al cabo de mil años.²

¹ MacIntyre, Alasdair, *A short History of Ethics*, segunda edición, Editorial University of Notre Dame, Estados Unidos de América, 2002, p. 24.

² García Gual, Carlos, *Epicuro*, tercera edición, Editorial Alianza, España, 2013, pp. 271, 302-307.

Al joven que se le acaba de señalar que un aparato electrónico lúdico no existía en la antigüedad tendrá como primera reacción la incredulidad mezclada con intriga, preguntando cosas como “Si no existía, entonces ¿cómo le hacían para entretenerse?”, en ese mismo tenor, aquel que nunca reflexionó sobre el origen de la Ética, y la consideró, por ello, sempiterna se preguntará: si no había Ética ¿cómo se comportaban las sociedades? ¿Acaso no existía un comportamiento más o menos aceptado por parte de las colectividades humanas presocráticas? Sobre este punto es menester entender la diferencia entre lo que hoy se distingue como Ética y Moral, términos que pueden muchas veces entenderse como sinónimos pero que no lo son en el estudio especializado.

Aunque los vocablos Ética y Moral signifiquen prácticamente lo mismo, uno en griego y el otro en latín (*Ethos* = comportamiento, *Mores* = modo)³, se han distinguido dentro de los estudiosos de este tema para evitar confusiones semánticas y por la pluralidad de opiniones que existen al respecto, por lo que de manera un tanto arbitraria se determinó que Ética se emplee para referirse a la disciplina de estudio del comportamiento apropiado humano, mientras que Moral se referirá al compendio de reglas que establecen cómo debe comportarse el ser humano.⁴ Sin embargo, existe, dependiendo la fuente que se consulte, la posibilidad de que estos términos estén intercambiados, por lo que tendría que atenderse a cada autor para encontrar su diferencia, es por ello, que para facilitar la lectura y comprensión de este trabajo de investigación se empleará siempre el vocablo Ética para referirse a la disciplina y Moral para el sistema normativo humano.

Hecha esta aclaración, se pueden advertir ya las respuestas a las preguntas previamente formuladas. Existía, en aquel momento, un comportamiento aceptado por la colectividad, así como un comportamiento reprochable, empero los pobladores de entonces no consideraban dicha forma de actuar como la mejor

³ López, David E., “El *éthos* posmoderno o la moral del nómada. Estudio sobre la condición moral en la posmodernidad”, en *Akademós*, volumen 1, número 26, pp. 10-12; De Zan, Julio, *La ética, los derechos y la justicia*, Editorial Konrad-Adenauer-Stiftung, Uruguay, 2004, p. 19.

⁴ Idem, p. 13; López Aranguren, J.L., *Ética*, Editorial Altaya, España, 1998, p. 133.

universalmente, no le recriminaban a la población vecina que su comportamiento fuera diferente, sino que cada una se comportaba distinto, sin calificativos de 'mejor' o 'peor',⁵ por lo que tampoco se consideró algo digno de ser estudiado.

1.1 La desesperación por lo desconocido

Una vez el niño conoce cómo era mundo antes de los video juegos, siguiendo con el ejemplo, quizás se pregunte cuándo y por qué razones se generaron éstos, el momento y las circunstancias por las que se transitó al mundo tecnológico abandonando los medios de entretenimiento pasados. De igual modo, cuando se advierte que la Ética y el comportamiento universalmente correcto no han existido siempre y que en otros tiempos se podía vivir sin estos conceptos surge inmediatamente la pregunta sobre el por qué y cuándo surge la Ética.

Con la intención de responder a esta pregunta, es necesario visualizar arquetípicamente la forma de sociedad antigua, quiénes se encontraban en la cima y quienes en la base de la pirámide social. Es común advertir en la literatura helénica homérica⁶ la composición social predominante de la época en donde se puede apreciar la preferencia por los que luchan, por los guerreros, por los valientes que van allende sus muros y matan despiadadamente a quien se les pone enfrente, mientras que se descalifica a los débiles, a los anacoretas y ermitaños que se la pasan holgazaneando, pero también los que entrenaban su mente sin atender a su cuerpo, aquellos que no son tocados por el sol porque viven para estudiar. Mientras

⁵ Ver Platón, *Diálogos*, tomo II, Editorial Gredos, España, 2010, *Teeteto*, 167.c.

⁶ Sin hacer un estudio exhaustivo basta recordar el momento en el que Néstor le pide a Agamenón que no tome a Briseida, aun cuando sea *valiente* (*ἀγαθός*). Homero, *La Iliada*, trigésimo quinta edición, Editorial Porrúa, México, 2007, canto I; Del mismo modo, cuando Odiseo acusa a los que *cobardemente* (*κακοί*) se alimentaron de sus viandas mientras él volvía desde Troya. Homero, *La Odisea*, vigésimo novena edición, Editorial Porrúa, México, 2007, libro XXII.

que los unos permiten el crecimiento político, territorial de un pueblo, los otros permiten el crecimiento intelectual-espiritual.⁷

Si se hace una alegoría de estos momentos con el ejemplo proporcionado del niño que toda su vida creyó que siempre habían existido los video juegos se puede aclarar esta última afirmación. El niño que vive rodeado de video juegos y demás aparatos de reciente invención asume su realidad y la extrapola a todo lugar y tiempo, él supone que, así como él vive, también lo hacen así los de otras partes del mundo y como él lo hace ahora, los niños del pasado también lo hicieron. Sin embargo, tan pronto se le hace ver que su realidad no es la misma en otros lados o no lo fue en el pasado, inmediatamente vienen las preguntas, el cuestionamiento por el mundo, por cómo es y cómo fue. Ha surgido así la filosofía.⁸

Las explicaciones divinas de las cosas son el primer intento de responder aquellas preguntas que en algún punto se formularon y una vez sobre la mesa resulta muy difícil continuar viviendo como hasta entonces se hacía.⁹

Tal vez durante años la humanidad vio los rayos, el fuego, la lluvia y no pasaba nada por su cabeza, se dan por sentados los fenómenos. Pero debió existir una primera vez en la que alguno de los pobladores se preguntó por el rayo, el fuego y la lluvia y en ese momento la pregunta, que carece de respuesta para el estado del arte de entonces, no les permitía ya ver estos fenómenos con la naturalidad con que lo hacían.

La lluvia que era tan obvia parece no tener explicación, el fuego que era común resulta extraño y el trueno tan familiar les es ajeno. Lo que creían conocer ahora lo

⁷ Los primeros adquieren el nombre de *ἀγαθός* (*Agathos*) como sinónimo de noble, valiente y astuto, mientras que los segundos se denominaban *κακός* (*Kakos*) para señalar carencia de estos atributos. MacIntre, Alasdair, *op. cit.*, nota 1, pp. 5-13.

⁸ Kenny, Anthony, *Breve Historia de la Filosofía Occidental*, Editorial Paidós, España, 2005, p. 18.

⁹ Harari, Yuval Noah, *From animals into Gods. A brief history of humankind*, Editorial Charleston, Estados Unidos de América, 2012, p. 34.

desconocen y ese desconocimiento no les permite ya vivir tranquilamente, necesitan una respuesta.¹⁰

Al igual que con el ejemplo del niño, que al cuestionarse sobre un aparato electrónico no implica que diluya todas sus creencias, sino únicamente aquellas sobre dicho aparato electrónico, la sociedad que se cuestiona sobre un fenómeno (natural o cultural) no necesariamente se preguntará por toda su realidad, volverá a la tranquilidad una vez se responda su única duda sobre el mundo. En este escenario aparecen las religiones antiguas con la finalidad de resolver las preguntas que se van formando en la sociedad. Encontrando en el politeísmo la manera más simple de resolver todo. Existiendo un Dios Fuego, un Dios Trueno y un Dios Lluvia y así conforme se fueran formulando más preguntas, se generaban más dioses, se les atribuyeron ciertas historias a estos para solidificar la explicación al tiempo que se resolvían otras preguntas.¹¹

En estos momentos de amplio cuestionamiento del mundo y una casi inmediata respuesta desde lo divino se generó la pregunta sobre el comportamiento: ¿por qué los de otras comunidades se comportan distinto a nosotros?, teniendo como respuesta que cada dios era diferente y al ser cada poblado protegido por un dios diverso, los pobladores tenían por fuerza que comportarse distinto.¹² De esta manera la humanidad pudo convivir durante cientos de años, pues como cada pueblo tiene a su patrono es entendible que cada sociedad se comporte diferente.

Sin embargo, entrado el siglo VII a.C. se forjaron las bases para pensar desde afuera de lo divino.¹³ Tratar de encontrar solución a las cosas sin tener que recurrir

¹⁰ Sánchez Pascual, Andrés, "introducción", en Nietzsche, Friedrich, *La Genealogía de la Moral*, tercera edición, séptima reimpresión, Editorial Alianza, España, 2017, p. 19.

¹¹ Graves, Robert, *Los mitos griegos 1*, segunda edición, quinta reimpresión, Editorial Alianza, España, 2007, pp. 12-14.

¹² MacIntyre, Alasdair, *op. cit.*, nota 1, pp. 17 y 18.

¹³ Tamayo y Salmorán, Rolando, *Razonamiento y Argumentación Jurídica. El paradigma de la racionalidad y la ciencia del Derecho*, segunda edición, quinta reimpresión, Editorial Instituto de Investigaciones Jurídicas (UNAM), México, 2017, capítulos I y II.

al *deus ex machina* era el nuevo objetivo, no obstante, una vez más quienes entraron en este círculo se vieron agobiados por todo tipo de preguntas, desde las que atienden a fenómenos naturales como los elementos, hasta las más complejas que versan sobre los orígenes del universo atravesando por los fenómenos culturales.¹⁴ Se generaron respuestas desde la observación y la experimentación para darle solución a muchas interrogantes y así volver a vivir en tranquilidad, sin embargo, otras preguntas por su contenido son imposibles de resolver por medio de la observación o la experimentación, surgiendo formas de conocer no basadas en la experiencia sino en la razón, como el pensamiento matemático avanzado.¹⁵

Esta obtención de respuestas (correctas o incorrectas, pero satisfactorias para el que las obtiene) basadas meramente en la razón impulsó a algunos pensadores en ir más lejos y sostener la existencia de realidades más allá de lo físicamente tangible, es decir, la metafísica, mundos diversos solo alcanzables por medio del pensamiento, distintos de los planetas que sólo se pueden visitar yendo físicamente a ellos.¹⁶

1.2 ¿Cómo debo comportarme?

En esta época del pensamiento filosófico es que surge la gran pregunta fundadora de la Ética, hasta bien entrado el siglo V a.C.: ¿Cómo debo comportarme?,¹⁷ la cual, a diferencia de la pregunta hecha siglos atrás, no se cuestiona el por qué los otros se comportan diferente, sino que está formulada en primera persona, sin importar lo que otros hagan o dejen de hacer ¿cómo yo debo

¹⁴ Beuchot, Mauricio, *Historia de la filosofía griega y medieval*, tercera edición, Editorial Torres Asociados, México, 2008, pp. 13-48.

¹⁵ Kenny, Anthony, *op. cit.*, nota 8, pp. 47 y 48.

¹⁶ Beuchot, Mauricio, *op. cit.*, nota 14, pp. 58-60.

¹⁷ MacIntyre, Alasdair, *op. cit.*, nota 1, pp. 22-24.

comportarme?, pregunta que aunque fácil de elaborar, no fue formulada sino hasta apenas hace 2500 años de los miles que lleva la humanidad sociabilizando.¹⁸

Hasta este punto de la explicación, parece que son los ministros de culto primero y los filósofos después, quienes han hecho progresar a la humanidad, empero debe entenderse que estas preguntas no eran formuladas por todos. La mayoría vive aceptando el mundo dado sin cuestionar su origen ni plantearse un cambio, por lo que los filósofos no se encontraban en tan encumbrada jerarquía como los guerreros cuyos logros representaban riquezas y expansión territorial, el progreso de ellos era palpable y para todos. Por supuesto que los filósofos, aunque muchos brotados de seno aristocrático y no necesitados de aceptación o reconocimiento,¹⁹ sintieron que sus avances son más importantes, no para una región o pueblo en particular, sino para la humanidad misma,²⁰ ellos no estaban, por tanto, satisfechos por la forma en la que la sociedad enaltece ciertas conductas y desdeña otras, surgiendo así un antecedente “personal”, no meramente intelectual a la pregunta que ellos resolverán. Viciando hasta cierto punto sus postulados para llegar a conclusiones donde ellos, los filósofos, sean los que estén en la cima mientras que los guerreros los miren desde abajo.²¹

Aunque los primeros formuladores de esta pregunta intentan resolverla desde la afirmación (existe un comportamiento debido), habrá otros que lo hagan desde la negación (no existe un comportamiento preestablecido para la humanidad), otros que cuestionan la pregunta, otros que se burlan de la pregunta y demás posturas en torno a la gran interrogante de la Ética. Esta clasificación preliminar no atiende a las divisiones de posturas éticas internas, sino busca demostrar que el camino por

¹⁸ Se estima que la humanidad lleva al menos setenta mil años conviviendo. Harari, Yuval Noah, *op. cit.*, nota 9, p. 8.

¹⁹ García, Gual, Carlos, *op. cit.*, nota 2, p. 64.

²⁰ Ver los argumentos que esgrime Sócrates a Teeteto sobre la no relatividad de las cosas. Platón, *op. cit.*, nota 5, *Teeteto*, 170.a en adelante.

²¹ Sobre la intención oculta de la transvaloración de los conceptos de Bueno y Malo ver Nietzsche, Friedrich, *op. cit.*, nota 10, *passim*.

el que transitaron los primeros éticos no fue tan llano como lo sería para uno del siglo XIX en donde afirmar la existencia de la Ética no está puesta en duda.

En esta gran época de la filosofía, se posicionaron varias escuelas del pensamiento, varias formas de responder las mismas preguntas, cada una queriéndose imponer a las demás, cada una queriendo tener razón y por tanto que las otras estén en el error.²² Es aquí donde surge la citada pregunta, por lo que era comprensible que algunas escuelas buscaran criticar la pregunta, no por cuestiones epistémicas sino por no haberseles ocurrido a ellos, pero también fue entendible que la respuesta fuera variada dependiendo la escuela a la que se le preguntara, cada una sosteniendo que es la versión correcta.²³

Fueron los seguidores de Sócrates, los filósofos estrictamente hablando, los que dieron con esta pregunta y que intentaron resolverla de maneras muy diversas, algunos desde la idealidad, otros desde la naturaleza de las cosas, pero en su mayoría reconociendo la posibilidad de dar una respuesta aplicable para todos, así que, aunque la pregunta está formulada en primera persona, a raíz de la forma en la que se van entretejiendo las ideas se concluye que la respuesta es igualmente aplicable a una pregunta de corte universal ¿cómo debemos comportarnos? Independientemente de las diferencias culturales, todos tienen el mismo deber de comportarse igual para ajustarse a lo correcto, o al bien.²⁴

Aunque existía esa pretensión de universalidad, se mantuvo la pregunta en primera persona con la finalidad de “convertir” a más miembros a su escuela filosófica, es decir, que por medio de la Ética lo antiguos griegos difundieron su pensamiento para que los interesados acudieran a ellos para escuchar lo más denso

²² MacIntyre, Alasdair, *op. cit.*, nota 1, p. 98.

²³ Idem, pp. 98-103.

²⁴ Ortega, Reynaldo, “Reflexiones a propósito de Sócrates”, en Lara, Luis *et. al.*, *De amicitia et doctrina*, Editorial Colegio de México, México, 2007, p. 284.

y complejo de su filosofía.²⁵ La Ética se posicionó, por esto, en el bastión donde los interesados en comportarse correctamente acudían a obtener respuestas, empero los filósofos aprovechaban para sembrar el germen por preguntarse otros temas, por lo que su explicación trató de ser siempre el elemento menos complicado de su construcción filosófica puesto que muchos de las aseveraciones dadas se toman como verdad por haberse demostrado, a decir de ellos mismos, en otros trabajos más complejos.²⁶

Esto orilla al estudioso de la Ética a no solo adentrarse al tratado propio de Ética de un autor determinado, sino que debe comprender a qué corrientes del pensamiento se adhería para entender apropiadamente su objeto de estudio. Igualmente, quien busca respuestas sólidas y no afirmaciones sin sustento, *id est* dogmas, deberá adentrarse más en el pensamiento filosófico del autor que estudie puesto que no basta, en la mayoría de los casos con sus tratados sobre el comportamiento para encontrar solidez en ellos.

1.3 Modelos Éticos dominantes

Pero, aunque las formas de responder la pregunta ética vienen en múltiples presentaciones, existen algunas que por razones válidas o circunstanciales se prefieren por encima de otras. Habrá formulaciones y planteamientos éticos que se reproducen más que otros, incluso habrá aquellos que apenas se conocen y otros que se han perdido por la falta de interés en ellos. Con esto señalado se puede dividir en dos a las corrientes y autores éticos: en las famosas, cuya publicidad es siempre tal que prácticamente todos tienen nociones de ellas; aquellas que son adoptadas por la mayoría de la gente por influencias culturales, aunque se desconozca que la raíz de su pensar provienen de ellas. A estas se les denominará

²⁵ Lampe, Kurt, "From Metaphysics to Ethics (with Bernard Stiegler, Heraclitus and Aristotle)", en Greenstine, Abraham Jacob y Johnson, Ryan J., *Contemporary Encounters with Ancient Metaphysics*, Editorial Edinburg University, Reino Unido, 2017, p. 323.

²⁶ Super, Charles W., "Some Weak Points in Ancient Greek Ethics", en *International Journal of Ethics*, volumen 23, número 2, *passim*.

Éticas dominantes por tener el piso llano cuando se explican y abordan, mientras que por el otro lado se encuentran las no dominantes que son lo opuesto a las que se acaban de describir, pues son duramente cuestionadas y criticadas, negadas y hasta descartadas sin justificación dentro de los autores éticos compiladores.

El gran mundo de modelos éticos dominantes puede ceñirse a lo que se le denomina el objetivismo ético, aunque es cierto que habrá escuelas particulares que aún dentro de este objetivismo no sean tan aplaudidas o autores en particular rechazados a pesar de encontrarse dentro de una escuela del pensamiento dominante, no obstante para efectos de estructuración y coherencia se mantendrá esta identidad de lo dominante con el objetivismo y solo cuando se requiera se señalará la no pertenencia a los modelos éticos dominantes.

El objetivismo ético, al igual que en otras ramas de la filosofía donde aparece el término, se refiere a la pretensión de algunos autores de afirmar que lo que estudian es un objeto real (natural o ideal) y, por lo tanto, los resultados no pueden ser distintos a partir del sujeto que lo estudie.²⁷ Así como un objeto, llámese una puerta, posee una composición dada: está hecho de un material, tiene una textura, un color y un peso determinado; no puede un individuo decir que es de color azul y otro decir que es de color rojo y ambos tener la razón. Probablemente alguno esté mintiendo o sean sus ojos quienes lo engañen, quizás tiene daltonismo y por ello ve la puerta de un color distinto del que objetivamente tiene. El error está en el sujeto, no en el objeto.

En este sentido, la Moral, objeto de estudio de la Ética, se afirma como una realidad objetiva que no depende del lugar y tiempo en el que se estudie, el resultado debe ser siempre el mismo.²⁸ En caso de discrepancias entre resultados, al igual que con el ejemplo de la puerta, no pueden estar ambas posturas en lo

²⁷ Hessen, Johannes, *Teoría del Conocimiento*, Editorial Losada, Argentina, 2006, pp. 39-41.

²⁸ Empírico, Sexto, *Por qué ser escéptico*, Editorial Tecnos, España, 2009, pp. 49 y 50.

correcto, al menos una de ellas está en el error y deberá reformularse para llegar a la verdad única de lo Ético.

De manera muy simplista se ha señalado hasta este momento, con fines de diferenciación, que la Moral es el objeto de estudio de la Ética, y esto es cierto, empero no es el único objeto de estudio que tiene. La Ética se puede dividir en tres grandes momentos o rubros: La Meta-Ética, la Ética Normativa y la Ética Aplicada;²⁹ subdisciplinas con objetos de estudios bien definidos que al agruparse dan la respuesta a la pregunta fundacional de la Ética.

La Meta-Ética es la parte más densa, filosóficamente hablando, de la Ética ya que es donde se van a responder las preguntas más complejas que son necesarias previas al establecimiento del orden moral. Dependiendo lo que se obtenga en este rubro o apartado podría imposibilitarse el estudio o tránsito de la Ética Normativa o Ética Aplicada, por lo que se estima es la subdisciplina más importante de la Ética.³⁰ En este momento o nivel ético aparecerán conceptos nuevos en Filosofía, aunque hoy en día comunes, como la idea del bien y el mal, de los valores, de lo correcto y lo incorrecto. A partir de estas tres categorías, a su vez, brotarán decenas de nuevos conceptos que serán empleados en las subdisciplinas posteriores de la Ética.

La Ética Normativa es la disciplina que se encargará de formular/encontrar el contenido normativo del correcto comportamiento humano, es decir la Moral. Este rubro sí tiene como finalidad exponer lo que se debe hacer y lo que no se debe hacer, pero entendiendo que este código moral no puede llegar a ser estudiado sin previamente haber pasado por la Meta-Ética.³¹ El no hacerlo resta toda credibilidad al que expone pues no está desarrollando Ética, sino únicamente dando órdenes que le *parecen* apropiadas, no las que realmente lo *son*.

²⁹ De Zan, Julio, *op. cit.*, nota 3, pp. 38-40. Ver cuadro 1.

³⁰ *Idem*, p. 40.

³¹ *Idem*, pp. 38 y 39.

Finalmente, la Ética Aplicada, no es más que el proceso de decisión de cada individuo en su cotidianidad que lo lleva a preferir una acción sobre otra a partir de su código moral.³² Aunque lo es también, el ejercicio de hipotéticos casos complejos que se formula el estudioso de la Ética para explicar el cómo debe de aplicarse la Moral, así como también convalidar su Moral presentada en la Ética Normativa versus las presentadas por otros autores que arrojan soluciones inapropiadas a decir de éste.³³ Es decir, aunque cada autor haya partido de resultados en el campo de la Meta-Ética diversos, se va a comprobar el error, según los objetivistas, al que caen los otros hasta llegar a la Ética Aplicada, pues es ahí donde se elegirá una acción mala, por tener presupuestos Éticos deficientes.

Así, el estudio de la Ética no puede simplemente dejar de lado a ciertas subdisciplinas éticas y estudiar únicamente un apartado, porque no se alcanzaría a demostrar su perfección o imperfección. No obstante, al entender a estos rubros como etapas del pensamiento ético, es posible concentrarse y desarrollar ampliamente la Meta-Ética y someramente hablar de las otras dos secciones, puesto que ellas se construyen a partir de lo resuelto en la primera por lo que teóricamente ya están dadas. Sin embargo, no se puede desarrollar únicamente Ética Normativa sin realizar Meta Ética, aunque es posible realizar estas dos sin mencionar la Ética Aplicada. De igual modo, por mayoría de razón, es aún más incoherente realizar Ética Aplicada sin la generación de un *codex moralis*, ni la fundamentación de los presupuestos básicos éticos.³⁴

En este trabajo de investigación, al momento de desarrollar las escuelas éticas del pensamiento más importantes, solo se estudiará el momento Meta-Ético, puesto que se analizará qué tan sólidas son sus bases epistémicas. Esto no es un defecto

³² *Idem*, p. 39.

³³ Arjoon, Surendra, "Ethical Decision-Making: A Case for the Triple Font Theory", en *Journal of Business Ethics*, volumen 71, número 4, 2007, pp. 404 y 405.

³⁴ De Zan, Julio, *op. cit.*, nota 3, pp. 36-37.

metodológico puesto como se ha señalado, al tratarse de la porción más relevante de la Ética, de ésta se construyen las demás y no así en otro sentido.

Regresando al tema del objetivismo, una teoría Ética se define así en la Meta-Ética pues es ahí donde se resuelve la pregunta “¿existe un comportamiento objetivamente correcto?”, por lo que la Ética Normativa de los autores objetivistas no es sino el reflejo de una respuesta afirmativa a esta pregunta en Meta-Ética. Sin embargo, no toda construcción objetivista se desarrolla de la misma manera.³⁵

Como se advirtió en párrafos arriba, existen tres grandes categorías en el pensamiento Meta-Ético que independientemente el tipo de construcción a realizar se tienen que desarrollar. Las dualidades ‘Bien-Mal’, ‘Valor-Disvalor’ y ‘Debido-Indebido’.³⁶ Éstas a veces se modifican un poco según el autor, pero en esencia siempre se mantienen, aunque no las palabras que las evocan. Dicha preservación de conceptos hace que se busque jugar con éstos al momento de relacionarlos entre ellos, atendiendo la mayoría de las veces a una subordinación de los mismos cuando se busca resolver cuál de estas categorías es más importante, anterior temporalmente o superior jerárquicamente.

Así, la construcción objetivista de quien afirma que el Bien está por encima de las otras categorías es muy diferente a quien sostiene que son los Valores, o algún Valor en específico el que lo está, y de la misma manera será distinto quién rechace estas posturas y sostenga objetivísticamente el concepto del deber por sobre los demás. Al primero modelo, la Ética le ha denominado Ética Teleológica, al segundo Ética Axiológica y al tercero Ética Deontológica.³⁷ Es cierto que estos nombres fueron acuñados el siglo pasado³⁸ y resulta complicado ajustar a una corriente

³⁵ Gaus, Gerald F., “What is Deontology? Part One: Orthodox Views”, en *The Journal of Value Inquiry*, volumen 35, número 27, pp. 27-29.

³⁶ Idem, p. 27.

³⁷ Becker, Lawrence, “Axiology, Deontology, and Agent Morality: The need for coordination”, en *The Journal of Value Inquiry*, número 6, volumen 3, 1972, p. 213.

³⁸ Chiesa, Mecca, “Sobre la meta-ética, normativa y el conductismo”, en *Revista Latinoamericana de Psicología*, volumen 35, número 3, 2003, p. 290.

antigua a alguno de ellos unívocamente, pues a veces cuando afirman algunos aspectos de su teoría parecen teleológicos, pero en otros resultan axiológicos, siendo por tanto una tarea no exenta de crítica la clasificación de las corrientes antiguas éticas a partir de estas categorías.

1.3.1 Objetivismo teleológico

La supremacía del Bien sobre lo correcto y el valor, de manera muy sintetizada, sostiene que la principal orientación que debe tener el ético es el de lo bueno y lo malo,³⁹ como cuando un marinero forzosamente debe identificar la ubicación del norte y el resto de los puntos cardinales antes de zarpar.

Una vez encontrada la dirección deseada (el bien) y que fije rumbo, siguiendo la analogía náutica, podrá distinguir a lo lejos, y siempre a lo lejos,⁴⁰ los valores buenos (o valores a secas en oposición a disvalor) como si de islas se tratasen.

Finalmente, sabiendo ya la dirección a tomar y las características de las islas a las que se está uno aproximando es *debido* realizar las maniobras necesarias para alcanzarlas. Es decir, se necesitan hacer acciones encaminadas a maximizar esos valores, pues solo así se llegará al bien.⁴¹

A guisa de evidenciar los peligros de sostener una postura teleológica radical, no importa la naturaleza de las acciones siempre que se busque llegar al bien.⁴² Por ejemplo, el clásico hipotético de tener que torturar a un terrorista que ha escondido una bomba de destrucción masiva en la ciudad, para que revele la ubicación de ésta antes de que estalle, suponiendo que lo hará. Aunque es para la mayoría de los sistemas jurídicos, hoy en día, un abuso de autoridad el uso de la tortura, corrientes

³⁹ Becker, Lawrence, *op. cit.*, nota 37, p. 213.

⁴⁰ Ronzoni, Miriam, "Teleology, Deontology, and the Priority of the Right: On some unappreciated distinctions", en *Ethical theory and moral practice*, número 13, volumen 4, 2010, p. 455.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Idem*, p. 460.

teleológicas afirmarán que es correcto hacerlo pues así se salvarían miles de vidas (valiosas) y con ello se llegaría al bien.⁴³

Es indispensable señalar que esta estructura no es la única, pues también pueden encontrarse los valores en último lugar y lo correcto en la posición media, lo que hace a una teoría ética teleológica es pues la supremacía de la idea del Bien.⁴⁴

De igual manera, resulta necesario aclarar que el nombre de Ética Teleológica deriva del hecho que toda acción debe buscar como fin último, como *Θελος*, hacer el bien, o lo que es lo mismo, que los valores y las reglas están encaminadas a llegar al bien, los valores son buenos porque previamente existe el bien y las reglas tienen un contenido específico y no otro, es porque es ése el que conduce al bien.⁴⁵

Sin embargo, este nombre ha motivado algunas confusiones, sosteniendo que una conducta no es buena en sí, sino que lo será si busca llegar a algún fin. Esto hace que se cometa una *pars pro toto* al afirmar que toda Ética teleológica es consecuencialista,⁴⁶ es decir, que sólo se encontrarán en esta categoría los modelos éticos que juzguen el bien por las consecuencias que generen los actos y no por la intención o el acto en sí, siendo el consecuencialismo un modelo que nunca responderá de manera general a la pregunta base expuesta en páginas atrás: ‘¿cómo debo comportarme?’, pues siempre dependerá del caso del que se trate,⁴⁷ no se puede afirmar categóricamente que siempre se debe torturar o que nunca se

⁴³ Ver Sulmasy, D., “Commentary: Double Effect-Intention Is the Solution, Not the Problem”, en *The Journal of Law, Medicine and Ethics*, volumen 28, número 1, 2008, pp. 26-30; Arjoon, Surendra, *op. cit.*, nota 33, p. 401.

⁴⁴ Tensen, Steven J., “The Role of Teleology in the Moral Species”, en *The Review of Metaphysics*, volumen 63, número 1, 2009, p. 6.

⁴⁵ Veatch, Henry B., “Modern ethics, Teleology, and Love of Self”, en *The Monist*, volumen 75, número 1, 1992, p. 55.

⁴⁶ Raz, Joseph, *The Morality of Freedom*, Editorial Oxford, Reino Unido, 2009, pp. 268 y ss.

⁴⁷ Ver Luban, David, “Liberalism, Torture, and the Ticking Bomb”, en *Virginia Law Review*, volumen 91, número 6, 2005, *passim*; Cfr. Juratowitch, Ben, “Torture Is Always Wrong”, en *Public Affairs Quarterly*, volumen 22, número 2, 2008, *passim*.

debe de hacerlo, siempre habrá que analizar el caso para determinar qué se debe de hacer en ese preciso momento para actuar bien.

Producto de este accidente lógico es que se ha tildado de consecuencialistas a modelos éticos teleológicos erróneamente, o peor aún, se les ha acusado de teleológicos a modelos éticos que no lo son únicamente por pertenecer al consecuencialismo.⁴⁸

Sobre este punto, y recalcando la dificultad de catalogar a las escuelas griegas socráticas a partir de categorías de reciente creación, es que la comunidad estudiosa de la Ética está dividida sobre si estas escuelas pertenecen a la teleología o a la axiología. Todo depende de cómo se entienda la eudaimonía (εὐδαιμονία), la felicidad socrática: ora como forma sinecdóquica del propio Bien, en cuyo caso se les debe catalogar a los socráticos como teleológicos, ora como el valor referencial para determinar el Bien y el Mal, en donde no pueden incluirse en este apartado sino en el siguiente de Ética Axiológica.

Si bien ambas posturas tienen argumentos fuertes para considerar a estas escuelas (como un todo) dentro de éstas dos construcciones Meta-Éticas,⁴⁹ en este trabajo de investigación se les incluirá por regla general dentro de las teleológicas salvo que explícitamente determinen la preponderancia de algún valor para obtener la εὐδαιμονία.

1.3.1.1 Principales exponentes

Como se ha señalado en páginas más arriba, este trabajo no busca realizar un estudio exhaustivo de todos los autores de las corrientes éticas dogmáticas, sino de analizar sus presupuestos comunes, también es cierto que se cometería una injusta reducción y simplificación del pensamiento ético si no se personifica al autor de cada

⁴⁸ Spielthener, Georg, "Consequentialism or Deontology?", en *Philosophia*, volumen 33, 2005, pp. 218 y 219.

⁴⁹ Desde la postura teleológica: Beuchot, Mauricio, *Breve historia de la ética*, Editorial Torres Asociados, México, 2010. Desde la postura axiológica: Nussbaum, Martha C., "Virtue Ethics: A Misleading Category", en *The Journal of Ethics*, volumen 3, número 3, 1999.

presupuesto común, así como el analizar presupuestos no comunes que llegan a los mismos resultados dogmáticos. Pues como sucede en las corrientes iusfilosóficas, donde no todos los iuspositivistas piensan igual (existiendo iuspositivismo incluyente, excluyente, analítico, por mencionar algunos; y estos a su vez se ramifican aún más)⁵⁰ aunque se diferencien de los iusnaturalistas que al igual que los primeros, no piensan igual el fenómeno jurídico entre ellos (por ejemplo, la gran división del iusnaturalismo teológico y el racionalista)⁵¹. De igual modo estas tres grandes corrientes de la Ética tienen internamente sus ramificaciones que es, aunque someramente, indispensable describir.

Al ser la antigüedad el momento de la primera formulación de la pregunta fundadora de la Ética no es motivo de sorpresa que en menos de doscientos años de aquella antigüedad se encuentren los principales desarrolladores de los presupuestos bases de la Ética objetivista de cualquier cepa.⁵² Los autores futuros en la Edad Media y Modernidad han modificado algunos elementos en Ética Normativa para ajustarse a su tiempo o en Meta-Ética para ajustarla al cristianismo o racionalismo moderno, empero sus principales bases teóricas fueron ya proporcionadas por los griegos.⁵³

⁵⁰ Cfr. Hart, H.L.A., *The concept of Law*, tercera edición, Editorial Oxford, Reino Unido, 2012; Raz, Joseph, *The Authority of Law*, segunda edición, Editorial Oxford, Reino Unido, 2011; Schmill, Ulises, *Teoría del Derecho y del Estado*, Editorial Porrúa, México, 2003.

⁵¹ Finnis, John, *Natural Law & Natural Rights*, segunda edición, Editorial Oxford, Estados Unidos de América, 2011; Vigo, Rodolfo Luis, *Iusnaturalismo y Neoconstitucionalismo*, Editorial Porrúa, México, 2016.

⁵² Martín García, José A, *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlasca*, volumen II, Editorial Akal, España, 2008, pp. 1135-1142.

⁵³ Beuchot, Mauricio, *op. cit.*, nota 49, p. 29; Por ejemplo, no es necesario abordar el pensamiento del ya citado MacIntyre, Alasdair, *op. cit.*, nota 1, en tanto su Ética es de cepa aristotélica, misma que se desarrollará *infra*, pp. 22-24; Ni tampoco de autores posmodernos puesto que la mayoría parten de un nihilismo (*infra*, pp. 80-82) como Vattimo, Gianni, *Ética de la Interpretación*, Editorial Paidós, España, 1991; Cioran, E. M., *En las cimas de la desesperación*, Editorial Tusquets, España, 2002; Foucault, Michel, *El coraje de la verdad*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 2014; Camus, Albert, *Le mythe de Sisyphé: Essay sur l'absurde*, Editorial Gallimard, Francia, 1942; Incluso

1.3.1.1.1 Sócrates

A Sócrates, a diferencia del resto de autores griegos que se tiene conocimiento de su importancia intelectual, no se le reconoce por sus obras, por su pensamiento, sino por lo que otros afirman que dijo o que pensó.⁵⁴ Sócrates de Alopece consideró que la agrafía o inexistencia de material escrito propio no era un defecto sino una virtud pues así no se encadenaría a pensar igual y lograría evitar ser atacado por un pensamiento antiguo que ya no defiende.⁵⁵

Sin embargo, a pesar de esto, se le atribuye ser el más grande filósofo de la antigüedad, quizás por ser verdad, tal vez porque su discípulo Platón lo ensalzó tanto que la humanidad futura le terminó creyendo.⁵⁶ Cualquiera que sea el caso, no queda claro si fue el propio Platón o Sócrates los autores del pensamiento que Platón pone en boca de Sócrates en sus *Diálogos*,⁵⁷ incluida la formulación total que origina la Ética cuya respuesta de Sócrates se limita a afirmar que es alcanzar la citada *εὐδαιμονία*, sin ir más allá. Lo único extra que llega a sostener, es que el hombre sabio sabrá lo que es el bien y por tanto será bueno, por lo que quien obra

autores con fuertes críticas al modelo actual de conducta, buscan regresar a planteamientos éticos ya sugeridos, como el objetivismo de Bourdieu, Pierre, *Sociología y Cultura*, Editorial Grijalbo-CONACULTA, México, 1990; lo mismo sucede con la ética deontológica de Lipovetski, Gilles, *El crepúsculo del deber*, Editorial Anagrama, España, 1994; Igualmente las construcciones éticas que parecen novedosas, en realidad solo son el rescate de esas éticas perdidas, no dominantes, como sucede con el caso de Putnam, Hilary, *Ética sin ontología*, Editorial Alpha decay, España, 2013, que retoma el escepticismo académico de la Tercera Academia, *infra*, pp. 74 y 75; Finalmente, hasta el pensamiento *prima facie* no eurocéntrico tiene fuertes cargas occidentales como, verbigracia, la constante referencia al pensamiento de Heidegger (nihilista) en Nishida, Kitaro, *Indagación del bien*, Editorial Gedisa, España, 2014.

⁵⁴ Beuchot, Mauricio, *op. cit.*, nota 14, p. 49.

⁵⁵ Pirrón de Ellis es quien sostenía esta tesis para luego decir que lo hacía siguiendo a Sócrates. Ver Román Alcalá, Ramón, *El escepticismo antiguo: Posibilidad del conocimiento y búsqueda de la felicidad*, Editorial Universidad de Córdoba, España, 1994, p. 25-26.

⁵⁶ Kenny, Anthony, *op. cit.*, nota 8, p. 51.

⁵⁷ Beuchot, Mauricio, *op. cit.*, nota 14, p. 49. Ver Talisse, Robert B, "Misunderstanding Socrates", en *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*, volumen 9, número 3, *passim*.

mal lo hace por ignorancia y no por malicia.⁵⁸ El muerto en Atenas no señala cómo es que se llega a esta *εὐδαιμονία*, deja el lienzo en blanco, siendo sus discípulos quienes le pondrán color de múltiples y variadísimas formas.

Como se ha señalado, aunque es posible ver en la *εὐδαιμονία* un valor, también puede entenderse como sinónimo del Bien, y es que, aunque se traduce como ‘felicidad’ en la mayoría de las obras, la transliteración del vocablo es “el buen demonio”, entendiendo como demonio, no el monstruo dibujado por el cristianismo a partir de la Edad Media, sino como una divinidad menor informe, etérea, como algo que existe, pero que no se ve, como la personificación misma del Bien.⁵⁹ Pues, así como todos los dioses mayores tienen su sino o hado; del Agua, del Trueno, del Viento, también lo tendrán los menores como las Náyades o Dríades, protectoras de fuentes, lagos y ríos particulares las primeras y de bosques las segundas,⁶⁰ este demonio o genio tiene como sino el bien, por lo que también podría traducirse *εὐδαιμονία* como “el espíritu del Bien” con una significación de “el hacer el Bien”.⁶¹

Bajo esta interpretación, a todas luces la explicación socrática se encuentra dentro de las tesis teleológicas, pues si se recrea la pregunta auto planteada supuestamente por Sócrates ‘¿Cómo debo comportarse?’ la respuesta que da es ‘Lograr hacer el bien’.

Por ello es que los intentos de sus discípulos de dotarle de contenido a esta respuesta deben entenderse también como un ejercicio dentro de la Meta-Ética teleológica.

⁵⁸ Kenny, Anthony, *op. cit.*, nota 8, p. 52.

⁵⁹ Frede, Dorothea, “Der Begriff der ‘Eudaimonia’ in Platons Philebos”, en *Zeitschrift für philosophie Forschung*, volumen 53, número 3, pp. 333-335.

⁶⁰ Apolodoro, *Biblioteca Mitológica*, Editorial Akal, España, 1987, libros I y II.

⁶¹ Beuchot, Mauricio, *op. cit.*, nota 49, p. 13.

1.3.1.1.2 La Academia (Platón)

Aristocles de Atenas, mejor conocido como Platón, puso a Sócrates, como ya se ha señalado, en la mayoría de sus *Diálogos* como el protagonista haciéndolo por ello el discípulo más afamado del de Alopece. Ferviente seguidor del pensamiento socrático, en su vejez decidió fundar la Academia como escuela del pensamiento que inmortalizara la visión de su maestro aunada a la ya extensa obra escrita.⁶²

Para comprender a cabalidad las implicaciones de su *Ética* es menester entender su *Metafísica* la cual no es objeto de un diálogo en particular, sino que se desarrolla en los denominados diálogos intermedios, un grupo de Diálogos con temáticas diversas pero que encuentran su núcleo de fundamentación en dicho mundo existente más allá del que se percibe con los sentidos.⁶³

Platón asegura que este mundo material es solo la malograda copia de un dios menor (Demiurgo) que intentó reproducir el mundo real que está compuesto de Ideas en sí. Este mundo de las Ideas se opone al de las Sombras por ser perfecto, inmutable y eterno mientras que el segundo es imperfecto, altamente cambiante y temporal.⁶⁴ La forma en la que lo expone es mediante la oración “Sócrates es hombre”, una vez pronunciada se pregunta si la esencia (*οὐσία*) de “Sócrates” es igual en extensión que la de “hombre” lo cual rechaza puesto que Simias y Cebes también tienen la propiedad de hombre así que ésta última debe entenderse como más extensa que la de los tres personajes citados.⁶⁵ La pregunta que brota ahora es sobre dónde se encuentra al “hombre en sí”, sin tener que señalar a individuos que accidentalmente tienen la propiedad de hombre, es decir, se busca a hombre no como adjetivo, sino como sustantivo, se busca la “*hombreidad*”⁶⁶. Platón

⁶² Kenny, Anthony, *op. cit.*, nota 8, pp. 65 y 66.

⁶³ Idem, p. 66; Beuchot, Mauricio, *op. cit.*, nota 14, p. 57.

⁶⁴ Platón, *Timeo*, Editorial Colihue, Argentina, 2007, *passim*; Beuchot, Mauricio, *op. cit.*, nota 14, p. 59.

⁶⁵ Platón, *Fedón*, Editorial Gredos, España, 2011, *passim*; MacIntre, Alasdair, *op. cit.*, nota 1, p. 33.

⁶⁶ Palabra inexistente pero que facilita el entendimiento de lo que busca Platón, la esencia del hombre.

sostendrá que dicho concepto existe, pues de lo contrario no se podría decir que Sócrates es hombre, pero al no encontrarse en este mundo por fuerza tiene que existir otro en el que se encuentren dichos conceptos o *Ideas* de las cosas y que por tratarse de entidades más extensas deben necesariamente ser más perfectas que las de este mundo material.⁶⁷

Así, para Platón para cada objeto del mundo material existirá una Idea perfecta alojada en este *ὑπερουράνιος τόπος* (más allá de los cielos, o simplemente *topos uranus*),⁶⁸ desde la Idea de la Alcantarilla en sí misma o la Idea de la Piedra en sí misma hasta llegar a atributos mucho más abstractos como la Idea de la Justicia en sí misma o en la cima de todas éstas la Idea del Bien en sí mismo.

Platón, al cuestionarse sobre la Justicia en *La República*, comienza a descalificar fácilmente ciertas definiciones proporcionadas por algunos interlocutores de Sócrates, cómo que la justicia no es pagar las deudas, o que es imposible que la justicia implique hacerles daño a los enemigos. Sin embargo, el tema se le complica cuando aparecen en el texto Trasímaco, quien asegura que la justicia es una construcción de los poderosos para hacer lo que quieran, junto con Glaucón y Adimanto, quienes sostienen que nadie es justo por convicción sino por apariencias pues si se pudiera ser injusto impunemente, todos lo serían.⁶⁹

Aquí es donde Platón, en boca de Sócrates, para facilitar su argumentación sostiene que para ser justo se debe ser bueno, advirtiendo que la Idea del Bien en sí mismo es más extensa que la de la Justicia (*Δικαιοσύνη*) en sí misma.⁷⁰ Y aunque hace una explicación bastante pormenorizada de cómo se llega a ser justos, jamás explica qué es el Bien en sí mismo, aduciendo que tal Idea es tan absoluta que ciega

⁶⁷ Platón, *op. cit.*, nota 65; Beuchot, Mauricio, *op. cit.*, nota 14, p. 67; Kenny, Anthony, *op. cit.*, nota 8, pp. 67-69.

⁶⁸ Platón, *op. cit.*, nota 64; Kenny, Anthony, *op. cit.*, nota 8, p. 68.

⁶⁹ Platón, *La República*, Editorial Gredos, España, 2011, libros I-IV.

⁷⁰ *Ibidem*; MacIntyre, Alasdair, *op. cit.*, nota 1, p. 34.

a quien la conoce como quien mira directamente al sol, por lo que Sócrates (Platón) se limita a dar un par de metáforas más sobre ésta y ya.⁷¹

Para Platón, por tanto, aunque asegure ser incapaz de señalar cómo es el Bien en sí mismo, tiene muy claro que es la Idea más perfecta de entre las Ideas, pues dicha Idea del Bien incluye dentro de sí el concepto de lo Bello en sí y la Perfección en sí. Por lo que al señalar que las Ideas son perfectas, se están subordinando a la Idea de Perfección.⁷²

Si bien el propio Platón parece desentenderse de dicha visión metafísica de la realidad en el *Parménides*,⁷³ sin ella temas tan sensibles como la Justicia, la Belleza, lo Divino y el Bien perderían toda su valía ya que se encuentran basados en este mundo ideal. Por lo que los miembros de la Academia venideros siguieron manteniendo esta tesis.

1.3.1.1.3 El Liceo (Aristóteles)

El pensamiento aristotélico se ha intentado ver como una postura antitética del platónico sin ser esto cierto. El no haber sido un estudiante acrítico lo impulsó a encontrar respuestas propias a lo ya cuestionado tiempo atrás siendo una de las tesis más refutadas por Aristóteles, la teoría de las Ideas de Platón.⁷⁴

Si bien tiene al menos ocho argumentos, unos más sólidos que otros, contra esta teoría, para fines éticos resulta importante mencionar uno de ellos. Si la Idea del Bien, a decir de Platón, es perfecta e inalcanzable al hombre, resulta inútil para éste dicha Idea para preguntarse cómo debe comportarse.⁷⁵ Esto es, si el conocimiento del Bien en sí mismo solo es asequible al humano hasta que se

⁷¹ Ibidem; MacIntyre, Alasdair, *op. cit.*, nota 1, pp. 34 y 35; Kenny, Anthony, *op. cit.*, nota 8, p. 78.

⁷² Idem, libro X; Kenny, Anthony, *op. cit.*, nota 8, p. 79.

⁷³ Platón, *Parménides*, Editorial Gredos, España, 2011, *passim*; Kenny, Anthony, *op. cit.*, nota 8, pp. 88 y 89.

⁷⁴ MacIntyre, Alasdair, *op. cit.*, nota 1, p. 3.

⁷⁵ Aristóteles, *Metafísica*, Editorial Gredos, España, 2011, §990-1050b.

desencadena de su cuerpo físico, resulta completamente inútil hablar de éste al momento de preguntarse en vida “¿cómo debo comportarme?”.

Derruida esta formulación, Aristóteles se da a la tarea de responder por sí a la pregunta ética y lo hace de la siguiente manera socrática. El humano debe perseguir la *εὐδαιμονία*, pero ¿en qué consiste ésta? En realizar la actividad del alma con apego a la virtud (*ἀρετή*), siempre prefiriendo la mejor y más perfecta cuando existan varias.⁷⁶ Esta forma de explicar no hace sino complejizar aún más el tema puesto que dentro de la visión aristotélica existen varios bienes y no solo uno como en el pensamiento del de Atenas.

Estos bienes, independientemente de su estirpe, solo pueden alcanzarse mediante las virtudes que se encuentran siempre entre vicios antípodas, el defecto o falta de, versus el exceso o la sobra de, siendo el justo medio la cantidad exacta de aquello que se califica que puede ser desde algo trivial como comer, que en ambos extremos lleva a la enfermedad y solo con una dieta apropiada se puede vivir saludable, hasta cuestiones más abstractas como la justicia o equidad.⁷⁷

Estas virtudes, se dividirán a partir del alma que se ve beneficiada en el sujeto. Existiendo las virtudes animales, que conducen al individuo en sus deseos e impulsos; las morales, que implican la forma de actuar frente a los demás; y las intelectuales que alimentan el elemento racional humano.⁷⁸

Sobre la jerarquización de virtudes que señalara Aristóteles desde su definición, se preferirán siempre las intelectuales sobre las morales, empero dentro de las primeras también hay unas más perfectas que otras. Si bien la *φρόνησις* (prudencia o sensatez) será clave para el correcto actuar ético del individuo, pues vincula el saber con el hacer correctamente, la sabiduría (*σοφία*) entendida como la virtud

⁷⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Editorial Gredos, España, 2014, §1094a; Kenny, Anthony, *op. cit.*, nota 8, p. 101.

⁷⁷ Beuchot, Mauricio, *op. cit.*, nota 49, pp. 18 y 19.

⁷⁸ MacIntyre, Alasdair, *op. cit.*, nota 1, pp. 59-61.

máxima del saber se superpone a dicha *φρόνησις*⁷⁹, siendo el *λόγος* (razón) el siguiente.

Aristóteles entiende que absolutamente todo lo que existe en el universo sirve para algo, tiene una finalidad, es decir, un *τέλος*.⁸⁰ Una guitarra, verbigracia, tendrá una finalidad de producir música y un vehículo de transportar personas o mercancías rápidamente. Dentro de la pregunta ética previamente formulada, a partir de esta aseveración del *τέλος*, sostiene que el ser humano debe comportarse de conformidad con dicho fin. Si bien la guitarra tiene como fin producir música, este fin tendría que ser más específico puesto que también el *τέλος* de la flauta o el laúd lo son. En este sentido el fin del humano si bien es vivir, este fin es compartido por todos los seres vivos.⁸¹

Para responder cuál es el fin específico de la guitarra o el ser humano hay que comenzar por responder qué hace distinto a la guitarra del resto de instrumentos musicales al igual que qué es lo que diferencia al ser humano del resto de seres vivos en general y animales en particular. La respuesta que otorga el estagirita es que la diferencia se encuentra en la razón, la capacidad de pensar, por lo que el *τέλος* específico del ser humano es el hacer uso de dicha capacidad.⁸²

A partir de esta serie de ideas se explica cómo es que para Aristóteles la *εὐδαιμονία* se logra de forma pura mediante la *σοφία* por tratarse de la *ἀρετή* (virtud) más perfecta pues es la única que cumple con el *τέλος* del ser humano. No asegura que lo ajeno a la sabiduría sea malo *per se*, solo que se trata de un bien imperfecto que solo logrará colmarse con la llegada del saber.⁸³ Con esto, Aristóteles se suma a la visión Socrática del mal producto de la ignorancia dado que identifica el acto de vivir bien con la sabiduría.

⁷⁹ Aristóteles, *op. cit.*, nota 76, libro X; Kenny, Anthony, *op. cit.*, nota 8, p. 106.

⁸⁰ MacIntyre, Alasdair, *op. cit.*, nota 1, p. 75

⁸¹ Idem, p. 76.

⁸² Ibidem.

⁸³ Beuchot, Mauricio, *op. cit.*, nota 49, pp. 20 y 21.

1.3.1.1.4 Estoicismo (Zenón de Citio)

Del Estoicismo no se tienen los grandes trabajos de su fundador, Zenón de Citio, ni de ninguno de quienes componían esta escuela en origen sino únicamente pequeños fragmentos y por referencias hechas por otros, por lo que serán los latinos Cicerón,⁸⁴ Séneca, entre otros quienes darán luz de lo que sostenía dicha escuela del pensamiento, aunque sin ser capaces de distinguir qué afirmación correspondía a cada autor.⁸⁵

Para el estoicismo la forma correcta de comportarse es semejante a la respuesta socrática: la *εὐδαιμονία*. No obstante, los del pórtico afirmarán que se le debe dar placer al espíritu, pues, siguiendo a los del pensamiento aristotélico, para llegar a la felicidad se debe ser virtuoso y dicho virtuosismo se obtiene excitando al alma.

En la dualidad de conceptos Bien-Mal, los estoicos lo asimilarán con el del Placer-Sufrimiento intelectuales, así el disfrutar de un buen libro o presenciar una representación teatral será bueno porque le produce placer al alma mientras que el no hacerlo un sufrimiento,⁸⁶ casi en el mismo sentido que usará Lamarck en 1809 para referirse a la evolución de las especies: “órgano que no se usa, se atrofia”,⁸⁷ el alma si no se alimenta, sufre y si sufre se está actuando mal y si se actúa mal no se llega a la *εὐδαιμονία*.⁸⁸

⁸⁴ Aunque de filosofía ecléctica, fue un personaje que se dedicó durante el exilio a traducir del griego al latín a los grandes filósofos griegos, así como a comentar escuelas del pensamiento filosófico helénico, como el estoicismo. Kenny, Anthony, *op. cit.*, nota 8, p. 137.

⁸⁵ Farnsworth, Ward, *The practicing stoic. A Philosophical user's manual*, Editorial David R. Godine, Estados Unidos de América, 2018, p. XIII.

⁸⁶ Idem, p. 98 y 115; Séneca, *Sobre la tranquilidad del alma*, Editorial Alianza, España, 2012, §17.4.

⁸⁷ Lamarck, Jean-Baptiste, *Philosophie zoologique, ou, Exposition des considérations relative à l'histoire naturelle des animaux*, novena edición, Editorial Paris F. Savy, Francia, 1873 (edición digitalizada), disponible en <https://www.biodiversitylibrary.org/bibliography/26297#/summary> último acceso el 20 de abril de 2022.

⁸⁸ Séneca, *op. cit.*, nota 86, §17.7-8

Los estoicos rechazan categóricamente el placer corporal, no porque sea malo en sí mismo sino porque en la mayoría de los casos aleja al humano del placer intelectual y esto último sí es malo.⁸⁹ En este mismo sentido, el sufrimiento corporal tampoco es malo *per se*, de ahí que la entrada corriente del vocablo “estoicos” sea de ecuanimidad frente a la adversidad, pues sus reuniones (que hacían gozar el espíritu de quienes asistían) no se detenían por las inclemencias del tiempo (que hacen sufrir al cuerpo).⁹⁰

De hecho, llevan dentro de su corriente filosófica, esta visión del comportamiento correcto al extremo al señalar que una persona puede vivir la *εὐδαιμονία* mientras está siendo torturada físicamente pues mientras su cuerpo sufre éste puede con la mente recordar los buenos momentos que experimentó en su vida y así hacer gozar su espíritu, la memoria como aliada para el goce espiritual bajo un extremo sufrimiento corporal sería la máxima prueba (teórica) del estoicismo.⁹¹

1.3.1.1.5 Hedonismo del Jardín (Epicuro de Samos)

Para Epicuro, la respuesta sobre la *εὐδαιμονία* se encuentra entre las posturas de Platón y de Aristóteles y la tesis del hedonismo cirenaico que se abordará más adelante.⁹² Se refuta el rechazo platónico y aristotélico del placer carnal como generador de felicidad, por lo que también entra en conflicto directo con el estoicismo.⁹³

El de Samos asegura que el placer puede dividirse en dos a partir de aquello que deleita. Si le produce un gozo al cuerpo será carnal, si lo hace, en cambio, al alma, será espiritual. Sin embargo, estos placeres no deben entenderse como un agregado especial al cuerpo o al alma, sino que se encuentran ya existentes

⁸⁹ Farnsworth, Ward, *op. cit.*, nota 85, capítulo 6.

⁹⁰ Idem, pp. 189 y 190.

⁹¹ Idem, capítulo 10.

⁹² *Infra*, p. 33.

⁹³ Para Epicuro el mero acto de vivir es placentero por sí mismo. García Gual, *op. cit.*, nota 2, p. 193.

pasivamente.⁹⁴ Al niño que le duele la muela no sabe cuán feliz era al estar sano sino hasta que experimenta dicho dolor.

Esta forma de pensar el placer cambia rotundamente la dualidad sufrimiento-placer estoica pues incorpora un tercer valor intermedio, a saber: sufrimiento-ausencia de sufrimiento-placer. Y no solo el cambio radica en dicha inclusión, sino que asegura que el verdadero placer es, como se ha señalado, la ausencia de sufrimiento, dejando al placer (entendido como la acción que excita al cuerpo o al alma) como un color o matiz del estado pasivo de ausencia de sufrimiento.⁹⁵ Por lo que la forma correcta de llamar a esta triada sería: sufrimiento-placer-color.

Sin embargo, la aceptación del placer carnal como bien en tanto alimenta al cuerpo, no es tan radical como pareciera puesto que el del Jardín asegura que en una situación donde se tuviera que elegir entre un placer carnal y un placer espiritual, solo el bruto se decantaría por el primero ya que, siguiendo las tesis estoicas, la mente se superpone al cuerpo. El placer espiritual es más potente que el carnal y por lo tanto produce mayor gozo dado que el carnal solo se experimenta una vez en el tiempo, mientras que el espiritual se imprime en la memoria y puede gozarse una y otra vez.⁹⁶

Estas tesis sobre el placer, no obstante, en nada o poco ayudan a responder la pregunta ética ¿cómo debo comportarme? Epicuro, a partir de estos postulados asegura que la mejor vida es aquella que goza del placer continuamente, por lo que lo mejor es evitar desear cosas pues el no tener lo deseado produce sufrimiento del alma, pero no por ello invita a rechazar los lujos como otras escuelas sostendrán.⁹⁷

⁹⁴ Idem, p. 199.

⁹⁵ Idem, pp. 179-181

⁹⁶ A pesar de lo dicho, Epicuro reconoce que el placer carnal puede ser recordado gratamente y producir placer a futuro. Pero al hacerlo el gozo ya no será de orden carnal sino espiritual puesto que no se experimenta con los sentidos. Idem, pp. 200 y 201.

⁹⁷ Idem, p. 230.

Epicuro plantea el vivir bajo una *aurea mediocritas*, una mediocridad en la que no se sea un lastre, pero tampoco el líder, pues en ambos casos se producirá más sufrimiento que gozo. El que es líder vivirá siempre con el temor de que sus seguidores dejen de reconocerlo como líder, por lo que, en lugar de gozar su posición actual, sufre porque sabe que algún día ya no será líder, por el contrario, quien representa una carga para los demás miembros es señalado y será objeto de vejaciones que solo un estoico podría soportar.⁹⁸ De esta manera, la mejor forma de vivir, según el epicureísmo, es estando alejado de las ciudades, aunque cerca de los amigos (ni demasiado político ni demasiado aislado), comiendo y bebiendo a su lado, disfrutando de lo que tienen que contar pues ello generará gozo en el alma cuya memoria reproducirá y alimentará una y otra vez.⁹⁹

Esta última forma de pensar hace creer que Epicuro tiene semejanzas con el justo medio aristotélico, empero esto no es así, pues dentro de la teoría de los fines de las cosas, si un hombre vive en sociedad, su fin es ser el mejor hombre en sociedad (el líder). Epicuro no se preocupa por tales fines porque asegura no hay un orden divino más allá del que el humano culturalmente crea, por lo que no existe una mejor forma de vivir que otra, solo formas de vivir que generan más o menos sufrimiento.¹⁰⁰

1.3.1.2 Presupuestos teleológicos comunes

En los cinco ejemplos de escuelas éticas teleológicas, todas ellas entronizan la idea del bien por encima de otros conceptos. Algunos parecen más claros que otros, como la Idea del Bien platónica o el *τέλος* aristotélico, empero el hecho de responder a la pregunta del Bien partiendo de la felicidad, la *εὐδαιμονία*, refleja una jerarquía conceptual ética semejante en todas estas escuelas ya que es solo a partir de esta idea que se decantan los valores (las Ideas de justicia, las virtudes, etc.) y de éstos las reglas conducentes a su maximización.

⁹⁸ Idem, pp. 244 y 245.

⁹⁹ Idem, p. 257.

¹⁰⁰ Kenny, Anthony, *op. cit.*, nota 8, p. 102.

1.3.1.3 Criterios de Verdad teleológicos

El criterio de verdad (*Τα Κριτήρια της Αλήθειας*) es aquel mecanismo que le permite *saber* a un retórico, filósofo, o individuo en general que formula teorías o suposiciones sobre el mundo que aquello que sostiene es verdadero sin temor a caer en el error.¹⁰¹ A guisa de ejemplo se establece la siguiente situación: Tres individuos aseguran que la Tierra es *cuasi* esférica. El primero señala que lo que dice es verdad porque hizo cálculos matemáticos precisos a partir del horizonte y las sombras en diferentes regiones del mundo. El segundo afirma que su dicho es verdadero porque tomó un cohete espacial y observó la Tierra. El tercero asegura que sostiene la verdad porque en un sueño un ángel se lo reveló.

En este escenario, los tres dicen la verdad, pero su criterio de verdad no es el mismo. En el primer caso, si bien la información inicial la recaba de los sentidos, las operaciones y cálculos son producto del mero intelecto y al final son esos cálculos los que llevarán a pensar que está en lo cierto. En el segundo caso, su criterio de verdad será el sentido de la vista, lo que percibió con sus ojos al encontrarse en el espacio. Por último, el tercero que afirma que un ángel se lo confesó en un sueño tendrá como criterio de verdad la fe, pues asegura que en el sueño auténticamente se le presenta una entidad supra humana, con un conocimiento mayor del universo que le transmitió una verdad.

Los tres individuos hipotéticos *saben* que la Tierra tiene esta forma porque están confiados en su criterio de verdad, pero para que *τα κριτήρια της αλήθειας* sea auténticamente tal, tiene que llevar *infalliblemente* a la verdad. En este sentido se le reprochará al tercero que quizás en ese sueño el ángel sea un producto de su imaginación (sin afirmarlo, solo abriendo la puerta a la duda), si el sujeto afirma que pudo ser así deja de *saber* y ahora únicamente *cre*e que la Tierra es *cuasi* esférica. Al segundo se le sugerirá que quizás lo que vio fue una animación por computadora de la Tierra, ya que siempre vio ésta detrás de un cristal (pantalla), una vez más,

¹⁰¹ Rosental, M.M. y Iudin, P.F., *Diccionario Filosófico*, Editorial Brontes, España, 2013, "criterio de verdad".

cuando el individuo acepte que pudo haber ocurrido eso se inclinará por *creer* que vio la Tierra, pero ya no lo *sabe*. Finalmente, al primero que demuestra la forma de la Tierra a partir de operaciones matemáticas, podría persuadirse de que sus cálculos también permiten concluir que la Tierra es cilíndrica o toroidal o quizás que sus mediciones primeras (base de sus cálculos) pudieron haberse visto afectadas por algún motivo. Del mismo modo que con los otros dos individuos, si el propio sujeto acepta que es posible la existencia de errores, ya no *sabrá* sino únicamente creerá que la Tierra tiene cierta forma y no otra.

Retomando a los autores teleológicos, ninguno de ellos reflexionó únicamente sobre Ética, por lo que su *κριτήριο της αλήθειας* no se encuentra desarrollado propiamente dentro de su teoría de lo bueno y malo. De hecho, primero formulan una epistemología y posteriormente intentan explicar todo en función de tal o cual criterio que como es fácilmente constatable, no existe uno único entre estas escuelas éticas, pues en ocasiones, como será el caso de Sócrates, ni siquiera existe dicho criterio (quizás por falta de información), solamente asegura la existencia de la *εὐδαιμονία* y se adopta como verdad.

Para Platón, el criterio de verdad es la razón, pues será ella la única que pueda recordar el mundo de las Ideas cada vez más nítidamente conforme se observa un fenómeno o se problematiza sobre éste. En tanto idealista, el pensador ateniense asegura que el mundo verdadero está más allá de lo que percibimos, su criterio de verdad debe encontrarse alejado de las sensaciones, pues éstas solo muestran las sombras de las Ideas.¹⁰²

Empero, las sensaciones, los sentidos, serán el criterio de verdad de Aristóteles, para quien el humano viene al mundo “en blanco”, completamente vacío de conocimiento. La única forma de comenzar a llenar la mente es mediante los sentidos pues la razón es incapaz de trabajar sin contenido.¹⁰³ Aunque creador del pensamiento lógico, Aristóteles señala que para calificar de verdadera una premisa,

¹⁰² Beuchot, Mauricio, *op. cit.*, nota 14, pp. 61-63.

¹⁰³ Idem, pp. 76 y 77.

o 1) se atribuía como tal en función de un silogismo aún más general o 2) se estiman como verdaderas si corresponden con la realidad (cognoscible únicamente por los sentidos). En el caso de 1), las premisas de ese argumento más general tendrían una vez más que ser calificadas como verdaderas, por lo que se recurrirá nuevamente a las opciones arriba mencionadas, pero se tendrá que basar la verdad a partir de la realidad en alguna instancia puesto que no existe conocimiento preconcebido.¹⁰⁴

Estas sensaciones (*φαντασία*) del mundo, al igual que los peripatéticos, serán también el *κριτήριο* de los estoicos, empero producto de algunas observaciones académicas y escépticas su criterio es más restringido. Los del pórtico son conscientes que los sentidos pueden llegar a engañar a quien percibe y que es posible sentir en ocasiones algo, pero ser falso como cuando, verbigracia, se toca algo tan frío que el sujeto sentirá que se quema. Por ello distinguen entre las *φαντασία* en general y las *φαντασία καταληπτική* (sensaciones comprensibles) que son aquellas donde el objeto se le presenta al sujeto tal como es, por lo que es imposible caer en el error.¹⁰⁵

Epicuro es materialista en tanto fiel seguidor del atomismo de Demócrito, al grado tal que afirma que los Dioses, si es que existen, también son materiales pero que al ser perfectos no tienen la mínima preocupación por el humano, refutando así cualquier tesis que afirme un comportamiento humano debido más allá de la propia convención social, imposibilitando así un criterio racionalista de la Ética.¹⁰⁶ Por el contrario, al afirmar que es la ausencia de dolor el bien, se corrobora un marcado sensualismo ético donde son los sentidos *τα κριτήρια της αλήθειας* en el Jardín.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Aristóteles, *Tratados de Lógica*, Editorial Gredos, España, 2007, *Analíticos Primeros*.

¹⁰⁵ Beuchot, Mauricio, *op. cit.*, nota 14, p. 94.

¹⁰⁶ García Gual, *op. cit.*, nota 2, pp. 204 y 205.

¹⁰⁷ Idem, pp. 180.

1.3.2 Objetivismo axiológico

La axiología, como su nombre lo indica, prefiere a los valores o a algún valor en particular como eje en lugar de un concepto abstracto como el de Bien. De manera sucinta, y siguiendo con la alegoría naval del apartado anterior, el ético axiológico al comienzo de su empresa tiene que fijar no ya su rumbo, sino directamente su destino ¿a dónde? un valor o una suma de valores en específico, el navegante determinará la isla en particular a la cual desea llegar.¹⁰⁸

Ya establecida la isla o islas destino, el piloto de la nave encontrará la posibilidad de llegar a esa isla de múltiples formas, así como también la posibilidad de alejarse de ella. Cualquier camino que acerque al navío será bueno, cualquier camino que lo aleje será malo.¹⁰⁹ De esta manera no es, quizás, muy clara la distinción entre lo correcto y el bien, las acciones debidas para acercarse a la isla, y el camino en sí respectivamente, pero sí se advierte que lo más importante aquí es el destino, la isla, el valor.

Para estas escuelas del pensamiento, como lo planteara el propio Platón en la *República*, aunque con conclusiones distintas, el Bien resulta ser algo que es propiamente incognoscible,¹¹⁰ empero que al intuirse se pretende alcanzar, por lo que a lo más que puede el humano aspirar es a aproximarse a él a partir de la guía de uno o varios valores (buenos).

1.3.2.1 Diferencia con la Teleología

A diferencia de las disputas entre autores de una misma escuela o incluso entre exponentes de escuelas distintas dentro de una misma corriente, los desacuerdos entre dos corrientes son más que las ideas comunes. Así la principal diferencia y que encausará a la axiología a una forma distinta del pensar ético es que la postura

¹⁰⁸ Audi, Robert, "The Axiology of Moral Experience", en *The Journal of Ethics*, volumen 2, número 4, 1998, pp. 356-360.

¹⁰⁹ *Idem*, pp. 360 y 361.

¹¹⁰ Platón, *op. cit.*, nota 69, libro VII.

teleológica afirma que es posible conocer (ya por la razón, ya por los sentidos) lo que implica el Bien, por lo que por fuerza debe entenderse el punto de partida y el concepto más valioso en estas teorías, empero cuando se rechaza la cognoscibilidad, no puede entenderse como tal punto de partida ya que de hacerlo no se podría generar ninguna aseveración en torno al actuar ético. Ante el repudio de dicho panorama pesimista el axiológico sustituirá el Bien por alguno o algunos valores determinados y así podrá realizar un estudio ético.¹¹¹

1.3.2.2 Principales exponentes

Como se ha señalado, esta clasificación epistémica es reciente por lo que resulta verdaderamente complicado incluir a una escuela del pensamiento griego clásico a ésta, habrá, se insiste en el tema, partes del pensamiento que puedan advertirse axiológicos y momentos que a todas luces sean teleológicos, sin embargo a diferencia de las escuelas socráticas que centran el pensamiento ético en el actuar bien, existen otras escuelas que identifican la *εὐδαιμονία* con un valor en particular por lo que bien podrían incluirse dentro del pensamiento axiológico.¹¹²

1.3.2.2.1 Hedonismo cirenaico (Aristipo de Cirene)

El Hedonismo de Cirene es anterior a la fundación del Jardín, de ahí que Epicuro se adhiera a varias tesis de Aristipo sin ahondar en detalles sobre su fundamentación, al grado de entenderse como una sepa de Hedonismo, empero tiene diferencias que lo obligan a escindirse de la escuela de Cirene.¹¹³

El de esta ciudad afirmará que si el cuerpo goza al recibir ciertos estímulos, éstos tienen que ser buenos, y si el cuerpo, por el contrario, siente dolor y sufre

¹¹¹ Becker, Lawrence, *op. cit.*, nota 37, p. 215.

¹¹² Beuchot, *op. cit.*, nota 14. pp. 87-108.

¹¹³ García Gual, *op. cit.*, nota 2, p 184.

frente a otros, éstos tienen que ser malos, pues nada que dañe al cuerpo puede ser bueno y *contrario sensu* nada que lo haga disfrutar puede ser malo.¹¹⁴

La única distinción de los placeres carnales que establecerá este hedonismo será la de placeres agotables e inagotables. Los agotables son aquellos que tienen un fin, que se colman y es ahí cuando producen placer independientemente de si en horas se vuelve a desear algo,¹¹⁵ como ejemplo, el acto de comer frente al sufrimiento del hambre. Quien tiene hambre buscará saciar su hambre, y disfrutará más si se alimenta con finas viandas que si solo ingiriese pan. Aunque en unas horas volverá a experimentar hambre, este individuo gozó al quedar satisfecho y volverá a gozar en la cena.

Por el otro lado se encuentran los placeres inagotables que, a decir del hedonismo, no deben ser perseguidos pues al jamás agotarse nunca se colmarán y por lo tanto no se obtendrá el gozo de la satisfacción del deseo viviendo en un sufrimiento constante.¹¹⁶

La fama o la riqueza son ejemplos muy claro de este tipo de placeres. Quien persigue la riqueza nunca la alcanzará pues siempre se puede ser más rico. El que obtiene 10, buscará ganar 100 pero al lograrlo no quedará satisfecho y buscará ganar 1000 y al obtener esto no estará a gusto y seguirá ampliando su horizonte, o lo que es lo mismo, nunca estará colmada su sed de dinero pues hasta el humano más rico en el mundo puede generar aún más riquezas.

¹¹⁴ Para el hedonismo cirenaico no existe el punto intermedio como lo sostiene el epicureísmo, aunque se dice que el cirenaico Hegesias ya había planteado esta tesis, empero tras ser censurado en varias regiones por avalar sin tapujos el suicidio, su idea del placer como estado de reposo no se difundió entre los de Cirene. MacIntre, Alasdair, *op. cit.*, nota 1, p. 101.

¹¹⁵ T. H., Irwin, "Aristippus against happiness", en *The Monist*, volumen 74, número 1, 1991, p. 70.

¹¹⁶ Idem, p. 71.

Si bien Aristipo y el hedonismo en general no tildan como malo el conocimiento y el gozo intelectual de aprender cosas nuevas, tampoco se entenderán como buenas o al menos no si no producen un efecto placentero en el cuerpo.¹¹⁷

1.3.2.2 Cinismo (Diógenes de Sinope)

El cinismo es probablemente la escuela del pensamiento más malentendida de la historia, y no por la complejidad o los conceptos técnicos que maneja, muy pocos en realidad, sino por su incomprendido sarcasmo.¹¹⁸

Diógenes de Sinope hace uso de un recurso que solo se había presenciado dentro del teatro griego y no en el ejercicio de la retórica o la filosofía: aquello que los dramaturgos entendían como el género *σπουδογέλοιο* (serioburlesco) en donde se abusa de la ironía (*ειρωνεία*)¹¹⁹ que si bien ya está presente de manera fugaz y explicitada como tal en Platón, no tiene las dimensiones y la incertidumbre que genera el cinismo al plantear las exageraciones que sostiene de la manera, no solo más seria y finamente argumentada posible, sino que Diógenes se somete a dicha forma de vida logrando confundir a propios y extraños de su intención contestataria.¹²⁰

El fundador del cinismo mantuvo una vida ajustada a los postulados radicales de su forma de pensamiento, el cual no creía pero que le servían como refutación satírica a los pensadores socráticos de la Academia, Liceo y Pórtico.¹²¹ De esta vida semejante a la de un perro es que esta escuela adquiere su nombre y de la cual se

¹¹⁷ O'Keefe, Tim, "The Cyrenaics on Pleasure, Happiness, and Future-Concern", en *Phronesis*, volumen 47, número 4, 2002, pp. 397 y 398.

¹¹⁸ Martín García, José A., *op. cit.*, nota 52, pp. 25-30.

¹¹⁹ Idem, p. 28.

¹²⁰ Bosman, Philip, "Selling Cynicism: The Pragmatics of Diogenes' Comic Performances", en *The Classical Quarterly*, volumen 56, numero 1, 2006, *in toto*.

¹²¹ Lotz, Christian, "From Nature to Culture? Diogenes and Philosophical Anthropology", en *Human Studies*, volumen 28, número 1, 2005, pp. 48 y 49.

recogen decenas de anécdotas sobre este personaje que harían reír hasta al más serio de los lectores del pensamiento ético.¹²²

A manera de recordatorio, el pensamiento Aristotélico advierte la existencia de un comportamiento universalmente correcto a partir del *τέλος*, o fin natural del ser humano.¹²³ Mientras que, Platón asegura que para llegar a la inalcanzable Idea del Bien se debe ser justos, pero para ser justos se deben conjugar tres grandes virtudes cardinales: la fortaleza (*ανδρεία*), la prudencia (*φρόνησις*) y la templanza (*σωφροσύνη*).¹²⁴

Emulando estas exposiciones, Diógenes sostendrá que el comportamiento correcto del ser humano es el natural, no el cultural-artificial por lo que acciones como darse baños perfumados, comer alimentos elaborados y básicamente vivir en una *πόλις* (polis) las cataloga como malas.¹²⁵ El ser humano en tanto animal debe comportarse y vivir como tal, si la naturaleza quisiera que el humano viviera en ciudades, éstas existirían desde antes como la tundra para los pingüinos y la sabana para los leones. Además, habiéndose desprendido de lo material/cultural, para lograr y alcanzar la *εὐδαιμονία* el humano debe comportarse bajo tres grandes directrices frente a los demás: la irreverencia (*αναίδεια*), la indiferencia (*ἀδιάφορα*) y la nula censura *παρρησία*.¹²⁶

La *αναίδεια* o falta de reverencia o respeto a otros humanos se desprende del argumento de total igualdad entre los individuos. Si, ya la naturaleza ya el Uno,

¹²² Bosman, Philip, *op. cit.*, nota 120, p. 99.

¹²³ Aristóteles, *op. cit.*, nota 76, §1094.

¹²⁴ Platón, *op. cit.*, nota 69, libro IV.

¹²⁵ Lotz, Christian, *op. cit.*, nota 121, p. 53.

¹²⁶ La suma de estas directrices junto con el repudio por lo artificial dará lugar a la *αὐτάρχεια* (autosuficiencia). Ver Rick, Audrey N. M., "The cynic conception of *Aytapkeia*", en *Mnemosyne*, volumen 9, número 1, 1956, pp. 23-29.

crearon al ser humano, creó a absolutamente todos por igual por lo que no hay motivo de emplear un lenguaje diferente frente al mercader que ante el monarca.¹²⁷

Respecto a la *ἀδιάρφρα*, si bien el ser humano viene al mundo con ciertos instintos, como cualquier otro animal, verbigracia la supervivencia o la alimentación, el resto de conductas y acciones que se toman en la vida animal no tienen una calificación, no son mejores unas acciones que otras, no es mejor disfrutar de una obra de teatro que ver una película, comer comida chatarra o dormir todo el día, filosofar sobre el mundo o vivir en el bosque por lo que el ser humano debe dejar de preocuparse por si sus acciones son aceptadas o no por el resto de los individuos, pues sus concepciones de Bueno-Malo están basadas en lo cultural aunque esgriman argumentos de naturaleza humana. Debe, *ergo*, ser indiferente a las críticas, así como a las adulaciones.¹²⁸

Finalmente, la *παρρησία* se entiende a partir de la aplicación de los conceptos anteriores, dado que al individuo cínico no le preocupa lo que el de enfrente diga acerca de él aunado a que no le guarda respeto a ningún individuo por estimarlos iguales, el que viva de este modo no sentirá el deber de callar en ninguna circunstancia sino que entenderá tiene en todo momento el derecho de expresar su opinión de la manera y con las palabras que le vengan en gana, ya que solo en un mundo donde se permita todo discurso se puede gozar de la verdadera libertad (*ἐλευθερία*).¹²⁹

Aunque expuestos aquí de manera abreviada, los razonamientos cínicos hacen uso de la más y mejor pulida argumentación, para emplearla contra los filósofos que

¹²⁷ Se cuenta que Alejandro Magno intrigado por la forma de vida de Diógenes, personalmente le preguntó sobre sus demandas de vida pues él se las cumpliría. La respuesta del de Sinope fue que se quitara porque le tapaba la luz del sol. Ver, Kenny, Anthony, *op. cit.*, nota 8, p. 131.

¹²⁸ Laercio, Diógenes, *Vidas y Opiniones de los Filósofos ilustres*, Editorial Alianza, España, 2013, libro VII, 103-104.

¹²⁹ Chaparro Gómez, César, “La ‘Parresia’ y ‘Anaídeia’ fedrianas: contenido y originalidad”, disponible en <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/58511.pdf>, último acceso el 20 de abril de 2022; Foucault, Michel, *op. cit.*, nota 53, clase del 8 de febrero de 1984. Primera hora.

tanto criticaron a la retórica y evidenciar que bajo la utilización de sus mismas construcciones puede llegarse a los absurdos recién desarrollados,¹³⁰ empero, se insiste en esto, por un lado los escolarcas del pósito, de la académica y el liceo en lugar de percibir la crítica que estaban recibiendo se burlaron de los que actúan como perros y por el otro, un no pequeño número de individuos adoptaron el modo de vivir de Diógenes,¹³¹ aunque ninguno fue capaz de soportarlo y comportarse como lo hiciera el más grande exponente de la escuela.

Es, dentro de todas las escuelas objetivistas, la única que no se encuentra dentro de los modelos éticos dominantes, empero por ajustarse dentro de las visiones axiológicas (el concepto del Bien es culturalmente impuesto o, de existir objetivamente en la *φύσις*, no se puede conocer por lo que es mejor vivir bajo el amparo de la vida en naturaleza para poder acercarse a éste)¹³² se prefirió incluirla en este capítulo.

1.3.2.2.3 La Edad Media y el olvido por la pregunta ética en occidente

Mientras los romanos conquistaban cada vez más y más regiones del mundo conocido, los griegos se veían conquistados ya por los de Asia ya por los de Roma, quedando el mundo que viera florecer al pensamiento filosófico como un motín de guerra que ocasionó la extinción gradual de las escuelas del pensamiento helénicas.¹³³ Aunque hubo intentos de “revivir” el pensamiento griego como lo intentara Plotino en el siglo III de la era actual con el denominado neoplatonismo que buscaba reivindicar el platonismo como base de su pensamiento, pero incluyendo formas de pensar de otras escuelas, principalmente la aristotélica y

¹³⁰ Bosman, Philip, *op. cit.*, nota 120, *passim*.

¹³¹ Martín García, José A., *op. cit.*, nota 52, p. 125.

¹³² *Idem*, p. 74.

¹³³ MacIntyre, Alasdair, *op. cit.*, nota 1, p. 107.

estoica, para fortificar los puntos débiles del pensamiento original del de Atenas,¹³⁴ dichos intentos no rindieron frutos.

No obstante, aunque ya no se continuara con las escuelas filosóficas, las tesis centrales del pensamiento griego, al menos respecto de la ética, seguían reproduciéndose por creerse la receta del correcto comportamiento. Y es que, aunque las escuelas presentadas son algunas muy semejantes, otras son muy diferentes ¿cómo pudieron mantenerse con vida todas? La respuesta se tiene en la marcada diferencia de clases que existía entonces: Los poderosos, acomodados y con recursos defendían tesis sensualistas que invitan al humano a gozar de la vida terrenal, mientras que los desposeídos y menesterosos preferían creer en los modelos universalistas que le dan prioridad al alma sobre el cuerpo.¹³⁵ Los primeros por conveniencia, los segundos casi por necesidad.

Aunada a esta creencia ética del pueblo, se expandía aceleradamente el cristianismo por toda la región dominada por el Imperio romano por las mismas razones. Mientras que el paganismo obliga a realizar tributos y despojarse de lo poco que se tiene sin ninguna contraprestación, el cristianismo garantiza la existencia de una vida *post mortem* eterna y llena de gozo.¹³⁶

Estas similitudes hicieron que, en los procesos de conversión argumentada, así como el de cimentación de dogmas y cánones se incluyeran pensamientos éticos del mundo griego, consolidándolos como los dominantes al entronizarse dicha Iglesia católica como el poder último en esta Edad Media.¹³⁷

1.3.2.2.3.1 Dios como Fin y Valor

No obstante, el proceso de incorporación del pensamiento griego en el discurso judeocristiano no se dio de manera íntegra, sino que solo se fueron incorporando

¹³⁴ Kenny, Anthony, *op. cit.*, nota 8, p. 144.

¹³⁵ MacIntyre, Alasdair, *op. cit.*, nota 1, p. 109.

¹³⁶ Kenny, Anthony, *op. cit.*, nota 8, pp. 147-149.

¹³⁷ Idem, pp. 150-153.

ideas sueltas, no necesariamente todo el pensamiento de un autor en particular, dado que su única función es convalidar lo establecido por las escrituras sagradas de esta religión.¹³⁸ Conforme la Iglesia iba teniendo algún problema, intestino o exógeno, sobre algún pilar de ésta, los Padres de la Iglesia se daban a la tarea de buscar dentro del pensamiento antiguo una defensa previamente aceptada y solo en caso de no encontrarse, ideaban ellos mismos un argumento que tendría siempre a apelar a la fe.¹³⁹

De este modo se puede asegurar que la intención, al menos la original, del pensamiento ético del cristianismo medieval no es la de responder ¿cómo debo comportarme? Sino colmar sus vacíos teodiceicos al tiempo que preservan y aumentan el número de creyentes.¹⁴⁰ Por este motivo, en la ética cristiana en general existirá una identidad entre lo que es el fin humano y los valores que debe seguir.¹⁴¹

El cristianismo medieval, frente la pregunta ética, responderá “debes hacer lo que Dios quiere”, pues si Dios es bueno, lo que quiera también lo será, sin tener que fundamentar prácticamente nada, salvo la existencia de Dios.¹⁴²

Y aunque en la Edad Media, un periodo que comprende más de mil años, la gran mayoría de autores cristianos buscaban fundamentar a Dios y todo lo relacionado con Él, lo cierto es que las grandes reinterpretaciones que incluyen al ser humano y sus problemas se dan con dos autores en particular: Agustín de Hipona y Tomás de Aquino. El uno con un pensamiento platónico el segundo con uno aristotélico. El resto de los autores como podrían ser Anselmo, padre de la escolástica, o el propio Alberto de Bollstadt, el maestro de Tomás, por mencionar algunos con grandes contribuciones a la Teodicea en general, no se enfocan en el

¹³⁸ Beuchot, Mauricio, *op. cit.*, nota 14, p 111.

¹³⁹ MacIntre, Alasdair, *op. cit.*, nota 1, p. 110.

¹⁴⁰ Kenny, Anthony, *op. cit.*, nota 8, pp. 153-155.

¹⁴¹ MacIntre, Alasdair, *op. cit.*, nota 1, pp. 114 y 115.

¹⁴² Idem., p. 113.

comportamiento humano con la misma intensidad y novedad que los nacidos en Tagaste y Roccasecca.¹⁴³ Aunque también existen, dentro de los escolásticos, pensadores que se escapan de las corrientes dominantes, al grado tal que hasta terminan siendo excomulgados como lo será Guillermo de Ockham, precisamente por salirse del esquema tradicional de pensamiento.¹⁴⁴

1.3.2.2.3.1.1 Agustín de Hipona

El nacido en Tagaste se encuentra en una época de crisis eclesiástica, por un lado, los paganos acusan al cristianismo de haber hecho caer a Roma y por el otro, los propios creyentes se ramifican al no ponerse de acuerdo sobre lo que las escrituras sostienen *versus* lo dicho por Jesús de Nazaret.¹⁴⁵

Dos grandes interrogantes son las causantes de que el pensamiento ético exista en una religión como la cristiana, algo nunca antes presenciado ya que la furia de el o los dioses había sido el motor de su obediencia,¹⁴⁶ empero el atribuirle el adjetivo de “bueno” complicó el asunto en el plano de lo filosófico aunado al concepto del destino, el cual si bien ya existía en el mundo griego dentro de su cosmogonía, los filósofos simplemente la desechaban junto con otras afirmaciones,¹⁴⁷ en cambio las nuevas religiones occidentales se caracterizarán por su dogmatismo.

La primer interrogante o problema al que se enfrenta Agustín de Hipona y cualquier autor antes de él fue el de la existencia del mal: si Dios es el sumo bien, sus creaciones no pueden ser malas, sin embargo, existe el mal. El segundo problema por resolver fue el del determinismo: si existe un destino, un motor divino que empuja a los humanos a comportarse como Dios quiere, no existe libertad de

¹⁴³ Beuchot, Mauricio, *op. cit.*, nota 14, pp. 119 y 187.

¹⁴⁴ Beuchot, Mauricio, *op. cit.*, nota 49, p. 31.

¹⁴⁵ Montes de Oca, Francisco, en Hipona, Agustín de, *La Ciudad de Dios*, décimo novena edición, Editorial Porrúa, México, 2008, colección Sepan cuantos, Introducción.

¹⁴⁶ Kenny, Anthony, *op. cit.*, nota 8, pp. 160 y 161.

¹⁴⁷ Beuchot, Mauricio, *op. cit.*, nota 14, pp. 139 y 140.

actuar por lo que las acciones humanas no pueden juzgarse como buenas y malas si el individuo no tiene opción de comportamiento (actúa como Dios se lo ha ordenado).¹⁴⁸

A partir de estos dos problemas filosóficos es que el cristianismo comenzará a hablar sobre el comportamiento humano, empero, se recalca este hecho, no tiene una intención de resolver la pregunta ética “¿cómo debo comportarme?”, por lo menos no más allá que el resto de las religiones antiguas “porque Dios así lo demanda”.

Por este motivo es que el Padre de la Iglesia utilizará sus conocimientos filosóficos, principalmente neoplatónicos, para dar respuesta a estas dificultades que estaban poniendo en riesgo el cristianismo, sin importar que dicha argumentación filosófica sea en ocasiones desordenada y poco fundamentada, pues su finalidad no es la de crear un pensamiento uniforme del mundo, sino uno que pueda responder a las preguntas que se le hagan al cristianismo, aunque no tengan coherencia como un todo.¹⁴⁹

Bajo este orden de ideas, San Agustín adopta el concepto de la Idea del Bien el cual se lo atribuye a Dios, y a partir de éste se van a derivar el resto del universo de manera jerarquizada. Semejante al mundo de las Ideas y las sombras se encontrará la ciudad de Dios y la terrenal.¹⁵⁰

Finalmente, sobre el tema del determinismo y la existencia del mal planteará un camino preestablecido por Dios, empero que el humano es capaz de no seguir. Seguir el camino de Dios implica comportarse como Dios quiere, bien, y por lo tanto al final de éste se llegará a Él. Sin embargo, al desviarse, *i.e.* al rechazar el destino de Dios, por el libre albedrío que se posee implicará por fuerza visitar el mal, aunque marcadamente señalando que el mal no existe como tal, ya que, dentro del

¹⁴⁸ Hipona, Agustín de, *op. cit.*, nota 145, p. 291.

¹⁴⁹ Beuchot, Mauricio, *op. cit.*, nota 14, p. 121.

¹⁵⁰ Hipona, Agustín de, *op. cit.*, nota 145, libro duodécimo en adelante.

pensamiento agustiniano, el mal es la ausencia de Dios, donde Dios está hay bien, alejarse de él implica mal, no por que exista sino porque no está ahí Dios.¹⁵¹

1.3.2.2.3.1.2 Tomás de Aquino

El pensamiento agustiniano pervivió como la única forma de explicar lo divino y lo terrenal durante casi ochocientos años hasta que, por la introducción de Aristóteles en el pensamiento islámico, el mundo del judaísmo y cristianismo se interesó en este antiguo pensador griego cuyo trabajo se conservó en árabe.¹⁵² Al ser traducido, junto con las participaciones teologales islámicas de Avicena y Averroes, el cristianismo tiene una nueva forma de pensar su religión.¹⁵³

Aunque Alberto Magno, quien le enseñara al de Roccasecca sobre Aristóteles, hizo una reformulación del pensamiento cristiano basado en el aristotelismo, no será sino hasta Tomás que se sistematiza¹⁵⁴ y, a diferencia del africano, se buscará una homogeneidad de criterios, una solidez argumentativa y teórica que no se había visto en ningún pensador de las tres religiones mosaicas.¹⁵⁵

A partir de los tratados de lógica, Tomás buscará emplear el modo deductivo a sus trabajos siendo el más conocido, por extensión y dedicación, la *Summa Theologicae* donde inicia con demostrar, a decir de él, la existencia de Dios para que, a partir de ahí, se derive absolutamente cualquier otro conocimiento.¹⁵⁶

¹⁵¹ Idem, p. 305 y 322; San Agustín, *De los méritos y perdón de los pecados*, Libro II, en San Agustín, *Obras de San Agustín*, tomo IX, Editorial Biblioteca de Autores Cristianos, España, 1952; San Agustín, *Confesiones*, Editorial Maucci, España, 1962, libro X.

¹⁵² Beuchot, Mauricio, *op. cit.*, nota 14, pp. 129-138.

¹⁵³ Ubeda Purkiss, Manuel, "Introducción al Tratado del Hombre", en Aquino, Tomás de, *Suma Teológica*, tomo III Tratado del hombre, Tratado del gobierno del Mundo, edición bilingüe, Editorial Biblioteca de Autores Cristianos, España, 2011, colección B.A.C. *Thesaurus*, pp. 15 y 16.

¹⁵⁴ Beuchot, Mauricio, *op. cit.*, nota 14, pp. 177 y 178.

¹⁵⁵ Idem, 187.

¹⁵⁶ Aquino, Tomás de, *op. cit.*, nota 153, tomo I.

Es, por tanto, imposible alejarse de ciertas tesis metafísicas platónicas para ello, la mayoría establecidas por dogma en concilios pasados, empero lo que aún se encuentra dentro de lo mutable, sufre cambio del platonismo al aristotelismo,¹⁵⁷ teniendo como resultado en el campo de la ética, prácticamente el mismo: haz lo que Dios te ordena.

Mientras que en el pensamiento agustiniano había que obedecer porque Dios es bueno, en el tomismo se parte de una preferencia por la razón sobre la voluntad, así es que concluye el italiano que Dios es bueno porque así lo pensó. Dios en tanto racional, establece ciertas reglas para los humanos basadas en la razón y no en el simple capricho, así obedecer estas reglas te acercará a Dios, porque esas acciones son las racionalmente correctas, de ahí que sean buenas.¹⁵⁸

Como se puede apreciar en ambos casos, tanto para el de Hipona como para el de Aquino, no se replantea la cadena de argumentos éticos antiguos. Únicamente se agrega el eslabón de Dios al comienzo y se reproduce, casi sin modificaciones el eudaimonismo platónico y aristotélico respectivamente.¹⁵⁹ No hay, aunque se cambien algunas palabras y se incorporen conceptos eclesiásticos, una nueva ética en la Edad Media, solo se prefieren a algunos autores y se descartan a otros. Dicha predilección será la que ocasione que en la actualidad se estimen a unos como dominantes y a otros como no dominantes ya que la Iglesia, en ánimos de homologar su pensamiento o por verse amenazada en sus dogmas, mandó censurar ciertas escuelas del pensamiento helénico, mientras que otras las impuso como obligatorias.¹⁶⁰

1.3.2.3 Presupuestos axiológicos comunes

Aunque se advierte un cambio de paradigma para realizar ética en las escuelas éticas griegas y en la Edad media, en todas ellas se deja de lado la pregunta por el

¹⁵⁷ Beuchot, Mauricio, *op. cit.*, nota 49, pp. 36 y 37.

¹⁵⁸ Beuchot, Mauricio, *op. cit.*, nota 14, pp. 193-195. Aquino, Tomás de, *op. cit.*, nota 153, q. 90 y ss.

¹⁵⁹ MacIntyre, Alasdair, *op. cit.*, nota 1, p. 117.

¹⁶⁰ García Gual, *op. cit.*, nota 2, pp. 271, 302 y 303.

Bien (o se asemeja al valor como en el caso medieval) y se prefiere responder la interrogante por el valor.

Si bien el valor es diferente, el placer, la vida en naturaleza, el amor o el propio Dios, en todas ellas se prefiere ponderar estos valores como fin último de comportamiento humano y queda descartada ya la búsqueda del contenido del Bien pues éste se infiere de la maximización del valor.¹⁶¹ Si el humano viene al mundo con la capacidad de sentir dolor para escapar del mal, *contrario sensu*, la capacidad de sentir placer tiene una función de encaminarlo al bien. Si el humano es una criatura más dentro del reino animal, realizar acciones que lo alejen de su animalidad, su naturaleza, serán malas por lo que ajustarse a la vida en naturaleza (se intuye) es bueno. Finalmente, el no seguir el destino fijado por Dios, su camino (Dios como Valor y pauta de comportamiento) alejará al individuo de Dios (como Fin) en la otra vida.

1.3.2.4 Criterios de Verdad axiológicos

De manera común a la corriente teleológica, el criterio de verdad basado en la experiencia sensible se encuentra tanto en las explicaciones axiológicas hedonistas como para las Cínicas. En cuanto al hedonismo por el hecho de basar toda respuesta de conducta ética en la percepción sensorial resulta fácilmente advertible que su criterio de verdad es de corte empírico.

Un poco más difícil llega a ser el del cinismo ya que al tratarse de una escuela que busca ridiculizar tanto al platonismo (la razón como criterio de verdad) y al aristotelismo (los sentidos como criterio), Diógenes de Sinope y sus seguidores en ocasiones harán uso de explicaciones racionalistas (para burlarse de la Academia) y a veces empiristas (con ánimo de ridiculizar al Liceo y a los del pórtico).¹⁶²

No obstante, si se intenta explicar al cinismo no ya como un movimiento satírico sino como una teoría en sí misma independiente de aquello de lo que se mofa, el

¹⁶¹ Audi, Robert, *op. cit.*, nota 108, p. 356.

¹⁶² Martín García, José A., *op. cit.*, nota 52, introducción.

criterio de verdad se reduce al de la experiencia sensible, principalmente por su rechazo al uso exacerbado de la razón, pues ella, a decir del cinismo, es la que ha alejado al humano de lo natural y lo ha llevado al mundo de la artificialidad.¹⁶³

Atención especial merece el cristianismo, pues su criterio de verdad no es ni el del uso de la razón ni el uso de la experiencia sensible a pesar de basar sus postulados en los más famosos filósofos idealistas y materialistas. Para la escolástica, Dios (base de toda explicación) al ser un ente perfecto es incognoscible para el ser humano por imperfecto. Es incapaz de derivarlo lógicamente, ya que todo deriva de Él, pero tampoco el ser humano sería capaz de verlo así lo tuviera enfrente dado que su forma está más allá de las formas imperfectas que el humano conoce.

A pesar de ello, en cualquiera de los dos casos, el ser humano es capaz de percatarse de Dios, ya por medio de necesidades lógicas supremas (razón), ya por vía de los milagros (sentidos), por lo que, aunque no lo conoce, *no sabe* que existe, sí intuye su existencia, *crea* en Él. Por lo tanto, el criterio de verdad de la ética cristiana es la fe.¹⁶⁴

1.3.3 Objetivismo deontológico

La única corriente del pensamiento ético que no surge en el mundo antiguo sino en la modernidad es el deontológico. La forma en la que se llega a ésta es a partir del rechazo de las formas antiguas de comprender el problema ético el cual se fue retomando en el renacimiento poco a poco, no obstante, como ocurriera en la Edad Media, los autores renacentistas y modernos no solo han retomado la pregunta ética sino que abrazaron también a una escuela en específico, reformulando uno que otro postulado para mantenerlo actualizado sin embargo ninguno de estos autores puede señalarse como fundadores de nuevo pensamiento sino renovadores del ya

¹⁶³ Ibidem.

¹⁶⁴ MacIntyre, Alasdair, *op. cit.*, nota 1, p. 120.

existente siendo el más grande logro en algunos de ellos el regresar a la discusión ética a algún autor o escuela ya olvidada.¹⁶⁵

1.3.3.1 Diferencias y similitudes con la Teleología y la Axiología

A diferencia de las anteriores posturas éticas, la deontología advierte que el deber, la obligación de hacer lo correcto, está por encima de los conceptos del valor y del bien.¹⁶⁶ La razón de preferir el deber sobre los otros dos conceptos a pesar de que, de manera cotidiana, se entienda a la Ética como la disciplina estudiosa de lo bueno y lo malo, no es arbitraria, pues se parte de la incognoscibilidad del concepto del Bien y del Mal, al tiempo que niega la validez de determinar ciertos valores como buenos, modo de operar de la axiología.¹⁶⁷

Como refutación a la axiología, los deontológicos señalarán que los valores no son valores si no son buenos, es decir, se necesita forzosamente el concepto de 'bien' y 'mal' para poder catalogar algo como valor o disvalor,¹⁶⁸ por lo que sostener que el valor está por encima del bien, que el valor determina el bien, es una confusión entre la causa y la consecuencia, pues es el bien quien determina qué es valioso.¹⁶⁹

Parecería entonces que el deontológico favorece la tesis teleológica, empero no es así, pues, aunque afirme teóricamente la construcción conceptual teleológica, niega la posibilidad de conocer *ex ante* o *a priori* el contenido del bien.¹⁷⁰

¹⁶⁵ Beuchot, Mauricio, *op. cit.*, nota 49, p. 51. Ver, *supra*, nota 53.

¹⁶⁶ Strudler, Alan y Wasserman, David, "The first Dogma of Deontology: the doctrine of doing and allowing and the notion of say", en *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, volumen 80, número 1, 1995, pp. 52 y 53.

¹⁶⁷ Vialatoux, J., *La morale de Kant*, Editorial PUF, Francia, 1966, pp. 30 y ss.

¹⁶⁸ Mueller, Robert W., "The axiology of Robert S. Hartman: A critical study", en *The Journal of Value Inquiry*, volumen 3, número 1, 1969, pp. 20-23

¹⁶⁹ Idem, p. 24.

¹⁷⁰ Beuchot, Mauricio, *op. cit.*, nota 49, pp. 65 y 66.

La racionalidad humana al no poder colmar válidamente el contenido del concepto “Bien” y “Mal” está por tanto incapacitada para señalar qué es valioso y qué no lo es, sin embargo, la razón sí le permite a la humanidad, a decir de los deontológicos, el determinar qué es lo correcto.¹⁷¹

Como se puede apreciar, es prácticamente imposible, entender esta postura sin las anteriores, pues históricamente surge como la tercera, derivada de la dialéctica entre éstas. Así, es mediante su refutación que la deontología se entiende, o al menos, se comprende mejor.¹⁷²

1.3.3.2 Principales exponentes

A diferencia de las escuelas del mundo antiguo en las que una sucede a la otra y gracias a ello se ven fortalecidas las últimas, teniendo las primeras que replantearse algunos supuestos para no quedar rezagadas, el pensamiento ético deontológico brota prácticamente al mismo tiempo en dos autores muy diferentes, aunque poseen en común las enseñanzas, personales por un lado y mediante sus obras por el otro, de David Hume. El prusiano Immanuel Kant, por un lado, padre del criticismo y uno de los más grandes filósofos de la modernidad, por el otro Jeremy Bentham un filósofo de grandes descubrimientos y aunque de gran renombre en el pensamiento angloparlante, es muy poco abordado en el pensamiento europeo continental.

1.3.3.2.1 El deber de hacer el deber en Immanuel Kant

El padre del criticismo, Immanuel Kant, será el primero en defender esta tesis de razón negativa o apofática.¹⁷³ Señalará que los sentidos (siguiendo a Hume, pero distanciándose) sirven para colmar necesidades que le advierten al individuo por

¹⁷¹ Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Práctica*, edición Kindle, editado por Amazon Digital, Estados Unidos de América, 2012, posición 2565 y ss.

¹⁷² Becker, Lawrence, *op. cit.*, nota 37, p. 220.

¹⁷³ Truyol y Serra, Antonio, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado. 2. Del Renacimiento a Kant*, primera reimpresión, Editorial Alianza Universidad Textos, España, 2007, p. 393.

dónde caminar, cuándo protegerse de algún peligro o exponerse a algo que le causa placer, como cualquier otro animal,¹⁷⁴ pero éste, el animal no humano, no se cuestiona si debe o no debe matar a una gacela, o si es correcto arrebatárle el alimento a otro de su especie. Será solo el humano quien lo haga, porque solo él posee la capacidad racional para conocer el mundo del deber ser.¹⁷⁵ Dicho en otras palabras, mientras que todo el reino animal, incluido el humano, es capaz de conocer el mundo del ser, sólo el hombre puede aproximarse al mundo de lo deóntico dado que la vía de acceso es la razón.

La razón sirve pues, para responder a la gran pregunta de la Ética “¿cómo debo comportarme?” estableciendo únicamente las reglas para hacerlo, generando deberes, pues la razón, se recalca una vez más, no es capaz de determinar qué es ‘el bien’, a lo mucho podrá presumirse que quien hace lo correcto estará más cerca que quien no lo hace, pero sin ir más allá.¹⁷⁶

¹⁷⁴ Kant, Immanuel, *op. cit.*, nota 171, posición 2834 y ss; cfr Hume, David, *A treatise of human nature*, edición Kindle, de la versión de la Editorial Oxford de 1896, Estados Unidos de América, s.a.p., posición 6065 y ss. “Reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them”.

¹⁷⁵ Kant, Immanuel, *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, Editorial Trotta, España, 1999, p. 22-24; Kant, Immanuel, *Lecciones de Ética*, Editorial Crítica, España, 1988, pp. 191 y 192. Kant afirma que el humano es el único con razón, aunque en la actualidad esta aseveración se ha tamizado pues, producto del estudio del comportamiento o de la neurobiología, se ha evidenciado que todas las especies animales tienen un grado de razón, más o menos incipiente que los demás, siendo el humano quien descuella de entre los otros. Ver Rollin, Bernard E., *Animal Rights & Human Morality*, tercera edición, Editorial Prometheus Books, Estados Unidos de América, 2006, pp. 65 y 66.

¹⁷⁶ Kant afirmará que quien hace lo debido estará más cerca de Dios. A pesar de que comúnmente se presente a un Kant extremadamente racionalista y por ello alejado de la religión, es cierto que el prusiano entendía a Dios no como el principio de la moral, sino como la finalidad. Sobre este punto ver Kant, Immanuel, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Editorial Alianza, México, 2016, p. 1; Cfr. Cassirer, Ernst, *Kant, vida y doctrina*, quinta reimpresión, Editorial Fondo de Cultura Económica, España, 1993, pp. 445-448; Deleuze, Gilles, *La filosofía crítica de Kant*, tercera edición, Editorial Cátedra, España, 2008, pp. 121-130.

Para establecer lo debido, o lo correcto, Kant recurre a un imperativo categórico (que distingue de los imperativos hipotéticos de los teleológicos y axiológicos): *handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.*¹⁷⁷ A partir de esta *regula aurea*, de este deber se van a derivar los subsecuentes cuyo deber de cumplirse no se genera por el bienestar que produce, sino por el deber mismo, de ahí que rechace una conducta acorde con el deber pero motivada por deseos egoístas.¹⁷⁸ Es decir, no solo se debe cumplir con el deber, sino que se debe cumplir porque se quiere cumplir con dicho deber.

1.3.3.2.2 El utilitarismo (Bentham)

A pesar de que la *Metaphysik der Sitten* fue publicada en 1785, el de Königsberg no emplea nunca el término 'deontología', será hasta 1832 en la obra póstuma de Jeremy Bentham *Déontologie ou Science de la Morale* donde se utilizará este concepto por primera vez.¹⁷⁹

Bentham, el mismo que funda el utilitarismo que se considera teleológico por basar todo en el valor de la utilidad, es también el discípulo de Hume, padre del subjetivismo axiológico que se abordará en el próximo capítulo, y también es quien escribe un libro cuyo título mismo sostiene que la única ciencia de la moral es la Deontología.

Este auténtico galimatías ha servido para que se hable de Bentham como uno de los propios, sin importar de qué postura se trate. Así el teleológico afirma que Bentham practicaba esta postura por ser el fundador del utilitarismo, el axiológico

¹⁷⁷ Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Editorial Digitale Bibliothek Band 2: Philosophie, Alemania, s.a.p., p. 60; Cfr. Kant, Immanuel, *Fundamentación a la metafísica de las costumbres*, Editorial Tomo, México, 2010, p. 59: Actúa sólo según aquella máxima que puedas querer que se convierta, al mismo tiempo, en ley universal.

¹⁷⁸ Idem, español, pp. 17 y 18; alemán, pp. 20-21.

¹⁷⁹ Truyol y Serra, Antonio, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado. 3. Idealismo y Positivismo*, Editorial Alianza Universidad Textos, España, 2004, p. 179.

hará lo propio pues el utilitarismo desarrolla el germen humeano de lo útil como sentimiento moral. De la misma manera el deontológico afirmará que Bentham era suyo pues además de inventar el concepto, le dedica una obra completa a su análisis.¹⁸⁰

Bentham señaló que lo correcto y lo incorrecto¹⁸¹ eran construcciones humanas, es decir, sostiene el subjetivismo de Hume,¹⁸² empero al igual que en el aspecto jurídico, hay que distinguir entre el ser y lo que debe ser. El hecho de que en una sociedad se estime como correcta una conducta, llámese la esclavitud, no significa *per se* que lo sea en el mundo del deber ser. En este punto será complicado seguirle el paso a Bentham pues utiliza el mismo vocablo ‘correcto’ (*right*) para referirse al mundo del ser, la opinión de la sociedad, como para referirse al mundo del deber ser, lo que universalmente debe ser así.

Sostiene el inglés que, aunque un individuo *tenga que (have to)* comportarse según las tradiciones locales, ello no significa que *debería (ought/should)* comportarse así, por lo que la pregunta de la Ética se fragmentará en ‘¿cómo me tengo que comportar en un espacio-tiempo determinado?’ y en ‘¿cómo debería comportarme si no existieran costumbres preexistentes?’¹⁸³

La primera pregunta se responde mediante la *ἐμπειρία* o experiencia, observando el comportamiento y la opinión de los otros respecto de ciertas conductas. La segunda se responde mediante la confrontación realidad sensible – razón, pues lo que se va a estudiar es el mundo del Deber Ser y buscará ser lo más objetivo/universal posible,¹⁸⁴ de ahí que emplee el término Deontología: ciencia del

¹⁸⁰ Hocutt, Max, “Was Bentham a Utilitarian?”, en *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, volumen 38, número 3, 2005, p. 697.

¹⁸¹ Nótese cómo no emplea los conceptos de ‘bueno’ y ‘malo’ sino los de ‘correcto’ e ‘incorrecto’.

¹⁸² Truyol y Serra, Antonio, *op. cit.*, nota 179, p. 177.

¹⁸³ Bentham, Jeremie, *Deontologie ou Science de la Morale (1834)*, segunda edición, Editorial Kessinger, Francia, 2009, p. 121.

¹⁸⁴ *Idem*, p. 149.

deber ser, en oposición a la Teleología: ciencia del bien (entendiendo por el fin último el Bien)¹⁸⁵ y a la Axiología: ciencia de los valores.

Pero, aún lo anteriormente señalado, parece más el modelo de Bentham axiológico que deontológico pues enarbola la utilidad en primer lugar. En realidad, esto no es así ya que para lograr cuantificar el bienestar y el malestar y, por tanto, poder determinar lo útil, antecede una regla, un deber, de la misma manera que el imperativo categórico kantiano, aunque diferente en cuanto a contenido: “*each to count for one, and none for more than one*”¹⁸⁶

El obligar al estudioso de la moral a contar a todo humano como uno, sin que existan humanos más valiosos que otros es, a final de cuentas, idéntico en intención que el imperativo práctico kantiano:

“*Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest*”.¹⁸⁷ No es sino hasta que se aplica la regla, el deber, que se emplea el test de utilidad.

Entender ‘La utilidad’ como una prueba, una forma de calificar el bienestar y el malestar *ex ante* de la ejecución de la acción, cambia diametralmente el escenario que, si se entendiese, como equivocadamente se sostiene, como un valor a

¹⁸⁵ Gaus, Gerald F., “What is Deontology? Part Two: Reason to Act”, en *The Journal of Value Inquiry*, volumen 35, 2001, p. 187.

¹⁸⁶ Todos cuentan como uno y nadie más que uno. Mill, John Stuart, *Utilitarianism*, Editorial Squid Ink Classics, Estados Unidos de América, 2017, p. 257; Singer, Peter, *Ethics*, Editado por la Universidad de Oxford, Reino Unido, 1994, p. 21; Guidi, Marco E.L., “Everybody to count for one, nobody for more than one’. The Principle of Equal Consideration of Interest from Bentham to Pigou”, en *Revue d’études benthamiennes*, volumen 4, 2008, p. 1.

¹⁸⁷ Actúa de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca sólo como un medio. Kant, Immanuel, *op. cit.*, nota 177, español, p. 65; alemán, p. 75.

maximizar.¹⁸⁸ El primero avala la tesis del Bentham deontológico, la segunda el axiológico.

1.3.3.3 Presupuestos fundamentales deontológicos

La deontología, no importa su variante o autor en específico, pone como principio de todo al deber, aunque este deber cambie (imperativo categórico, principio de consideración igual de intereses, velo de la ignorancia) porque niegan la posibilidad de conocer objetivamente lo que significa el bien y el mal y de ahí calificar qué valores son buenos y cuáles malos.¹⁸⁹ El deber está por encima por ser el único que puede conocerse racionalmente.

1.3.3.4 Criterio de Verdad deontológicos

El criterio de verdad que opera en la deontología es el de la razón, pues el mundo del deber ser no puede conocerse por medio de los sentidos. Lo debido y lo indebido no es algo que se encuentre en la naturaleza, sino es un adjetivo que le da a las cosas y acciones de este mundo a partir de que se contrastan con el mundo del deber ser.¹⁹⁰

De esta manera, a diferencia de las corrientes dogmáticas teleológicas o axiológicas, donde se podía formar parte de sus filas haciendo uso de criterios de verdad diversos, en la ética deontológica por la manera en cómo se construye no puede sino valerse de la razón (quizás la fe), para conocer el contenido del mundo de las reglas, el mundo del deber ser.

1.3.3.5 Confusión entre la Ética Deontológica y el Derecho Positivo

Una de las confusiones más extendidas en el mundo cotidiano del estudio ético es el de confundir los postulados de la ética deontológica, que basan la calificación

¹⁸⁸ Hocutt, Max, *op. cit.*, nota 180, p. 710.

¹⁸⁹ Gaus, Gerald, *op. cit.*, nota 35, pp. 28-30.

¹⁹⁰ Kenny, Anthony, *op. cit.*, nota 8, p. 371.

de las acciones a partir de reglas preexistentes en el mundo del deber ser, con lo que el derecho positivo demanda, conjunto de reglas creadas por un legislador humano que no necesariamente deber tener una justificación en cuanto a contenido sino únicamente cumplir con formalidades de creación. Así pueden leerse obras que intentan inducir al lector a juzgar sus acciones a partir de la norma jurídica en lugar de la norma que habita en el deber ser.¹⁹¹

El realizar lo que estos autores pretenden haría caer en el error previamente señalado que Bentham advierte respecto de resolver una pregunta (¿cómo me tengo que comportar en un espacio-tiempo determinado?) que no corresponde con la que se formula la ética (¿cómo debería comportarme si no existieran costumbres preexistentes?), resultando esta forma de actuar en un subjetivismo empírico humeano tal como se abordará en las próximas páginas *en lieu de* una supuesta ética deontológica. Además, cancelarí­a todo acto de valoración de la norma jurídica por confundir dos aspectos de la legislación humana, que el propio Bentham reconoce: lo que es y lo que debe ser (*what is and what ought to be*).¹⁹²

A modo de corolario, cualquiera que sea la corriente epistémica que se adopte o la escuela en particular que se siga dentro de las que se acaban de abordar (salvo la mencionada escuela cínica), producto de la influencia religiosa en la Edad Media, así como el rechazo de las formas medievales en el renacimiento y modernidad hicieron que se posicionaran como las dominantes por poseer un rasgo común: todas ellas son objetivistas. Todas ellas apoyan la idea de una ciencia del comportamiento humano pues su contenido no depende de un tiempo o lugar determinado ni de la apreciación de quien observa el fenómeno.

De esta manera, más allá de sus marcadas diferencias, de sus opuestos criterios de verdad y sus sendos conflictos internos, todas las escuelas objetivistas

¹⁹¹ Dichas obras se estudiarán con mayor detenimiento durante el último capítulo de esta investigación. *Infra*, pp. 117 y ss.

¹⁹² Bentham, Jeremy, *The Principles of Morals and Legislation*, Editorial Prometheus Books, Estados Unidos de América, 1988, p. 312.

abogarán (en mayor o menor medida) por la idea de cientificidad de la Ética, de ahí que en la modernidad cuyo eje fue la hiper racionalidad se prefirieran tesis que abonaran a explicar lo humano racionalmente como lo son las objetivistas, desechándose por tanto otras formas del pensar ético como el subjetivismo o los más extremos anti dogmatismos.

2. Modelos Éticos no dominantes

Las formas de explicar el fenómeno del comportamiento correcto, como se ha señalado en el capítulo anterior, son tan variadas que hay unas que tienen más fuerza que otras, a veces por su contenido como lo fueron las posturas sensualistas (Hedonismo Cirenaico y Epicureísmo) que fueron abrazadas por las clases privilegiadas romanas dejando a las metafísicas como teorías vulgares “para mantener contento al pueblo”, a veces por el poder de quien las divulga tal como ocurriera en la Edad Media con la Iglesia Católica que privilegiara las teorías objetivistas, realizando una sinergia con ciertas escuelas socráticas con el estoicismo, censurando, so pena de herejía, escuelas como las hedonistas o cínicas, que ya han sido abordadas en este trabajo, así como cualquier postura subjetivista, negadora y no dogmática que son objeto de estudio en este capítulo.

En tanto las religiones occidentales postclásicas tendieron al dogmatismo, es decir, a establecer verdades innegables, aunque algunas de ellas resulten indemostrables, pensamientos filosóficos contrarios a uno o varios dogmas tuvieron que ser prohibidos pues atentaban contra la credibilidad de la Iglesia, el pensar diferente al dogma implicaba alejarse de la religión, así, la Iglesia prefirió censurar cualquier contenido herético sin dar mayores explicaciones y reproducir sólidamente el platonismo, aristotelismo y estoicismo, a veces en sus formas puras, ya reformuladas o incluso fusionadas.¹⁹³ De ahí se entiende el por qué aún hoy se siga teniendo un mayor conocimiento respecto de estas escuelas sobre las demás, incluso aquella persona que se aleja del pensamiento y fundamentaciones religiosas ha vivido inmerso en una sociedad que abraza estas explicaciones por lo

¹⁹³ García Gual, *op. cit.*, nota 2, pp. 271, 302 y 303; Grayling, Anthony, *Descartes. La vida de René Descartes y su lugar en su época*, traducido por Lastra, Antonio, Editorial Pre-textos, España, 2007, p. 18.

que su forma de ver el mundo está ceñida a ellas, especialmente cuando el sujeto no se pregunta las cosas, regresando de esta manera al ejemplo del niño.

Al vivir en una sociedad occidental cuya historia está altamente cargada por la fuerza de la Iglesia Católica, el individuo que no se formule las preguntas filosóficas expuestas en el apartado anterior entenderá como dadas las respuestas, pre respondidas por la costumbre, que, sin notarlo, vienen repletas de contenido religioso influenciado por ciertas corrientes filosóficas determinadas.¹⁹⁴ Solo al formularse las preguntas y al esperar una respuesta sólida es que se vislumbran muchas más formas de explicar lo moral que aquella con la que la sociedad por inercia se desenvuelve.

2.1 Subjetivismo ético

Dentro de las grandes preguntas que se formulan en el campo de la Meta-Ética se presentan las ya mencionadas cuestiones sobre el bien, el valor y lo correcto, pero antes que dichas preguntas se deben formular las siguientes ‘¿Dónde se encuentra la moral?’ o ‘¿Es cognoscible el contenido de la moral?’ o incluso ‘¿existe la moral?’ dependiendo las respuestas, explícita o implícitamente, que se den a estas interrogantes se caerá en un objetivismo como los abordados previamente o en escuelas completamente distintas.¹⁹⁵

El objetivismo, como su nombre lo sugiere, afirma que la moral es un objeto real, distinto al sujeto que lo conoce, como si se tratase de una silla o una montaña por lo que puede ser conocido igualmente por todos. Al responder así estas preguntas se encasilla al autor dentro de esta corriente. Dependiendo las respuestas futuras que den a las preguntas sobre el bien, valor y lo correcto se ubicarán en las posturas objetivistas teleológicas, axiológicas y deontológicas según sea el caso. Sin embargo, es posible que, tras haber respondido igual a la primera pregunta, se llegue a una conclusión diferente a la segunda, o incluso que aquello que se

¹⁹⁴ Kenny, Anthony, *op. cit.*, nota 8, p. 18.

¹⁹⁵ Ver cuadro 2.

responda distinto sea el primer cuestionamiento. En ambos casos, no es posible agrupar a estos autores dentro de la línea objetivista, por lo que nuevas ramificaciones en el pensamiento filosófico surgen, siendo el subjetivismo el antagonico directo del objetivismo.

2.1.1 Principales exponentes

Como ya se ha señalado en páginas anteriores, este trabajo no busca hacer un recuento histórico del pensamiento ético, sino intenta agrupar a los más relevantes autores por afinidad epistémica, por lo que, aunque previamente se hayan abordado autores de la modernidad como Kant o Bentham, es menester volver a la Grecia Clásica. Ello no significa que autores pertenecientes a una misma escuela o corriente sean abordados sin un orden histórico pues las primeras escuelas tienden a influir a las segundas ya para criticarlas, ya para robustecerlas.

Esto es justamente lo que sucede con dos grandes subjetivistas de la antigüedad: Gorgias y Protágoras quienes se basaron en los escritos del otro (a modo de crítica y refutación) para formular su pensamiento, que en ambos casos llega al subjetivismo, pero empleando rutas antitéticas.¹⁹⁶

2.1.1.1 Gorgias de Leontinos y su duda sobre la existencia misma del Ser

Uno de los grandes problemas que tiene tanto el autor de Leontinos, así como el de Abdera, es que sus obras prácticamente no han llegado a la actualidad y lo único que queda de su pensamiento se encuentra recogido en otros autores que los defienden, pero que también los critican como los dos diálogos de Platón que llevan precisamente de nombre el de estos retóricos de la antigüedad.¹⁹⁷

¹⁹⁶ Sicking, C.M.J., "Gorgias und die Philosophen", en *Mnemosyne*, Alemania, volumen 17, número 3, 1964, p. 226.

¹⁹⁷ Maguire, Joseph P., "Protagoras... or Plato? II. The 'Protagoras'", en *Phronesis*, volumen 22, número 2, 1977, *passim*; Levett, Brad, "Parody in the 'Gorgias'", en *Phoenix*, volumen 59, número 3, 2005, *passim*.

¿Cómo distinguir entre el verdadero pensamiento del retórico y qué forma parte de una reducción y simplificación para acabar con mayor facilidad al autor original? Considerando que autores especializados han dado respuestas opuestas a partir de las mismas fuentes de información resulta casi imposible el determinar con certeza cuál era la forma de pensar de los retóricos mencionados, empero, la forma más extendida de entenderlos es bajo un subjetivismo radical.¹⁹⁸

Gorgias en su *Sobre el No Ser* desarrolla una epistemología brutalmente pesimista partiendo de las tesis parmenideanas del Uno.¹⁹⁹ Ésta puede entenderse en tres niveles, siendo el primero el más general, pero avanzando a los siguientes por medio de hipotéticos. En el primero Gorgias pretende demostrar que el Ser no existe, en el segundo, admitiendo la existencia del Ser, Gorgias considera que es incognoscible y, en el tercero, aun aceptando la cognoscibilidad del Ser, éste sería incomunicable.²⁰⁰

Sobre el primer nivel el de Leontinos sostendrá, de manera paradójica, que el Ser en realidad es No-ser, o lo que es lo mismo, que el Ser no existe, y lo “comprueba” bajo el argumento del comienzo u origen y del movimiento. Georgias se pregunta si el Ser tuvo un origen a lo que responde que no, pues de haberlo tenido tendría que haber surgido del No-ser lo cual es impensable, aún para el más irracional de los griegos clásicos, pero si el Ser nunca nació entonces no existe pues

¹⁹⁸ Ver, *Ibidem*. Cfr, Cartalade, Vincent, “Portagoras défendu para Socrate... ou l’aphorisme du metron-antrôpos à la lumière de l’Apologie du Théétète”, en *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, Francia, volumen 188, número 2, 1988, *passim*.

¹⁹⁹ De manera muy resumida, Parménides defiende la idea de la unidad del universo (ser) por lo que el movimiento aparente, en realidad no lo es, ya que el Ser que se mueve entre el Ser no se está moviendo. Ver, Bröcker, Walter, “Gorgias contra Parmenides”, en *Hermes*, Alemania, volumen 86, número 4, 1958, pp. 429-431.

²⁰⁰ Gigon, Olof, “Gorgias ‘Über das Nichtsein’”, en *Hermes*, Alemania, volumen 71, número 2, 1936, pp. 186-213.

todo lo que existe tiene un comienzo.²⁰¹ Por otro lado, el de Leontinos elabora la cuestión del movimiento: Si todo lo que es, en tanto que es, ocupa un lugar en el espacio, ya uno luego otro, configurándose así el movimiento; el Ser en su totalidad, por mayoría de razón, debe tener dicha propiedad, sin embargo, el Ser no se puede mover entre el Ser pues el concepto del Ser abarca a todo lo que es, pero tampoco podría hacerlo por el No-Ser puesto que el Ser es incapaz de moverse por aquello que no existe, por lo tanto si el Ser no tiene la propiedad (de movimiento) de las cosas que son, entonces el Ser pertenece a las cosas que no son.²⁰²

Empero, aun cuando el Ser existiera, se tendría que conceder que el Ser es incognoscible dado que el pensamiento de un objeto no es el objeto en sí, así pues, el pensamiento del Ser no sería el Ser en sí (o dicho de otro modo, sería No-ser) y como la única forma de conocer las cosas que posee el humano es por medio del pensamiento²⁰³, al pensar el Ser, éste se volvería No-ser en la mente humana.²⁰⁴

Si esto no fuera aún suficiente para convencer de lo inútil del estudio del Ser a ojos de Gorgias, en el tercer y último nivel el de Leontinos defenderá un subjetivismo hermético cognitivo, pues aun cuando se pueda conocer el mundo, dicho saber no puede ser comunicado a otros. Esto es así, sostiene Gorgias, porque los procesos comunicativos requieren de recursos lingüísticos. No obstante, las palabras no contienen insertas el significado (las palabras no-son en sí mismas), sino que es la realidad, el Ser, quien las dotará de significado. Por lo tanto, es imposible comunicar

²⁰¹ Rus, Salvador, "La ontología de Gorgias y la teoría del conocimiento de la sofística griega", en *Persona y Derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos*, España, volumen 14, número 1, 1986, pp. 327 y 328.

²⁰² *Idem*, pp. 328 y 329.

²⁰³ Gorgias, al sostener esto, no rechaza el papel que juegan los sentidos en el conocimiento humano, sin embargo, los sentidos le permiten a éste el conocer objetos específicos, no generalizaciones como lo sería el conjunto de cosas que son el Ser. En este caso, la única vía de cognoscibilidad es la razón.

²⁰⁴ Rus, Salvador, *op. cit.*, nota 200, p 331-333.

con palabras el contenido del Ser cuando el que escucha no conoce previamente el Ser.²⁰⁵

A partir de este tercer nivel es que Gorgias será un duro adversario del pensamiento Socrático al grado tal de afirmar que la crisis de la Filosofía griega comienza con la Lógica.²⁰⁶ Para el retórico el Ser, al abarcar todo lo que es, resulta impredicable, es decir, que no se puede formular ningún juicio a cerca del Ser, por lo que quien lo hiciera caería indefectiblemente en falsedad. Todo aquello que se predique sobre el Ser será falso.²⁰⁷

Sobre la epistemología ética de Gorgias, será semejante a su epistemología óptica expuesta, enfatizando el tercer nivel. Esto implica que aunque pueda probar, a decir de él, la inexistencia de las cosas, así como su incognoscibilidad, Gorgias prefiere dar por supuesta la existencia de lo moral así como la capacidad humana de conocerlo incurriendo en el subjetivismo ético por la imposibilidad de comunicar dicha realidad cognoscible,²⁰⁸ teniendo que vivir cada individuo con un conocimiento ético que lo motivará a comportarse de una u otra manera, pero siendo incapaz de explicarle a los otros las razones de esas acciones.

2.1.1.2 La tesis del *Homo-mensura* de Protágoras de Abdera

Protágoras, a diferencia de Gorgias, tomará como base teórico el planteamiento de Heráclito²⁰⁹ a la hora de manifestar su postura sobre el conocimiento que se puede resumir en la máxima “El hombre es la medida de todas las cosas, de las que

²⁰⁵ *Idem*, pp. 333-335. Este argumento será empleado por los escépticos en múltiples ocasiones.

²⁰⁶ *Idem*, p. 336.

²⁰⁷ *Ibidem*.

²⁰⁸ *Idem*, 347.

²⁰⁹ Heráclito se opone a Parménides, pues afirma que el universo está siempre en movimiento, desde los organismos más pequeños, hasta los cuerpos celestes más inmensos. Ver, Levi, Adolfo, “Studies on Protagoras”, en *Philosophy*, Reino Unido, volumen 15, número 58, 1940, p. 157.

son en cuanto que son, de las que no son en cuanto que no son”²¹⁰, a esta máxima se le denomina en latín *homo-mensura* por afirmar que el criterio de verdad, ya la razón, ya la experiencia, ya la intuición o la fe, se encuentra constreñido al sujeto (o grupo de ellos) que observa el objeto. Un razonamiento que hoy parece obvio, pero no hace veinticinco siglos.²¹¹

A partir de esta breve explicación queda expuesta la imposibilidad de un sujeto de obligar a otros a pensar como él, pues absolutamente todo aquello que conoce lo conoce a partir de sus percepciones subjetivas.²¹² Sin embargo, se sabe que Protágoras era un docente de profesión, surgiendo la pregunta ¿Qué enseña un profesor que predica que todo el conocimiento es subjetivo?

Para comprender la respuesta es necesario distinguir la diferencia entre *πολιτική* (*politiké*) y *φύσις* (*phisis*). El segundo vocablo versa sobre lo natural, lo que objetivamente es y, por lo tanto, a decir de Protágoras, es estéril el esfuerzo de enseñarlo pues cada quien tendrá sus impresiones respecto el mundo físico, si un profesor intentara hacerlo estaría imponiendo sus percepciones de la *φύσις* a sus alumnos.²¹³ Por lo que él preferirá el estudio de la *πολιτική* que se reduce a lo culturalmente construido y en tanto construido, no puede llamársele conocimiento, sino opinión, por lo que compartir y defender opiniones no es imposición sino enseñanza,²¹⁴ respondiendo así a la pregunta del párrafo anterior.

Es este sentido, como la *νόμος* (regla) es un concepto opuesto de *φύσις*, se encuentran éstas dentro del saber *πολιτική*.²¹⁵ Protágoras no rechazará que exista

²¹⁰ “πάντων χρημάτων μέτρον ἔστιν ἄνθρωπος, τῶν δὲ μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν”. Ver, Laercio, Diógenes, *op. cit.*, nota 128, Libro IX, § 51.

²¹¹ Versenyi, Laszlo, “Protagoras’ Man-Measure Fragment”, en *The American Journal of Philology*, volumen 83, número 2, 1962.

²¹² Moser, S. y Kustas, G.L., “A Comment on the relativism of ‘Protagoras’”, en *Phoenix*, volumen 20, número 2, 1966, p. 113.

²¹³ Gillespie, C.M., “The Truth of Protagoras”, en *Mind*, volumen 19, número 76, 1910, p. 475.

²¹⁴ *Idem*, p. 480.

²¹⁵ *Idem*, p. 475.

un cuerpo de reglas que establecen cómo debe comportarse la humanidad, sino que sostendrá que cada individuo asirá dichas reglas de tantas formas como sujetos las conozcan y que no es posible culpar a ninguno de mentir cuando comiencen a explicar de maneras tan diversas el contenido de la moral.²¹⁶ Es decir, a diferencia de lo que planteaba Gorgias, todo juicio moral será verdadero.²¹⁷

Para ejemplificar esta idea de subjetividad, el de Abdera plantea el siguiente ejemplo hipotético: dos individuos prueban un poco de la miel que hay en un barril. El primero asegura que la miel está dulce, el segundo afirma que la miel está amarga. ¿Quién tiene la razón? Si se partiera de esquemas objetivistas donde la verdad solo puede ser una, se tendría que aceptar que al menos uno de los juicios es falso, empero es un hecho que, tanto para el primer sujeto como para el segundo, sus juicios fueron basados en sus percepciones y genuinamente a uno le supo dulce y al otro amarga la miel. Ninguno miente y si ninguno lo hace, ambos dicen la verdad, pero una verdad que se debe suscribir al sujeto que emite el juicio. Un tercer sujeto que no haya probado la miel, al aceptar las verdades relativas de ambos sujetos tendría que decir “La miel es dulce *para él*” y “La miel es amarga *para aquél*”, de no hacer este ejercicio de relacionar el juicio que expresa una predicación de la realidad al sujeto que percibió dicha realidad de esa manera se estaría cayendo en la imposición de verdades absolutas que Protágoras tanto rechaza.²¹⁸

De este modo, cualquier individuo puede tener una opinión respecto del comportamiento correcto y será, a ojos de Protágoras, verdadera pero sólo para quien la emite, por lo que dicho sujeto no deberá tratar de obligar a otros a que se comporten como él, pues los otros quizás tengan una opinión muy diferente de dicha conducta.

²¹⁶ Levi, Adolfo, *op. cit.*, nota 209, p. 149.

²¹⁷ Chappell, T.D.J., “Does Protagoras refute himself?”, en *The Classical Quarterly*, volumen 45, número 2, 1995, p. 333.

²¹⁸ Gillespie, C.M., *op. cit.*, nota 213, p. 482.

2.1.1.3 El subjetivismo axiológico en David Hume

Al ser poco estudiados los retóricos arriba citados, así como ampliamente criticados por el pensamiento filosófico hegemónico y posteriormente, de plano, censurados, es entendible que el subjetivismo sea una forma de pensar un tanto ajena a la manera en la que la sociedad comprende la moral (objetiva). No obstante, dando un gran salto en el tiempo, entrado ya el siglo XVIII, se tiene nuevamente a un gran subjetivista ético, sin que se tenga noticia que haya leído a Protágoras o a Gorgias salvo por los diálogos platónicos homónimos, así como en los escritos de Sexto Empírico.²¹⁹

Hume comienza distinguiendo entre dos tipos de subjetivismo, el que se encuentra en el apartado de la Ética Normativa y un subjetivismo meta ético. El primero es aquel que fácticamente se puede corroborar: existen tantos códigos morales como individuos y sociedades existen, pero dicha falta de consenso, sostendrá el subjetivista normativo, no significa que no haya un código moral modelo al cual todo individuo debe perseguir evidenciando su objetivismo meta ético.²²⁰

En cambio, el subjetivista meta ético defenderá la idea de que no existe un único código moral modelo o lo que es lo mismo, estará de acuerdo con Protágoras sobre que todo individuo que exprese su opinión sincera de lo que percibe de la realidad será verdadera. Por el contrario, en caso de que genuinamente exista un código moral modelo, éste no es del todo cognoscible para el ser humano, o lo que es lo

²¹⁹ A partir de su apego a los textos del empírico se le ha considerado a David Hume por muchos autores como perteneciente al escepticismo. Ver, Popkin, Richard H., "The Skeptical Precursors of David Hume", en *Philosophy and Phenomenological Research*, volumen 16, número 1, 1955, p. 61; Stanley, Philip, "The Scepticisms of David Hume", en *The Journal of Philosophy*, volumen 32, número 16, 1935, p. 424. Sin embargo, como se explica más adelante, el pensamiento Humeano no encaja dentro de esta escuela estrictamente sino dentro de un subjetivismo.

²²⁰ Hume, David, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, segunda edición, octava reimpresión, Editorial La Salle, Estados Unidos de América, 1997, pp. 125-136.

mismo, estará de acuerdo con Gorgias sobre la imperfección cognitiva de las cosas.²²¹

Dicho de otro modo, David Hume tomará ideas (consciente o inconscientemente) de los postulados tanto protagóricos como gorgianos y establecerá su propia forma de ser subjetivista. Fundará el denominado subjetivismo axiológico.²²²

Hume sostendrá, como lo haría años más tarde y con mayor desarrollo Adam Smith siguiendo la misma línea,²²³ que el conocimiento ético, como todo conocimiento debe poder ser percibido por algún sentido, dejando a la vista su empirismo intelectual. Sin embargo, no debe entenderse por 'sentidos', únicamente a los cinco sentidos típicos, sino que incluye decenas de sentidos internos o sentimientos, siendo la simpatía o empatía aquel que tenga contacto con lo moral.²²⁴

Dado que nunca una persona (viva) ha experimentado la muerte, nadie podría asegurar que es mala o buena, sin embargo, a partir de la empatía, de simular lo que el otro siente, de intentar emular lo que el otro percibe, se podría sostener que es dolorosa en algunos casos. No porque quien emite el juicio haya experimentado el dolor, sino a partir de lo que percibió de otro que moría. Una vez establecido el elemento doloroso y por lo tanto de deseo de evasión se entenderá que es malo matar a alguien porque se le estaría causando dolor.

Aunque este ejemplo tenga decenas de carices, como si la muerte fue indolora o con el consentimiento del que iba a morir entre muchos otros, se sirve de muestra

²²¹ Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, Editorial Penguin Classics, Estados Unidos de América, 1985, libro 3: Of Morals.

²²² Aranda Fraga, Fernando, "La Naturaleza de la Moral según David Hume", en *Revista Portuguesa de Filosofia*, volumen 60, número 1, 2004, pp. 65-67.

²²³ Smith, Adam, *Teoría de los sentimientos morales*, edición conmemorativa 70 aniversario, México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 2004, *passim*.

²²⁴ Hume, David, *op. cit.*, nota 221, libro 3, parte 1, sección 2: Moral distinctions deriv'd from a moral sense.

para representar el papel de la empatía, la cual opera en dos direcciones. La primera es extrapolar las sensaciones propias a los demás (“lo que yo siento lo pueden sentir los demás”) y, como en el ejemplo, interiorizar las sensaciones de otros en el sujeto (“lo que otros sienten lo puedo sentir yo”)²²⁵.

Hume es consciente que este mecanismo tiene un gran fallo ¿Qué sucede si no se siente empatía por alguien? verbigracia el mayor enemigo de un sujeto. Esta persona sentirá odio por aquél y de ahí que desee privarlo de la vida. Siguiendo lo dicho hasta ahora por Hume, no existe nada que impida al sujeto matar a su enemigo. Empero, el de Edimburgo le incluye a su modelo un elemento corrector o regla generalizadora que universaliza el deber moral a todos y no solo a aquellos con los que se sienta empatía.²²⁶

El subjetivismo de Hume radica en que cada individuo, producto de sus sentidos internos y externos, determinará qué acciones considera malas y qué acciones considera buenas, no pudiendo haber conciliación entre dos sujetos que perciban diferente la carga moral de una acción.²²⁷

El subjetivista normativo asimilará esta diferencia bajo el siguiente ejemplo: ¿cómo convencer a alguien que un espejismo en el desierto es solo eso, un espejismo? El sujeto ve el oasis, escucha el oasis y hasta se regocija de la sombra y el agua que proporciona dicho oasis. Un segundo sujeto ve arena, escucha arena y sufre por la arena. Si bien, no se tiene información sobre quién es el que está percibiendo el espejismo, se entiende objetiva la realidad, solo es una y por tanto uno de los dos percibe un espejismo aun cuando los dos empleen sus mismos sentidos para conocer el objeto de la realidad.

El subjetivista meta ético, como lo es Hume, sostendrá en un primer nivel que todas las afirmaciones que se hagan sobre la realidad moral son ciertas pues se

²²⁵ *Ibidem*.

²²⁶ *Ibidem*; Arrieta, Agustín y Vicente, Agustín, “El Pluralismo Moral de David Hume”, en *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, volumen 45, número 134, 2013, p. 25.

²²⁷ Hume, David, *op. cit.*, nota 220, libro 2, parte 2, sección IX.

originan de las percepciones de sus sentidos, o en un segundo nivel, siguiendo con el caso del desierto, que ante la imposibilidad de saber auténticamente quién mira un espejismo y quién no, o incluso si ambos miran uno, es preferible admitir las dos posturas como verdaderas pues ambos genuinamente están sintiendo lo que señalan.

Es una verdad de Perogrullo el sostener que la moral es muy diferente a los objetos empleados de ejemplo en páginas pasadas como la miel, el desierto y un oasis, empero sirven para evidenciar las dificultades cognitivas que se presentan al plantear un objetivismo incluso de objetos tangibles como los de los ejemplos por lo que se intensifican y robustecen cuando se exhiben en objetos intangibles como la moral.

2.1.2 Diferencias y semejanzas con el objetivismo

Después de haber abordado a los tres más grandes autores del subjetivismo, parecen claras las diferencias con los postulados que presenta el objetivismo. Éste defiende que la moral es un objeto que hay que conocer, una vez conocido, se debe comunicar a los demás por si existiera alguien que no lo pueda conocer y así evite el mal, de la misma manera que a una persona invidente hay que notificarle que frente a él se encuentra un muro. Mientras que el subjetivismo rechaza dicha afirmación sobre la esencia de la moral pues se afirma que ésta se encuentra en el sujeto al entrar en contacto con un objeto o acción y, por lo tanto, ya que cada sujeto percibe diferente el mundo es imposible comunicar el contenido de la moral a los demás, como quien le dice a otro que un chile no pica (universalmente) porque a este sujeto (particularmente) no le picó.

Sin embargo, las semejanzas son un punto fundamental que enfatizar en este apartado, pues al dejar claramente abordadas las áreas comunes entre estas dos perspectivas será mucho más sencillo abordar las siguientes formas de pensar la Ética.

Tanto el objetivismo como el subjetivismo responden afirmativamente, o lo que es lo mismo, presuponen la respuesta, a una pregunta aún anterior a la formulada al comienzo de este capítulo '¿Existe la moral?'. Ambas corrientes, con múltiples escuelas y un sinnúmero de autores entienden como existente el cuerpo normativo que regula el comportamiento humano (tanto en la colectividad como en la individualidad) y será hasta la pregunta que se cuestiona la naturaleza óntica de dicha moral que se vislumbren las diferencias fundamentales entre objetivismo y subjetivismo, y conforme se avanzan en las preguntas es cuando se escinden escuelas y posteriormente autores, pero hasta este punto todos asumen dicha existencia.

La palabra 'asumir' en el párrafo anterior se ha empleado con toda la intención ya que ninguno de estos autores, antiguos ni contemporáneos, explica, justifica, demuestra o comprueba la razón de afirmar la existencia de la moral y esto se advierte desde la pregunta fundacional de la Ética la cuál al formularse "¿Cómo debo comportarme?" presupone la existencia de un comportamiento parámetro al cual ajustarse. Quizás el estudio de la Ética sería muy diferente si Sócrates en lugar de cuestionarse la citada pregunta se hubiera interrogado "¿Existe un comportamiento parámetro que deba cumplir?", pues es probable que los seguidores de Sócrates, así como sus detractores hubieran partido desde esta pregunta y no desde la siguiente.

En este sentido, la forma de conjugar tanto al objetivismo y al subjetivismo en un solo término a partir de este proceso de presumir una respuesta sin mediar justificación es el de dogmatismo ético ya que a modo de verdad innegable se afirma sin demostrar la existencia de la moral.

2.2 El Modelo ético no dogmático

Si en lugar de asumir dicha existencia de la moral, el pensador parte desde atrás y cuestiona si verdaderamente es posible conocerla o incluso si existe o no, el resultado es muy diferente pues para sostener su existencia debería probarla sin ningún tipo de presunción. Ésa es la forma de operar del denominado escepticismo,

sin embargo, esta palabra se ha empleado de manera muy ligera por la comunidad filosófica al grado tal que autores escépticos acusan de dogmáticos a otros autoproclamados escépticos. Por lo que no solo es necesario revisar el origen del escepticismo sino también las modificaciones que fue sufriendo en el tiempo para comprender por qué en la actualidad se le tilda de escepticismo a muchas formas muy variadas de entender el mundo, incluso podría llegarse a sostener que todo aquello que se escape de la explicación objetivista de la ética, tiende a denominarse escepticismo, lo que produce una gran confusión que se intentará zanjar a continuación.

2.2.1 Escepticismo Antiguo (Pirrónico)

Pirrón de Elis o Élide fue, al igual que Sócrates, un pensador ágrafo de la antigüedad, y su pensamiento sólo pudo conocerse gracias al testimonio de su discípulo Timón de Fliunte y posteriormente por la defensa hecha que realizó Enesidemo tras su separación de la Academia platónica y por su más grande exponente intelectual Sexto Empírico.

Con la intención de no poner en boca de Pirrón aquello que no es sabido por nadie ni asegurar que efectivamente lo dijo, se remitirá al pensamiento del empírico para exponer este escepticismo pues es el autor del que más información se conserva sobre dicho movimiento, siendo tres obras casi completas las que se preservan: *Contra los Dogmáticos*, *Contra los Profesores* (o matemáticos) y las *Hipotiposis Pirrónicas* (o esbozos pirrónicos); incluyendo en esta obra, no solo lo que se dice formó parte del pensamiento de Pirrón, sino también estructuras argumentativas que lo perfeccionan como los tropos tanto de Enesidemo como los de Agripa.

Aunque en las obras no especializadas se trate al escepticismo como una *escuela*²²⁸ de corte epistemológica, las fuentes conocedoras de los autores citados

²²⁸ Diógenes Laercio no entiende el pensamiento o la tradición escéptica como una escuela y para explicarlo sostiene que se adhiere a lo dicho por Hipóboto en *Sobre las escuelas* donde se entiende

advierten que esta forma de pensar y cuestionar el conocimiento tiene una finalidad más allá de la simple teoría del conocimiento, sino que en realidad su enfoque último es la ética, es decir, busca explicar el comportamiento humano, por lo que sería más apropiado entenderlo no únicamente desde su perspectiva teórica sino incluyendo los elementos que permiten la acción,²²⁹ mismos que se analizan en las páginas finales del capítulo cuarto.

2.2.1.1 Origen histórico y filosófico

En tanto aquello que se denomina escepticismo no pretende emitir juicios, sino establecer una postura respecto de la generación de conocimientos, será incapaz de sostener (dogmáticamente) que exista un origen de dicho movimiento, sino que encontrarán gérmenes de escepticismo en filósofos como lo son Parménides de Elea o Jenófanes de Colofón, quienes a partir de ciertos postulados ubican ciertos rasgos de corte escéptico siendo el primero en agrupar todo ese estado del arte, el ya citado, Pirrón.

Junto con estos dos autores referidos, se pueden encontrar otros como los ya abordados en el capítulo anterior Gorgias de Leontinos y Protágoras de Abdera, así como otros que servirán de puente como lo serán Demócrito de Abdera, Metrodoro de Quíos y Anaxarco de Abdera.²³⁰

por escuela aquella que sigue una doctrina (cierto conocimiento base), empero, continúa Diógenes, si se entiende por escuela el simple acto de seguir un razonamiento, entonces sí lo será. Laercio, Diógenes, *op. cit.*, nota 128, Libro I, 20.

²²⁹ Empírico, Sexto, *op. cit.*, nota 28, pp. 26 y 27.

²³⁰ Alejandría, Clemente de, *Strómata I*, Editorial Ciudad Nueva, España, 1996, XIV, 64, 2-4, refiere la relación de estos autores de la siguiente manera:

“Jenófanes de Colofón inicia la escuela eleática. De Jenófanes es discípulo Parménides, de éste lo es Zenón, después viene Leucipo, después Demócrito. De Demócrito fueron discípulos Protágoras de Abdera y Metrodoro de Quíos, de éste Diógenes de Esmirna, de éste Anaxarco y de éste Pirrón, del cual lo fue Nausífanos.”

De esta manera se distancian de las escuelas de pensamiento dogmáticas que tienen un Maestro fundador y sobre esta base de conocimientos se sigue trabajando, sino que las tesis, concisas y contundentes del escepticismo fueron pronunciadas, una por un autor, otra por otro, dejando patente que ni Pirrón, ni Sexto, ni Enesidemo (ni los pre-escépticos) crearon conocimiento. Únicamente transcriben, dirá el empírico, las cosas como se les han presentado, sin que exista un intento por hacer pasar por conocimiento el contenido de estas obras.²³¹

Es importante recalcar que, para el escepticismo, los filósofos de Elea, Colofón, Quíos, Abdera y Leontinos no son auténticos escépticos puesto que terminan dogmatizando en sus escritos, no obstante, ello no quita que hayan sido ellos los primeros que sembraron las dudas escépticas en el mundo griego, así como también fueron los que recolectaron las dudas de sus maestros y las pulieron para presentárselas con mayor fuerza a sus discípulos, llegando así hasta Pirrón, el primer escéptico.

Para comprender de una mejor manera esta dualidad tajante entre el verdadero escéptico y el falso escéptico es menester analizar, aunque someramente las principales características de dicho movimiento filosófico.

2.2.1.2 Tesis principales

En las bases epistémicas del escepticismo no se encuentra nada, parten del no-saber y buscan (de ahí el origen de su pensamiento puesto que *σκέψις* significa

De forma semejante lo hará Cesárea, Eusebio de, *Preparación Evangélica II. Libros VII-XV*, editorial BAC, España, 2016, XIV, 17, 10:

“De Jenófanes fue discípulo Parménides, de éste Meliso, del cual lo fue Zenón, del cual Leucipo, del cual Demócrito, del cual Protágoras y Nesa. De Nesa lo fue Metrodoro, del cual Diógenes, del cual Anaxarco. De Anaxarco, a su vez, fue compañero Pirrón, a partir del cual se constituyó la corriente de los llamados escépticos.”

²³¹ Empírico, Sexto, *op. cit.*, nota 28, p. 50.

“buscar”)²³² un *κριτήριο της αλήθειας* (criterio de verdad) que sea infalible, de lo contrario, frente a la existencia de error en el criterio, aquello que se “conoce” no será un verdadero saber, sino una inclinación del sujeto a pensar que la cosa es de cierta manera, es decir, se dogmatiza la opinión.

Agotando las páginas de las obras de Sexto, los fragmentos de Enesidemo y los versos de Timón sobre el tema, se verá que cualquier criterio de verdad señalado hasta el momento queda refutado, empero, su tesis inicial subsiste pues siguen buscando el adecuado, por lo que no niegan simplemente la posibilidad de conocer, pues ello también sería dogmatizar la opinión solo que en el sentido inverso.

La forma en la que los escépticos refutan todo dogmatismo existente (y no existente) es por medio de la *ίσοσθένεια* o equipolencia de fuerzas iguales. Así frente al que afirma que algo es de una naturaleza Y por una razón X, el escéptico le preguntará si acaso no es posible que sea -Y por la misma razón X.²³³ El dogmático, comprometido con la búsqueda de la verdad, será incapaz de rechazar esta forma de pensar por lo que la única solución posible, ante la imposibilidad (presente) de emitir un juicio acerca de algo, es suspender por completo el juicio, la denominada *έποχή*, pues será la única que podrá calmar la inquietud del espíritu por conocer, inquietud creada por los dogmáticos.

A decir del dogmatismo, el conocimiento viene a calmar la perturbación de la mente presentada por el cuestionamiento. Tal como se señalara al comienzo de este trabajo con el niño que al enterarse que el mundo no fue siempre igual, siente el deseo de conocer cómo era antes, su mente se encuentra perturbada y solo el conocimiento (la respuesta a esta interrogante) puede calmar dicho estado de pesar. Empero, el escepticismo invierte los valores, y culpa a los filósofos dogmáticos que

²³² Pajón Leyra, Ignacio, *Los supuestos fundamentales del escepticismo griego*, Editorial escolar y mayo, España, 2013, p. 15.

²³³ El desarrollo de la *ίσοσθένεια*, así como de la *έποχή* y de la *άταραξία* se encuentran en el capítulo III.

al venderle al mundo el supuesto conocimiento, la humanidad se ha visto perturbada pues desea conocerlo todo y al no lograrlo su espíritu se frustra y sufre.

Por este motivo, la única manera de evitar tal sufrimiento y frustración es con el cobro de conciencia sobre la aún no existencia de conocimiento de las cosas, de esta manera se evitará entrar en empresas imposibles y por lo tanto se llegará a dicho estado de paz o imperturbabilidad, la *ἀταραξία*.

2.3 Modelos éticos dogmáticos derivados del escepticismo

Por un lado, para algunos contemporáneos griegos, Pirrón no es la verdadera fuente primera de escepticismo, por lo que existirá un grupo de pensadores antiguos que se denominen escépticos, pero no bajo los presupuestos del de la Élida sino de un filósofo anterior y con mucho mayor renombre. Por otro lado, autores que leyeron el escepticismo quince siglos después no lo hicieron a partir del pensamiento antiguo, sino que lo interpretaron a partir de los acontecimientos propios del renacimiento y modernidad en general.

2.3.1 Escepticismo Académico

Respecto al primer grupo, en los mismos años en los que florece intelectualmente Pirrón de Elis, es decir, el siglo IV a.C., dentro de la Academia de Platón se empieza a generar un cambio tan grande que los contemporáneos le denominarán la segunda Academia.

El cambio se debe a la sucesión de escolarca o jefe de la escuela, quien desde Platón se venía heredando el título al discípulo con mayores aptitudes de preservar el pensamiento del maestro del fundador, Sócrates. Así, desde su surgimiento a manos de Platón, lo que se busca en la Academia es solventar los vacíos que dejó el de Alopece en su filosofía, transmitida únicamente por medio oral.

Esta tarea original (seguir las enseñanzas de Sócrates), a decir de la segunda Academia, no fue obedecida por la primera, desde Espeusipo, primer escolarca y sobrino de Platón, hasta Crates de Triasio, quienes prefirieron encargarse de pulir

el pensamiento del ateniense, preocupándose más por explicar el mundo de las Ideas Platónico que aparece en el *Timeo* y otros diálogos, dejando a un lado el pensamiento socrático.

2.3.1.1 Retorno al pensamiento socrático

Así, con la llegada de Arcesilao de Pitane se renovará la Academia a partir de la frase más reconocida de Sócrates “Yo sólo sé que no sé nada”²³⁴, buscando llevar dicha tesis hasta sus últimas consecuencias, olvidando ya la metafísica por no ajustarse a la citada cita.²³⁵

Se vuelve por tanto en una escuela negativa, una corriente de pensamiento cuya única tesis es la imposibilidad de conocer, pues si ni el más grande filósofo de la historia²³⁶ sabe nada, resulta imposible para el resto de la humanidad el saber algo. Por lo tanto, el mundo es incognoscible para el humano por lo que solo los necios formularán juicios, mientras que el sabio no tendrá opiniones.²³⁷

Si bien se puede entender este giro drástico de la Academia como un movimiento tendiente a atacar al estoicismo,²³⁸ la escuela antagónica con mayor fuerza en este siglo III a.C., tanto en el territorio griego como romano, más que como

²³⁴ Producto de la tradición ágrafa de Sócrates no es posible asegurar que haya referido la frase “ἐν οἷῳ ὅτι οὐδὲν οἶδα”, lo cierto es que sí será ésta el motor que impulse a Arcesilao. Ver, Román Alcalá, Ramón, *El enigma de la Academia de Platón. Escépticos contra dogmáticos en la Grecia Clásica*, Editorial Berenice, España, 2007, pp. 23-25.

²³⁵ Chiesara, María Lorenza, *Historia del Escepticismo Griego*, Editorial Siruela, España, 2007, p. 43.

²³⁶ Platón, en su *Apología a Sócrates*, Editorial Gredos, España, 2010, 21a, asegura que Querefón acudió al oráculo de Delfos para preguntarle a los dioses si había un ser más sabio que Sócrates, a lo que respondieron que no.

²³⁷ Arcesilao plantea así esta idea para contrastarla con la postura de Zenón de Citio quien sostendrá que el sabio no tendrá opiniones en el sentido de que él sabrá las cosas (distinción entre saber/opinar), sin embargo, el de Pitane emplea la misma fórmula para señalar que el sabio no tendrá opiniones porque se abstendrá del juicio. Ver, Chiesara, María Lorenza, *op. cit.*, nota 235, pp. 48-51; p. 50-55.

²³⁸ Chiesara, María Lorenza, *idem*, p. 47.

una forma de pensar que se auto elimina por sus propios postulados negadores, lo cierto es que con la aseveración arcesileana que parafrasea a la socrática “no hay nada que se pueda saber, ni siquiera lo que Sócrates se había reservado, es decir, el saber que no sabe”²³⁹ nulifica cualquier intento tradicional de hacer filosofía, es decir, construir conocimiento puesto que cancela la posibilidad del mismo.

Sobre esta línea de no-pensamiento, los dos más grandes exponentes serán el ya citado Arcesilao y Carnéades de Cirene quien también modificara la dirección de la Academia, fundando su tercer momento.²⁴⁰ La gran diferencia entre la segunda y tercera academia radicará en que la segunda demanda suspender toda creencia y por tanto, da lugar a la denominada *ἐποχή* pues no está sustentada en nada confiable, mientras que en la tercera se permite la emisión de juicios aunque no bajo un *κριτήριο της αλήθειας* sino a partir de un criterio *τὸ πιθανόν*, de lo persuasivo o convincente, aunque también tiende a traducirse como probable.²⁴¹

Para el de Pitane, autor ágrafo, la empresa por conocer algo es inútil por lo que hay que dejar de intentar buscarlo, y mucho menos pretender poseerlo como lo sostenían los estoicos (así como la propia Academia anterior a este autor), sin embargo, frente a la pregunta “¿cómo debo comportarme?” la respuesta no puede reducirse a un “no es posible saberlo” puesto que, a diferencia de los interrogantes teóricos que se suspenden sin mayores complicaciones, al tratarse de un cuestionamiento práctico, Arcesilao entiende que debe darse una respuesta. Pero si no es posible conocer la realidad y, por lo tanto, los juicios no pueden calificarse de verdaderos (ni falsos) dentro de esta doctrina ¿bajo qué criterio se regirán los juicios práctico-morales?

²³⁹ Cicerón, *Cuestiones Académicas*, Editado por el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, México, 1990, §45.

²⁴⁰ Román Alcalá, Ramón, *op. cit.*, nota 234, pp. 24, 83 y ss.

²⁴¹ Chiesara, María Lorenza, *op. cit.*, nota 235, p. 54; Cfr. Pajón Leyra, Ignacio, *op. cit.*, nota 232, p. 80.

El fundador de la segunda Academia introducirá el concepto de lo verosímil (*τὸ εὐλόγον*) y será éste el que determine si una acción es debida o no en la cotidianeidad concreta, es decir, el de Pitane nunca sostendrá reglas universales de comportamiento sino que establecerá que es a partir de la percepción particular del individuo que debe actuar, que se tomará una decisión la cual no tendrá una pretensión universal de validez, es decir, que el individuo no debe invitar/forzar a otros a que actúe como él, puesto que lo verosímil para uno no necesariamente lo será para los otros.²⁴²

Por su parte, el de Cirene, también ágrafo como su predecesor escolarca, siguiendo el pensamiento ético de Arcesilao sostiene que lo probable será un criterio que permita no solo el proceder práctico de la humanidad, sino que también puede ampliarse a todo intento por conocer aún de carácter teórico.²⁴³ Si bien su forma de construir juicios teóricos resulta interesante, el objetivo de este trabajo se ciñe al elemento práctico, el cual *mutatis mutandis*, es altamente semejante al de Arcesilao en tanto se mantiene en un nivel no universal ni sujeto a imposición.²⁴⁴

2.3.1.2 Diferencias con el modelo pirrónico

La razón por la cual el escepticismo pirrónico suspende el juicio es porque aún no encuentra el *κριτήριο της αλήθειας* que le permita conocer el mundo sin peligro de errar, por lo que siguen buscándolo. Sin embargo, el modelo académico, ya el de Arcesilao o el de Carnéades, sostienen que es imposible conocer: Están dogmatizando. Aunque en un sentido inverso a los autores desarrollados

²⁴² Chiesara, María Lorenza, *idem*, p. 57; Román Alcalá, Ramón, *op. cit.*, nota 234, pp. 69-83. Vid *infra*, Capítulo IV.

²⁴³ Entendiendo que es imposible el conocimiento auténtico de las cosas, como lo sostenían los Estoicos y a quien también Carnéades intenta refutar. Chiesara, María Lorenza, *idem*, p. 60; Román Alcalá, Ramón, *idem*, pp. 87-102.

²⁴⁴ Basta con señalar que, respecto de la noción de 'Sabio' que se discute entre la Academia y el estoicismo, para Carnéades el sabio es consciente que nada puede conocerse por lo que todo juicio que emita lo entenderá una opinión que no pretenderá imponer. Chiesara, María Lorenza, *idem*, p. 65; Román Alcalá, Ramón, *idem*, pp. 113-123.

anteriormente, continúa siendo dogmatizar pues no fundamentan ni explican el por qué no se puede conocer.²⁴⁵

Como se observará en el último capítulo, la emisión de juicios formulados a modo de opinión será un lugar común en la ética sextiana con la académica, sin embargo, las opiniones brotan por presupuestos completamente diferentes. El juicio académico existirá porque no les queda más que opinar al haberse cerrado ellos mismos la puerta del conocimiento, el pirrónico porque necesita actuar de algún modo aun cuando no ha encontrado ningún criterio infalible de verdad que le permita conocer su realidad.

De esta manera, ya con la existencia del escepticismo académico intentando posicionarse como una corriente que pudiera derrocar al estoicismo, Sexto Empírico clasificará el mundo de la filosofía no en la tradicional división estoica de varios siglos atrás que parte de la materia que se estudia, a saber: Física, Lógica y Ética, sino a partir de cómo los autores trabajan con la verdad: aquellos que sostenían que ya habían asido la verdad y en sus textos 'la comunicaban' los denominó dogmáticos afirmadores, a los partidarios del pensamiento pirrónico los denominó suspensores del juicio o escépticos, y finalmente aquellos que convencidos por las palabras de Sócrates decidieron frenar su búsqueda pues aseguran que no se puede conocer los llamó dogmáticos negadores o académicos,²⁴⁶ siendo dicha clasificación la forma de organizar este trabajo de investigación.

2.3.2 Nihilismo moderno

Si bien el nihilismo no es un concepto unívoco pues no le corresponde a un único autor, se ha empleado la forma de entenderlo desde el pensamiento de Federico Nietzsche por ser de los primeros en emplearlo, así como el precursor en el uso de la filosofía, por lo que, a partir de él, múltiples autores se sintieron cómodos empleándolo aun cuando se aleja de las explicaciones tradicionales del

²⁴⁵ Empírico, Sexto, *op. cit.*, nota 28, pp. 54 y 55.

²⁴⁶ *Idem*, pp. 49 y 50.

pensamiento moderno. Por lo que habrá autores que lo entienden como 'proto posmodernista' o, siguiendo la expresión de Ricoeur, un filósofo de la sospecha del pensamiento moderno.²⁴⁷

Cualquiera que sea el caso, el pensamiento del alemán enriqueció considerablemente la discusión sobre la moral puesto que, ya habiendo escapado de la Edad Media, la censura que operaba en ciertas escuelas éticas antiguas dejó de tener validez y fue cuestión de tiempo para que se tradujeran las obras (o fragmentos) y posteriormente se emplearan en las discusiones contemporáneas. Eso fue exactamente lo que ocurrió con el pensamiento escéptico, empero el camino que recorrió para llegar a Nietzsche no resultó ser tan lineal y puro como se podría suponer.

2.3.2.1 El escepticismo antiguo en la modernidad como base de escuelas opuestas

Como ya se ha señalado anteriormente, escuelas como el cinismo o el epicureísmo se encontraban parcialmente censuradas en la Edad Media, es decir, que los eruditos podían leer las obras con la intención de criticarlas, prohibiendo su divulgación y mucho más su desarrollo, empero el escepticismo pirrónico se encontraba censurado por completo, lo que significa, que las obras de estos autores fueron destruidas, por lo que ni los más altos rangos eclesiásticos tenían permitido conocer dichos postulados.²⁴⁸

No obstante, ya con el cisma de la Iglesia que implicó la reforma protestante, el cristianismo católico se vio en la necesidad de buscar argumentos para destruir a su postura antagónica, tal como sucedió con el deseo de destruir el estoicismo por parte de la Academia que lo orillaron a emplear razonamientos que la transformaron radicalmente, así algunos pensadores católicos decidieron tomar medidas extremas

²⁴⁷ Ricoeur, Paul, *Freud: Una interpretación de la cultura*, Editorial Siglo XXI, México, 1970, p. 32.

²⁴⁸ Popkin, Richard H., "Profecía y Escepticismo en los siglos XVI y XVII", en Marrades, Julián y Sánchez, Nicolás (coord.), *Mirar con cuidado. Filosofía y Escepticismo*, Editorial Pre-Textos, España, 1994, p. 21.

y emplear al escepticismo a su favor, para demostrar que las tesis protestantes estaban basadas en un falso conocimiento y para evitar auto destruirse, emplearon la imposibilidad del conocimiento como refuerzo para el empleo de la fe para las cuestiones que versan sobre Dios.²⁴⁹

De este modo, la primera traducción de Sexto al latín se dio en 1562 a cargo de Savonarola, miembro de la Iglesia Católica, seguida de una posterior en 1569 por parte del protestantismo, en cualquier caso, estas ediciones ya la protestante en el norte de Europa, ya la católica en el sur, fueron fundamentales para que ciertos autores desarrollaran su pensamiento sin abandonar la fe religiosa.²⁵⁰

De las primeras muestras de empleo de algunos postulados escépticos que se pueden encontrar en autores post medievales ajenos a temas religiosos destacan los usos de Montaigne en sus *Ensayos*, específicamente en su “Apología de Raimond Sebond”, quien hiciera uso de la traducción protestante de Estienne.²⁵¹

El autor señalará que filosofar es lo mismo que dudar, pero no como duda el maestro quien tiene una respuesta para su duda, sino dudar como el discípulo quien sigue dudando.²⁵² Sin embargo, el *Nouveau Pyrrhonien*, como se le denominaba a él y a otro grupo de filósofos franceses, señalará que él no es filósofo sino que él sólo fantasea y se entretiene con niñerías, queriendo decir que aunque es consciente de los postulados del escepticismo, Montaigne no tiene ninguna intención de seguirlo, pero tampoco de convertirse en un dogmático. La única

²⁴⁹ *Idem*, pp. 28-29

²⁵⁰ *Idem*, p. 22; Zuloaga, Mauricio, “Escepticismo pirrónico-escepticismo cartesiano”, en Ornelas, Jorge y Cíntora, Armando (coord.), *Dudas filosóficas. Ensayos sobre escepticismo antiguo, moderno y contemporáneo*, Editorial Gedisa, México, 2014, p. 154.

²⁵¹ Popkin, Richard H., *op. cit.*, nota 248, p. 30; Junqueira Smith, Plinio, “El método escéptico de oposición y las fantasías de Montaigne”, en Ornelas, Jorge y Cíntora, Armando (coord.), *op. cit.*, nota 250, p. 128; Popkin, Richard H., *La historia del escepticismo desde Erasmo Hasta Spinoza*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1983, pp. 82 y 83.

²⁵² Junqueira Smith, Plinio, en *idem*, pp. 132-135; de Montaigne, Michel, *Ensayos*, tomo II, Edición digital basada en la de París, disponible en www.cervantesvirtual.com, capítulo XII.

función de sus *Ensayos* es reflexionar en torno a muchas cosas y no siempre lo hará bajo las condiciones del escepticismo, dado que emitirá juicios y tendrá una postura sobre la virtud en general.²⁵³

A partir de esta forma tan contradictoria y plural de hacer filosofía de Montaigne es que Descartes se dará a la tarea de buscar un método único racional para pensar cualquier tema.²⁵⁴

Para hacerlo dudará, como lo hacen los escépticos, de absolutamente todo pues cualquier conocimiento previo puede no ser verdadero conocimiento. Para demostrarlo hace gala de sus famosas preguntas sobre la realidad: ¿Cómo sé que no me encuentro en un sueño? ¿Cómo sé que un genio malvado no está manipulando mis sentidos? ¿Cómo sé que mi cerebro no se encuentra en un vaso recibiendo impulsos eléctricos que me hacen percibir una falsa realidad?²⁵⁵

Hasta este punto, la crítica que hace al *κριτήριο* empirista, descansa brillantemente en el escepticismo antiguo, sin embargo, su defensa al criterio racionalista se asemeja más al dogmatismo que defiende el estoicismo. Su planteamiento que culmina en el *cogito ergo sum*, comienza por cuestionarse la posibilidad de conocimiento y sostiene que éste solo podría existir si a su vez existiera la verdad, por lo que encontrando uno, se hallaría también el otro. Dado que su máxima del *Cogito* le proporciona saber, a fuer de éste existe la verdad, comenzando así un camino dogmático emisor de juicios.²⁵⁶

De esta manera, el término “escepticismo” se entenderá como un aspecto metodológico: el partir siempre desde una duda para llegar a un saber;²⁵⁷ y no como

²⁵³ *Idem*, pp. 140 y 141.

²⁵⁴ Popkin, Richard H., *op. cit.*, nota 248, p. 31.

²⁵⁵ Grayling, Anthony, *op. cit.*, nota 193, 2007, p. 210 y ss; Descartes, René, *Discurso del Método*, Editorial Alianza Editorial, España, 2014, p. 17.

²⁵⁶ Zuloaga, Mauricio, *op. cit.*, nota 250, pp. 161-164.

²⁵⁷ *Idem*, p. 156.

una postura epistemológica en el sentido antiguo que parte de la duda y que se mantendrá ahí, en la duda, en tanto no encuentre una respuesta infalible.

2.3.2.2 El paroxismo de negación en Nietzsche

Federico Nietzsche, más allá de lo que se pueda descifrar de sus obras, emplea el término “escéptico” y derivados, de maneras bastante ambiguas.

De manera ejemplificativa, sostiene que el hombre grande necesariamente es un escéptico, mientras que el hombre de la creencia – dice – es una especie pequeña de hombre.²⁵⁸ Sin embargo, también refiere que existen “filósofos del revoltijo” que consideran que quedarse en la teoría del conocimiento y abstenerse del juicio ya es hacer filosofía.²⁵⁹ Frente a este tipo de escenarios tan contrarios, resulta indispensable ir más allá en su pensamiento, específicamente en lo que toca al nihilismo dentro de la ética.

Para el alemán, quien tiene una cargada influencia del pensamiento de Epicuro, la moral no es más que un invento de los que denominará ‘esclavos’ para invertir los valores antiguos heroicos y así proclamarse como los poderosos.²⁶⁰

Señala Nietzsche que, en el tiempo heroico, las cualidades de los *buenos* eran las de aquellas personas fuertes y útiles para la guerra, para matar y destruir dejando a los débiles y torpes para la estrategia militar en una situación de desventaja que los segregaba. Para contrarrestar esto, dichos seres débiles realizaron una ‘revolución’ que buscó y logró calificar como negativas las

²⁵⁸ Nietzsche, Friedrich, *Werke IV. Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre: Briefe (1861-1889)*, Editorial Ullstein, Alemania, 1972, p. 536; Bouveresse, Jaques, “Fe y saber”, en Marrades, Julián y Sánchez, Nicolás (coord.), *op. cit.*, nota 248, p. 282.

²⁵⁹ Linares, Joan B., “Nietzsche y el escepticismo. Ensayo aclaratorio de una pretendida contradicción”, en Marrades, Julián y Sánchez, Nicolás (coord.), *op. cit.*, nota 248, p. 93; Nietzsche, Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse*, Editorial Reclam, Alemania, 1988, §204.

²⁶⁰ García Gual, *op. cit.*, nota 2, p. 319.

características de los guerreros y posicionó valores como el perdón, la compasión y demás propias de los débiles en la cima de lo *bueno*.²⁶¹

De esta manera, para el de Weimar, la moral es muy diferente a como se había venido construyendo la Ética desde Sócrates, pues los dogmáticos abordados en el primer capítulo que estudian dicha moral aseguran que existe objetivamente y es trabajo de un ético el conocerla, los subjetivistas sostendrán que existe pero en relación con el sujeto que la observa, por su parte los de la segunda y tercera Academia tácitamente señalan que existe la moral, pero frente a la imposibilidad de conocerla resulta irrealizable el hacer Ética (lo que no existe es un criterio de verdad), y finalmente los escépticos pirrónicos quienes al no encontrar aún dicho criterio no asegurarán ni la existencia ni la inexistencia de la moral, seguirán investigando.²⁶² Nietzsche, por el contrario, asegurará que la moral no existe y que aquello a lo que se le denomina como tal no es más que un invento que intenta constreñir y limitar al humano para que sea incapaz de ejercer plenamente su libertad que como humano posee.²⁶³

Esta etapa de la humanidad en la que ha estado bajo el yugo de la moral artificial corresponde al periodo socrático del pensamiento nietzscheano, el cual critica duramente respecto del pensamiento helénico previo y distante al de la Escuela de Sócrates que logra inmiscuirse en la modernidad a través de la Edad Media y el cristianismo, pues asegura, es el culpable de las calamidades intelectuales de la época. Son ellos, los seguidores del pensamiento socrático, los hombres pequeños a los que se hacía referencia en páginas anteriores.

Sin embargo, al escindir el pensamiento filosófico de la religión en la modernidad, da como resultado un tipo débil de pensadores, los filósofos del

²⁶¹ Nietzsche hace una distinción entre 'bueno' en su sentido técnico original y 'bueno' en su sentido reformulado por lo esclavos con connotaciones éticas. Ver, Nietzsche, Friedrich, *op. cit.*, nota 10, Tratado Primero.

²⁶² Empírico, Sexto, *Contra los Dogmáticos*, Editorial Gredos, España, 2012, p. 691.

²⁶³ Nietzsche, Friedrich, *op. cit.*, nota 10, pp. 37-80.

revoltijo 'que solo se quedan en la teoría del conocimiento'. Esto es así dado que la fundamentación de la moral que tan sólidamente emanaba de una deidad o, al menos, de una entidad supra humana, pierde sustento y, por lo tanto, le sucede la crisis de lo moral que dará paso al nihilismo.²⁶⁴

El nihilismo, como su nombre poderosamente sugiere, es la nada. Empero, se trata de una nada transitoria, es el limbo de entre lo que fue y lo que aún no ha sido, entre la forma de vivir sujeta a una moral artificialmente creada y la configuración del *Übermensch* (superhombre).²⁶⁵

Si bien el escepticismo pirroniano servirá en Nietzsche para lograr llegar al nihilismo, el alemán sugiere el tránsito, el cambio, algo que el escepticismo no acordará puesto que, a decir del filósofo alemán, la meta del escepticismo 'de los doctos' es la nada, mientras que lo que el autor busca es usar esa nada como puente a una sociedad diferente, surgiendo así en su pensamiento un escepticismo bélico o pesimista, pues el resultado de la nada, semejante al escepticismo académico, en lugar de invitarlo a suspender el juicio, lo motiva a usar la violencia como elemento para imponer su voluntad. Dado que no existe un *κρίτηριο της αλήθειας* infalible, la única forma de convencer a otros es por medio del poder físico, político, militar, económico, etc.²⁶⁶

²⁶⁴ El pensamiento de los seguidores de Sócrates requiere a un Dios o Panteón para consolidarse, a diferencia de la forma de filosofar de Epicuro que incluso rechaza la existencia de los dioses (*supra*, p. 27). Por lo que, la modernidad al 'matar a Dios' está destruyendo también la fuente de validez de la mayoría de su pensamiento, especialmente el ético. Ver, Yáñez Vilalta, Adriana, "El nihilismo y la muerte de Dios", en Rivero Weber, Paulina y Rivara Kamaji, Greta (comp.), *Perspectivas nietzscheanas. Reflexiones en torno al pensamiento de Nietzsche*, Editorial UNAM, México, 2003, p. 263.

²⁶⁵ Santiesteban, César, "Nietzsche, Heidegger y el nihilismo", en Rivero Weber, Paulina y Rivara Kamaji, Greta (comp.), *op. cit.*, nota 264, pp. 245 y ss.

²⁶⁶ Linares, Joan B., *op. cit.*, nota 259, p. 102.

2.3.2.3 Diferencia entre el escepticismo antiguo y el moderno

Aunque Nietzsche criticará duramente a Descartes, pues el alemán aseguraba que del hecho de pensar no se sigue que quien exista sea 'yo', por lo que el francés no dudó correctamente,²⁶⁷ lo cierto es que ambos emplean, o mejor dicho, creen emplear, el escepticismo únicamente como un medio para llegar a un fin posterior. Ya Descartes como aspecto metodológico, ya Nietzsche como momento histórico, buscarán llegado el momento de máxima duda, transitar a un mundo de saber auténtico en el primero, convertirse en el *Übermensch* que es capaz de construir sus propios valores que impone por medio de su fuerza repudiando la moral del rebaño en el segundo.

El 'color' que intenta darle cada uno de estos autores al escepticismo termina por trastocarlo pues lo que hace el primero es imponer un sistema objetivista a partir de la duda, mientras que el alemán transita de un objetivismo a un subjetivismo haciendo escala en la duda escéptica. En ninguno de los dos casos señalados, así como en ninguna otra muestra del denominado escepticismo moderno, se está frente a un auténtico escepticismo como se entendía en la antigüedad y esto porque la modernidad leyó el escepticismo, pero lo leyó en clave moderna, nunca le interesó acercarse a él, sino que fue empleado únicamente como arma para destruir enemigos y nunca por la genuina duda del conocer.²⁶⁸

Con ánimo de defenderlos, se podría señalar que el escepticismo moderno es más bien semejante al proto escepticismo antiguo, aquel de Jenófanes, Parménides y la escuela abderita ya que éstos comienzan dudando, cuestionándose el estado del arte, pero una vez que lo destruyen, comienzan a construir su propio pensamiento, esto es: dogmatizan.

²⁶⁷ Ocaña, Enrique, "Escepticismo e identidad personal", en Marrades, Julián y Sánchez, Nicolás (coord.), *op. cit.*, nota 248, pp. 109 y 110.

²⁶⁸ Zuloaga, Mauricio, *op. cit.*, nota 250, p. 168.

Por este motivo, si después del proto escepticismo antiguo vino el escepticismo antiguo, se sugiere que después del escepticismo moderno, entendiéndolo como un retorno al proto escepticismo, se vuelvan las miradas al escepticismo antiguo pirrónico pues solo volviendo a él se pueden demostrar los vicios epistémicos de las grandes teorías, corrientes así como de los autores que han asegurado poseer el conocimiento ético, ya se traten de aproximaciones filosóficas nacidas antes que el escepticismo, así como las posteriores por igual.

Una vez realizado este corto, pero no por ello poco complejo, recorrido por las principales escuelas éticas²⁶⁹ es momento de analizar cuál o cuáles de ellas se imponen sobre las demás, dado que muchas de ellas al tener presupuestos contrarios entre sí, imposibilitan afirmar que todas sean verdaderas, de entrada. Sin embargo, la posibilidad planteada por el escepticismo de que todas ellas sean falsas subsiste, por lo que es necesario cuestionarse los cimientos de todas ellas para constatar su valor veritativo. Esto es así puesto que no basta únicamente simpatizar con una escuela o autor para considerarla la correcta, se requiere demostrar que no descansa en quimeras para poder seguir defendiéndola como conocimiento ético y no meramente como inclinaciones morales.

²⁶⁹ Para una forma esquematizada de aproximarse a las escuelas éticas presentadas en estos dos capítulos, ver el cuadro 3.

3. El Escepticismo Antiguo. Un modelo sin fecha de caducidad

La filosofía, en la mayoría de sus relatos, ha sostenido que su función principal es la de llevar al ser humano a su plenitud, a la felicidad por medio del conocimiento, puesto que la ignorancia produce miedo o mejor dicho perturbación.

Aunque fueron las propuestas éticas platónicas y aristotélicas las que enfatizaron esta aproximación del saber como sinónimo de felicidad, no pueden entenderse como las pioneras. Ya los autores presocráticos advierten la necesidad de la reflexión para borrar la incertidumbre que produce la ignorancia y así arribar a una tranquilidad mediante el saber.²⁷⁰

Los seres humanos –continúan las explicaciones sobre la bondad de la filosofía– durante mucho tiempo vivieron bajo una ignorancia no consciente, creyendo que conocían el mundo y, por lo tanto, lo hacían sin cuestionarse su entorno.

No obstante, como el niño del ejemplo inicial de este trabajo, la humanidad tan pronto cayó en cuenta de su ignorancia, de que no sabía muchas cosas, comenzó a preguntárselas y a cuestionarse el mundo, es decir, inició su perturbación, dejó de ser feliz y zarpó en búsqueda de las respuestas, no necesariamente las *verdaderas*, pero sí aquellas que pudieran explicar satisfactoriamente su realidad. Por ello es que la primera fuente de explicación de las cosas, como se ha señalado, fue la religión, dando paso posteriormente a la filosofía propiamente dicha.²⁷¹

²⁷⁰ Kenny, Anthony, *op. cit.*, nota 8, pp. 47 y 48.

²⁷¹ *Supra*, p. 4 y ss. Aunque en la actualidad hay una tajante separación entre lo religioso y lo filosófico, esta distinción no era tan marcada en la antigüedad por lo que desde el surgimiento de las religiones se puede decir que ha brotado la filosofía, con el ánimo de explicar el mundo y calmar la ansiedad de la ignorancia.

Si bien las religiones de varios pueblos o las escuelas filosóficas (también de varios pueblos o incluso de un mismo lugar) llegan a enfrentar sus postulados, eso no demerita la función filosófica puesto que aquel que prefiere a una religión sobre otra creerá en los postulados de ésta y no en los de aquélla y lo propio sucede con las escuelas filosóficas. Quien, verbigracia, adopta un epicureísmo aceptará las tesis del jardín como verdaderas y no así las del pórtico, mientras que el autonombrado estoico preferirá las enseñanzas de Zenón sobre las de Epicuro.

3.1 La *φαντασία καταληπτική* (impresión indudable), un mito dentro del *λόγος* (la razón)

Uno de los grandes aportes de la escuela eleática, encabezada por Tales de Mileto, fue la de distinguir los discursos basados y justificados en dioses, lo que en filosofía se conoce como el periodo del *μῦθος* (*mythos*), de aquellos que proporcionan una explicación de las cosas a partir de las demostraciones racionales, denominado el paso al *λόγος* (*logos*).²⁷²

Este cambio de argumentos desembocó en el rechazo de los dioses para la fundamentación primera de las cosas mundanas²⁷³ y por consiguiente la preferencia por las demostraciones, que al comienzo estaban relacionadas con cuestiones tangibles, físicas, y hasta cierto punto fáciles de comprobar, empero, con el paso del tiempo estos pensadores fueron ensanchando lo que sus habilidades podían demostrar, dando paso a los retóricos que se dedicaban al estudio del poder verbal, de la persuasión, enfocados principalmente en temas culturales, políticos y no tanto de la naturaleza, físicos, por lo que era común el encontrar tesis contrarias entre

²⁷² Tamayo y Salmorán, Rolando, *op. cit.*, nota 13, capítulo I.

²⁷³ Aún en Aristóteles, *Retórica*, Editorial Gredos, España, 2005; o en Platón, *Protágoras*, Editorial Gredos, España, 2010, se pueden apreciar usos de los dioses con fines pedagógicos, pero no como la razón principal para pensar o actuar de una manera determinada.

dos retóricos sobre un punto o incluso un mismo autor incurría en la contradicción dependiendo el momento social.²⁷⁴

Este tipo de choques de ideas son los que originan en los filósofos de sentido estricto, es decir los socráticos, las nociones de verdad que se perfeccionarán en los *Tratados de Lógica* aristotélicos y que se enquistarán en la tradición griega y posteriormente occidental hasta la actualidad.

El *κριτήριο της αλήθειας* (criterio de verdad), como ya se ha señalado,²⁷⁵ presentado por Platón es de corte racional mientras que otros, como los estoicos abogarán por el de las experiencias, al tiempo que también se puede encontrar aquél que descansa en la fe, como el de los autores éticos medievales. En los tres casos, de manera excluyente, se afirma que su criterio de verdad es el único infalible siendo el más débil en poder ser defendido es el tercero por tratarse de un acto de fe.²⁷⁶

Esta lucha antigua recuerda la pugna entre empiristas y racionalistas en el renacimiento y es que en esencia es la misma pugna: “¿cuál es el medio idóneo que me permite conocer sin riesgo de equivocarme?” ya sea en el renacimiento, ya en la Grecia Clásica, la pregunta es la misma.²⁷⁷

Los naturalistas que preferían las experiencias sensibles sobre las que maquinaba la razón se manejaban bajo diferentes conceptos siendo el más pulido el de origen estoico denominado de la impresión indudable o de la *φαντασία*

²⁷⁴ Un ejemplo sería el discurso “Acerca de la paz” de Demóstenes quien defiende la rendición de su pueblo a pesar de haber pugnado por la guerra en discursos pasados. Cfr. García, Héctor, “Discurso de Demóstenes *acerca de la paz*”, en *Byzantion Nea Hellás*, número 25, 2006, Disponible en <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=363844245001>, último acceso el 20 de abril de 2022.

²⁷⁵ Supra, pp. 19-21.

²⁷⁶ Sobre la crítica a las justificaciones metafísicas véase Plutarco, *Obras morales y de costumbres (moralia) VII*, Editorial Gredos, España, 1995, capítulo II “sobre la virtud moral”, C, 3, SVF, I, 200.

²⁷⁷ Kenny, Anthony, *op. cit.*, nota 8, p. 209; Beuchot, Mauricio, *op. cit.*, nota 49, p. 51.

καταληπτική, que es la percepción obtenida por medio de los sentidos que al experimentarla no cabe duda de que es realmente un conocimiento.

Dicen los seguidores de Zenón que la realidad o *φύσις* les es conocida a los humanos por medio de sus sentidos, sin embargo, reconocen que las impresiones o *φαντασίαι* pueden ser correctas o incorrectas. Serán incorrectas cuando aquello que los sentidos le impriman a la mente sea distinto de lo que la realidad es y correctas cuando haya similitud entre la *φύσις* y la *φαντασία*.

Frente a unos sentidos que, ora conducen a la verdad, ora engañan resulta indispensable un criterio de verdad que elimine el error y se sepa con certeza cuando la impresión es verdadera. Dicho criterio sería la mencionada impresión cuya comprensión no admite el error, la *φαντασία καταληπτική*.²⁷⁸

Aunque la escuela del pensamiento aristotélico, el Liceo, en un comienzo no sabía de la *φαντασία καταληπτική*, al momento en el que los peripatéticos conocieron a los del pórtico, ambos se enriquecieron de los postulados de la otra escuela, como por ejemplo el desarrollo de la lógica proposicional en el estoicismo y la adopción de la impresión cataléptica en el liceo.²⁷⁹ Fueron estas dos escuelas las principales opositoras, ambas ya con el mismo argumento, de los postulados racionalistas de la Academia.

Como se ha señalado,²⁸⁰ el platonismo, en tanto idealista, defiende la tesis de que el verdadero mundo no es el que se percibe con los sentidos, por lo que cualquier percepción será sobre “las sombras” y no sobre el mundo real que es metafísico, el de las Ideas y que solo es alcanzable por medio de la razón pues el recuerdo de lo olvidado es un proceso netamente mental, que aunque pueda despertarse por una experiencia, sigue siendo un producto de la razón.

²⁷⁸ Pajón Leyra, Ignacio, *op. cit.*, nota 232, p. 161.

²⁷⁹ Kenny, Anthony, *op. cit.*, nota 8, pp. 132-134.

²⁸⁰ *Supra*, p. 29.

Frente a este postulado, los defensores de la impresión cataléptica, con cierta facilidad acusan a los idealistas de escapar del mundo del que viven, es decir, aun cuando el verdadero conocimiento sea el mundo metafísico, la única forma de conocer el mundo material sería con los sentidos puesto que la razón no podría conocer nada de la naturaleza sin los ojos que la miraran o los oídos que la escucharan. Además, aceptando los postulados platónicos, un humano venido al mundo, solo podría recordar cosas a partir de sus vivencias, de sus percepciones por lo que, aunque se recuerden, estas memorias solo podrían reescribirse a partir de una experiencia sensible.²⁸¹

Ante lo acorralados que se encontraban los académicos es que deciden cambiar y es el momento en el que brota el escepticismo de la Nueva Academia, cuyo único fin era el de demostrar que la *φαντασία καταληπτική* no existe, que toda *φαντασία* será siempre *ακαταληπτική* (carente de infalibilidad), que nunca se tendrá la certeza de ser auténticamente verdadera,²⁸² es decir, como los estoicos minaron el criterio de verdad académico, éstos harán lo propio con los primeros a como dé lugar.

La explicación que dan los autores de la segunda Academia, siguiendo a los escépticos pirrónicos en la gran mayoría de estos postulados es que los estoicos, junto con cualquiera que apoye este *κριτήριο*, erran en distinguir entre el mundo como realmente es (*φύσις*) y el mundo como se le presenta (*φαινόμενον*) al sujeto que experimenta la *φαντασία* o impresión. El sujeto sólo puede generar impresiones del mundo que se le presenta y nunca sabrá si aquello que se le presenta es auténticamente la *φύσις*.²⁸³

²⁸¹ Sobre la primera crítica al criterio platónico, véase lo señalado por Gorgias respecto de la incognoscibilidad del Ser, *supra*, p. 58; Sobre la segunda, Aristóteles, *op. cit.*, nota 75, §990-1050b.

²⁸² Román Alcalá, Ramón, *op. cit.*, nota 234, p. 35; específicamente sobre la forma en la que presentan la crítica los estoicos, *idem*, p. 57.

²⁸³ *Idem*, pp. 60 y ss; Pajón Leyra, Ignacio, *op. cit.*, nota 232, pp. 135-137.

A guisa de ejemplo, dos sujetos se encuentran frente a un objeto de color rojo. Estas personas ven al objeto y perciben que el objeto es, gris a decir de uno y azul según el otro.

La *φύσις*, el mundo como realmente es, sería el objeto rojo, el cual es solo uno y no depende de los sujetos. El *φαινόμενον*, por su parte, se da por duplicado cuando el objeto es visto por los sujetos, cada uno tuvo uno. Por último, la *φαντασία* es el mensaje que mandan los sentidos que presenciaron el fenómeno al intelecto, de igual manera, se dieron dos, una por cada individuo.²⁸⁴

Estos dos sujetos no podrían ponerse de acuerdo puesto que sus afirmaciones parten de sus impresiones producto de sus fantasías. El asegurar que el objeto es azul o que es gris solo podría entenderse como saber desde la fantasía, nunca desde el mundo como realmente es, desde la física. El acudir con un tercer sujeto solo generaría una nueva *φαντασία* que tampoco conocerá la *φύσις*, sino que sería producto de su propio *φαινόμενον*, por lo que ninguna se puede asegurar que es *καταληπτική*.

El *κριτήριο της αλήθειας* estrictamente basado en la razón se reformuló por uno basado en la fe en la Edad Media que al depender de la creencia en una entidad divina retorna al *μῦθος* descaradamente.²⁸⁵ Empero, el *κριτήριο* que se basa en la experiencia sensible, a pesar de que la crítica escéptica advierte un error insalvable, se siguió defendiendo tal cual, por lo que se mantuvo falsamente dentro del pensamiento estoico y aristotélico que perduraron aún entrada la Edad Media.²⁸⁶

²⁸⁴ Esta distinción que hacen los escépticos será la que, muchos siglos después, hará Kant, *mutatis mutandis*, bajo los conceptos de 'noumeno', la cosa en sí, y de 'fenómeno', la cosa pensada. Dicha diferenciación la realiza el de Königsberg precisamente a partir de los textos de Sexto Empírico. Ver, Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, en *Die drei Kritiken*, Editorial Anaconda, Alemania, 2015, capítulo III.

²⁸⁵ Román Alcalá, Ramón, *op. cit.*, nota 55, pp. 58 y 59.

²⁸⁶ Román Alcalá, Ramón, *op. cit.*, nota 234, p. 69.

Aunque esta etapa del *λόγος* establezca el desecho de aquello basado en mitos, se mantuvo el de la *φαντασία καταληπτική* inexplicablemente.

3.2 El camino hacia la felicidad

El escéptico sostendrá que aquellos que defienden un criterio sobre otro lo hacen a partir de una preferencia epistémica, es decir, que el sujeto no se encuentra completamente ajeno e imparcial al tema de la cognoscibilidad, sino que arbitrariamente se decanta por uno a partir de su forma particular de ver y entender el mundo, nublando así el juicio de éste, imposibilitándole darse cuenta de los defectos insalvables de aquel criterio que defiende, cualquiera que éste sea.

Por este motivo es que resulta indispensable alejarse de cualquier preferencia y contemplar el mundo sin ninguna carga emocional para poder visualizar la falta de criterio infalible y por lo tanto de la imposibilidad de preferir una respuesta sobre otra. Esto, dentro de la terminología escéptica se entiende como la conjunción de la *ἀδιάφορα* y la *ἀπάθεια*, con la intención de llegar a la *ἀφασία* o la inefabilidad, la falta de palabras que expresen una opinión válida, o específicamente, más válida que cualquier otra.

3.2.1 La *ἀφασία* (ausencia de palabra)

La *ἀδιάφορα*, o también llamada *ἀδιαφορία*, (indiferencia) no debe entenderse en su sentido corriente como la falta de interés sobre una cuestión, sino como la ausencia de preferencia o la inexistencia de prejuicio alguno al momento de analizar un tema objeto de estudio. La indiferencia implica que no existe una inclinación por un criterio de verdad, sino que se acomete sin ningún tipo de carga al descubrimiento del objeto.²⁸⁷

Por su parte, la *ἀπάθεια* o apatía, tampoco debe confundirse con el concepto actual que posee de falta de ánimo o falta de entusiasmo hacia una acción o sujeto,

²⁸⁷ Román Alcalá, Ramón, *op. cit.*, nota 55, p. 229.

sino que implica una ausencia de *πάθος*,²⁸⁸ sentimiento (ya sea positivo o negativo), frente al objeto de conocimiento. En otras palabras, repudiar cualquiera de los sentimientos que podría experimentar el sujeto al acercarse a la realidad que se dispone a conocer para hacerlo de la forma menos viciada posible.²⁸⁹

Solo al conjugarse estos dos elementos, únicamente al abstenerse de introducir cuestiones sentimentales al campo de la cognoscibilidad del mundo y aproximarse a él sin preferencias, podrá percatarse el sujeto que el mundo en realidad no lo conoce, pues bien podría asegurar que es de un modo o que es de otro, consciente ya de la incapacidad de pensar el mundo sin primero percibirlo pero también de la distinción entre *φύσις* y *φαινόμενον*, por fuerza se ve obligado a callar, a no pronunciar palabra, a no emitir discurso alguno, habrá alcanzado la *ἀφασία*.²⁹⁰

3.2.2 La *ἐποχή* (suspensión del juicio)

Respecto del surgimiento de la perturbación humana a partir del cobro de conciencia de la propia ignorancia, los seguidores del escepticismo no están de acuerdo con este relato o por lo menos no del todo. Rechazan que la filosofía le haya traído paz a una humanidad perturbada, sino que, por el contrario, exacerbó dicha perturbación.²⁹¹

El escepticismo es de la idea que *quizás* la humanidad al momento de reflexión, de duda, tuvo a bien responderse de alguna manera imaginativa la pregunta pudiendo existir divinidades y entidades metafísicas y que estas elucubraciones no

²⁸⁸ Esto en clara confrontación con el estoicismo, de quien toma el concepto, pues ellos aseguraban que toda impresión o fantasía se daba a partir del sentimiento o *pathos*, del sentir que experimenta el sujeto producto del contacto con el objeto es que se genera una idea de éste. Ver, Román Alcalá, Ramón, *op. cit.*, nota 234, pp. 56 y 57.

²⁸⁹ Román Alcalá, Ramón, *op. cit.*, nota 55, p. 229.

²⁹⁰ Aunque el sentido corriente de la palabra estaba ceñido a la emoción de un sujeto que le impide hablar por el 'nudo en la garganta' que tiene, en Sexto implica no hablar por no tener nada que decir sobre una cosa. Ver, Román Alcalá, Ramón, *op. cit.*, nota 55, p. 233.

²⁹¹ Empírico, Sexto, *op. cit.*, nota 28, I, 12.

chocaban con las de los demás pues la filosofía no había inventado aún el concepto técnico de “verdad” que descarta cualquier tesis que no sea la única correcta.²⁹²

Los filósofos *stricto sensu*, es decir, una corriente que comienza con Sócrates y que culmina, respecto del concepto de *αλήθεια*, con las obras lógicas de Aristóteles, rechazan la posibilidad de las múltiples respuestas a una misma interrogante puesto que categóricamente afirman que lo que no es verdadero será siempre falso y que, recordando lo que se acaba de mencionar, el humano llegará a la felicidad cuando se deshaga del falso saber y amase el verdadero conocimiento.

Este concepto de verdad o de *αλήθεια* es la posible causante de la perturbación de la humanidad dado que los individuos ya no solo deben saberse ignorantes, sino que además tienen la carga que decidir cuál de las múltiples explicaciones de algo es la correcta y cuáles no para evitar vivir engañados, pues defender el error es, a decir de estos filósofos, peor que vivir en la ignorancia.²⁹³

La filosofía, por lo tanto, señalan los escépticos sin afirmar, en lugar de abrirle camino a la humanidad a la tranquilidad como aseguran, la condujo a un lugar peor que el mismo punto de partida. La llevó a una doble perturbación siendo la segunda aún más nociva que la primera. Por un lado, la intranquilidad generada por aún ignorar las cosas que se cuestiona y además la ansiedad producida por no saber si aquello que sostiene como posible respuesta a su pregunta es la aseveración correcta. Dicho de otra manera, la perturbación que genera la filosofía dogmática se debe al miedo de equivocarse cuando se afirma algo. Por estas razones es que el escéptico abraza la *ἐποχή* o suspensión del juicio como mecanismo para anular tales perturbaciones.²⁹⁴

²⁹² Idem, I, 151 y 165; Reinoso, Guadalupe, “Wittgenstein y el escepticismo antiguo: desacuerdos, suspensión del juicio y persuasión”, en *Estudios de Filosofía*, número 60, Argentina, 2019, pp. 145 y 150.

²⁹³ Román Alcalá, Ramón, *op. cit.*, nota 55, p. 231.

²⁹⁴ *Idem*, p. 235.

Aunque pueden parecer idénticas la *ἀφασία* y la *ἐποχή*, en realidad una es la antesala de la segunda, frente la falta de palabra o inefabilidad porque el sujeto es incapaz de *saber* qué expresiones emplear para describir correctamente la realidad, éste se verá forzado a suspender el juicio para evitar equivocarse. La primera representa el cobro de consciencia de que múltiples explicaciones aunque sean igualmente persuasivas, todas ellas carecen de fundamento, la segunda etapa implica la humildad epistémica de callar, de no decantarse por ninguna.

Por esta razón es el escepticismo, y solo él, el que presenta la posibilidad de alejarse de los juicios, de las afirmaciones pues son ellas las que, a decir de los párrafos anteriores, han llevado a la humanidad a una extrema perturbación. Sin embargo, esta renuncia de emitir descripciones del mundo no es gratuita puesto que deriva de la imposibilidad de fehacientemente saber que se conoce algo, por lo que de esta manera se desvanecerán ambas perturbaciones. Esto es así por los siguientes motivos.

3.2.3 La *ἀταραξία* (imperturbabilidad)

Aquel que se agobia por no saber dejará de hacerlo tan pronto se dé cuenta de la falta de criterio de verdad que le imposibilita saber que se sabe, de la misma manera que nadie se preocupa por no saber cuántas gotas tiene el mar. Dicho escenario no se presentó en épocas antiguas porque los filósofos²⁹⁵ comenzaron a asegurar que conocían la respuesta y convencieron a otros de que esto era así, sin embargo, ni en ese entonces, ni en la época en la que el escepticismo antiguo se formuló, ni en la actualidad se ha llegado al criterio de verdad infalible que permita asegurar que se sabe algo.

Precisamente por esa falibilidad de los criterios es que brota la segunda etapa de perturbación que, una vez consciente la humanidad, o el individuo escéptico en particular, de la imposibilidad real de saber con total certeza no hay motivos para

²⁹⁵ En este punto se emplea el término “filósofo” *simpliciter*, incluyendo a los ministros de culto que idearon explicaciones teológicas a las preguntas que surgían.

emitir juicios, pues ellos lo que hacen es describir una realidad que no se conoce. Así se explica el motivo por el cual el escepticismo requiere de la suspensión del juicio o *ἐποχή* como camino indispensable para llegar a la *ἀταραξία* o vida libre de perturbación, misma que llevará al sujeto a la felicidad socrática, a la *εὐδαιμονία*.

Sin embargo, lejos de lo que pudiera pensarse, el escepticismo pirrónico o auténtico escepticismo nunca planteó la felicidad por medio de la ignorancia como algunos autores acusan. La incertidumbre de no saber si se conoce no significa tirar la toalla y evitar la formulación de preguntas (como el escepticismo académico sí plantea), de filosofar, puesto que aun dejando de hacer esto ya hay demasiadas preguntas sin respuesta que impedirán que la sociedad sea feliz viviendo bajo la ignorancia inicial.

El momento de partida de la humanidad donde no se hacía preguntas era efectivamente un momento de felicidad producto de la ignorancia, pero no una ignorancia sobre ciertas preguntas sino una ignorancia de la propia ignorancia en la que se vive. Es decir, la sociedad al desconocer su ignorancia vivió el momento de felicidad inicial, empero al punto que se comenzaron a formular preguntas se dieron cuenta que eran ignorantes y precisamente por ello es que comenzó su perturbación. Dicha conciencia de ignorancia no puede ser olvidada o desechada por lo que la felicidad por ignorancia es solo un anhelo de regresar a un momento previo a estas preguntas, pero dicho afán es imposible de cumplir en la práctica.

Por este motivo, lo que el escepticismo sugiere es el seguir investigando, tal como su nombre invita a hacerlo, a continuar preguntándose las cosas y así cobrar conciencia de la ignorancia en la que se encuentra la humanidad sin pretender asegurar que se conoce algo, puesto que cuando se haga, además de caer en el objetivismo, la perturbación por miedo al error se haría presente. Así es como se llegaría a una *ἀταραξία* no por medio de la ignorancia sino por medio de la *ἐποχή*,²⁹⁶

²⁹⁶ Sosa, Ernest, "Pyrrhonian Skepticism and Human agency", en *Philosophical Issues*, volumen 23, número 1, 2013, p. 4.

no necesariamente ello significa que una imperturbabilidad sea mejor o peor que la otra.

Esta falta de perturbación o *ἀταραξία* no solo se da por el cobro de conciencia de la inexistencia de un *κριτήριο της αλήθειας* infalible sino por el miedo que representa haber defendido una tesis errónea *frente a otros*. Esto se explica porque cuando se pronuncia un juicio no se dice en la soledad, pues en ese caso bastaría pensar dicho juicio, así, el acto de hablar implica la existencia de otro sujeto que recibe el mensaje y que puede aceptar o rechazar aquello que se dijo.

El interlocutor recordará los juicios que dijo el orador y por ello la perturbación de éste porque haya podido haber caído en el error en un mundo que gira al tenor de la verdad. Sin embargo, los juicios la mayoría de las veces no se pronuncian como lo sugiriera Protágoras, mediante la fórmula u operador modal “yo creo que” o “para mí”, sino que se aseveran como si fueran así para todos, objetiva y universalmente, por lo que otra función que tienen los juicios es la de imponer verdades, un aspecto del que estaba muy consciente el escepticismo y que resulta en una razón más, quizás la de mayor peso, para defender la *ἐποχή*.

Si bien no en todo momento aquel que emite juicios, los formula con la intención frontal de imponer su visión del mundo sobre la de los demás eso no quita que en el resto de las situaciones exista subrepticamente ese factor, pues el receptor del mensaje asume como cierto aquello que escucha precisamente porque el emisor no introdujo ningún tipo de modulador que patentemente advierta que aquello que se dice es solo una opinión y no un saber.

Para aclarar este punto, tómese la siguiente situación como ejemplo. Dos alumnos se encuentran presentando un examen muy complicado de álgebra. Uno de ellos, después de haberlo intentado en múltiples ocasiones termina por preguntarle a su compañero “¿Cuál es la respuesta del ejercicio?”, el otro alumno un tanto inseguro de su resultado, pero también con cierta preocupación de que no lo vea el profesor mientras tiene contacto verbal con su amigo, le responde rápidamente: “la respuesta es 14”. Acto seguido el primer alumno así lo escribe en

su examen, sin embargo, días después, cuando el profesor entrega las calificaciones, ambos se percatan que tuvieron mal el ejercicio. Aquel que pidió ayuda probablemente le replique un tanto enojado a su compañero “¿por qué me diste mal la respuesta? Por tu culpa reprobé” como si el alumno que pronunció el juicio hubiera forzado al que hizo trampa a responder eso en su examen.

Aquel que de buena fe intentó ayudar a su amigo no tenía la intención de expresar un saber sino una creencia puesto que él tampoco estaba seguro del resultado, empero por la situación en la que se encontraban no podía verbalizar toda esta información y en lugar de contarle a su compañero la duda en la que se encontraba, creyó que ésta se iba a sobreentender al decir “la respuesta es 14”. Sin embargo, el que copió efectivamente sintió la imposición que representó el juicio “la respuesta es 14” pues al decir así las cosas está implícito que su compañero *sabe* que la respuesta al ejercicio es catorce y de ninguna manera se puede advertir que se trataba únicamente de una *opinión*.

Aunque podría parecer un poco exagerado este ejemplo, son semejantes a aquellos que emplean los exponentes del escepticismo antiguo. El juicio “hace calor” dicho por alguien que siente calor está afirmando que todos deben encontrarse en el mismo escenario de abochornamiento, aunque su intención haya sido únicamente expresar que él, en lo personal, tiene calor por lo que alguien podría responderle molesto, como el alumno que reprobó, “no, no hace calor. De hecho, hace frío”, realizando un juicio también desde su concepción del mundo, pero extrapolándolo a todos, imponiendo su visión a la de los demás, es decir que implícitamente está diciendo “hace frío porque yo tengo frío y quién no tenga frío está en el error”.²⁹⁷

De esta manera se puede inferir que el alumno que escuchó “la respuesta es 14” lo que implícitamente entendió fue “la respuesta es 14 y quien no escriba 14 en su examen reprobará” por lo que se entiende que éste haya decidido escribir esta cifra en su examen y también se comprende la molestia hacia su amigo, misma que

²⁹⁷ Pajón Leyra, Ignacio, *op. cit.*, nota 232, p. 114.

será causante de una perturbación en futuros escenarios semejantes. Esta persona estará preocupada de pasar incorrectamente una respuesta, porque ello representará muy probablemente una discusión, por lo que en próximos exámenes donde se presente esta situación entenderá que la mejor forma de evitar cualquier disputa es no responder absolutamente nada puesto que si decide contestarle a su compañero “no sé” corre el riesgo de que cuando lleguen las calificaciones de ese examen haya tenido correcta la pregunta, generando una nueva discordia entre los compañeros.

No es sino hasta que el individuo conoce sus límites, cuando deja de aferrarse a aquello que es incapaz de hacer, es cuando la imperturbabilidad o *ἀταραξία* primero y la felicidad socrática o *εὐδαιμονία* inmediatamente después llegan. No porque el escepticismo categóricamente sugiera que es imposible conocer, puesto que aún no se han agotado las opciones o modos para saber a decir de esta forma de pensar, sino porque con las que se han intentado, todas ellas tienen fallos que las conducen al fracaso.

Imagínese el mundo antes de la llegada de los hermanos Wright. Una época en la que, producto del deseo de muchos de volar, ha llevado a otros a afirmar que sus naves, en esta época pre-aviación, se enfatiza, ya lo hacen e invitan a todos aquellos que lo deseen que se suban en ellas. Resultando, como es de esperar, en catástrofes terribles. Esta sería la metáfora en la que caen los éticos dogmáticos que afirman haber encontrado un *κριτήριο της αλήθειας* infalible que escapa al error sin realmente poseerlo, engañando a todo aquel que adopta sus postulados.

El subirse a una nave que no vuela de manera segura le generará más perturbación al sujeto deseoso de volar que si se queda en suelo, consciente de que aún no se crea la aeronave, esperando a que se construya o incluso siendo éste el que la invente. Aquí se puede advertir el escepticismo pirrónico que no acepta ciegamente las tesis dogmáticas solo porque señalan lo que la humanidad desea escuchar, sino que siguen investigando con la esperanza de encontrar algún día dicho criterio.

Empero, el afirmar que como aún no se ha logrado crear una aeronave es imposible hacerlo en un futuro sería semejante a la tesis que se impone como dogma el escepticismo académico.

3.3 La lucha contra el dogmatismo

Pirrón, de quien se dice llegó efectivamente a la *ἀταραξία*, no compartió lo que se denominaría el escepticismo de la manera en la que el gran maestro o escolarca divulga sus enseñanzas a sus discípulos sino más bien como aquél que le convida de su pan a algún amigo que nota hambriento. En el primer caso se busca, humildemente o no, el reconocimiento, la adoración y adulación, mientras que en el segundo caso se busca compartirle a alguien que sufre un gozo para disfrutar conjuntamente.

Si la *ἀταραξία* conduce a la felicidad o *εὐδαιμονία*, puede entenderse que Pirrón, dentro de la analogía, consume del pan que lo lleva a colmar su apetito y es por este motivo que lo compartió con todos aquellos con los que se rodeó pues los notaba altamente perturbados.

Sin embargo, con la llegada de autores como Enesidemo, Carnéades o Sexto, el escepticismo ya no permaneció “sellado” exclusivamente para los seguidores de éstos, sino que buscó expandir sus horizontes y desarrolló mecanismos o estrategias para alimentar no únicamente a los amigos con hambre, sino a todos los hambrientos. Se crearon, así, argumentos que buscaban dialogar con los dogmáticos para calmar su perturbación, para conducirlos a la *ἐπιποχή*.

Al tiempo en el que Sexto Empírico escribe sus esbozos (S II d.C.) ya han pasado varias “generaciones” de escépticos que “luchan” contra el dogmatismo enquistado en el pensamiento griego, mismos que él diligentemente condensa en dos grandes formas estructuradas de atacar dicha enfermedad de la mente. La primera de ellas, o la forma más antigua para persuadir a los dogmáticos se da a partir de un sistema de argumentos ideado por Enesidemo de Cnosos (S I a.C.),

mientras que el segundo y más perfeccionado es el sintetizado por el escéptico Agripa (S I d.C.).

3.3.1 Los tropos de Enesidemo

El término *τρόπος*, literalmente “forma” o “modo de voltear” dado que viene del verbo *τρέπω* (voltear o girar), se ha traducido por propios y extraños al escepticismo como “argumentos” (*λόγους*) a pesar de ser refutado por el propio Sexto.²⁹⁸ Los *τρόποι* son la guía que emplea el escéptico para hacer que el dogmático se reconduzca o de vuelta hacia la suspensión del juicio, el cual solo se puede lograr mediante la contradicción de las cosas a partir de argumentos opuestos (*ἀντικειμένους*) con la misma fuerza persuasiva, es decir, por medio de la *ἰσοσθένειαν*.²⁹⁹

Si bien los de Enesidemo son diez³⁰⁰ y tienen un orden dado por él mismo, éstos son reclasificados por el médico en tres rubros que se terminarían por condensar todos en uno de los cinco tropos de Agripa que se analizarán más adelante.

A) Tropos a partir del que juzga, en ellos el *quid* del asunto es poner en duda la idoneidad del sujeto que emite un juicio, que afirma o niega algo de la realidad. Dentro de éstos Sexto posiciona cuatro diferentes.

- i) Según la diferencia entre los hombres: Este argumento lo que busca es hacerle ver al dogmático que existen millones de humanos diferentes que perciben el mundo de millones de formas distintas, abriendo la pregunta “¿cómo sabes que tu percepción de las cosas es la correcta y no la de alguien más?”. Si bien sería fácil acusar a alguien de daltónico o cualquier afección pertinente y así hacer la dicotomía sano-enfermo, es posible que un par de personas sanas

²⁹⁸ Empírico, Sexto, *op. cit.*, nota 28, Libro I, § 36.

²⁹⁹ *Idem*, Libro I, § 10 y 31.

³⁰⁰ *Idem*, Libro I, § 40-163; Laercio, Diógenes, *op. cit.*, nota 128, Libro IX, § 79-88; Brochard, Víctor, *Los escépticos griegos*, traducido por Quinteros, Vicente, Editorial Losada, Argentina, 1945, pp. 310-315.

vean un objeto de colores diferentes, o consideren que tiene algo un sabor dulce y otro amargo o que alguno diga que algo está bien y otro que está mal.

- ii) Según la diversidad de los animales: este argumento es la forma potenciada del anterior puesto que aun asumiendo que todos los humanos afirmaran que un objeto es de cierta manera, el escéptico preguntará “¿cómo sabes que la percepción humana es la que permite conocer correctamente los objetos y no la percepción de alguna otra especie animal?” especialmente cuando un águila ve mejor, un perro olfatea mejor y así se podría continuar con la lista de sentidos.
- iii) Según las diferentes constituciones de los sentidos: siguiendo con el tropo anterior, existen especies animales con sentidos completamente diferentes al de los humanos como el que poseen algunos murciélagos o ballenas por mencionar algunos. Así como animales ciegos como los topos serían incapaces de describir el color de los objetos, los humanos *quizás* sean incapaces de describir cualidades ópticas de los objetos por carecer del sentido apropiado para ello.
- iv) Según las circunstancias: retomando la réplica presentada por el dogmático en el primer tropo sobre la circunstancia de sano *versus* enfermo, el escéptico presentará otras circunstancias como, verbigracia, la de estar hambriento o satisfecho, el sabor de los mismos alimentos será muy diferente para aquel que está hambriento puesto que sostendrá que el alimento es un manjar, mientras que el que está satisfecho probablemente sienta repugnancia por haber desbordado su límite de ingesta. Lo mismo ocurrirá con el sobrio frente al ebrio, el que ha dormido respecto del que ha estado en vela, etc. Frente a esta miríada de circunstancias la pregunta que se le formula al dogmático será “¿cuáles circunstancias son las correctas

para poder conocer apropiadamente un objeto?” y aunada a ésta, la aún más compleja “¿cuál es la razón para descalificar a las demás?”

B) Tropos a partir de lo que se juzga, en los que el punto medular estriba en las circunstancias por las que pase el objeto a estudiar. Sexto encuadra dos tropos más de los de Enesidemo en este rubro, los cuales se mantendrán con la numeración del de Cnosos con la finalidad de distinguir la forma de pensar los tropos del Empírico y de Enesidemo.

vii) Según las cantidades y composiciones de los objetos: el dogmático estará de acuerdo que no es lo mismo estudiar las propiedades del agua congelada si toma como muestra únicamente un copo de nieve que si lo hace con una montaña de éstos o si lo hace con un glaciar. Admitiendo que es imposible conocer toda el agua congelada del mundo (presente, pasada y futura), el escéptico le cuestionará al dogmático “¿Cuánta es la cantidad idónea y con qué composición se necesita para poder afirmar o negar algo acerca del objeto de estudio?”, trayendo implícita las demandas por racionalidad y no solo una respuesta generada arbitrariamente.

x) Según las formas de pensar, las costumbres, las leyes, las creencias y las opiniones: este tropo en particular es el más recurrido cuando se abordan cuestiones éticas, aunque no por ello el resto no sea aplicable, puesto que para el de Cnosos, los juicios de valor sobre ciertas acciones dependerán del lugar y tiempo de su realización (en función de las leyes, costumbres, etc.), así un mismo sujeto que vea embalsamar a alguien en el Egipto de hace cuatro mil años juzgará de forma diferente la misma acción que si se realiza en la Suiza contemporánea. La pregunta que realizará el escéptico es de gran peso para la filosofía ética dogmática “¿bajo qué costumbres, leyes, creencias y opiniones se deben estudiar los objetos para lograr un verdadero conocimiento?”, al igual que con el tropo anterior, no basta con señalar una respuesta, sino que se deben proporcionar razones de peso para descartar el resto de las creencias, costumbres y demás.

C) Finalmente se encuentran aquellos tropos basados en la relación que guarda el sujeto cognoscente con el objeto que conoce, a éstos Sexto los denominó tropos a partir del que juzga y de lo que se juzga.

- v) Según las posiciones, distancias y lugares: Sobre este punto, el ejemplo que proporciona Sexto empírico sobre que un edificio puede lucir gigantesco y cuadrado a unos metros de él, empero visto a la distancia parecerá pequeño y redondeado, es un tanto simple, no obstante, permite identificar el eje rector del que será, por ejemplo, el tópico de uno de los postulados de la teoría de la relatividad de Einstein sobre la determinación de magnitudes físicas. Por otro lado, los atomistas como Demócrito y Leucipo, precisamente es que rechazaron el criterio de los sentidos porque a decir de ellos la verdadera naturaleza de las cosas solo puede apreciarse a niveles microscópicos, a partir de la apreciación de los enlaces químicos de los elementos que componen al objeto. El escéptico preguntará entonces “¿Qué distancia es la apropiada para conocer verdaderamente un objeto?”, siguiendo el ejemplo, ¿por qué preferir la tesis atomista sobre las sensualistas que invitan a ver el objeto con el ojo desnudo o viceversa?
- vi) Según las mezclas: ningún dogmático disputaría que las cosas se encuentran todas interrelacionadas entre sí formando lo que se conoce como la *φύσις* o naturaleza, y por tanto dichos objetos no están aislados para su estudio por lo que tales cosas se ven afectadas por aspectos que lo modifican como la temperatura, la iluminación, el movimiento, entre otras que también interfieren la percepción del sujeto, dándole al dogmático una tarea titánica de resolver cómo y bajo qué condiciones (y por qué no otras) es posible correctamente conocer un objeto de la realidad.
- viii) A partir de la relación a algo: al comienzo de este apartado se señaló que Sexto terminará por condensar los diez tropos de Enesidemo en uno solo y es en éste, puesto que en todos la relación distingue el

cómo se observa un objeto, empero el de Cnosos con este tropo quiere advertir, siguiendo con la idea del tropo pasado, que nada se conoce en sí mismo, sino que se habla de grande a partir de las cosas pequeñas, de luminoso a partir de las oscuras, de buenas a partir de las malas.

- ix) A partir de la frecuencia y la rareza: la forma en la que el dogmático juzga a los objetos se ve influenciada según qué tan común sea el objeto que analiza, así juzgará muy diferente alguien que vea nevar en una localidad tropical como la Ciudad de México que algún científico que se encuentre habitando en el polo norte.

De esta manera el de Cnosos pretende hacerle ver al dogmático que, por una u otra razón, o la suma de varias o incluso todas, su afirmación o negación de la realidad carece de justificación, pero a su vez que cualquier otra aseveración distinta, al igual, sufriría de lo mismo por lo que la única salida para escapar de la perturbación ocasionada por no saber es la suspensión del juicio, la *ἐποχή*.

3.3.2 Los tropos de Agripa

Si no fuera por la páginas que Sexto Empírico emplea, así como Diógenes Laercio, sobre estos mecanismos para hacer volver al dogmático a la suspensión no se tendría noticia de la existencia del filósofo Agripa. Lo único que se sabe de él, por ende, es que profesó el escepticismo condensando los tropos de Enesidemo y agregando unos más al catálogo de los que siguen investigando.

Dichos tropos son cinco para Agripa,³⁰¹ mismos que, a diferencia de los de Enesidemo, no poseen un orden específico puesto que dependerá del tipo de asertividad que emita el dogmático por lo que, para efectos de una mejor comprensión, se modificará un poco el orden que proporcionan las fuentes griegas clásicas.

³⁰¹ Empírico, Sexto, *op. cit.*, nota 28, Libro I, § 164-177; Laercio, Diógenes, *op. cit.*, nota 128, Libro IX, § 88-91.

3.3.2.1 Διαφωνία (desacuerdo)

La *διαφωνία*³⁰² o desacuerdo no se encuentra presente en la cotidianeidad, al contrario, producto del conocimiento de las personas con las que se rodea un individuo, sabe éste qué cosas decir en un foro y de qué manera así como qué cosas callar. Un político en campaña, cuando se encuentra hablando frente al proletariado, en términos marxistas, prometerá mejorar las condiciones de trabajo y de vida, el acceso a créditos, entre otras más, mientras que cuando se para frente a los empresarios el discurso se invierte, todo ello con el ánimo de obtener el voto de ambos bandos.³⁰³ En estos dos casos no hay desacuerdo.

Tampoco lo hay cuando Aristipo expone sus ideas en la escuela cirenaica o cuando hace lo propio Aristóteles en el Liceo, puesto que los discípulos de estos maestros están convencidos *ex ante* de sus aseveraciones por lo que, al no haber desacuerdo, ni el fundador del hedonismo ni el peripatético deben profundizar más allá de lo querido para “fundamentar” sus tesis.

El desacuerdo brotará cuando exponentes de escuelas diversas confluyen, verbigracia, cuando la Academia se enemistó con el estoicismo, como se ha abordado en páginas atrás,³⁰⁴ sobre el criterio de verdad. En este punto, se trata no ya de una afirmación sino de dos afirmaciones antitéticas y que, por tanto, al menos una está en el error dado que dos asertividades diferentes de la realidad no pueden ser ambas verdaderas al mismo tiempo.

³⁰² Etimológicamente “*διαφωνία*” significa disonancia, desentonar o aquello que suena mal, sin embargo, ya para la época clásica se empleaba en los textos filosóficos con el sentido alegórico de no estar de acuerdo con una postura o idea. Véase por ejemplo Platón, *Las leyes*, Editorial Alianza, España, 2014, § 689a y 691a.

³⁰³ Sobre este punto puede considerarse lo señalado por Perelman, Chaïm y Olbrechts-Tyteca, Lucie, *Traité de l'argumentation*, sexta edición, Editorial UB Livre, Francia, 2006, §5, donde afirma que el orador debe construir su discurso en función del auditorio, precisamente con la finalidad de evitar desacuerdos.

³⁰⁴ *Supra*, p. 86 y ss.

El escéptico, en este tipo de escenarios, donde dos o más dogmáticos antagónicos se anulan entre sí, no requiere de intervenir. Empero, en aquellos momentos donde haya consenso absoluto en torno a algo, es que debe hacerlo para generar la *διαφωνία*, para presentar hipotéticamente la pretensión opuesta a aquello que se sostiene.

Importante es recalcar en este punto que el escéptico no va a dogmatizar, no sostendrá fuertemente la antítesis de lo que sostienen los dogmáticos, sino que, con finos ardidés presentará la postura contraria a partir de los juicios de otras escuelas o incluso apelando al nivel de las posibilidades.

Para dejar en claro este punto, se presenta el siguiente ejemplo:

Dogmático A: Se afirma que Y es causado por X

(todos los presentes están de acuerdo)

Escéptico: Me parece que B plantea que -Y deriva de X³⁰⁵

Escéptico': Si bien todos aceptan que Y se obtiene de X ¿no es acaso posible que de X se dé -Y?³⁰⁶

Tanto en el primer caso como en el segundo el escéptico no afirma que -Y derive de X, sino que, en el primer supuesto, recuerda lo dicho por el dogmático B sin que él exponga cuál es su postura, la cual es, en tanto escéptico, suspensora. En el caso hipotético, el escéptico le cuestiona al o a los dogmáticos presentes la posibilidad de que -Y se dé a partir de X, nunca lo afirma ni lo niega, serán los dogmáticos quienes al responder la pregunta emitan un juicio.

Cual serpiente de Uróboros, el tropo de *διαφωνία* es el punto de partida de la discusión, pero se continuará presentando constantemente, conforme se acorrale al dogmático con los siguientes tropos, concluyendo así la necesidad de suspender el juicio dado que ni la tesis de Y, ni la de -Y pueden demostrarse ni refutarse.

³⁰⁵ Desacuerdo a partir de una teoría antagónica existente.

³⁰⁶ Desacuerdo a partir de una teoría antagónica hipotética o futura.

3.3.2.2 *Εἰς ἀπειρον ἐκπτώσεως* (Regresión al infinito)

El *ἀπειρον* o infinito, como concepto enigmático, ya había sido empleado por Demócrito a la hora de deducir la existencia de los *άτομα* o partículas indivisibles, de igual manera se habría empleado múltiples veces por los constructores de paradojas como Eubúlides de Mileto o Zenón de Elea en su cariz de repetición de acciones o distancias. No lo crea Agripa, pero sí lo hace suyo y lo reconstituye como un arma más para la lucha contra el dogmatismo.

Siguiendo con el ejemplo del acápite anterior, frente al dogmático que afirma que Y proviene de X, el escéptico asestará la pregunta “¿eso que afirmas es evidente o se fundamenta en alguna razón?”.

El dogmático aún no lo sabe, pero desde la formulación de la pregunta el escéptico ha trazado los caminos que conducen todos a la *έποχή*. Si el dogmático A sostiene que se trata de una verdad evidente, es decir, que no requiere de pruebas para validarse el dogmático acudirá al tropo de la *διαφωνία* para sostener que el dogmático B sostiene lo opuesto de manera, también evidente. Resultado final: la suspensión del juicio.

Si por el contrario, el dogmático afirma la existencia de una razón W para defender su postura entonces el escéptico prontamente se aventurará a preguntar “¿y cuál es el fundamento para admitir W?” a lo que el dogmático estaría obligado a dar una nueva fundamentación y así sucesivamente³⁰⁷ hasta el infinito.

Pero, aquí agudamente Sexto enfatiza,³⁰⁸ si el dogmático tiene que realizar una regresión al infinito, éste nunca podrá comenzar su argumentación y por tanto nunca llegará al *dictum* “Se afirma que Y es causado por X” y en consecuencia deberá

³⁰⁷ Si bien temporalmente el dogmático desencadena un alud de argumentos, uno después de otro, desde el punto de vista teórico estos argumentos son regresivos puesto que el dogmático se está volviendo a las causas que dan origen a aquello que predica, de ahí la razón de que el tropo lleve el nombre de “regresión”.

³⁰⁸ Empírico, Sexto, *op. cit.*, nota 28, Libro I, § 167.

suspender el juicio, a menos que el dogmático decida que la cadena de relaciones causales termina en algún punto específico, arribando al siguiente tropo.

3.3.2.3 *Ἐξ ὑποθέσεως* (por hipótesis)

Aristóteles, cuando defiende el pensamiento deductivo, asevera que: para que la conclusión de un silogismo válidamente construido sea indefectiblemente verdadera, las premisas de las cuales se obtiene tienen que ser también verdaderas.

El embrollo comienza a la hora de determinar la verdad de dichas premisas pues el estagirita planteará el supuesto de que éstas, a su vez, fungen como conclusión de otros silogismos aún más generales cuyas premisas son verdaderas y que éstas, de la misma manera se estiman verdaderas por ser la conclusión de otros silogismos todavía más generales.

El fundador del Liceo, consciente de la imposibilidad de seguir regresando infinitamente o de lo contrario nunca se podría estimar como verdadera la conclusión particular del primer silogismo, plantea la idea del λόγος,³⁰⁹ un primer elemento generalísimo del cual deriva todo silogismo.³¹⁰

Este tipo de razonamiento es diferente a los presentados con antelación, dado que no clama que las cosas se justifiquen por sí mismas, ni que tengan tampoco una regresión infinita de causas. Establece un punto de partida, el cual, de manera abstracta parece razonable hasta que el escéptico realiza la siguiente pregunta “si estableces Q como causa primera ¿qué fundamenta a Q?” el dogmático ya no

³⁰⁹ Término griego que puede significar múltiples conceptos como: razón, palabra, verbo, lo hablado, pensamiento, entre otras. Esta polisemia le será de utilidad a Orígenes y posteriormente a Tomás de Aquino para la adaptación del pensamiento aristotélico en el mundo cristiano de la Edad Media, donde en la punta de todo se encuentra Dios dado que en la Biblia se le llega a denominar bajo el epíteto de El verbo o λόγος en la versión griega de la época. Ver Soler, Fernando, “Preliminares para la comprensión del concepto *logos* en el *Comentario a Juan de Orígenes*”, en *Cuadernos de Teología*, volumen IX, número 1, Universidad Católica del Norte, Chile, 2017, *passim*.

³¹⁰ Aristóteles, *Física*, Editorial Gredos, España, 2014, Libro VIII, § 5.

puede introducir P puesto que ha señalado como causa primera a Q por lo que la discusión continuaría así:

Dogmático A: No hay necesidad de probar que $Q \rightarrow R \rightarrow \dots$. Y puesto que Q es autoevidente.

Escéptico: Si no hay necesidad de probar Q porque es autoevidente, también es posible señalar que -Q es autoevidente, por lo que $-Q \rightarrow -R \rightarrow \dots$.-Y.

Nótese nuevamente cómo el escéptico no sostiene que -Q sea autoevidente, sino que simplemente juega con lo dicho por el dogmático para devolverle el argumento, quien no tendrá forma de rechazar aquello que se dice puesto que él fue el primero en no dar razones de por qué *arbitrariamente* se establecía un argumento como punto de partida sin comprobar su verdad.

Sexto desarrolla las implicaciones paradójicas de establecer argumentos *ἐξ ὑποθέσεως* pues, advierte, sólo hay dos posibilidades: que se planteen las hipótesis en un sentido fuerte y sólido o por el contrario que se planteen hipótesis débiles y poco creíbles.

Si se admite que, en este caso, la hipótesis de Q es fuerte y sólida, por necesidad lógica tiene que serlo la hipótesis de -Q, empero son enunciados contrarios que no pueden coexistir simultáneamente (retornando al tropo de *διαφωνία*).

Si, a partir de la imposibilidad de considerar la *ὑποθέσεως* en su sentido fuerte, se concede que Q es una hipótesis en un sentido débil y poco creíble, entonces no tiene caso postularla (ni la equipolente -Q) por no traer luz a la discusión por lo que no se puede asumir nada por hipótesis y lo único que se puede hacer es practicar la *ἐποχή*.³¹¹

³¹¹ Empírico, Sexto, *op. cit.*, nota 262, Libro VIII, § 370. En sus *Esbozos Pirrónicos*, Sexto es más contundente y sustituye el término de “sentido fuerte” por “verdadero” y el de “sentido débil” por “falso”. Ver Empírico, Sexto, *op. cit.*, nota 28, Libro I, § 173.

3.3.2.4 Διάλληλος (Circularidad)

El *διάλληλος*³¹² o argumento circular es la última forma de escapar a la *εἰς ἀπειρον ἐκπτώσεως* o regresión al infinito donde el dogmático acorralado, incapaz de continuar infinitamente pero tampoco de detenerse arbitrariamente en algún punto por hipótesis (*ἐξ ὑποθέσεως*) decide validar sus afirmaciones a partir de los propios juicios derivados de aquellas, es decir, que comete el error de acudir a un punto anterior de su argumentación y por lo tanto cerrando, metafóricamente un círculo que se repite continuamente, justificándose eternamente pero solo en apariencia.

Siguiendo con el ejemplo:

Escéptico: ...y por eso Q no puede plantearse como hipótesis.

Dogmático A: En ese caso sostengo que Q deriva de X.

Escéptico: ¿No acaso habías señalado que $Q \rightarrow R \rightarrow S \rightarrow T \rightarrow U \rightarrow V \rightarrow W \rightarrow X \rightarrow Y$?

Dogmático A: Así es.

Escéptico: Al afirmar que $X \rightarrow Q$, estás sosteniendo que $X \rightarrow \dots X$

El escéptico, que debe estar siempre atento a las razones que propone el dogmático para justificar sus juicios puesto que el círculo vicioso podría ser gigantesco en cuanto a elementos se refiere y pasar desapercibido el problema lógico, aunque también es posible que la circularidad se plantee con un par de elementos apenas, verbigracia $Y \rightarrow X \rightarrow Y$ ³¹³, en cualquier caso el escéptico, de percatarse oportunamente de la existencia de este problema, habrá orillado nuevamente al dogmático a convencerse que la única salida viable es la de suspender sus juicios.

³¹² *Διάλληλος* literalmente significa “dos direcciones” que implica la idea de reciprocidad y por tanto se comprende la razón de que el mundo latino lo tradujera bajo el término de *circulus vitiosus*.

³¹³ Se advierte que no es posible hablar de un argumento circular de un solo elemento $Y \rightarrow Y$ puesto que dicha representación hace alusión a los juicios autoevidentes, donde Y se justifica a sí misma.

3.3.2.5 *Πρός τι* (relación a algo más)

En este último *τρόπο* se encuentran condensados los diez de Enesidemo, ya que el escéptico de Cnosos apeló a casos particulares de relatividad por lo que Agripa los considera un único tropo, empero que puede tomar el cariz de cualquiera de los de Enesidemo dependiendo del asunto que se esté discutiendo.

Sin embargo, aunado a las formas enesidémicas donde el escéptico planteará problemas específicos, el que siga el modo agripino le preguntará al dogmático:

Escéptico: ¿Consideras que tu afirmación acerca de Y es aplicable para todos, es decir, objetiva o, en cambio, aseguras que es únicamente válida para ti?

Dogmático A: ¡Por supuesto que afirmo que Y es universalmente como predico!

En este escenario, el escéptico tendrá que hacer uso de alguno de los tropos previamente analizados, sugerir que otro autor sostiene algo distinto (diferencia), cuestionarle por las razones que lo sustentan indefinidamente (regresión al infinito) y ante la imposibilidad de lograrlo, ya detenerse en algún punto (por hipótesis) ya atribuir como causa lo causado (circularidad). Y una vez acorralado, de nueva cuenta preguntarle sobre si su afirmación tiene connotaciones objetivas o relativas.

Dogmático A: Si bien tus argumentos no me permiten asegurar que sea válido para todos, al menos puedo afirmar que lo que digo es válido para mí.

Escéptico: ¿No estás acaso confundiendo la impresión que tienes del objeto con las características reales de éste?

El dogmático habrá perdido la discusión, lo único que le queda será suspender el juicio, a menos que decida neciamente continuar una discusión sin argumentos.

Sobre este punto podría señalarse que el tropo de la relación solo le afecta a los dogmáticos objetivistas y no a los subjetivistas pues ellos son los primeros en defender esta idea de que todo está con relación a algo más (*πρός τι*), sin embargo, a partir de la tríada *φαντασία – φαινόμενον – φύσις* (impresión – el mundo como se presenta – el mundo como realmente es) el escéptico podrá cuestionarle por vía de los tropos ya citados su aseveración, tómese de ejemplo la protagórica, “el hombre es la medida de todas las cosas” y el dogmático subjetivista terminará por declararse

vencido por no ser capaz de demostrar que la *φύσις* o el mundo como realmente es guarda idéntica semejanza con el *φαινόμενον* que percibe.

3.3.3 La *ἰσοσθένεια* o equipolencia de fuerzas, pieza clave para que la *ἐποχή* se dé en los dogmáticos

Los tropos por sí solos no son suficientes para convencer al dogmático que abandone el camino de la imposición y abrace el de la suspensión del juicio, pues el escéptico parecería un terco si él no proporciona argumentos a su favor.

Quien no discute con nadie, no tiene motivos para desarrollar las razones de sus dichos, pues aún bajo el tropo de la diferencia no basta con decir “no estoy de acuerdo”, sino que el escéptico tendrá que hacer las veces del pensador antagónico, no porque le plazca discutir. *Au contraire*, es precisamente porque no le gusta hacerlo que decidió abrazar el escepticismo. Este ejercicio lógico-argumentativo, paradójicamente es el único que puede llevar a los dogmáticos a alejarse de este tipo de pensamiento lógico-argumentativo.

En palabras figuradas de Sexto, el ejercicio dialógico de discutir, presentando las tesis opuestas a las que el dogmático plantea, es equivalente a un remedio purgativo que no sólo expulsa los humores, sino que se expulsa a sí mismo junto a los humores.³¹⁴ Pues, se enfatiza, el dogmático no cree en aquello que sostiene hipotéticamente, simplemente lo presenta para demostrarle al dogmático que existen otras formas de entender la realidad y cuando éste lo advierta y decida suspender el juicio, el escéptico tirará aquella defensa que construyó.

Pero para lograr esto el escéptico debe ser muy cuidadoso, pues si el dogmático asegura algo con una pobre fuerza persuasiva y éste le responde lo opuesto pero con un gran poder de convencimiento, el dogmático seguirá siéndolo, solo que habrá cambiado de parecer. Si por el contrario, el dogmático tiene un argumento altamente convincente y el escéptico presenta una razón pobre para defender la tesis opuesta, el dogmático permanecerá convencido de aquello que afirma. Por ello

³¹⁴ Empírico, Sexto, *op. cit.*, nota 28, Libro I, § 206.

es que el dogmático tendrá que realizar un ejercicio argumentativo de equipolencia de fuerzas o *ἰσοσθένεια* para genuinamente orillar al dogmático a la suspensión del juicio.

En este sentido, el escéptico que presente el tropo de la diferencia deberá citar a un autor con el mismo poder argumentativo que el dogmático con el que discute, si decide cuestionar *ad infinitum* tendrá que también proporcionar causas que justifiquen su tesis antagónica y éstas deberán poseer la misma fuerza que las que presente aquel. Cuando el dogmático caiga en la hipótesis el escéptico igualmente hará lo propio de la misma forma que si recurre a un argumento circular o incluso a la relatividad.

Dogmático: Yo digo que hacer Y es bueno.

¿No acaso los antiguos sostienen que Y es malo? ¿Cómo lo justificas?
Escéptico

Dogmático: Pues es obvio, es autoevidente.

Es curioso, a los antiguos también les parecía autoevidente censurar Y
Escéptico

Dogmático: Habrá sido malo para ellos, pero ahora es bueno.

¿Sostienes que las percepciones cambian según el tiempo en que se observen y el sujeto que las mire?: Escéptico

Dogmático: Sí.

Entonces quizás no sabes si es bueno o malo realmente, simplemente te parece que es bueno: Escéptico

Dogmático: En efecto.

¿Podrías decir si Y es objetivamente bueno?: Escéptico

Dogmático: No.

¿Podrías decir si Y es objetivamente malo?: Escéptico

Dogmático: Tampoco.

De esta manera el escéptico fue acorralando al dogmático al punto de ser incapaz de afirmar o negar nada acerca de la realidad, pues tan pronto el dogmático

afirmaba algo, el escéptico sostenía lo opuesto a partir del mismo tipo de argumento,³¹⁵ ya en el planteamiento por hipótesis, ya en el de relación a algo.

En este punto de la discusión el escéptico introducirá una fórmula que le servirá de puente para que el dogmático termine accediendo a la suspensión del juicio: *οὐ μᾶλλον* (no es más verdadero que)³¹⁶, en el sentido que la afirmación “Y es bueno” no es más verdadera que la oración “Y es malo”, es decir, ambas aseveraciones contradictorias de la realidad han sido defendidas al mismo nivel por lo que ninguna de las dos ha demostrado ser la correcta. De esta manera, al ser incapaz el dogmático de preferir un juicio sobre otro de manera racional tendrá que o preferir una sin ningún tipo de sustento, perdiendo total credibilidad o suspender el juicio.

3.4 La suspensión del juicio como única salida posible

El beneficio de los tropos de Agripa es que su sistematización y correlación permite presentarlos continuamente sin lucir repetitivo, pues no se cuestiona exactamente el mismo juicio a partir del mismo tropo, sino que conforme la discusión se desarrolla se regresa a uno o a otro tropo logrando acorralar así a aquel que afirme algo sobre cómo es la *φύσις*.³¹⁷

Al dogmático, poco a poco se le irán terminando los argumentos, mientras que al escéptico no, puesto que hace uso del argumento ajeno para usarlo en contra del dogmático por lo que el trabajo imaginativo corre a cargo de quien afirma, mientras que la carga del escéptico es de cuidar que el argumento que construya sea auténticamente equipolente al que acaba de escuchar en contrario, obteniendo así, en algún punto ya la suspensión del juicio, ya el desborde de emociones que le impidan reconocer al dogmático que aquello que afirma no lo *sabe*, en el sentido fuerte del término.

³¹⁵ Es importante sostener aquí el que escéptico, aunque no emite juicios acerca de la realidad el dogmático las interpreta como tales y por ello es que se puede dar la *ἰσοσθένεια*.

³¹⁶ Empírico, Sexto, *op. cit.*, nota 28, Libro I, § 188-191.

³¹⁷ Para ejemplificar la versatilidad de los tropos de Agripa, ver cuadro 4.

La razón por la que el escepticismo es tan corrosivo es porque fue pensado para atacar a todo juicio, incluyendo los que se formulen durante el desarrollo de los tropos por el propio escéptico, retornando a la idea purgativa de los tropos, porque éste no desea convencer al dogmático de lo opuesto que se afirma, sino que busca comprobarle, no desde la teoría, sino mediante la práctica, cómo es imposible a la fecha conocer fehacientemente algo a partir de los criterios de verdad existentes.

En el hipotético caso de que se encontrara un *κριτήριο της αλήθειας* infalible, sería imposible para el escéptico realizar la *ίσοσθένεια* contra él, puesto que no habría forma de emplear el mismo criterio para llegar a dos tesis opuestas y al no lograrse dicho mecanismo no existiría manera alguna de orillar al que afirma que su juicio es relacional (*πρός τι*), ya sea por el sujeto, por el objeto o por las circunstancias. Por tanto, el escéptico estaría incapacitado para sostener que aquello que afirma esta persona (que dejaría de ser calificada como dogmática, en tanto aquello que afirma sí es un auténtico saber) no es más verdadero que (*ού μᾶλλον*) la antítesis y como desenlace, no se alcanzaría la *έποχή*.

Este escenario, que es el único donde se podría burlar la suspensión del juicio racionalmente, no representa una amenaza al escepticismo, sino todo lo contrario. El escéptico, como se ha señalado, acuña su nombre de la idea de “seguir buscando” el *κριτήριο της αλήθειας* infalible, por lo que si algún dogmático o cualquiera, llegase a encontrarlo, sería el momento de abandonar la *έποχή* y comenzar realmente a conocer el mundo a través de ese criterio.

Sin embargo, dicho criterio aún no se logra descubrir (si es que existe), por lo que la única forma de ser felices, de llegar a la *εύδαιμονία*, es mediante la no pronunciación de juicios pues la falta de certeza sobre si son verdaderos o falsos generará la perturbación que el escéptico rechaza.

Por lo tanto, cualquier autor que intente afirmar que algo es bueno, valioso o debido, así como sus opuestos, malo, disvalioso o prohibido, debe preocuparse de primero encontrar un criterio de verdad infalible o de lo contrario estará dogmatizando.

4. La ética del jurista

La Ética, como se ha señalado en múltiples ocasiones, busca responder a la pregunta “¿cómo debo comportarme?” desde una óptica generalizada, es decir, como si todos sus integrantes fueran homogéneos y uniformes. Ella explica el comportamiento debido del humano en tanto humano, sin distinción de sexo, color de piel, estatus económico o profesión. Los deberes que se postulan para los individuos son exactamente iguales si se es un hombre pobre en Haití o si se es una mujer millonaria en Noruega.

Aunque en las últimas décadas se han incorporado nuevos discursos al pensamiento ético, tales como los deberes que tienen los humanos frente a otras especies animales o incluso a las plantas y al mundo entero, estas aproximaciones continúan dentro de la Ética general dado que se sigue asumiendo un deber de toda la especie humana.³¹⁸

Sin embargo, también es posible intentar responder la pregunta ¿cómo debo comportarme? pero sin el velo que impide visualizar los rasgos específicos de cada miembro de una comunidad, existiendo éticas con consciencia de clase,³¹⁹ con perspectiva de género,³²⁰ y las que son el centro de este trabajo de investigación: las éticas de las profesiones.

³¹⁸ Respecto a las éticas animalistas, *vid.* Singer, Peter, *The expanding circle: Ethics, Evolution, and Moral progress*, Princeton University Press, Estados Unidos de América, 2011; sobre las éticas ecológicas, *vid.* Sosa, Nicolás M., *Ética ecológica*, Libertarias Prodhufi, España, 1994.

³¹⁹ Ver Torres del Moral, Antonio, *Ética y Poder*, Ediciones azagador, España, 1974.

³²⁰ Ver Boff, Leonardo y Murano, Rose M., *Femenino y Masculino. Una nueva conciencia para el encuentro de las diferencias*, Trotta, España, 2002. Resulta interesante, aunque se escapa de los alcances de este trabajo, el ver que la gran mayoría de autores que estudian la Ética de manera general, sin ninguno de estos rasgos pertenecen al grupo dominante: Libres, acomodados política y económicamente, hombres, etc.

Éstas últimas éticas son el estudio de los deberes específicos que posee una persona con ciertos conocimientos técnicos que lo convierten en perito de una disciplina. Existiendo, por ende, una ética específica de la profesión médica, una ética de la profesión química, de los arquitectos, de los ingenieros y por supuesto, de los juristas.³²¹

Es importante precisar que decenas de diferentes nombres, unos más desafortunados que otros, se pueden advertir cuando se habla de la Ética de la Profesión Jurídica, verbigracia, se encuentran los de “Ética Jurídica”, “Deontología Jurídica”, “Ética Profesional del Jurista”, entre otros tantos, que han ido brotando en los títulos de cursos universitarios y textos en décadas recientes.³²² No obstante, para efectos de este trabajo se prefiere el nombre completo de Ética de la profesión jurídica por considerarse el único que realmente deja claro en qué sección de la ética se encuentra y con qué alcance se estudia.

Si bien, ya desde los antiguos se vislumbra la necesidad de abordar los deberes éticos propios de aquellos que saben algo que otros ignoran,³²³ no es sino hasta el siglo XIX que se empiezan a estudiar los deberes de los sujetos, no solo como miembros de la sociedad, sino a partir de los atributos particulares que terminarían por desembocar en los deberes de las profesiones, siendo la médica y jurídica las pioneras, por ser quienes influían directamente en la vida o muerte de las personas.

³²¹ Cortina, Adela, *¿para qué sirve realmente...? La Ética*, décima edición, Paidós, España, 2019, capítulo 7.

³²² Resulta un enigma la explicación de la pluralidad de nombres para una misma disciplina, las causas pueden ser tan variadas como una mala interpretación de un concepto o el simple deseo de lucirse por parte del creador del contenido, cualquiera que sea la razón, la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) no está exenta del problema. En la Facultad de Derecho se le llama “Ética Profesional del Jurista”, en la Facultad de Estudios Superiores Aragón se denomina “Deontología Jurídica” y en la Facultad de Estudios Superiores Acatlán “Ética Jurídica”.

³²³ Ya en el pensamiento socrático se puede señalar esto tras la afirmación de que los malos lo son por ignorancia, siendo deber del que sabe ayudar al ignorante. Kenny, Anthony, *op. cit.*, nota 8, p. 52; *Supra*, p. 18.

Con la recuperación de ciertos textos grecolatinos en el renacimiento, como el denominado Juramento Hipocrático, se dio paso a la concientización del deber de los médicos, en tanto concedores de las artes médicas, al igual que el constante contacto de la justicia como ideal en la profesión jurídica desencadenó un ejercicio de examen ético para con ellos.³²⁴

Sin embargo, tanto estos textos de hace ya varios siglos, como los contemporáneos con el resurgimiento del pensamiento ético en el mundo de las profesiones parece que olvidan explicar (o simplemente dan por sentada la explicación respectiva) la fundamentación de esos deberes.

Introducciones extensas hablando sobre el peso del jurista en la sociedad, del poder que el conocimiento jurídico llega a tener, incluso de la forma en la que los no juristas ven a los profesionistas del Derecho y estas explicaciones *cuasi* religiosas,³²⁵ una vez concluidas, dan paso a una lista más o menos extensa de deberes inconexos sobre el comportamiento ético del jurista.³²⁶

Pero ¿en qué descansan estos deberes? ¿Se fundamentan realmente o solo se imponen por medio de la fuerza? ¿Abusan de los lugares comunes y peticiones de principios o en verdad existe una explicación sobre su inclusión? Y de existir esta

³²⁴ Cortina, Adela, *op. cit.*, nota 321, p. 133,

³²⁵ Hierro, Liborio L., "Deontología de las profesiones jurídicas. Una discusión académica", en García Pascual, Cristina (coord.), *El buen jurista*, Tirant lo Blanch, México, 2013, p. 270.

³²⁶ A partir de la tradición mosaica es muy frecuente encontrarse con decálogos, siendo el más conocido el escrito en 1949 por Couture, Eduardo J., *Los mandamientos del abogado*, segunda reimpresión, Ediciones Coyoacán, México, 2018; Sin embargo, pueden nombrarse más de una decena de ellos como los tres diferentes de Pérez-Serrano, Nicolás, "La formación ética en los profesionales del Derecho" en Fernández, José Luis y Hortal, Augusto, *Ética de las profesiones jurídicas*, Universidad Pontificia Comillas, España, pp. 123-163; o junto a su decálogo de la moral profesional general añade su heptálogo del abogado de Martínez Val, José M., *Abogacía y abogados*, Bosh, España, 1981, pp. 243 y ss; también se recuerda el de Ossorio y Gallardo, Ángel, *El alma de la toga*, Porrúa, México, 2019.

última ¿es capaz de soportar la equipolencia de fuerzas mediante la implementación de los tropos escépticos?

4.1 La contradicción de la inclusión de las teorías éticas dominantes en el mundo del Derecho contemporáneo

En el mundo griego post-socrático, cuando se hablaba de Ética y de reglas morales no se quería decir otra cosa más que la forma ideal de convivencia humana por lo que, de manera necesaria terminaba sugiriéndole al Derecho qué prohibir, qué obligar y qué permitir,³²⁷ muy distinto del modelo pre ético donde el *μῦθος* (*mythos*) determinaba el contenido de lo jurídico.

A diferencia del relato en el que la deidad local establece que algo no se debe hacer y donde no hay mecanismo racional para cuestionarlo puesto que se basa en el lenguaje evocativo, la incorporación de la Ética busca justificar el quehacer humano más allá de la orden, pretende fundamentar el porqué de ella. Solo con una Ética sólida el gobernante podría exponer, ya dentro del *λόγος* (*logos*, razón), los motivos que lo orillaron a emitir una orden en un sentido y no en otro.

Esto es, que una vez creado el estrato de “bueno-malo” es posible justificar que legalmente algo sea obligatorio, prohibido o permitido.³²⁸ Viéndose así un iusnaturalismo racionalista donde todo lo que se califique como éticamente malo se tendría que prohibir jurídicamente. Las reglas morales son el código normativo ideal (el Derecho Natural dentro de las explicaciones iusnaturalistas) que pretenden posicionarse como el referente para el gobernante en la creación de reglas jurídicas (Derecho Positivo).

³²⁷ Platón, *Critón*, Editorial Gredos, España, 2011, 50ª y ss.

³²⁸ García Ramírez, Sergio, *Temas de Derecho*, UNAM-IIJ, México, 2002, p. 577; Legaz Lacambra, Luis, “La obligatoriedad jurídica”, en *Anuario de filosofía del Derecho*, número 1, España, 1953, pp. 8-20.

Esta forma de concebir a la Moral y al Derecho, donde ambos abarcan lo mismo, se conservó durante la Edad Media e incluso en el renacimiento.³²⁹ No fue sino hasta la modernidad en la que lo que engloba la Moral y lo que encierra el Derecho se fueron diferenciando. Esto es, verbigracia, que nadie, hoy en día, se atrevería a sostener que conducir por la derecha es bueno y que conducir por la izquierda es malo y que por ello el Derecho obliga a lo primero. Igualmente, aunque algunas personas consideren que es malo desvelarse, ello no implica que deba prohibirse jurídicamente tal conducta.

Con esta nueva explicación de la moral, como un sistema normativo que carece de relación necesaria sino meramente contingente con el Derecho, parece no solo ocioso, sino contradictorio el pretender invocar al primero en el campo de acción del segundo.

Sin el afán de convertir este trabajo en un estudio enciclopédico de todos y cada uno de los teóricos del Derecho que estudian este sistema normativo *vis-à-vis* la Moral, se prefiere, en cambio, condensar a la gran mayoría de ellos a partir de tres diferentes posturas. A) Quienes afirman que la moral, aunque no llega a ser es irrelevante, sí es subjetiva/relativa y por lo tanto se requiere de un sistema diferente (el Derecho) para la correcta convivencia social,³³⁰ B) Autores que admiten cierta correlación con el Derecho, pero sin incluir un sistema normativo dentro de otro;³³¹

³²⁹ Legaz Lacambra, Luis, *idem*, pp 21 y 22.

³³⁰ Es común encontrar dentro del iuspositivismo, como corriente, a decenas de autores que, seguidos por la tradición kelseniana o hartiana (cada una a su manera), se adhieren a esa idea de la Moral como sistema insuficiente e imperfecto. *Vid.* García Pascual, Cristina (coord.), *op. cit.*, nota 325, p. 14.

³³¹ Aunque la tradición iuspositivista, como los mencionados Hart y Kelsen, así como Raz, Joseph, *Practical reason and norms*, reimpresión, Oxford, Estados Unidos de América, 1999, p. 162, confunden el iusnaturalismo antiguo y medieval que, como recién se señaló, identifica a la moral como un sistema que se debería plasmar completamente en el Derecho y, a su vez, la única fuente de validez del Derecho es ella; el iusnaturalismo contemporáneo es más selecto y entiende que solo algunas reglas del Derecho derivan de la Moral y que no toda regla moral debe tornarse jurídica, Finnis, John, *op. cit.*, nota 51, II.2. *Legal validity and Morality*; También existen autores como

y C) quienes son omisos respecto del papel de la Moral en el Derecho, a los cuales se le podría atribuir que, implícitamente consideran a la moral completamente irrelevante para el estudio del Derecho o incluirlos, según sea el caso, en alguna de las opciones anteriores.

Sería altamente contradictorio para un docente o autor que pertenezca a este último grupo y que refute la utilidad de la moral en su totalidad el hablar de Ética de la profesión jurídica pues si afirma que la moral, el sistema normativo por completo, es irrelevante, también lo será el hablar de la moral para los profesionistas del Derecho, una parte del sistema moral.³³²

En el caso del primer grupo de autores, al afirmar (sin comprobar) que la Moral es subjetiva, desvaloriza el papel de ésta para lograr la convivencia social puesto que cada persona se comportará de forma diferente a partir de morales diferentes dado que se trata de individuos distintos. En este escenario, estos académicos introducen al Derecho como el sistema normativo que logra resolver el problema de la subjetividad puesto que el Derecho al ser impuesto por un ente externo determinado, hace que se aplique aún en contra de la voluntad de los individuos.³³³ Para este sector de autores la contradicción sigue existiendo ya que, si la Moral es la antecesora del Derecho, resultaría absurdo el volver a este sistema normativo en

Pašukanis, Evgeni, *Teoría General del Derecho y Marxismo*, Editorial Labor, España, 1976, Capítulo VI, que señalan que esta relación contingente atiende a los deseos y necesidades de los poderosos.

³³² Un ejemplo claro de autor que desestima la moral en su totalidad, y por lo tanto a la Ética de la profesión jurídica es Tarello, Giovanni, "Due interventi in tema di deontologia" en *Materiali per una storia della cultura giuridica*, volumen XII, Italia, 1982, pp 207-218, quien considera que un buen jurista es el que logra defender apropiadamente a su cliente, aun cuando sea culpable, o el fiscal que puede hacer que vaya a la cárcel un inocente, es decir, el que sobresale únicamente en los aspectos técnicos de su profesión. Cfr. Ferrajoli, Luigi, "Sobre la deontología profesional de los abogados", en García Pascual, Cristina (coord.), *op. cit.*, nota 325, pp. 206 y 207.

³³³ *Vid.* Raz, Joseph, idem, 5.3 *Law and Morality*; Raz, Joseph, *op. cit.*, nota 46, 3.3 *The justification of Authority*; Kelsen, Hans, *Teoría Pura del Derecho*, décimo cuarta edición, Porrúa, México, 2005, II.12 Separación del Derecho y la Moral; Hart, H.L.A., *op. cit.*, nota 50, VIII.2 *Morality and legal obligation*.

lugar de mantenerse en el jurídico. La única forma de resolver esta contradicción sería la de analizar las reglas jurídicas existentes en el sistema jurídico que aborden el quehacer del profesional en Derecho, sin embargo, es evidente que el estudio de normas jurídicas ya no forma parte de la Ética de la profesión jurídica, sino que se trata de un análisis dogmático del Derecho.

Finalmente, para el segundo sector de autores, aquellos que mencionan a la moral cuando se estudia lo jurídico, la contradicción es más sutil pero aún existente. Si se sostiene que no toda norma moral debe ser llevada al campo de lo jurídico y que no todo lo jurídico obtiene su fundamentación en la Moral, implícitamente se categoriza a la Moral en dos, aquella que es digna de ser el fundamento de reglas jurídicas y aquella cuyo contenido no merece ser llevado al Derecho, surgiendo la pregunta de ¿dónde se encuentra la Ética de la profesión jurídica?

Si se considera que está dentro lo que se incluye en el Derecho, se estaría frente al escenario anterior donde es irrelevante el estudio de reglas morales cuyo contenido ya forma parte del *corpus iuris*. Pero resulta aún más desafortunado el pretender incluirlo en el apartado de lo que no merece trasladarse a lo jurídico pues al comprenderlo de esta manera se advierte la poca trascendencia y relevancia que se le debe dar en una Facultad de Derecho tal como ocurriera en el tercer grupo donde ni siquiera se menciona. Dicho de otra manera ¿por qué un estudiante de Derecho debería conocer reglas que al Derecho no le interesan?

Dentro de esta postura que se bifurca sobre la importancia o relevancia de la Ética de la profesión jurídica existe, aunque de número reducido, una variante ecléctica que pretende afirmar que esta porción de la Ética se encuentra dentro de lo que es relevante para el Derecho solo que el legislador aún no la lleva al mundo de lo jurídico.³³⁴ Esta explicación podría no lucir contradictoria, de hecho, es muy semejante a la visión socrática de la Ética como referente de un buen Derecho, sin

³³⁴ Sobre esta postura ver la forma no positivista y/o no formalista de Anguiló Regla, Josep, "Dos concepciones de la ética judicial", en *Doxa, Cuadernos de Filosofía del Derecho*, Número 32, España, 2009, pp. 5525-540.

embargo, de la lectura de estas obras no se percibe un llamamiento a los lectores a legislar dichas reglas, sino que parece que se prefiere que se mantengan bajo el estudio de la Ética y no del Derecho por lo que implícitamente parece que se afirma la irrelevancia de estas reglas para lo jurídico.³³⁵

Ahora bien, frente a cualquiera de las variantes de la segunda postura surge de inmediato la pregunta ¿bajo qué criterio se determina que una regla de la moral es relevante o irrelevante para el Derecho? En ninguno de los tres casos se justifica que la Ética de la profesión jurídica pertenezca ya a la categoría de relevante, ya a la categoría de irrelevante.³³⁶

Empero, con el ánimo de continuar con el desarrollo crítico de este trabajo, se dará por demostrado que los autores de estas obras y cursos han sido capaces de exponer correctamente la relevancia que posee la Ética de la profesión jurídica sin vulnerar sus propios postulados acerca del Derecho, aunque esto no sea así, como ha quedado evidenciado.

4.2 Crítica desde el escepticismo a la Ética de la profesión jurídica

La forma en la que el escepticismo realiza su argumentación crítica contra los modelos éticos, como se señaló en el capítulo anterior,³³⁷ se centra en la equipolencia de fuerzas o *ἰσοσθένεια*, por lo que entre más sólida sea una postura, más tiempo le demorará al escéptico acorrallar a su rival y de igual manera, entre menos pulida se presente una obra ética, le costará mucho menos esfuerzo al escéptico evidenciar la falta de fundamentación.³³⁸

³³⁵ Verbigracia Hierro, Liborio L., *op. cit.*, nota 325, *in fine*.

³³⁶ Sobre la contradicción que implica el estudio de la Ética de la profesión jurídica según la concepción del Derecho que se tenga, ver el cuadro 5.

³³⁷ *Supra*, Cap. III, pp. 113 y ss.

³³⁸ Es muy importante no confundir en este punto el uso del escepticismo como mecanismo para desarticular una parte de la Ética, la de la profesión jurídica; respecto del conocido concepto entre juristas de 'escepticismo jurídico'. El primero no busca dismantelar al Derecho, únicamente critica la posibilidad de establecer deberes morales para los profesionales en Derecho. La segunda

Conscientes de la necesidad de fundamentar lo moral es que los griegos incursionaron en lo que hoy se denomina metaética y que ha sido el objeto de estudio de este trabajo de investigación, como se mencionó en el primer capítulo,³³⁹ con el afán de poder explicar las razones de las reglas morales más allá de la opinión, las inclinaciones personales y el prejuicio.

Si se sostiene que, verbigracia, no se debe matar porque es malo, se requiere por fuerza una explicación de qué es el mal y cómo es que le es cognoscible al humano el mal. La cerrazón de algunos por solo señalar que “así ha sido siempre” o “así lo estima la sociedad” los lleva a caer en un mundo pre ético donde la sociedad basaba sus conductas por lo que el otro pueda pensar (para conservar el *τιμή*, honor) y no por genuinamente considerar que ése es el comportamiento correcto (para hacer el *καλος*, lo bueno) y por lo tanto solo es cuestión de buscar una sociedad donde “siempre haya sido” de la manera opuesta o donde no “lo estime así la sociedad” para llevar al autor a una relativización de la moral.

Por el contrario, cuando se posee una metaética desarrollada, como la de los autores de los primeros dos capítulos de este trabajo, el escéptico tiene que escalar más niveles de refutaciones que lo llevan incluso a cuestionar la esencia de la realidad misma.

En este orden de ideas, el autor de una obra o curso sobre Ética de la profesión jurídica tendría que realizar un desarrollo pormenorizado de su metaética pues solo ella resuelve los problemas inmediatos y mediatos de fundamentación de una regla.

cuestiona la auténtica juridicidad de las leyes para preferir en su lugar las decisiones judiciales, aunque a su vez, puede extenderse al cuestionamiento de la transparencia en las argumentaciones que emiten los jueces en sus decisiones. Ver Reyes Molina, Sebastián, “Escepticismo ante las reglas y pedigree democrático de la dificultad contramayoritaria”, en *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, número 44, España, 2021, pp. 221 y 222, disponible en <https://doi.org/10.14198/DOXA2021.44.09> último acceso el 20 de abril de 2022.

³³⁹ *Supra*, Cap. I, pp. 11 y ss.

Si este no fuera el caso, si el académico considerara que por cuestiones de complejidad o de espacio resulta prescindible este apartado, al menos se vería obligado a mencionar al autor o corriente de la cual parte para que así el lector o el alumno esté en condiciones de cuestionar o confirmar la validez de aquello que se le presenta en la obra o curso. Esto es, sostener que la obra o el curso es, por ejemplo, de corte utilitarista benthamiana y a partir de aquí construir el *corpus* normativo que debe observar todo profesional del Derecho.

Sin embargo, de los autores consultados ninguno toma el camino largo y solo unos cuantos el camino fácil de solo referenciar una postura ética en particular,³⁴⁰ aunque no necesariamente de ahí se sigue en ellos una razonada derivación de deberes, sino que por el contrario parecería que buscan legitimar cualquier deber que plantean a partir de dicho autor o corriente sin realizar la debida formulación teórica.

Salvo estos autores, el resto de ellos se dividen en dos grandes grupos: aquellos que citan a veces a un autor, escuela o corriente para fundamentar ciertas obligaciones y para otros deberes realizan una referencia a escuelas antagónicas sin que exista una coherencia epistémica en la suma de la obra.³⁴¹ Por otro lado, se encuentran aquellos que no fundamentan absolutamente nada, sino que se limitan en emplear lugares comunes, entronizar el papel del jurista con el ánimo de levantar el ego de los lectores o al auditorio y con ello lograr convencer con mayor facilidad sin la necesidad de fundamentar.³⁴²

³⁴⁰ Sobre estos últimos autores, ver Anguiló Regla, Josep, “Ética judicial y Estado de Derecho” en García Pascual, Cristina (coord.), *op. cit.*, nota 325, quien cita constantemente a Aristóteles, pero sin fundamentar apropiadamente las reglas que postula.

³⁴¹ Por ejemplo, Aparisi Miralles, Ángela, *Ética profesional del abogado mexicano*, Tirant lo Blanch, México, 2019, *passim*, donde emplea tanto a Aristóteles como a Platón y a Kant a conveniencia; Gómez Martínez, Carlos, “La ética judicial en el Estado constitucional de derecho”, en García Pascual, Cristina (coord.), *op. cit.*, nota 325.

³⁴² *Vid.* Burgoa Orihuela, Ignacio, *El jurista y el simulador del Derecho*, décimo novena edición, Porrúa, México, 2019; Campillo Sainz, José, *Introducción a la Ética profesional del abogado*, Porrúa,

El primer grupo de autores cae a partir de la *Διαφωνία* (del desacuerdo) escéptica a partir de la utilización irreflexiva de autores éticos opuestos. Si se realiza el acto de defender una regla moral a partir de, llámese, el pensamiento de Platón, pero por otro lado se postula otra norma a partir de, verbigracia, las enseñanzas de Zenón, la pregunta que le hará el escéptico a este autor será que en tanto el platonismo y el estoicismo son escuelas opuestas ¿cuál de las dos es la correcta? Pues no lo pueden ser ambas simultáneamente.

Si se prefiere a Platón, se desestima a Zenón y con ello la obligatoriedad de la segunda regla. Si se prefiere el pensamiento estoico, la norma que se deshecha será la platónica. Si no se puede, racionalmente, preferir a una sobre la otra será entonces necesario practicar la *ἐποχή* (suspensión del juicio) y con ello se refuta cualquier mezcla de autores en un curso u obra con pretensiones de Ética de la profesión jurídica.³⁴³

Respecto del segundo grupo, aquellos que realizan una lista de deberes a cumplir partiendo de lugares comunes, lo hacen desde dos tópicos diferentes. El primero es en función de la norma legal, un ordenamiento jurídico que, dentro de ese sistema, ya prevé la conducta.³⁴⁴

México, 2012; Calamandrei, Piero, *Elogio de los jueces. Escrito por un abogado*, Editorial Flores, México, 2016; Martí Mingarro, Luis, *El abogado en la historia. Un defensor de la razón y de la civilización*, Civitas, España, 2002; Malem Seña, Jorge F., *El error judicial y la formación de los jueces*, Gedisa, España, 2008.

³⁴³ Si se desea realizar una recopilación de autores, entonces el docente o autor simplemente debería limitarse a señalar sus postulados y no a derivar reglas específicas con pretensión de cumplimiento, es decir, hacer una historiografía sobre las escuelas éticas, un trabajo muy diferente al que se pretende en las obras y cursos de Ética de la profesión jurídica consultados.

³⁴⁴ Aparisi Miralles, Ángela, *op. cit.*, nota 341, quien justifica las reglas en los llamados códigos éticos (instrumentos humanos, creados sin una fundamentación teórica sino más bien por un órgano de naturaleza jurídica, por lo que aunque lleven el nombre de “éticos” no pueden verse como tales); Malem Seña, Jorge F., *op. cit.*, nota 342, quien fundamenta sus reglas en reglas de códigos civiles y penales; Ibáñez, Perfecto Andrés, “Ética de la independencia judicial”, en García Pascual, Cristina

El segundo es mucho menos claro pues es una mezcla de auto evidencia, costumbre social y espíritu de justicia.³⁴⁵

El problema con emplear el primero de los tópicos en un tratado de Ética es que se superpone el sistema jurídico como el dador de validez del sistema moral, cuando, como se ha señalado en múltiples ocasiones, la Ética surge como una explicación metafísica racional del ordenamiento jurídico y no al revés. Aceptar que las cosas son buenas porque la ley lo obliga y que las cosas son malas porque el Derecho lo prohíbe³⁴⁶ sería entrar en un camino pantanoso donde cualquier paso en falso podría abrirle la puerta al legislador para que cree reglas a su antojo, problema que escapa a los límites de este trabajo. Empero, existe otro inconveniente directamente relacionado y es que el autor de estas obras o cursos decide mantenerse en su zona de confort, es decir, pretenden hacer Ética, pero desde el Derecho.

Salvo contadas excepciones, los autores o docentes que imparten cursos o que elaboran obras de Ética de la profesión jurídica son juristas,³⁴⁷ personas cuya

(coord.), *op. cit.*, nota 325; Gómez Martínez, Carlos, *op. cit.*, nota 341, ambos emplean múltiples códigos éticos para “robustecer” su fundamentación de sus reglas morales.

³⁴⁵ Burgoa Orihuela, Ignacio, *op. cit.*, nota 342, apela a la rectitud, a la justicia, a la nobleza de la profesión; Campillo Sainz, José, *op. cit.*, nota 342, invoca a la dignidad y a la vocación del jurista; Ferrajoli, Luigi, *op. cit.*, nota 332, quien sustenta sus dichos en la justicia y los límites de la ley; Luban, David, “¿Existe el derecho humano a un abogado?”, en García Pascual, Cristina (coord.), *op. cit.*, nota 325, donde funda todo en la dignidad humana; Ortuño Muñoz, Pascual, “La difícil tarea de educar buenos jueces”, en García Pascual, Cristina (coord.), *op. cit.*, nota 325, quien se basa en el desarrollo social. Ninguno de estos autores define o deriva las reglas morales de los conceptos citados.

³⁴⁶ Tal como lo llega a sugerir LaTorre, Massimo, “Variaciones sobre la moral del abogado: ambigüedades normativas, teorías deontológicas, estrategias alternativas”, en García Pascual, Cristina (coord.), *op. cit.*, nota 325, p. 179.

³⁴⁷ Hay autores como Rodríguez-Toubes Muñiz, Joaquín, “Deontología de las profesiones jurídicas y derechos humanos”, en *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, Número 20, junio 2010, disponible en <https://ojs.uv.es/index.php/CEFD/article/view/184>, último acceso el 20 de abril de 2022, quienes sostienen que, de hecho es deseable que sean juristas los que realicen este estudio y no filósofos.

formación es jurídica y que dominan este sistema, de ahí que cuando zarpan a la empresa de elaborar un curso u obra sobre Ética tiendan a buscar una fuente legal que justifique cargas deónticas en lugar de proponer un sistema ético de justificación de éstas.

Desde un curso dogmático de Derecho Penal, el académico puede fácilmente persuadir a sus alumnos o lectores que el abogado no debe defender a partes antagónicas en un mismo negocio porque así lo establece el artículo 319 del Código Penal para el Distrito Federal.³⁴⁸ Sin embargo, en un curso de Filosofía del Derecho y específicamente de Ética de la profesión jurídica, el encargado del curso tiene que encontrar cuál es la *ratio* por la cual esto debe prohibirse legalmente y no solo convalidar su deber de observancia por su existencia en el marco legal, pues la voluntad del legislador es lo suficientemente cambiante como para que en un futuro próximo esta norma sea modificada y con ello relativizar el valor de la regla moral.

Si el objetivo de un curso es el de darle a conocer tanto a juristas como también a estudiantes de Derecho cuáles son sus deberes *legales* como profesionales del Derecho (algo completamente comprensible), es necesario que no lleve un título relacionado con la Ética, porque no se va a enseñar Ética sino Derecho. Por el contrario, si un curso lleva por nombre “Ética de la profesión jurídica” o alguna de sus variantes más o menos extendidas, es necesario que no se dogmaticen los contenidos de la ley, esto es, puede ser la norma jurídica el punto de partida de un tema, pero el campo moral tendría que ser desde donde se cuestione o convalide.

³⁴⁸ Código Penal para el Distrito Federal:

Artículo 319. Se impondrán de seis meses a cuatro años de prisión, de cincuenta a trescientos días multa y suspensión para ejercer la abogacía, por un término igual al de la pena impuesta, a quien:

I...

II. Asista o ayude a dos o más contendientes o partes con intereses opuestos en un mismo negocio o negocios conexos, o acepte el patrocinio de alguno y admita después el de la parte contraria en un mismo negocio.

Finalmente, se encuentran aquellos autores que parten de tópicos confusos, abstractos y polisémicos como la justicia, el bien común, la consideración social, o incluso la auto evidencia, entre otros.³⁴⁹

En tanto dichos conceptos son sumamente vagos, será sumamente fácil para el escéptico lanzar ya sea la *Διαφωνία* (el desacuerdo), *Εἰς ἀπειρον ἐκπτώσεως* (la regresión al infinito) o incluso *Ἐξ ὑποθέσεως* (por hipótesis) dependiendo de cómo responda el autor o docente a las críticas presentadas.

Si la fundamentación es a partir de estas ideas abstractas sin ir más allá, el desacuerdo, esto es, el acto del escéptico de señalar nociones de estos conceptos diferentes a las presentadas es suficiente para que el autor tenga que pulir su idea, pues en caso de no hacerlo, de inmediato se caería en la *ἐποχή* frente a la imposibilidad de determinar cuál de las dos nociones de dicho concepto abstracto es la correcta.

Si dicho autor explica, aunque de manera somera, las razones por las que determina que la justicia u otro concepto se deben de entender como lo sostiene, el escéptico continuará cuestionando el porqué de esa razón, llevándolo a las ya mencionadas, regresión al infinito o planteamiento por hipótesis. Cualquiera que sea el camino que se tome, el escéptico demostrará que la única salida racional viable es la suspensión del juicio como se ha explicado en el capítulo anterior.³⁵⁰

El gran problema con este último grupo de profesores y autores es que no necesariamente se enfrentan a escépticos en sus aulas, sino que, por el contrario, quienes los leen o acuden a esas clases están convencidos *ex ante* de aquello que se predica o, peor aún, con la fuerza que posee el docente de reprobar al alumno o derivado de la fama que ostenta el autor, obliga al alumno o lector a pensar que así son las cosas, en lugar de comprobarlas.

³⁴⁹ *Vid. Supra*, nota 340.

³⁵⁰ *Supra*, pp. 115 y ss.

Esto significa que el docente o autor no realiza un acto de enseñanza o transmisión de conocimientos, sino que, por el contrario, establece una disfrazada imposición de prejuicios sobre el quehacer jurídico. Por ello la necesidad de que se mantenga una postura escéptica al respecto para que sea el lector o estudiante quien decida el camino a tomar.

4.3 Posibles argumentos contra el establecimiento de una postura escéptica

Los autores dogmáticos, no ya los juristas, sino los estudiosos de la Ética en general, han sido incapaces de demostrarle al escepticismo, y a todo aquel que dude, que aquello que postulan es verdadero conocimiento y no simples opiniones. En los más de dos milenios de tradición ética, el dogmático ha desviado su atención de los problemas que el escéptico le plantea y simple y sencillamente continua con su explicación.

Como se señaló en el capítulo primero, el pensamiento de los filósofos griegos clásicos era una unidad que abarcaba todas y cada una de las disciplinas que comprende la Filosofía y los practicantes del escepticismo no fueron la excepción, por lo que igualmente se les ve realizando la equipolencia de fuerzas tanto en asuntos éticos como en cualquier otro tema, de ahí que resulte tan complicado el refutar una forma de pensar así de corrosiva de manera general, en todos y cada uno de los aspectos que incluye.

Sin embargo, los filósofos dogmáticos, de manera específica tendrán algunas objeciones que hacerle al escepticismo en lo que respecta a la Ética. No porque sean capaces de demostrar que su ética es la verdadera y que el escepticismo esté mal planteado, sino porque consideran que es imposible de sostener en cuestiones prácticas como lo es esta disciplina.

Aunque se han presentado de múltiples maneras, por diversas escuelas y en diferentes momentos, las críticas al escepticismo ético se pueden condensar en dos grandes ideas: 1) aquella que sostiene que la suspensión del juicio conduce

indefectiblemente a la inacción; y 2) la que augura un caos societal por la ausencia de un orden canon de conducta.

4.3.1 La *ἀπραξία* (inacción)

El primero de los dos problemas que encuentran los dogmáticos sobre la pretensión de los escépticos de vivir sin la emisión de juicios en el campo de la ética estriba en que la pregunta fundamental de esta disciplina es “¿cómo debo comportarme?”, si una persona se ve persuadida a suspender el juicio, entonces no responderá a esta interrogante y al no hacerlo no podrá actuar en ningún sentido.

Esta conclusión a la que llegan los dogmáticos se presenta a partir del siguiente razonamiento: Cuando una persona ayuda a un anciano, trata cariñosamente a un niño o no miente, esto es, actúa en un sentido determinado, lo realiza con posterioridad a la formulación de los juicios “debo ayudar a ese anciano”, “es bueno tratar cariñosamente a los niños” y “es malo mentir” respectivamente.

Si el escéptico está impedido para emitir estos juicios, también lo estará para realizar las acciones que le siguen. Empero, tampoco podría el escéptico, siguiendo con los ejemplos presentados, no ayudar al anciano, no tratar cariñosamente al niño o mentir puesto que para que puedan efectuarse estas acciones es necesario, sostienen los dogmáticos, que el individuo admita los juicios “no debo ayudar a ese anciano”, “no es bueno tratar cariñosamente a los niños” y “no es malo mentir”.

Es así como se ha llegado a un camino sin salida en donde cualquier acción realizable tiene, a decir de los dogmáticos, se insiste, que derivarse forzosamente de un juicio que la habilite, pero nadie es capaz de no actuar de forma absoluta puesto que la omisión no es más que la acción en un sentido contrario. Es decir, cuando alguien, verbigracia, decide no apretar un botón, determina también quedarse inmóvil y eso es una acción que se produjo a partir del juicio “no es bueno apretar el botón/es bueno quedarse inmóvil”.

En este orden de ideas, en tanto la Ética es una disciplina eminentemente práctica y el escepticismo ético, producto de su vehemente interés por suspender el

juicio, conduce a la *apraxia* (*ἀπραξία*). Esto significa que el escepticismo solo es realizable en teoría, pero imposible de llevar a cabo en la realidad. Como la humanidad seguirá teniendo que comportarse de una u otra manera, es perentorio abrazar alguna escuela ética dogmática y desechar al escepticismo.³⁵¹

Anterior a estas críticas, Pirrón de Ellis ya había fijado una postura sobre el comportamiento en sociedad sin dejar de abrazar por ello al escepticismo. Su fórmula es en exceso simple al grado tal que solo fue aceptada por unos cuantos pirrónicos menores, mientras que el resto o no abordó el tema de la *praxis* o establecieron una solución más elaborada.

La respuesta que ofrece el iniciador del escepticismo es la de la imitación, la de seguir los dictados de la convención social sin compromisos ni creencias. Básicamente lo que el de Ellis propone es retornar al comportamiento pre-ético que no cuestionaba las costumbres locales sino que las admitía para mantener la honorabilidad (*τιμή*), solo que ahora no se realizan con ese propósito sino derivada de la imposibilidad de decidir qué acción es la correcta a realizar, así como la incapacidad para sostener que una costumbre es inadecuada.³⁵²

En este sentido, como Pirrón no tiene la intención de tachar de falsas unas costumbres sobre otras, actuará de conformidad con ellas, no porque crea que son las correctas. Este último requisito es fundamental, pues si se realizara una acción por el asentimiento de que eso es lo correcto, el escéptico ya no lo será más y habrá abrazado al dogmatismo. La acción socialmente aceptada será entonces el estándar que le permita a Pirrón actuar sin emitir juicios.³⁵³

³⁵¹ Empírico, Sexto, *op. cit.*, nota 28, Libro I, § 13-15; Cfr. Vogt, Katja Maria, "Appearances and assent: Sceptical belief reconsidered", en *The Classical Quarterly*, volumen 62, número 2, 2012, p. 660; Lang, Lukas, "Reidian common sense: an antidote to Scepticism?", en Rebigier, Bill (ed.), *Yearbook of the Maimonides Centre for Advanced Studies*, Editorial Gruyter, 2018, pp. 165 y 166; Chiesara, María Lorenza, *op. cit.*, nota 235, pp. 64 y 65.

³⁵² Román Alcalá, Ramón, *op. cit.*, nota 55, p. 186; Laercio, Diógenes, *op. cit.*, nota 128, Libro IX, 61.

³⁵³ Román Alcalá, Ramón, *op. cit.*, nota 234, p. 85.

Tanto los seguidores del escepticismo académico como del pirrónico tendrán una respuesta más desarrollada sobre este asunto de la *apraxia*, pero no solo eso sino que Sexto el pirrónico, fiel a su postura de que el escepticismo académico es un falso escepticismo, se dará a la tarea de además, señalar las imprecisiones que presentaron los escolarcas de la Academia en su respectiva defensa.

4.3.1.1 *Tò εὔλογον* (lo verosímil) de Arcesilao

Como se señaló anteriormente,³⁵⁴ el de Pitane es altamente consciente de que el escepticismo desbordado que plantea lo conducirá a una falta de criterio para el actuar. En tanto Arcesilao no profesa el escepticismo desde el pensamiento de Pirrón sino del de Sócrates, este autor no puede desprenderse tan sencillamente del germen ético que sembró el de Alopece y por lo tanto es incapaz de seguir la línea argumentativa que el de Ellis para conciliar la *ἐποχή* (suspensión del juicio) con la acción humana.

El fundador de la Academia Media se ve llamado a defender la necesidad de comportarse éticamente al tiempo que acusa a los estoicos de dogmatizar con su criterio de verdad (*κριτήριο της αλήθειας*) de la impresión indudable (*φαντασία καταληπτική*). Para poder conciliar estas dos pretensiones tiene que realizar el siguiente argumento.

Si las impresiones indudables no se pueden distinguir del resto de las impresiones, entonces no hay forma de separar unas de otras, y si no hay manera de determinar cuál es indudable y cuál no, es posible que una impresión no indudable pase como indudable y viceversa, haciendo imposible el fijar como criterio de verdad dicha impresión indudable.

Es de recalcar el hecho que Arcesilao no refuta la existencia de las impresiones indudables, su único reclamo es que no tienen una seña particular que las haga patentemente diferentes a las demás impresiones. Su crítica contra el estoicismo es, luego entonces, contra que las *φαντασία καταληπτική* sean el criterio de verdad

³⁵⁴ *Supra*, p. 74.

y no contra la existencia de éstas, como el estoicismo pretende reducir para más fácilmente responder los ataques.³⁵⁵

Cuando el escepticismo de Arcesilao decide alcanzar la suspensión del juicio es porque afirma categóricamente que no existe (ni existirá) un criterio de verdad infalible por lo que es preferible callar a emitir una posible falsedad.³⁵⁶

Sin embargo, que no exista un criterio de verdad no implica que no pueda fijarse un criterio de conducta a partir de la impresión que se recibe. Si bien, desde la teoría es imposible distinguir, al nivel de conocimiento, qué impresión es cataléptica y cuál no, para efectos prácticos es indispensable actuar basados en algo, pero si nada es conocimiento ¿en qué se puede uno basar? Preguntará el de Pitane.

La respuesta que dio se encuentra en lo que la persona llegue a estimar como verosímil (*εὐλογον*) a partir de la impresión recibida. Esto es, no se puede afirmar categóricamente que la impresión que se percibe es indudable, por lo que tampoco se podría sostener objetivamente que es la realidad la que obliga al sujeto a actuar de alguna u otra manera, sino que el individuo lo único que puede afirmar es que sintió una impresión y que él la determinó lo suficientemente verosímil como para actuar en el tenor que lo hizo, pero admite que si algún otro sujeto no considera como verosímil dicha impresión puede actuar de forma distinta.³⁵⁷

La intención del de Pitane es la de aplicar la virtud cardinal platónica de la prudencia (*φρόνησις*)³⁵⁸ a la hora de determinar qué es verosímil para de ahí lograr una *ortopraxis* o práctica recta (*ὀρθοπραξία*)³⁵⁹ que conduzca a la felicidad socrática (*εὐδαιμονία*).

³⁵⁵ *Idem*, p. 67.

³⁵⁶ Diógenes, *op. cit.*, nota 128, Libro IV, 28.

³⁵⁷ Román Alcalá, Ramón, *op. cit.*, nota 234, pp. 69-82.

³⁵⁸ Platón, *op. cit.*, nota 69, libro IV.

³⁵⁹ Este concepto académico busca contraponerse al estoico de la recta razón u *ὀρθος λόγος* que pretendía derivar verdadero conocimiento a partir de puramente formas del pensamiento. Ver Román Alcalá, Ramón, *op. cit.*, nota 234, pp. 69 y 79.

Así, el pensamiento de Arcesilao escapa de la *ἀπραξία* derrumbando la afirmación de los detractores del escepticismo que aseguran que es inherente la inacción a la suspensión del juicio, pero logra hacerlo sin desatender los postulados éticos de sus maestros Sócrates y Platón, a quienes, en tanto escolarca de la Academia, les debe respetar su pensamiento.

Sin embargo, Carnéades, el fundador de la Nueva Academia, no estará satisfecho con el extremismo de Arcesilao de rechazar en su totalidad el conocimiento por lo que formulará su escepticismo con unas bases un tanto distintas y por lo tanto, desechará, no sin antes criticar, el estándar de lo verosímil, para proponer el propio.

4.3.1.2 *Tò πιθανόν* (lo probable) de Carnéades

La gran diferencia entre el escepticismo de Arcesilao y el de Carnéades, es que el primero tiene como fin la duda mientras que el de Cirene parte de ella. Aunque a decir de Sexto, ninguno de los dos practica un auténtico escepticismo. El primero porque termina por negar el conocimiento en su totalidad cayendo en un dogmatismo negativo, el segundo por pretender construir conocimiento a partir de la consciencia del no saber, semejante a lo que realizara siglos después el francés René Descartes con su duda metódica.³⁶⁰

El escolarcado de Carnéades transita por los mismos rieles que el de Pitane y, por lo tanto, se encuentra en confrontación directa con el estoicismo y su pretensión, aún defendida, de la impresión indudable o fantasía cataléptica que, para poder comprender la tesis del cirenaico, es menester desarrollar con un poco más de detalle.

Los seguidores de Zenón establecen un camino o guía para identificar dicha *φαντασία καταληπτική*. Sostienen que cuando una impresión se recibe, se puede

³⁶⁰ *Supra*, p. 78.

calificar desde el sujeto que la experimenta, a partir del objeto que se percibe y mediante la relación de estos dos elementos.³⁶¹

Desde el sujeto, la impresión puede ser tildada de probable (*πιθανή*), improbable (*άπιθανή*) o ambas simultáneamente (obscura). Cuando el sujeto estima que su impresión es probable, pasa a calificarla en virtud del objeto de la impresión. Puede ser verdadera (*άληθής*), falsa (*ψευδής*) o ni verdadera ni falsa (indeterminada). Por último, a nivel relacional, tras estimarse su verdad, la impresión puede ser indudable (*καταληπτική*) o puede ser puesta en duda (*ού καταληπτική*).

En tanto los del pórtico consideran que no se puede tener una impresión indudable sobre aquello que es falso, al tiempo que se afirma que la impresión es cataléptica, también se sostiene que lo es en tanto probable y verdadera. A guisa de fórmula matemática: *πιθανή + άληθής = καταληπτική*.

Sin embargo, Carnéades empleará el mismo criterio de la indistinguibilidad que presentara Arcesilao, si no hay algo que distinga a la impresión cataléptica de la no cataléptica entonces serán indiscernibles (*άπαράλλαξις*), luego entonces la única justificación para sostener este criterio es un argumento circular donde el producto de la fantasía cataléptica (verdadero conocimiento), es también el criterio que la califique como tal.³⁶² Dicho de otro modo, no es la impresión indudable el criterio de verdad, sino que el calificativo de verdadero determinará si una impresión es indudable.

A diferencia del de Pitane, Carnéades no culminará aquí su filosofía, en un pesimismo que rechaza por completo el saber. Al contrario, será éste el punto de partida para establecer un criterio menos pretencioso que, si bien no garantiza un conocimiento verdadero, permite la elaboración de teorías y tratados en toda materia filosófica, es decir, que la respuesta de Carnéades no solo sirve para esquivar la apraxia sino también para realizar disquisiciones filosóficas sobre

³⁶¹ Sobre los pasos para fincar una impresión indudable ver *Idem*, pp. 89-91.

³⁶² *Idem*, pp. 108 y 109.

cualquier materia. Esto implica un rechazo a la suspensión del juicio y de ahí que los pirrónicos no lo consideren como un auténtico escéptico.³⁶³

El criterio suave que presentará Carnéades no es otro que el subjetivo estoico, de la probabilidad (*τὸ πιθανόν*) de que algo sea como se presenta.

En este punto es importante señalar que para el de Cirene, el criterio presentado por Arcesilao estaba errado, ya que lo verosímil está atado a lo verdadero. Para poder decir que algo parece verdadero se necesita conocer previamente lo verdadero y si no se puede conocer nada, como el de Pitane afirma, entonces nada tampoco podrá ser verosímil.³⁶⁴ La oración “mi gato trepa árboles” para que sea calificada de verosímil tiene que partir de una máxima “es verdadero que, al menos, algunos gatos trepan árboles”.

Por ello Carnéades postula el de lo probable que no está atado al de verdad, aunque no por ello se encuentra distanciado de éste. Para demostrar este punto se puede pensar en alguna oración cualquiera como “es probable que en este momento esté cayendo una ventisca en la Antártida”. Independientemente de si efectivamente está cayendo o no una ventisca al tiempo que se leen estas líneas se puede aceptar esta oración como adecuada o “aparentemente verdadera” (*ἔμφασις*), aún incluso sin necesidad de comprobar *in situ* o sin realizar alguna búsqueda en internet en tiempo real. Siguiendo el pensamiento escéptico académico, en tanto no existe manera para comprobar fehacientemente la oración que se sostenga, el introducir el operador modal de probable en ella resuelve el problema de la indeterminación.

Ahora bien, este criterio de la probabilidad no debe entenderse aplicable a los juicios como recién se hizo a modo de ejemplo, sino a la fuerza persuasiva que posee una impresión que experimenta cualquier sujeto. Este criterio, el propio

³⁶³ Pajón Leyra, Ignacio, *op. cit.*, nota 232, p. 81.

³⁶⁴ Chiesara, María Lorenza, *op. cit.*, nota 235, pp. 67 y 68; Empírico, Sexto, *op. cit.*, nota 262, Libro I, 167-169.

Carnéades admitirá, es sumamente subjetivo, incluso desarrollará los tropos de Enesidemo para mostrar este punto, por lo que no es deseable que se emplee aisladamente sino que se le deben de adherir otros dos criterios: el de la coherencia (*ἀπερισπάστως*) y el de la prueba (*διεξωδευμένη*).³⁶⁵

El elemento de la coherencia (*ἀπερισπάστως* que literalmente significa “no contrariado”) lo único que le pide al sujeto es que aquella impresión persuasiva que sintió se acople apropiadamente al resto de impresiones que le rodean para así formar un todo y tener más elementos para afirmar aquello que se sostenga.

El criterio menor de la prueba (*διεξωδευμένη* “desarrollar detenidamente”) implica que se corrobore, mediante un ejercicio práctico, la hipótesis que se tiene en mente. El ejemplo que presentará el de Cirene será la de un sujeto que a obscuras toca algo que bien podría ser o una cuerda o una serpiente, para salir de la duda el sujeto pondrá a prueba su experiencia picando con una rama al objeto, si éste no se mueve, existen razones persuasivas para suponer que se trata de una sogá.³⁶⁶

Para Carnéades, entre más elementos satisfaga mayor será la fuerza persuasiva con la que el sujeto se sentirá llamado a actuar, pero nunca llegará a una certeza de verdad, un tema que en Derecho y especialmente a nivel de adjudicación penal se ha trabajado bajo el concepto de la duda razonable, donde el juzgador nunca podrá saber fehacientemente qué ocurrió, pero deberá de allegarse de elementos persuasivos que le inviten ya a suponer que es probable que el inculpado realizó los hechos o lo contrario.³⁶⁷

³⁶⁵ *Idem*, Libro I, 171-176.

³⁶⁶ Román Alcalá, Ramón, *op. cit.*, nota 234, pp. 113-123.

³⁶⁷ Incluso el sistema británico al introducir el tercer elemento de “no culpable” es consecuente con el pensamiento de Carnéades y los estoicos que entendían que las cosas pueden permanecer en un limbo de indeterminación para los sujetos. Ver McKimmie, Blake M. *et al*, “Objective and subjective comprehension of Jury Instructions in Criminal Trials”, en *New Criminal Law Review: An International an Interdisciplinary Journal*, volumen 17, número 2, 2014; De manera semejante opera en el modelo

4.3.1.3 *Tò φαινόμενον* (lo aparente) de los pirrónicos

Como se ha señalado, ya múltiples veces, el pensamiento escéptico no se articula de la misma manera que las escuelas dogmáticas en donde cada generación va introduciendo nuevos elementos a una misma filosofía, o por el contrario quitando algún aspecto que resulta dañino para ésta, al grado tal que hasta llegan a contradecirse los exponentes de una misma escuela en el tiempo, como se ha visto a lo largo de este trabajo con la Academia.

Entre los que dudan, la dinámica es algo distinta puesto que su pensamiento parecería que prácticamente no se ha modificado desde que Pirrón unió las grandes preguntas griegas de la antigüedad, germen de la duda con las que se gesta el escepticismo propiamente dicho. En los más de 500 años que median entre Pirrón y Sexto no resultó sencillo para los escépticos ser recordados por la Filosofía, y es que se corría el riesgo, como ocurrió con los académicos, de que aquel escéptico creativo terminara por separarse del pensamiento pirrónico y abrazara el dogmatismo en su lugar.

Precisamente por eso es por lo que los nombres que se han mencionado en este trabajo tienden a ser unos cuantos, no porque el escepticismo no tuviera su comunidad, sino porque fueron pocos los que realizaron aportaciones sin desvirtuar sus presupuestos.

La respuesta que diera Pirrón a la forma de vivir, conforme el estándar social, se conserva cinco siglos después como base del escepticismo ético, pero en ese tiempo se le fueron incorporando argumentos que solidifican esta explicación que resulta ser muy endeble por sí sola.

norteamericano. Ver Laudan, Larry, "Legal Epistemology: The Anomaly of Affirmative Defenses", en Mayo, Deborah y Spanos, Aris (eds.), *Error and Inference: Recent Exchanges on Experimental Reasoning, Reliability and the Objectivity and Rationality of Science*, Editorial Cambridge, Estados Unidos de América, 2009, pp. 380-383.

Sin ánimo de cuestionar, sino con el afán de explicar el porqué de la argumentación, Timón de Fliunte en su *De los Sentidos* se pregunta que cómo puede el sujeto aproximarse al estándar social sin la existencia de un criterio de verdad, dicho de otro modo ¿cómo se puede saber qué le parece bien a una sociedad si no se puede saber en primer lugar?

La respuesta que dará, fiel a su formación poética, será la siguiente: “No puedo asegurar o confirmar que la miel es *verdaderamente* dulce, pero nadie puede negar que si yo la percibo así, esa percepción me legitima para reconocer que *me lo parece*”.³⁶⁸

La respuesta que proporciona el Silógrafo, si bien deja expuesta ya la intención de los pirrónicos, será explicada unos siglos más tarde de manera muy detallada por Enesidemo con el fino uso de algunos conceptos filosóficos y finalmente sistematizada por el Empírico.

En páginas anteriores se señaló el error que cometían los filósofos sensualistas que establecían como criterio de verdad la percepción sensible, la impresión (*φαντασία*) que el cuerpo tiene del mundo. La crítica hecha por los académicos fue que lo que perciben los sentidos no es la realidad en sí (*φύσις*), el mundo como genuina y objetivamente es, sino la realidad como se le manifiesta al sujeto (*φαινόμενον*), como el sujeto la percibe.³⁶⁹

Enesidemo retomará estos conceptos para desarrollar lo dicho por Timón mediante la siguiente argumentación: Si, como ya se ha demostrado, aún no existe un criterio de verdad que le permita conocer a la humanidad el mundo como realmente es, la *physis*, éste tendrá que conformarse con la forma en la que se le presenta subjetivamente la realidad, el *phainómenon*.

³⁶⁸ Román Alcalá, Ramón, *op. cit.*, nota 55, p. 142; Chiesara, María Lorenza, *op. cit.*, nota 235, p. 124; Cfr. Laercio, Diógenes, *op. cit.*, nota 128, Libro X, 105. Énfasis añadido.

³⁶⁹ *Supra*, pp. 88 y 89.

Ahora bien, este *φαινόμενον* puede entenderse, bajo el mismo nombre, de dos maneras diferentes. En un primer momento como la realidad que se le presenta al sujeto, como se ha venido usando en este trabajo, pero también puede usarse ya como la cosa pensada, como el proceso cognitivo *involuntario* que produce la impresión o *phantasia*.

Los griegos no diferenciaron estos momentos, porque, a decir de ellos mismos, en tanto esa realidad es únicamente para el sujeto que la percibe, no existe con independencia de éste, al grado tal que bien podría entenderse como el propio pensamiento (*διάνοια*) que tiene el individuo sobre la impresión.

Es de fundamental relevancia el aspecto involuntario (*ἀβουλήτως*) que Sexto hace constar posee el *φαινόμενον* pues solo de esa manera el Empírico es capaz de explicar la toma de decisiones que el escéptico realiza sin violentar la suspensión del juicio o *ἐποχή*.³⁷⁰

Para este autor, la emisión de un juicio es siempre voluntario (*βουλήτως*) e implica el uso de la razón (*λόγος*): “La pared es roja”. Mientras que el *phainómenon* resulta de la percepción involuntaria que se tiene, se genera por el pensamiento o *διάνοια*: “Veo la pared roja”.

Aunque para efectos prácticos señalen lo mismo ambas oraciones, en la segunda no hay una intención de expresar que la pared sea roja, como sí la hay en la primera. El juicio implica una posterior implementación de la razón producto de lo que se le manifestó al sujeto. Quien emite juicios realiza el siguiente razonamiento (*συλλογισμός*) inductivo: “Si yo veo la pared roja, significa que la pared objetivamente es roja para todos”. Por su parte, quien emite la segunda oración, solo realiza la tarea de expresar en palabras aquello que se le manifestó.

Para ejemplificar el aspecto involuntario del *φαινόμενον*, se puede pensar en el caso de la imagen de un vestido que se publicó hace unos años en internet, donde

³⁷⁰ Aguirre, Lisandro, “Las creencias involuntarias en Sexto Empírico y Hume”, en *Tópicos*, Universidad Católica de Santa Fe, Argentina, número 16, 2008, pp. 5-8.

algunos veían dicha prenda color blanco con dorado, mientras que otro grupo no menor veía el vestido azul con negro.³⁷¹ Aunque alguien, del grupo de los que lo veían azul, quisiera y se esforzara por verlo blanco, no podía y lo mismo ocurría en dirección contraria. El sujeto no solo es incapaz de conocer la *φύσις* sino que no tiene participación en cómo se le manifiesta la realidad.

Si bien el basarse en la manifestación involuntaria, entendida ésta como un criterio de acción, es suficiente para escapar de la *ἀπραξία*, la minuciosidad sistematizadora de Sexto no le permite concluir así, pues teme que se le acuse de dogmático por haber incluido un *κρίτηριον* dentro de su pensamiento.

La forma en la que el Empírico evita esta acusación es mediante la delimitación de la Filosofía. Para el escéptico, esta disciplina se encarga de estudiar todo, en un plano teórico, con miras a fundamentar correctamente el conocimiento, por ello es por lo que los que siguen buscando son filósofos en este sentido. No obstante, las cuestiones prácticas corrientes, la cotidianeidad, no pertenece a esta disciplina.³⁷²

En este tenor, el escepticismo considera que la toma de decisiones cotidianas respecto del comportamiento como, verbigracia si se debe hablar de tú o usted en una conversación, si hay que ayudarle a un anciano a cruzar la calle y demás actividades humanas, es un aspecto no filosófico (*ἀφιλόσοφον*).³⁷³

De esta suerte no se configura la supuesta apraxia de la que los dogmáticos hablan puesto que la suspensión de juicios teóricos no implica la negación de actuar

³⁷¹ Sobre esta imagen, ver Melgosa, Manuel *et al.*, "What can we learn from a dress with ambiguous colors?", en *Color Research & application journal*, volumen 40, número 5, Disponible en <https://doi.org/10.1002/col.21966>, último acceso el 20 de abril de 2022.

³⁷² Sexto de ninguna manera pretende negar que todo se puede cuestionar filosóficamente, sino únicamente intenta rechazar que los problemas cotidianos se resuelvan desde la Filosofía.

³⁷³ "Está claro que, cuando dicen estas cosas, no comprenden que el escéptico no vive según la razón filosófica (pues en lo que a esta respecta es inactivo), sino según la observación no filosófica, que le permite elegir unas cosas y rechazar otras." Empírico, Sexto, *op. cit.*, nota 262, Libro V, § 165 y 166; Cfr. Chiesara, María Lorenza, *op. cit.*, nota 235, pp. 126-128; Román Alcalá, Ramón, *op. cit.*, nota 55, p. 185.

según ya el estándar de lo verosímil (*εὐλόγον*), de lo probable (*πιθανόν*) o de lo aparente (*φαινόμενον*). Sin embargo, la gran diferencia que guardan los escépticos del resto de los filósofos éticos, específicamente los de corte objetivista, es que los primeros son conscientes que su actuar está basado en aquello que perciben por lo que jamás intentarán persuadir, convencer u obligar a otro a que se comporte como ellos lo hacen, pues de hacerlo se convertirían en dogmáticos.

4.3.2 El desorden social por la falta de una “brújula moral”

A diferencia de la crítica y acusación anterior que es enteramente dirigida al escepticismo y generada en el seno de la filosofía helénica. Existe otra objeción que, si bien nace en la Grecia clásica, lo hace dentro del marco del conocimiento científico y no será sino hasta la modernidad que se le comenzará a emplear en la discusión ética, pero que no solo se circunscribe al pensamiento pirrónico sino que se extiende a toda Ética no objetivista.

En el segundo capítulo de este trabajo se señaló el giro tan grande que implicaron las tesis subjetivistas, en la filosofía en general y no únicamente en el campo de la Ética. La formulación de nuevas preguntas dio cabida a respuestas también inéditas que desajustaron el tradicional pensamiento objetivista donde el saber tenía propiedades universales y, a partir de los denominados socráticos, unívoco.

El gran temor que veían los autores tradicionales frente a la llegada del relativismo filosófico fue el peligro inminente de desarticular el trabajo de cientos de filósofos al cabo de varias décadas, o incluso siglos, con solo pronunciar unos cuantos razonamientos, como el del *homo-mensura* protagórico.

Para evitar esto, los pensadores socráticos, al tiempo que refutaban las pretensiones relativistas, siempre desde su anquilosado objetivismo, trataban de ridiculizar a sus oponentes mediante el argumento de la utilidad: ¿para qué reflexionar sobre las cosas si todo lo que se diga será verdadero?, ¿Qué fin o propósito tendrá una ciencia donde cualquier cosa que se afirme sea cierta? Y de

estas preguntas se pasa al argumento del caos: ¿Es siquiera posible la conformación de las ciencias si se admite que todo el conocimiento es relativo?³⁷⁴

No hay, como se puede apreciar, una intención de señalar que la sociedad se alejaría de su conducta común y se abalanzaría a actuar de las maneras más bestiales (*άνόμων*)³⁷⁵ posibles. Esto se debe porque no es sino hasta la modernidad, específicamente a partir de las tesis contractualistas donde las reglas son las que culturizan al ser humano y lo alejan de su animalidad, en la que estas tesis caóticas salen a flote.

Se afirma que la adopción de un relativismo Ético por un gran número de personas en una sociedad acarrearía un desajuste colectivo que conllevaría a un caos con una total falta de orden. Incluso algunos afirman que asumir una postura relativista contribuye a la conformación de un Estado donde las normas son ineficaces y terminarían por desaparecer.³⁷⁶

³⁷⁴ Platón, *op. cit.*, nota 5, *Teeteto*, 170.a-172.c

³⁷⁵ Se emplea este término (anómia, anómon literalmente “sin norma”) porque será el que lleguen a emplear incorrectamente algunos éticos y sociólogos a partir del conocido trabajo de Durkheim sobre la División del Trabajo y que puliría en su obra sobre *El Suicidio*, sin embargo, este término griego no tiene la connotación pesimista del sociólogo francés. Para el mundo antiguo *άνόμων* era siempre un adjetivo aplicable a un sujeto y no a la sociedad, además tenía una doble significación: podría, según el contexto, implicar un comportamiento vehemente y violento o bestial, esto bajo la idea de una falta de autocontrol. Una segunda significación implicaba la realización de una conducta que se alejaba de las costumbres (religiosas o no religiosas) de una población determinada. Ver Orrù, Marco, “Anomie and social theory in ancient Greece”, en *European Journal of Sociology*, volumen 26, número 1, 1985, pp. 3-12. Los griegos entendían la falta de norma global o social bajo el término de *δυσνομία*, incluso este concepto, como la mayoría de los males, fue personificado como hija de *Ἔρις* (Discordia) en la mitología griega. Ver Hesíodo, *Teogonía*, Porrúa, México, 2007, p. 7-8.

³⁷⁶ Sobre estas ideas, ver Putney, Snell y Middleton, Russell, “Ethical relativism and Anomia”, en *American Journal of Sociology*, volumen 67, número 4, 1962, pp. 430 y ss.

4.3.2.1 La degradación humana, *non sequitur* de una Ética objetivista

En tanto esta crítica no fue formulada en el mundo antiguo, es de esperar que no existan fuentes clásicas que respondan a este punto, aunque resulta muy esclarecedor para este tópico encontrar los motivos por los cuales los helenos descartaron la presentación de este argumento frente a los éticos relativistas.

Si la pregunta “¿cómo debo comportarme?” recién se formuló a mediados del siglo V a.C., resulta comprensible que los griegos tuvieran relativamente fresca la imagen de cómo era la vida sin esta pregunta, sin Ética, sin la consciencia de que es posible la existencia de conductas universalmente correctas.

De la misma forma que resulta descabellado suponer que tan pronto Sócrates planteó el germen Ético en la Filosofía, todos los individuos de habla griega comenzaron a comportarse de una forma distinta a como lo habían venido haciendo, sustituyendo sus costumbres por la persecución de la *εὐδαιμονία*; también parece absurdo el suponer, o al menos así lo fue para el pensamiento premoderno, que con la erosión del pensamiento ético objetivista la población modificaría su forma común de vivir y se inclinaría a realizar conductas ajenas a sus costumbres y convicciones personales.

Ahora bien, sin tomar en cuenta estos aspectos, el principal error que comete la Ética objetivista al plantear esta supuesta crítica es que asume que el pensamiento ético subjetivista y escéptico carecen por completo de una normatividad. Se intenta reducir *ad absurdum* lo que estas formulaciones plantean para así realizar una crítica sencilla y a modo sin tener que demostrar realmente los defectos o deficiencias de estas tesis del pensamiento ético.

Se pretende convencer a quien no conoce a estos autores que las formulaciones subjetivistas (y escépticas por igual) revisten un caos donde cualquiera puede hacer cualquier cosa, que no existen límites y que, por lo tanto, adoptar tales tesis implicaría la destrucción absoluta de la vida social humana. Pero

¿cuándo Gorgias, Protágoras o Hume, por emplear únicamente a los autores referenciados en el segundo capítulo de este trabajo, señalaron este modo de obrar?

Que cada individuo construya su propio orden moral no implica que lo realizará a conveniencia sino únicamente a partir de sus estándares personales, que incluso podrían verse influenciados por otros miembros de esa colectividad.³⁷⁷

El caso paradigmático que tiende a proporcionar el objetivista sobre este punto es que cualquiera podría mentir e inventar reglas a conveniencia. Esto es totalmente cierto, nadie niega que podría formularse esto, aun cuando los propios autores subjetivistas advierten que eso no forma parte de su teoría, pero también esto es igualmente cierto desde el objetivismo, e incluso resulta aún más peligroso.

Suponiendo que exista alguien que por conveniencia señale que tiene para él la regla de matar, por poner un caso extremo, si esta persona está inmersa en el subjetivismo, ella matará, sin que esto vaya más allá de la persona. No obstante, si este individuo vive en el objetivismo es posible que, por medio de la imposición, obligue a otros a pensar como él y dependiendo de su nivel de poder (físico, argumentativo, político, etc.) cooptar a un gran número de individuos para que realicen esta conducta y a su vez forzar a otros.

Mentir es un defecto que no solo les afecta a las corrientes subjetivistas o escépticas exclusivamente, sino que también existe dentro del pensamiento ético objetivista y no solo eso, sino que está inmerso en la filosofía en general.³⁷⁸ Por lo

³⁷⁷ No por vía de la imposición como los objetivistas, sino del diálogo y el intercambio de opiniones. Sobre este aspecto Metrodoro de Quíos sostendrá que no hay nada de malo en tener y defender una opinión, el problema viene cuando se intenta hacer pasar como verdad dicha opinión para forzar a otros a que la tengan. Ver Laercio, Diógenes, *op. cit.*, nota 128, Libro IX, 58; Cfr. Román Alcalá, Ramón, *op. cit.*, nota 55, p. 172.

³⁷⁸ Ya desde la época clásica Platón acusa a algunos pensadores de construir su pensamiento con la finalidad de obtener fama o dinero, a éstos los llamará “sofistas”, título de su diálogo. Platón, *Diálogos*, tomo V, Editorial Gredos, España, 1988, *Sofista*. Cfr. Cassin, Barbara, “The muses and

que acusar únicamente a los subjetivistas de este problema sería operar con un doble estándar o rasero que invalida su crítica.

Aunado a esto, autores como Protágoras, contraria a la opinión del de Alopece, sostendrá que es posible cometer el mal con total conocimiento de ello, por lo que se entiende como una acción mala el mentir y vociferar que se hace el bien cuando el sujeto internamente en realidad es de la opinión de que aquello que hace es malo, dentro de este sistema subjetivo, precisamente porque piensa que es malo. En contraste, si otro sujeto realizara exactamente la misma acción, pero éste sí considera internamente que la acción a realizar es correcta, estará haciendo el bien, pero no desde el sistema del primer sujeto, sino desde orden moral del segundo.

Para comprender a cabalidad este punto, es perentorio recordar la distinción que realizan la gran mayoría de filósofos estudiosos de la ontología, así como pensadores relativistas, entre las cosas que son en sí, por naturaleza o *φύσις*, y aquellas que son por convención, culturalmente construidas, por *πολιτική* o por *νόμος*.

Mientras que algunos autores de los que hace referencia el propio Platón en el *Teeteto* solo estiman relativo aquello que se da por convención, el de Atenas señalará que absolutamente nada de lo que es, es relativo, haciéndolo un objetivista.³⁷⁹ Empero, el de Abdera sostendrá que absolutamente todo es relativo, la utilidad de esta distinción radica en que se puede identificar a una discusión estéril de una inútil.

El color de las cosas, ejemplo muy recurrente en el mundo antiguo, pertenece al mundo físico, por lo que nada se ganaría, sostiene Protágoras, en una discusión entre una persona que afirme que el color es uno y otro individuo que se oponga. Se llegue a la conclusión a la que se llegue, la cosa seguirá teniendo las mismas

philosophy: Elements for a history of the pseudos [1991]”, en Greenstine, Abraham y Ryan, Johnson, *Contemporary encounters with ancient metaphysics*, Editorial Edinburg University Press, Reino Unido, 2017.

³⁷⁹ Platón, *op. cit.*, nota 5, *Teeteto*, 172.d y ss.

propiedades (desconocidas para los dos, el escéptico añadiría). De hecho se puede llegar a presentar que ante la falta de elementos para conocer el mundo, se termine por llegar a una conclusión por convención.³⁸⁰

En cambio, las costumbres humanas se encuentran dentro de lo existente por convención. En estos casos el intercambio de *opiniones* sí es de utilidad porque, sin que medie ningún ejercicio de imposición, podría cambiársele la forma de ver el mundo (convencional) a los que intervienen en la discusión o consolidar más sus posturas. De cualquier forma, en ambos casos hay un enriquecimiento de razones que irán transformando estas formas de comportamiento con el paso del tiempo.³⁸¹

La pretensión de los objetivistas es que existe un orden moral en la *φύσις* que es aplicable a todo individuo, en tanto objetivo. No obstante, el resto de la comunidad filosófica no estará de acuerdo, por lo que el hecho de que los relativistas, así como los escépticos con los criterios señalados en el punto anterior, planteen la generación de deberes morales (subjektivistas) o por lo menos pautas para elegir qué acción tomar (escépticos), admite la posible existencia de un orden moral dentro de la *πολιτική*. Por lo tanto, la adopción de un relativismo moral no conduce de ningún modo a la supuesta *dysnomia* (*δυσνομία*) que sostienen los objetivistas modernos.

³⁸⁰ En la física moderna existen decenas de convenciones, como, verbigracia, la velocidad de la luz. El experimento realizado para obtener este dato fue el de emitir una luz en un punto A y rebotarla en un punto B para que regresara al punto A. Una vez hecha la medición se dividió a la mitad el tiempo demorado asumiendo que la velocidad en una dirección fue la misma en la dirección opuesta. Esta convención de suponer que la luz viaja a la misma velocidad en todas direcciones hizo posible establecer una cifra exacta de la velocidad de la luz (pero no necesariamente correcta). A dicha convención se le conoce bajo el nombre de "Convención de la simultaneidad en la distancia". Sobre este tema, ver Salmon, Wesley C., "The conventionality of simultaneity", en *Philosophy of Science*, volumen 36, número 1, 1969.

³⁸¹ Gillespie, C.M., *op. cit.*, nota 213, p. 480.

4.3.2.2 La existencia de otros sistemas normativos

El gran olvido que cometen estos autores objetivistas, a la hora de postular que sin la existencia de un ordenamiento moral objetivo la sociedad se derrumbaría, se encuentra en que existen otros sistemas normativos, como el jurídico o las propias convenciones sociales que impedirían que se generen estas consecuencias catastróficas.

Un gran número de estudiosos del fenómeno social tienen muy claro que no trae fatales consecuencias la extendida creencia de que la Ética pueda tratarse de un saber ya objetivo, ya subjetivo.³⁸² De hecho, una porción no pequeña de juristas, intencionadamente adoptan tesis relativistas porque de esta manera les es más fácil exponer la relevancia del orden jurídico.³⁸³ Resultando un tanto paradójico que ellos mismos repitan este argumento pero cuando se plantean las consecuencias de la desaparición del Derecho.³⁸⁴

Precisamente es la idea de que existen otros órdenes normativos que no pretenden posicionarse como racionalmente creados, como lo serán las costumbres de una localidad o el propio sistema jurídico que los helenos lo veían como un acto de voluntad (de uno o varios) que motiva a Pirrón y a sus seguidores escépticos a señalar tranquilamente que a falta de un criterio Ético verdadero solo queda comportarse como lo dictan las otras reglas humanas.³⁸⁵

La gran distinción, por tanto, no estriba en el cumplimiento o incumplimiento de la regla social, jurídica o religiosa pues es posible que tanto un objetivista, un

³⁸² Putney, Snell y Middleton, *op. cit.*, nota 376, p. 430

³⁸³ *Infra*, pp. 121 y ss.

³⁸⁴ Recuérdese el brocardo *Ubi ius, ibi societas. Ubi societas, ibi ius* en el que se busca afirmar implícitamente que sin la existencia de un orden con características de jurídico no sería posible la existencia de una sociedad. Ver, Atienza, Manuel, "Por qué el Derecho", disponible en <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/5/2401/14.pdf>, último acceso el 20 de abril de 2022.

³⁸⁵ Pajón Leyra, Ignacio, *op. cit.*, nota 232, pp. 156 y 157.

escéptico académico y un pirrónico realicen exactamente la misma acción de obedecerla. La diferencia se encuentra en que el primero asegurará que *sabe* que eso es lo que debe hacer en virtud de una regla moral, el segundo *creerá* que su acción es la más plausible, dentro de la visión de Carnéades, y finalmente el tercero se conducirá de esta manera porque así se le manifestó la realidad.³⁸⁶

Como se puede apreciar, la tesis de la *dysnomia* carece de total sustento puesto que ni el relativismo ni el escepticismo defienden una tesis de erradicación total de pautas de conductas morales y aún si lo hicieran la existencia de otros órdenes normativos, como lo son el Derecho, las reglas sociales y las normas religiosas, impedirían que se cayera en esta sociedad caótica.

4.4 El jurista sin cargas ético-dogmáticas

Si bien los escépticos no realizan una distinción respecto de los deberes en general y los que corresponden producto del conocimiento a los profesionales de un saber, se podría decir que de la misma forma en la que los dogmáticos sostienen sus mismos presupuestos meta éticos para formular deberes específicos de conducta en el profesional en el campo de la ética normativa, el pensamiento escéptico que se decanta para la Ética en general puede ser empleado en la Ética de la profesión jurídica.

El estudiante, próximo a ser profesional del Derecho, cuando analice las situaciones hipotéticas que se le podrían llegar a presentar a futuro, más allá de aplicar un estándar anquilosado e impuesto por algún autor o docente en el que éste espera que todos actúen exactamente de la misma manera, tendría, siguiendo las recomendaciones del escepticismo antiguo pirrónico, que actuar de la forma en la que se vea llamado a hacerlo según su manifestación de la realidad (*φαινόμενον*), esto claro, asumiendo que no existe ya una conducta normada dentro del ordenamiento jurídico en un primer término, en tanto operador del Derecho, y las demás reglas sociales en un segundo plano.

³⁸⁶ Román Alcalá, Ramón, *op. cit.*, nota 234, p. 142.

Si bien el campo de acción para lo manifiesto sextiano o, lo que es lo mismo, la libertad auténtica (*ελευθερία*) para decidir donde no exista una norma jurídica o costumbre social con la cual ajustar la conducta es limitado, no por ello resulta inexistente y de ahí la importancia de que el jurista de cepa ético-escéptica comprenda cómo es que la conducta que determine tomar lo puede llevar a la *ἀπαραξία*, antesala de la *εὐδαιμονία*, o a una perturbación incluso mayor que si adoptara una postura Ética dominante.

Señala Sexto en su *Contra los Dogmáticos*, específicamente en el capítulo contra los Éticos, que el gran problema que la humanidad enfrenta en este dominio es que vive sometida bajo la constante presión de autocalificar sus acciones bajo los estándares (aún) incognoscibles de “bueno” (*ἀγαθόν*) y “malo” (*κακόν*).³⁸⁷

Si el individuo que recién actuó, aun haciéndolo a partir del *phainómenon*, no logra extirpar ese afán de querer *saber* si su conducta fue la más adecuada, vivirá perturbado porque posiblemente se plantee en su mente cómo es que hubieran resultado las cosas de haber realizado la acción opuesta, un pensamiento que solamente le producirá tormento y pesar.

Sexto entiende que en la vida existen muchas aflicciones que los sentidos le reportan al intelecto, que el cuerpo siente, en términos más simples. Ejemplos de ello pueden ser el hambre y la sed intensas, el dolor producto de un golpe o incluso del fuego. Pero a estos pesares no tienen por qué agregársele también la angustia de no saber si una acción tomada fue buena o mala.³⁸⁸

Piénsese en una situación donde un bombero, para poner un caso de un deber profesional, se encuentra apagando un incendio donde las llamas son muy intensas y aún hay dos personas dentro de este lugar. Por lo frágil de la construcción no hay tiempo para salvar a ambas. Rescata a una, la primera que ve, y la otra fallece calcinada.

³⁸⁷ Empírico, Sexto, *op. cit.*, nota 262, Libro V, 112-114.

³⁸⁸ *Idem*, Libro V, 151-161; Empírico, Sexto, *op. cit.*, nota 28, I.28-30.

Es muy probable que, aunque todos le reconozcan el acto heroico que significó arriesgar su vida para salvar la de otros, esta persona sienta algunos remordimientos, preguntándose si hubiera podido salvar a los dos, si hubiera sido mejor rescatar al otro individuo, qué pudo haber pasado si su llegada no hubiera demorado tanto y una gran lista de posibles pensamientos que lo único que realizan en el bombero es perturbarlo, porque no *sabe* si hizo lo que debía hacer.

El operador jurídico escéptico de la moral no es quien, so pretexto de las críticas hechas a los dogmáticos, hace lo que quiere sin que le importe el dolor de los demás solo porque algo no está jurídicamente prohibido, no es tampoco aquel conocedor del Derecho que se engaña a sí mismo y realiza ciertos actos, independientemente de las consecuencias, solo porque le reportan múltiples beneficios. Ese no es el modelo del profesional jurídico que busca formar este trabajo de investigación.

El verdadero jurista sin cargas dogmáticas, así como el bombero, deberá actuar conforme sus impresiones le dicten que debe hacerlo y, una vez realizadas sus conductas en contraste con el ejemplo, no deberá atormentarse por no saber si hizo lo correcto (ni tampoco ufanarse por afirmar que sabe que su conducta lo fue) sino seguir con su vida sin emitir un juicio respecto de si sus actos fueron buenos o malos, abrazar la *ἐποχή* consciente de que no existen todavía las herramientas gnoseológicas para poder evaluar las conductas propias y, huelga decir, tampoco la de los demás; y en caso de que se le cuestionen por sus actos, responder como lo hiciera Sexto: “hice lo que hice porque me *pareció* lo más adecuado, no afirmo ni niego que lo haya sido puesto que no lo sé”.³⁸⁹

Así, el profesional del Derecho en cualquiera de las áreas en las que se puede desempeñar, al cobrar conciencia sobre la imposibilidad de conocer el atributo de “bueno” o “malo” de las acciones que realice (tanto él mismo como el resto de la comunidad jurídica) no tendrá más remedio que llegar a la suspensión del juicio

³⁸⁹ *Idem, op. cit.*, nota 28, l.15.

como único remedio para lograr la imperturbabilidad y con ello desempeñarse con *εὐδαιμονία* en su profesión.

CONCLUSIONES

Como se ha podido demostrar en este trabajo de investigación, la Ética, la disciplina que estudia el comportamiento correcto de los humanos, no ha existido desde siempre. Se localiza puntualmente su surgimiento en el mundo griego clásico, específicamente por Sócrates de Alopece, aunque no será sino hasta Aristóteles de Estagira que se le asigne un nombre específico: Ética.

Anterior a las ideas absolutas del bien y el mal, la humanidad se condujo a partir de la brújula del *τιμή* (honorabilidad) en donde se hacía aquello que los demás localmente esperaban se hiciera. Es decir, el mundo pre-ético se condujo a partir de los sistemas sociales, jurídicos y religiosos.

Aunque la llegada del *λόγος* aparentemente le puso fin al *μῦθος*, consolidando con ella la creación de muchas disciplinas del pensamiento, como la Ética, cuya fundamentación no recaía ya en divinidades, con el cristianismo entronizado durante la Edad Media en Occidente, la fe volvió a posicionarse como *κριτήριο της αλήθειας* (criterio de verdad), a pesar de ello la Iglesia católica decidió también retomar partes del pensamiento clásico según necesitaban a partir de sus dogmas, prefiriendo, en el campo de la Ética, ciertas explicaciones objetivistas sobre las subjetivistas e incluso censurando algunas escuelas como el cinismo, el epicureísmo y toda manifestación de escepticismo.

Aunque para Sexto Empírico, con probada razón, no existe más escepticismo que el pirrónico, a partir de la máxima de Sócrates “*ἐν οἶδ᾽ ὅτι οὐδὲν οἶδ᾽*” (yo sé que nada sé) se gestó el denominado escepticismo académico. Éste no puede ser llamado auténtico escepticismo dado que termina por emitir un juicio: La moral es incognoscible. En tanto los seguidores de Arcesilao y Carnéades sostienen esto, ya no pueden practicar la *σκέψις*, la búsqueda del conocimiento, que es la base del escepticismo.

De manera muy semejante, el supuesto escepticismo moderno, aquel que desarrollaron autores en el Renacimiento y siglos posteriores, es incapaz de

denominarse escepticismo real dado que se emplea únicamente como punto de partida, tal es el caso de Descartes y su duda metódica que solo le hará cuestionarse todo inicialmente para poder comenzar, a decir de él, a generar conocimiento verdadero; o como en el nihilismo nietzscheano donde el escepticismo viene a ser solo una etapa transitoria que separa al mundo actual de los hombres y el mundo posterior de los *Übermenschen*. Por lo que el único escepticismo es el pirrónico antiguo, el cual no se ha modificado desde el de Elis. Que aunque ha tenido la dicha de ser explicado por autores altamente sistemáticos como Arcesilao y Sexto, sus presupuestos básicos se mantienen.

Las aportaciones de los tropos, de Enesidemo primero y Agripa después, no intentan reformular al escepticismo sino que pretenden otorgarle herramientas precisas para poder atacar al pensamiento dogmático mediante la *ἰσοσθένεια* o equipolencia de fuerzas. De hecho, tras la aplicación de estos tropos se puede advertir que ninguna escuela Ética objetivista sabe, en el sentido estricto del término, cuál es el comportamiento correcto.

Todas parten de la experiencia, la razón o incluso la fe ciega en algunos casos, como criterio de verdad. La última reconoce que tener fe no es saber, solo implica un 'querer creer' que así son las cosas. Por su parte, las dos primeras formas de criterios de verdad se destruyeron entre sí. El aristotelismo sensualista demostró la irracionalidad del criterio racionalista platónico, mientras que las Academias Segunda y Tercera explicaron la imposibilidad de percibir catalépticamente la realidad como lo defendían los del Liceo y el Pórtico. La *διαφωνία* o desacuerdo presentado por el escéptico habrá derrumbado el criterio de verdad de toda escuela ética dogmática al enfrentarla a su versión antitética.

Aunque los esfuerzos escépticos se concentraron en los objetivistas por ser éstos quienes buscaban imponer su verdad al resto de las personas, también es cierto que el escepticismo, a partir de la diferenciación de los términos *φαντασία – φαινόμενον – φύσις* (impresión – el mundo como se presenta – el mundo como realmente es), fue capaz de emplear las tesis subjetivistas en el tropo del *πρός τι*

(con relación a) al tiempo que las reducía únicamente al mundo del *φαινόμενον* y ya no al de la *φύσις*.

Pero no debe entenderse que el escéptico busca atacar fútilmente, sino que lo motiva el ánimo de ayudar a los demás a llegar a la imperturbabilidad, antesala de la *εὐδαιμονία*. Esta perturbación en la que se encuentran muchos se debe al temor que existe de caer en el error, a equivocarse, por lo que el escéptico sostiene que la única manera de evitar errar es mediante la suspensión del juicio. Si no existe un criterio de verdad infalible, cualquier juicio que se diga puede que sea falso por lo que al suspender la emisión total de juicios se anula la posibilidad de equivocarse, calmando por completo la turbación y ayudando entonces a llegar a la felicidad socrática.

Ya en el campo de lo jurídico, la teoría iusfilosófica en su afán de explicar las características que posee el Derecho que lo distinguen del resto de sistemas normativos, como la Moral, así como la justificación misma del orden legal, ha descalificado el papel que tiene la Moral en la sociedad, reduciéndola al ámbito interno o de plano considerándola inútil, por lo que el plantearse la existencia de una asignatura como la de Ética de la Profesión Jurídica para estudiantes y estudiosos del Derecho es una tarea ya innecesaria, ya irrelevante para estas teorías.

Sin embargo, esta dificultad epistémica no ha impedido a reconocidos juristas a realizar trabajos e impartir cursos sobre esta materia. El gran problema que dichos contenidos poseen es que carecen de un sustento meta ético en su totalidad o simplemente refieren de manera superficial a un autor o autores, antitéticos en ocasiones, para convalidar su código de ética normativa sin base teórica alguna. Los tropos escépticos, una herramienta poderosa de la antigüedad, apenas si se requieren emplear para derribar por completo los textos de estos afamados concedores del Derecho, quedando así demostrada la hipótesis inicial de este trabajo.

Ante la inexistente defensa de la Ética de la profesión jurídica por parte de los juristas frente al escepticismo, se requiere acudir nuevamente con los estudiosos de la Ética en general. Dentro de éstos, los objetivistas plantean dos posibles grandes críticas al escepticismo práctico: La *ἀπραξία* (inacción) y la *δυσνομία* (ausencia de norma social).

Por un lado, el escepticismo no imposibilita la acción ya que la no emisión de juicios (que se generan en el *λόγος*, la razón) no implica una nula expresión verbal de las manifestaciones involuntarias tenidas (creadas por la *διάνοια*, el pensamiento) mismas que constituyen un criterio a filosófico de conducta. Por otro lado, en tanto existen otros sistemas normativos, como el Derecho, resulta poco creíble que la suspensión del juicio moral conduzca a la *δυσνομία*, ya que la obediencia de estos otros órdenes externos se realiza, no porque sea correcta su observancia sino porque no se puede probar racionalmente que sea incorrecta.

Precisamente por esta razón, cualquier persona que desee practicar el escepticismo, entre ellas los juristas en su profesión, deberán respetar el sistema jurídico y las costumbres de donde radique y únicamente para los espacios vacíos, donde la ley no contemple una forma específica de conducta, ni tampoco lo haga el sistema social en el que se desenvuelve un operador jurídico, solo para esos casos se enfatiza, la manifestación involuntaria entrará en juego.

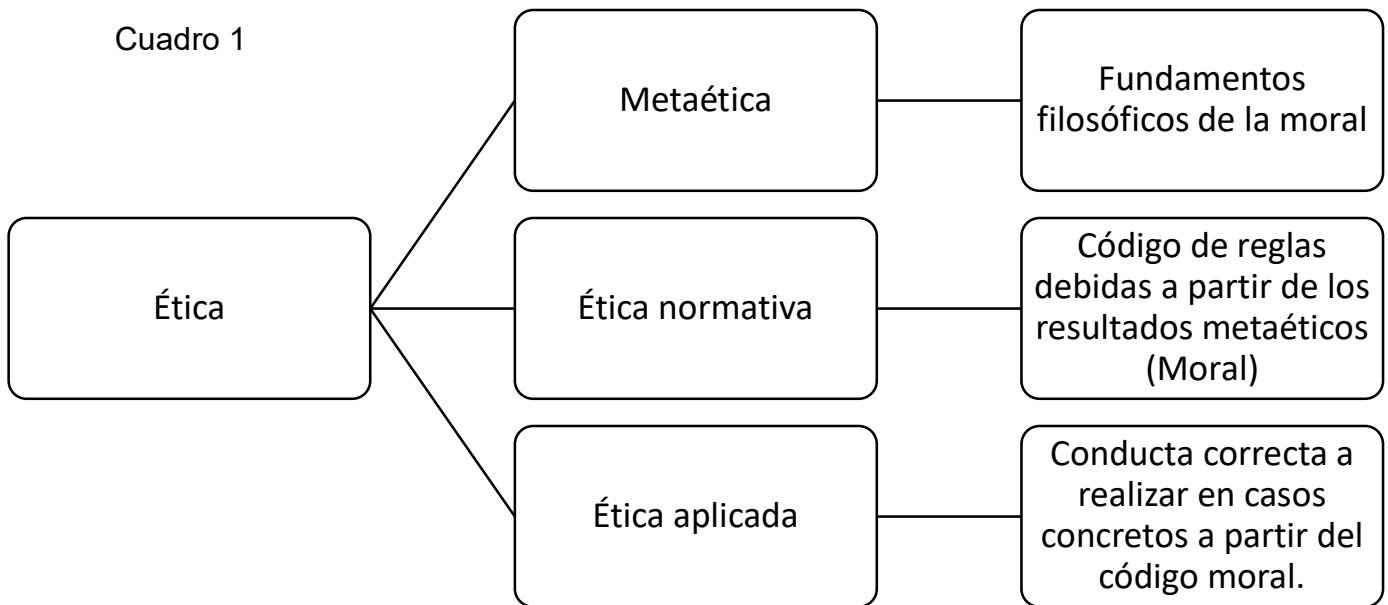
De ninguna manera el escepticismo habilita a que se realice un autoengaño donde permita que el individuo se comporte diferente a como percibe el mundo (*φαινόμενον*), al contrario, el operador jurídico tendrá que ceñirse a lo que su *phainómenon* le dicte, aun cuando fuera contrario a sus deseos. Bajo la condición absoluta de nunca sentir remordimiento sobre si su conducta fue la correcta o no, pues al hacerlo se habrá abandonado el escepticismo y se abrazará un dogmatismo que afirma *a priori* la existencia misma de un bien y un mal definidos.

Aunque los límites de este trabajo de investigación se hayan ceñido en la idoneidad de poder abordar una Ética de la Profesión Jurídica, es un hecho que la implementación de los Tropos, que proporciona el escepticismo antiguo, permiten

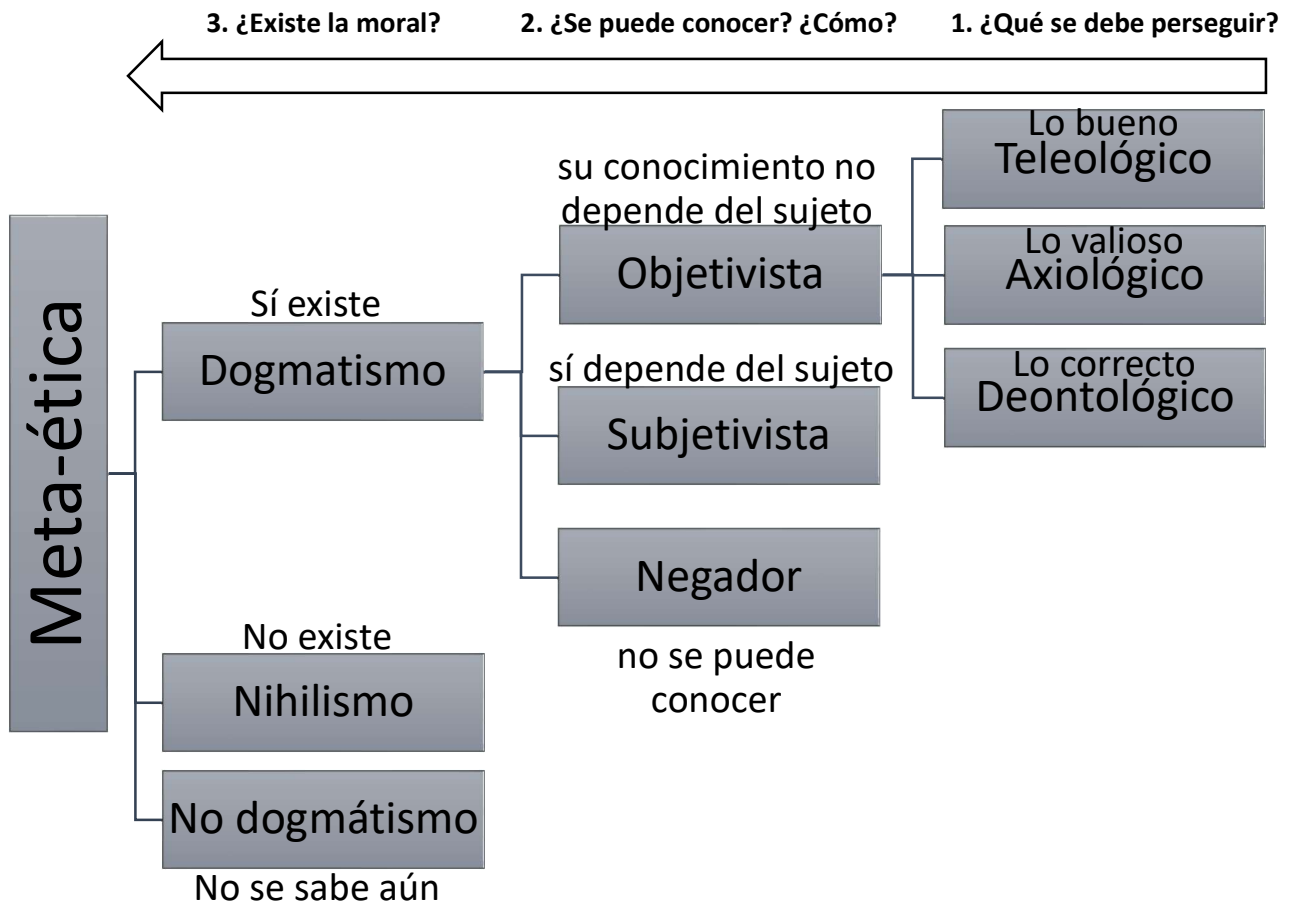
continuar desarrollando nuevas líneas de investigación en futuros trabajos, no solo en el campo de la enseñanza y educación jurídica, sino también en el campo de la adjudicación judicial por poner un ejemplo.

ANEXOS

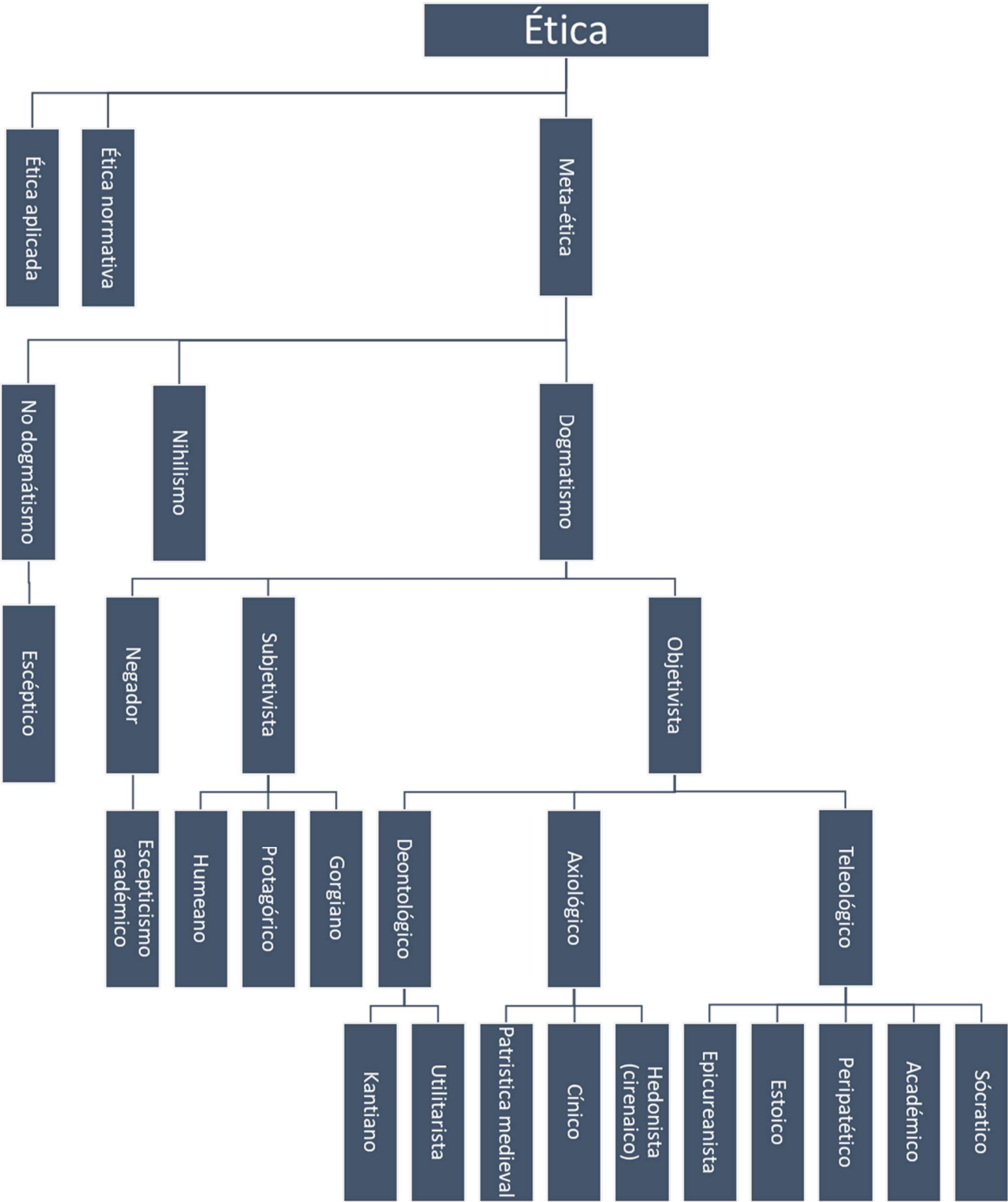
Cuadro 1



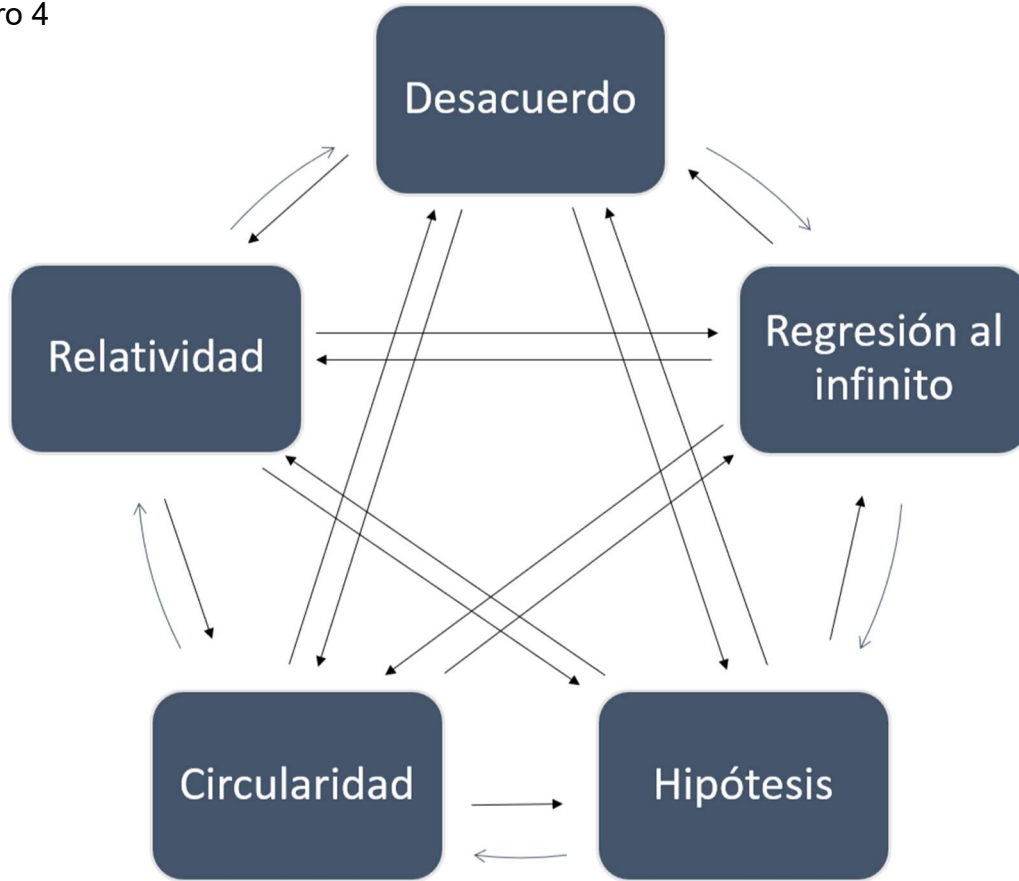
Cuadro 2



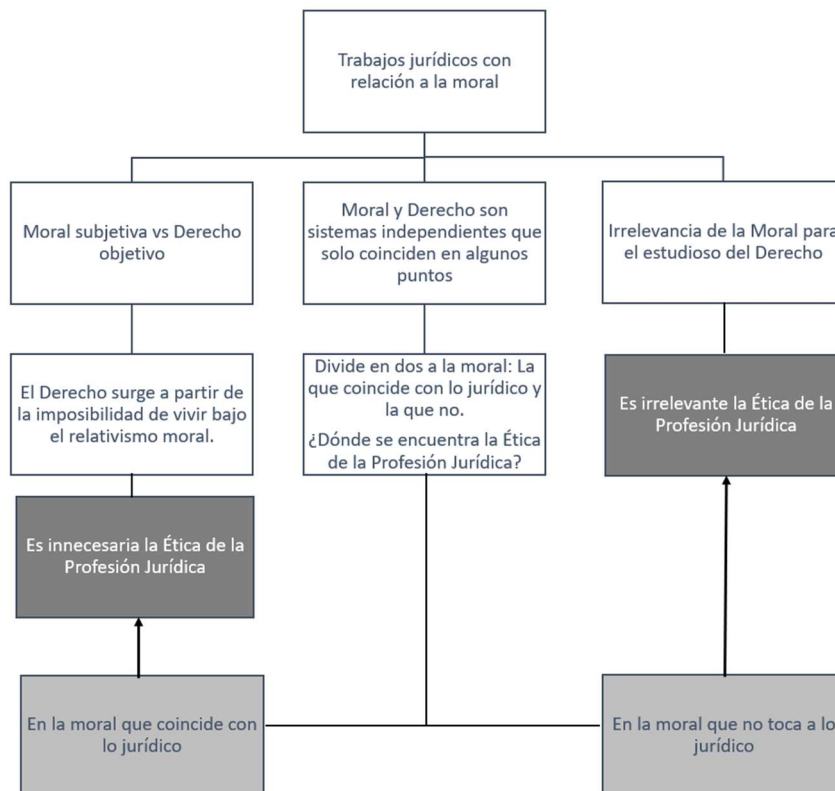
Cuadro 3



Cuadro 4



Cuadro 5



MESOGRAFÍA

Bibliografía

- ALEJANDRÍA, Clemente de, *Strómata I*, Editorial Ciudad Nueva, España, 1996.
- APARISI Miralles, Ángela, *Ética profesional del abogado mexicano*, Tirant lo Blanch, México, 2019.
- APOLODORO, *Biblioteca Mitológica*, Editorial Akal, España, 1987.
- AQUINO, Tomás de, *Suma Teológica*, tomo III Tratado del hombre, Tratado del gobierno del Mundo, edición bilingüe, Editorial Biblioteca de Autores Cristianos, España, 2011, colección B.A.C. *Thesaurus*.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Editorial Gredos, España, 2014.
- , *Física*, Editorial Gredos, España, 2014.
- , *Metafísica*, Editorial Gredos, España, 2011.
- , *Retórica*, Editorial Gredos, España, 2005.
- , *Tratados de Lógica*, Editorial Gredos, España, 2007.
- BENTHAM, Jeremie, *Deontologie ou Science de la Morale (1834)*, segunda edición, Editorial Kessinger, Francia, 2009.
- , *The Principles of Morals and Legislation*, Editorial Prometheus Books, Estados Unidos de América, 1988.
- BEUCHOT, Mauricio, *Breve historia de la ética*, Editorial Torres Asociados, México, 2010.
- , *Historia de la filosofía griega y medieval*, tercera edición, Editorial Torres Asociados, México, 2008.
- BOFF, Leonardo y Murano, Rose M., *Femenino y Masculino. Una nueva conciencia para el encuentro de las diferencias*, Trotta, España, 2002.
- BOURDIEU, Pierre, *Sociología y Cultura*, Editorial Grijalbo-CONACULTA, México, 1990.
- BROCHARD, Víctor, *Los escépticos griegos*, traducido por Quinteros, Vicente, Editorial Losada, Argentina, 1945.
- BURGOA Orihuela, Ignacio, *El jurista y el simulador del Derecho*, décimo novena edición, Porrúa, México, 2019.

- CALAMANDREI, Piero, *Elogio de los jueces. Escrito por un abogado*, Editorial Flores, México, 2016.
- CAMPILLO Sainz, José, *Introducción a la Ética profesional del abogado*, Porrúa, México, 2012.
- CAMUS, Albert, *Le mythe de Sisyphe: Essay sur l'absurde*, Editorial Gallimard, Francia, 1942.
- CASSIRER, Ernst, *Kant, vida y doctrina*, quinta reimpresión, Editorial Fondo de Cultura Económica, España, 1993.
- CESÁREA, Eusebio de, *Preparación Evangélica II. Libros VII-XV*, editorial BAC, España, 2016
- CHIESARA, María Lorenza, *Historia del Escepticismo Griego*, Editorial Siruela, España, 2007.
- CICERÓN, *Cuestiones Académicas*, Editado por el Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, México, 1990.
- CIORAN, E. M., *En las cimas de la desesperación*, Editorial Tusquets, España, 2002.
- CORTINA, Adela, *¿para qué sirve realmente...? La Ética*, décima edición, Paidós, España, 2019.
- COUTURE, Eduardo J., *Los mandamientos del abogado*, segunda reimpresión, Ediciones Coyoacán, México, 2018.
- DE ZAN, Julio, *La ética, los derechos y la justicia*, Editorial Konrad-Adenauer-Stiftung, Uruguay, 2004.
- DELEUZE, Gilles, *La filosofía crítica de Kant*, tercera edición, Editorial Cátedra, España, 2008.
- DESCARTES, René, *Discurso del Método*, Editorial Alianza Editorial, España, 2014.
- EMPÍRICO, Sexto, *Contra los Dogmáticos*, Editorial Gredos, España, 2012.
- , *Por qué ser escéptico*, Editorial Tecnos, España, 2009.
- FARNSWORTH, Ward, *The practicing stoic. A Philosophical user's manual*, Editorial David R. Godine, Estados Unidos de América, 2018.
- FINNIS, John, *Natural Law & Natural Rights*, segunda edición, Editorial Oxford, Estados Unidos de América, 2011.
- FOUCAULT, Michel, *El coraje de la verdad*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 2014.

- GARCÍA Gual, Carlos, *Epicuro*, tercera edición, Editorial Alianza, España, 2013.
- GARCÍA Pascual, Cristina (coord.), *El buen jurista*, Tirant lo Blanch, México, 2013.
- GARCÍA Ramírez, Sergio, *Temas de Derecho*, UNAM-IIJ, México, 2002.
- GRAVES, Robert, *Los mitos griegos 1*, segunda edición, quinta reimpresión, Editorial Alianza, España, 2007.
- GRAYLING, Anthony, *Descartes. La vida de René Descartes y su lugar en su época*, traducido por Lastra, Antonio, Editorial Pre-textos, España, 2007.
- HARARI, Yuval Noah, *From animals into Gods. A brief history of humankind*, Editorial Charleston, Estados Unidos de América, 2012.
- HART, H.L.A., *The concept of Law*, tercera edición, Editorial Oxford, Reino Unido, 2012.
- HESÍODO, *Teogonía*, Porrúa, México, 2007.
- HESSEN, Johannes, *Teoría del Conocimiento*, Editorial Losada, Argentina, 2006.
- HIPONA, Agustín de, *Confesiones*, Editorial Maucci, España, 1962.
- , *La Ciudad de Dios*, décimo novena edición, Editorial Porrúa, México, 2008, colección Sepan cuántos.
- , *Obras de San Agustín*, tomo IX, Editorial Biblioteca de Autores Cristianos, España, 1952.
- HOMERO, *La Iliada*, trigésimo quinta edición, Editorial Porrúa, México, 2007.
- , *La Odisea*, vigésimo novena edición, Editorial Porrúa, México, 2007.
- HUME, David, *A Treatise of human Nature*, edición Kindle, de la versión de la Editorial Oxford de 1896, Estados Unidos de América, s.a.p.
- , *A Treatise of Human Nature*, Editorial Penguin Classics, Estados Unidos de América, 1985.
- , *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, segunda edición, octava reimpresión, Editorial La Salle, Estados Unidos de América, 1997.
- KANT, Immanuel, *Crítica de la Razón Práctica*, edición Kindle, editado por Amazon Digital, Estados Unidos de América, 2012.
- , *Fundamentación a la metafísica de las costumbres*, Editorial Tomo, México, 2010.

- , *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Editorial Digitale Bibliothek Band 2: Philosophie, Alemania, s.a.p.
- , *Kritik der reinen Vernunft*, en *Die drei Kritiken*, Editorial Anaconda, Alemania, 2015.
- , *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, Editorial Trotta, España, 1999.
- , *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Editorial Alianza, México, 2016.
- , *Lecciones de Ética*, Editorial Crítica, España, 1988.
- KELSEN, Hans, *Teoría Pura del Derecho*, décimo cuarta edición, Porrúa, México, 2005.
- KENNY, Anthony, *Breve Historia de la Filosofía Occidental*, Editorial Paidós, España, 2005.
- LAERCIO, Diógenes, *Vidas y Opiniones de los Filósofos ilustres*, Editorial Alianza, España, 2013.
- LAMARCK, Jean-Baptiste, *Philosophie zoologique, ou, Exposition des considérations relative à l'histoire naturelle des animaux*, novena edición, Editorial Paris F. Savy, Francia, 1873 (edición digitalizada).
- LIPOVETSKI, Gilles, *El crepúsculo del deber*, Editorial Anagrama, España, 1994.
- LÓPEZ Aranguren, J.L., *Ética*, Editorial Altaya, España, 1998.
- MACINTRE, Alasdair, *A short History of Ethics*, segunda edición, Editorial University of Notre Dame, Estados Unidos de América, 2002.
- MALEM Seña, Jorge F., *El error judicial y la formación de los jueces*, Gedisa, España, 2008.
- MARRADES, Julián y Sánchez, Nicolás (coord.), *Mirar con cuidado. Filosofía y Escepticismo*, Editorial Pre-Textos, España, 1994.
- MARTÍ Mingarro, Luis, *El abogado en la historia. Un defensor de la razón y de la civilización*, Civitas, España, 2002.
- MARTÍN García, José A., *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, volumen II, Editorial Akal, España, 2008.
- MARTÍNEZ Val, José M., *Abogacía y abogados*, Bosh, España, 1981.

- MILL, John Stuart, *Utilitarianism*, Editorial Squid Ink Classics, Estados Unidos de América, 2017.
- MONTAIGNE, Michel, *Ensayos*, tomo II, Edición digital basada en la de París, disponible en www.cervantesvirtual.com.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Die fröhliche Wissenschaft*, Editorial Jazzybee Verlag, Alemania, 2016.
- , *Jenseits von Gut und Böse*, Editorial Reclam, Alemania, 1988.
- , *La gaya ciencia*, Editorial Colofón, México, 2019.
- , *La Genealogía de la Moral. Un escrito polémico*, tercera edición, séptima reimpresión, Editorial Alianza, España, 2017.
- , *Werke IV. Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre: Briefe (1861-1889)*, Editorial Ullstein, Alemania, 1972.
- NISHIDA, Kitaro, *Indagación del bien*, Editorial Gedisa, España, 2014.
- ORNELAS, Jorge y Cíntora, Armando (coord.), *Dudas filosóficas. Ensayos sobre escepticismo antiguo, moderno y contemporáneo*, Editorial Gedisa, México, 2014.
- OSSORIO y Gallardo, Ángel, *El alma de la toga*, Porrúa, México, 2019.
- PAJÓN Leyra, Ignacio, *Los supuestos fundamentales del escepticismo griego*, Editorial escolar y mayo, España, 2013.
- PAŠUKANIS, Evgeni, *Teoría General del Derecho y Marxismo*, Editorial Labor, España, 1976
- PERELMAN, Chaïm y Olbrechts-Tyteca, Lucie, *Traité de l'argumentation*, sexta edición, Editorial UB Livre, Francia, 2006.
- PLATÓN, *Apología a Sócrates*, Editorial Gredos, España, 2010.
- , *Critón*, Editorial Gredos, España, 2011.
- , *Diálogos*, tomo II, Editorial Gredos, España, 2010.
- , *Diálogos*, tomo V, Editorial Gredos, España, 1988.
- , *Fedón*, Editorial Gredos, España, 2011.
- , *La República*, Editorial Gredos, España, 2011.
- , *Las leyes*, Editorial Alianza, España, 2014.

- , *Parménides*, Editorial Gredos, España, 2011.
- , *Protágoras*, Editorial Gredos, España, 2010.
- , *Timeo*, Editorial Colihue, Argentina, 2007.
- PLUTARCO, *Obras morales y de costumbres (moralia) VII*, Editorial Gredos, España, 1995.
- POPKIN, Richard H., *La historia del escepticismo desde Erasmo Hasta Spinoza*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1983.
- PUTNAM, Hilary, *Ética sin ontología*, Editorial Alpha decay, España, 2013.
- RAZ, Joseph, *Practical reason and norms*, reimpresión, Oxford, Estados Unidos de América, 1999.
- , *The Authority of Law*, segunda edición, Editorial Oxford, Reino Unido, 2011.
- , *The Morality of Freedom*, Editorial Oxford, Reino Unido, 2009.
- RICOEUR, Paul, *Freud: Una interpretación de la cultura*, Editorial Siglo XXI, México, 1970.
- RIVERO Weber, Paulina y Rivara Kamaji, Greta (comp.), *Perspectivas nietzscheanas. Reflexiones en torno al pensamiento de Nietzsche*, Editorial UNAM, México, 2003.
- ROLLIN, Bernard E., *Animal Rights & Human Morality*, tercera edición, Editorial Prometheus Books, Estados Unidos de América, 2006.
- ROMÁN Alcalá, Ramón, *El enigma de la Academia de Platón. Escépticos contra dogmáticos en la Grecia Clásica*, Editorial Berenice, España, 2007.
- , *El escepticismo antiguo: Posibilidad del conocimiento y búsqueda de la felicidad*, Editorial Universidad de Córdoba, España, 1994.
- ROSENTAL, M.M. y Iudin, P.F., *Diccionario Filosófico*, Editorial Brontes, España, 2013.
- SCHMILL, Ulises, *Teoría del Derecho y del Estado*, Editorial Porrúa, México, 2003.
- SÉNECA, *Sobre la tranquilidad del alma*, Editorial Alianza, España, 2012.
- SINGER, Peter, *Ethics*, Editado por la Universidad de Oxford, Reino Unido, 1994.
- , *The expanding circle: Ethics, Evolution, and Moral progress*, Princeton University Press, Estados Unidos de América, 2011.

SMITH, Adam, *Teoría de los sentimientos morales*, edición conmemorativa 70 aniversario, México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 2004.

SOSA, Nicolás M., *Ética ecológica*, Libertarias Prodhufi, España, 1994.

TAMAYO y Salmorán, Rolando, *Razonamiento y Argumentación Jurídica. El paradigma de la racionalidad y la ciencia del Derecho*, segunda edición, quinta reimpresión, Editorial Instituto de Investigaciones Jurídicas (UNAM), México, 2017.

TORRES del Moral, Antonio, *Ética y Poder*, Ediciones azagador, España, 1974.

TRUYOL y Serra, Antonio, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado. 2. Del Renacimiento a Kant*, primera reimpresión, Editorial Alianza Universidad Textos, España, 2007.

-----, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado. 3. Idealismo y Positivismo*, Editorial Alianza Universidad Textos, España, 2004.

VATTIMO, Gianni, *Ética de la Interpretación*, Editorial Paidós, España, 1991.

VIALATOUX, J., *La morale de Kant*, Editorial PUF, Francia, 1966.

VIGO, Rodolfo Luis, *Iusnaturalismo y Neoconstitucionalismo*, Editorial Porrúa, México, 2016.

Artículos

AGUIRRE, Lisandro, “Las creencias involuntarias en Sexto Empírico y Hume”, en *Tópicos*, Universidad Católica de Santa Fe, Argentina, número 16, 2008.

ANGUILÓ Regla, Josep, “Dos concepciones de la ética judicial”, en *Doxa, Cuadernos de Filosofía del Derecho*, Número 32, España, 2009.

ARANDA Fraga, Fernando, “La Naturaleza de la Moral según David Hume”, en *Revista Portuguesa de Filosofía*, volumen 60, número 1, 2004.

ARJOON, Surendra, “Ethical Decision-Making: A Case for the Triple Font Theory”, en *Journal of Business Ethics*, volumen 71, número 4, 2007.

ARRIETA, Agustín y Vicente, Agustín, “El Pluralismo Moral de David Hume”, en *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, volumen 45, número 134, 2013.

ATIENZA, Manuel, “Por qué el Derecho”, artículo disponible en <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/5/2401/14.pdf>.

- AUDI, Robert, "The Axiology of Moral Experience", en *The Journal of Ethics*, volumen 2, número 4, 1998.
- BECKER, Lawrence, "Axiology, Deontology, and Agent Morality: The need for coordination", en *The Journal of Value Inquiry*, número 6, volumen 3, 1972.
- BOSMAN, Philip, "Selling Cynicism: The Pragmatics of Diogenes' Comic Performances", en *The Classical Quarterly*, volumen 56, numero 1, 2006.
- BRÖCKER, Walter, "Gorgias contra Parmenides", en *Hermes*, Alemania, volumen 86, número 4, 1958.
- CARTALADE, Vincent, "Portagoras défendu para Socrate... ou l'aphorisme du metron-antrôpos à la lumière de l'Apologie du Théétète", en *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, Francia, volumen 188, número 2, 1988.
- CASSIN, Barbara, "The muses and philosophy: Elements for a history of the pseudos [1991]", en Greenstine, Abraham y Ryan, Johnson, *Contemporary encounters with ancient metaphysics*, Editorial Edinburg University Press, Reino Unido, 2017.
- CHAPARRO Gómez, César, "La 'Parresia' y 'Anaídeia' fedrianas: contenido y originalidad", en <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/58511.pdf>.
- CHAPPELL, T.D.J., "Does Protagoras refute himself?", en *The Classical Quarterly*, volumen 45, número 2, 1995.
- CHIESA, Mecca, "Sobre la meta-ética, normativa y el conductismo", en *Revista Latinoamericana de Psicología*, volumen 35, número 3, 2003.
- FREDE, Dorothea, "Der Begriff der 'Eudaimonia' in Platons Philebos", en *Zeitschrift für philosophie Forschung*, volumen 53, número 3.
- GARCÍA, Héctor, "Discurso de Demóstenes acerca de la paz", en *Byzantion Nea Hellás*, número 25, 2006.
- GAUS, Gerald F., "What is Deontology? Part One: Orthodox Views", en *The Journal of Value Inquiry*, volumen 35, número 27.
- , "What is Deontology? Part Two: Reason to Act", en *The Journal of Value Inquiry*, volumen 35, 2001.
- GIGON, Olof, "Gorgias 'Über das Nichtsein'", en *Hermes*, Alemania, volumen 71, número 2, 1936.
- GILLESPIE, C.M., "The Truth of Protagoras", en *Mind*, volumen 19, número 76, 1910.

- GUIDI, Marco E.L., "Everybody to count for one, nobody for more than one'. The Principle of Equal Consideration of Interest from Bentham to Pigou", en *Revue d'études benthamiennes*, volumen 4, 2008.
- HOCUTT, Max, "Was Bentham a Utilitarian?", en *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, volumen 38, número 3, 2005.
- JURATOWITCH, Ben, "Torture Is Always Wrong", en *Public Affairs Quarterly*, volumen 22, número 2, 2008.
- LAMPE, Kurt, "From Metaphysics to Ethics (with Bernard Stiegler, Heraclitus and Aristotle)", en Greenstine, Abraham Jacob y Johnson, Ryan J., *Contemporary Encounters with Ancient Metaphysics*, Editorial Edinburg University, Reino Unido, 2017.
- LANG, Lukas, "Reidian commun sense: an antidote to Scepticism?", en Rebiger, Bill (ed.), *Yearbook of the Maimonides Centre for Advanced Studies*, Editorial Gruyter, 2018.
- LAUDAN, Larry, "Legal Epistemology: The Anomaly of Affirmative Defenses", en Mayo, Deborah y Spanos, Aris (eds.), *Error and Inference: Recent Exchanges on Experimental Reasoning, Reliability and the Objectivity and Rationality of Science*, Editorial Cambridge, Estados Unidos de América, 2009
- LEGAZ Lacambra, Luis, "La obligatoriedad jurídica", en *Anuario de filosofía del Derecho*, número 1, España, 1953.
- LEVETT, Brad, "Parody in the 'Gorgias'", en *Phoenix*, volumen 59, número 3, 2005.
- LEVI, Adolfo, "Studies on Protagoras", en *Philosophy*, Reino Unido, volumen 15, número 58, 1940.
- LÓPEZ, David E., "El *éthos* posmoderno o la moral del nómada. Estudio sobre la condición moral en la posmodernidad", en *Akademios*, volumen 1, número 26.
- LOTZ, Christian, "From Nature to Culture? Diogenes and Philosophical Anthropology", en *Human Studies*, volumen 28, número 1, 2005.
- LUBAN, David, "Liberalism, Torture, and the Ticking Bomb", en *Virginia Law Review*, volumen 91, número 6, 2005.
- MAGUIRE, Joseph P., "Protagoras... or Plato? II. The 'Protagoras'", en *Phronesis*, volumen 22, número 2, 1977.
- MCKIMMIE, Blake M. *et al*, "Objective and subjective comprehension of Jury Instructions in Criminal Trials", en *New Criminal Law Review: An International an Interdisciplinary Journal*, volumen 17, número 2, 2014.

- MELGOSA, Manuel *et al.*, "What can we learn from a dress with ambiguous colors?", en *Color Research & application journal*, volumen 40, número 5, Disponible en <https://doi.org/10.1002/col.21966>.
- MOSER, S. y Kustas, G.L., "A Comment on the relativism of 'Protagoras'", en *Phoenix*, volumen 20, número 2, 1966.
- MUELLER, Robert W., "The axiology of Robert S. Hartman: A critical study", en *The Journal of Value Inquiry*, volumen 3, número 1, 1969.
- NUSSBAUM, Martha C., "Virtue Ethics: A Misleading Category", en *The Journal of Ethics*, volumen 3, número 3, 1999.
- O'KEEFE, Tim, "The Cyrenaics on Pleasure, Happiness, and Future-Concern", en *Phronesis*, volumen 47, número 4, 2002.
- ORRÙ, Marco, "Anomie and social theory in ancient Greece", en *European Journal of Sociology*, volumen 26, número 1, 1985.
- ORTEGA, Reynaldo, "Reflexiones a propósito de Sócrates", en Lara, Luis *et. al.*, *De amicitia et doctrina*, Editorial Colegio de México, México, 2007.
- PÉREZ-SERRANO, Nicolás, "La formación ética en los profesionales del Derecho" en Fernández, José Luis y Hortal, Augusto, *Ética de las profesiones jurídicas*, Universidad Pontificia Comillas, España.
- POPKIN, Richard H., "The Skeptical Precursors of David Hume", en *Philosophy and Phenomenological Research*, volumen 16, número 1, 1955.
- PUTNEY, Snell y Middleton, Russell, "Ethical relativism and Anomia", en *American Journal of Sociology*, volumen 67, número 4, 1962.
- REINOSO, Guadalupe, "Wittgenstein y el escepticismo antiguo: desacuerdos, suspensión del juicio y persuasión", en *Estudios de Filosofía*, número 60, Argentina, 2019.
- REYES Molina, Sebastián, "Escepticismo ante las reglas y pedigree democrático de la dificultad contramayoritaria", en *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, número 44, España, 2021
- RICK, Audrey N. M., "The cynic conception of Aytapkeia", en *Mnemosyne*, volumen 9, número 1, 1956.
- RODRÍGUEZ-TOUBES Muñiz, Joaquín, "Deontología de las profesiones jurídicas y derechos humanos", en *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, Número 20, junio 2010.

- RONZONI, Miriam, "Teleology, Deontology, and the Priority of the Right: On some unappreciated distinctions", en *Ethical theory and moral practice*, número 13, volumen 4, 2010.
- RUS, Salvador, "La ontología de Gorgias y la teoría del conocimiento de la sofística griega", en *Persona y Derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos*, España, volumen 14, número 1, 1986.
- SALMON, Wesley C., "The conventionality of simultaneity", en *Philosophy of Science*, volumen 36, número 1, 1969.
- SICKING, C.M.J., "Gorgias und die Philosophen", en *Mnemosyne*, Alemania, volumen 17, número 3, 1964.
- SOLER, Fernando, "Preliminares para la comprensión del concepto *logos* en el *Comentario a Juan de Orígenes*", en *Cuadernos de Teología*, volumen IX, número 1, Universidad Católica del Norte, Chile, 2017.
- SOSA, Ernest, "Pyrrhonian Skepticism and Human agency", en *Philosophical Issues*, volumen 23, número 1, 2013.
- SPIELTHENNER, Georg, "Consequentialism or Deontology?", en *Philosophia*, volumen 33, 2005.
- STANLEY, Philip, "The Scepticisms of David Hume", en *The Journal of Philosophy*, volumen 32, número 16.
- STRUDLER, Alan y Wasserman, David, "The first Dogma of Deontology: the doctrine of doing and allowing and the notion of say", en *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, volumen 80, número 1, 1995.
- SULMASY, D., "Commentary: Double Effect-Intention Is the Solution, Not the Problem", en *The Journal of Law, Medicine and Ethics*, volumen 28, número 1, 2008.
- SUPER, Charles W., "Some Weak Points in Ancient Greek Ethics", en *International Journal of Ethics*, volumen 23, número 2.
- T. H., Irwin, "Aristippus against happiness", en *The Monist*, volumen 74, número 1, 1991.
- TALISSE, Robert B, "Misunderstanding Socrates", en *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*, volumen 9, número 3.
- TARELLO, Giovanni, "Due interventi in tema di deontología" en *Materiali per una storia della cultura giuridica*, volumen XII, Italia, 1982.

TENSEN, Steven J., "The Role of Teleology in the Moral Species", en *The Review of Metaphysics*, volumen 63, número 1, 2009.

VEATCH, Henry B., "Modern ethics, Teleology, and Love of Self", en *The Monist*, volumen 75, número 1, 1992.

VERSENYI, Laszlo, "Protagoras' Man-Measure Fragment", en *The American Journal of Philology*, volumen 83, número 2, 1962.

VOGT, Katja Maria, "Appearances and assent: Sceptical belief reconsidered", en *The Classical Quarterly*, volumen 62, número 2, 2012.