



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO**

---

---

**FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN**

**FILOSOFÍA**

**PIEDAD Y JUSTICIA EN LA CONDENA DE  
SÓCRATES**

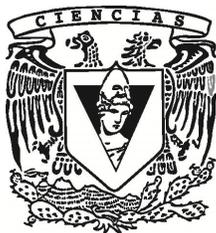
**T E S I S**

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:**

**FILOSOFÍA**

**P R E S E N T A:**

**FABIÁN GUTIÉRREZ LÓPEZ**



**DR. ANTONIO LUIS MARINO LÓPEZ**

**2014**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**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.



# Índice

Introducción	.....	I
--------------	-------	---

## CAPÍTULO I

### **Comentarios a la *Apología*. ¿Era Sócrates un orador y un filósofo de la *physis*?**

1.1	La Sentencia Socrática	.....	1
1.2	La Retórica Socrática	.....	1
1.3	Los Primeros Acusadores	.....	8
1.4	Sócrates como filósofo de la <i>Physis</i>	.....	12
1.5	Sócrates como Educador	.....	16

## CAPÍTULO II

### **Comentarios a las *Memorias*. Sócrates, Educación y Amistad**

2.1	Relación entre Sócrates y sus amigos	.....	18
-----	--------------------------------------	-------	----

## CAPÍTULO III

### **Comentarios al *Eutifron*. Sócrates y la piedad**

3.1	“Introducción” al Eutifron	.....	29
3.2	Un Esbozo de Eutifron	.....	31
3.3	El Caso de Eutifron y las Definiciones de Piedad	.....	34
	a) Lo pío es lo que Eutifron hace	.....	35
	b) Lo pío es lo que agrada a los dioses; lo que no les agrada es impío	.....	38
	c) Lo piadoso es que pague su culpa el que mata injustamente	.....	41
	d) Lo que agrada a todos los dioses es pío y, por el contrario, lo que todos odian es impío	.....	44
	e) La piedad es la parte de lo justo referente al cuidado de los dioses	.....	48
	f) La Piedad como Servicio a los Dioses	.....	53
3.4	La Piedad Socrática	.....	56

Conclusión	.....	61
------------	-------	----

Bibliografía	.....	68
--------------	-------	----

## Introducción

— I —

*"No sé, hombres de Atenas, de qué modo han sido afectados por mis acusadores; pero yo, por mi parte, casi me olvido de quién soy. ¡Tan persuasivamente han hablado!". (Apol., 17a).*

Estas son las primeras palabras que pronuncia Sócrates al principio de su defensa ante el juzgado ateniense en la *Apología*. Si los lectores nos comprometemos con el diálogo en cuestión e imaginamos ser parte de ese juicio, siendo interpelados por Sócrates con estas palabras, inmediatamente surge la pregunta: *¿sé yo quién es Sócrates?*

Uno de los datos más conocidos de Sócrates es que fue llevado a juicio y fue condenado por el jurado ateniense a beber cicuta porque supuestamente elaboraba investigaciones sobre las cosas relativas al cielo y la tierra, y enseñaba a los demás a hacer esto; por ello se juzgaba que Sócrates corrompía a los hombres, por enseñarles a cuestionar las autoridades de la nación; luego, por todo lo anterior, se decía que era un criminal entrometido, un injusto. Sin embargo, una lectura cuando menos superficial de la *Apología* hace visible que ni Meleto ni el jurado ateniense conocían bien a Sócrates, al menos éste presenta pruebas suficientes de que no lo conocían y lo estaban juzgando por cosas que él nunca hizo. Y, sin embargo, Sócrates perdió el juicio. Por ello, la pregunta sobre quién fue Sócrates era, quizá, la pregunta más importante del transcurso del juicio, porque el destino de Sócrates dependía de la respuesta de dicha pregunta. Al leer la *Apología* con un leve esfuerzo hermenéutico, de inmediato nos percatamos de que, de algún modo, los lectores también somos jueces de Sócrates, por lo que hay que estar alerta de no juzgarlo presurosamente y sin fundamentos, por no conocerlo bien y no saber si realmente era quien la opinión vulgar decía que era; de hecho, deberíamos reflexionar que, para juzgarlo de injusto e impío, algunas nociones de ambos temas tenemos que tener. ¿Cómo juzgar a otro de lo que uno mismo no tiene claro? También nos percatamos, inmediatamente, que es difícil argumentar cualquier defensa de Sócrates si desconocemos los aspectos más importantes de su vida. Ya sea a su favor o en su contra, el juicio de Sócrates requiere nociones más o menos claras acerca de Sócrates, la justicia y la piedad.

Que un filósofo sea llevado a juicio por impiedad es, si se mira con atención, una señal de que la religión, la política y la filosofía guardaban una relación compleja en el contexto de Sócrates, la Atenas del siglo V antes de nuestra era. Evidentemente, suscita extrañeza un caso como el de Sócrates a través de una perspectiva moderna occidental como la nuestra. Resulta bastante complejo comprender cómo, en un estado como el nuestro, alguien puede ser juzgado a muerte por impiedad. Esto denota, pues, algunos aspectos que hay que enfrentar a lo largo de una investigación sobre la sentencia de muerte de Sócrates. Hay que tener presente en todo momento que el lugar que ocupaba la piedad en la política de la Grecia clásica era determinante, contrastando con el lugar que ocupa la piedad en nuestra modernidad occidental. Tampoco hay que perder de vista que justamente nuestra

comprensión moderna de la piedad es de orientación judeocristiana, es decir, de otro cariz que la piedad según la Grecia clásica. Esos son los obstáculos mínimos que hay que enfrentar al investigar la sentencia de Sócrates.

Sin embargo, aún con las diferencias políticas y religiosas que hay entre un estado moderno occidental y la Grecia clásica, el caso de Sócrates expone un tema determinante para la filosofía, que no tiene qué ver sólo con éstas o aquéllas circunstancias históricas. El problema en el fondo es el del filósofo y la vida filosófica en la ciudad. Y enunciado así, tal problema no fue sólo de Sócrates, sino que es problema de todo aquel que quiera vivir filosofando. Una investigación sobre la vida y sentencia de Sócrates es útil en la medida en que aclara un modo de vivir en comunidad, a saber, el modo socrático de vivir filosofando. Una investigación de esta índole podría abrirle el panorama (especialmente respecto las circunstancias políticas y religiosas) a alguien que quiere vivir filosofando en su nación, pues, ¿dónde más podría vivir un hombre, de qué otro modo tendría sentido su filosofar?

En la presente investigación tomaré principalmente tres textos con la intención de comentar ciertos pasajes que en ellos aclaran la sentencia de Sócrates. Voy a comentar la *Apología* y el *Eutifron* de Platón y las *Memorias* de Jenofonte. Sin embargo, habrá ocasiones en que me apoye en otros textos que hablan de la vida de Sócrates, especialmente el *Eutidemo*, el *Fedón* (también de Platón), y *Nubes* de Aristófanes. Voy a ocupar dichos textos con la propuesta de que, con sus pasajes y narraciones, se puede elaborar un conocimiento más detallado de Sócrates; mientras los diálogos de Platón ofrecen argumentos acerca del modo en que, como filósofo, Sócrates abordaba sus leyes y su religión; con las narraciones de Jenofonte se aclara cuál era el modo de Sócrates de llevar a cabo su vida política, como ateniense.

— II —

La presente investigación se desarrollará en tres capítulos. Los dos primeros capítulos servirán para comentar un aspecto de la sentencia de Sócrates. El tercero servirá para aclarar los aspectos restantes. Cada capítulo se conformará con mis comentarios hechos a los textos que servirán como recursos principales para esta investigación:

En el Primer capítulo me dedicaré a comentar la *Apología*. Comentaré sólo los pasajes que considero más útiles para entender aspectos importantes de la sentencia socrática.

En el primer apartado de este capítulo, *La Sentencia Socrática*, voy a presentar la sentencia de Sócrates tal como se describe tanto en la *Apología* como en las *Memorias* de Jenofonte. Del mismo modo, voy a comentar a detalle la labor que pretendo llevar a cabo en los dos primeros capítulos de esta investigación, a saber, aclarar si Sócrates fue un orador, si fue un filósofo de la *physis* y si fue un educador.

En el segundo apartado, *La retórica socrática*, voy a examinar la advertencia que Sócrates pronuncia apenas comenzando la *Apología*, me refiero a la advertencia de *que Sócrates no fue un orador* (Apol., 17a). Intentaré contrastar la manera de hablar de Sócrates y la de alguien que sí usaba oratoria. Para dicho contraste utilizaré otros diálogos platónicos. Voy a utilizar específicamente un pasaje del *Eutidemo* para mostrar cómo y cuál era la manera de hablar de un orador, o al menos de uno de los que usaban el ejercicio de la oratoria en la Atenas de cuando Sócrates. Del *Eutidemo* comentaré brevemente el pasaje donde se reúnen Sócrates, Dionisodoro, Eutidemo y un grupo de jóvenes y comienzan a discutir acerca de quién puede aprender, si el que sabe o el que no sabe (Eut., 275c). Pero como dicho pasaje no termina de distinguir el “estilo” de hablar de Sócrates y la oratoria, a continuación voy retomar el discurso de la *Apología* y comentaré brevemente el momento donde Sócrates dice que hablará con la verdad, sin embellecer su discurso (Apol., 18a), y voy a aclarar dicho pasaje a la luz de un pasaje de *Memorias*, me refiero al pasaje donde cuenta Jenofonte cómo le hablaba Sócrates a sus amigos. Comentaré acerca del modo en que dialogaba Sócrates con su joven compañero Critias (Mem., LI-2.29). De este modo se verán los límites de la retórica socrática y cómo estos límites dependían, en buena medida, de la disposición de las personas antes que de Sócrates, tal como se ve en el caso del joven Eutidemo (Mem., LI-2.39 a 2.40). Con esto se tendrá más clara cuál era la retórica socrática.

En el tercer apartado, *Los primeros acusadores*, haré comentarios acerca de los primeros acusadores que infundieron malas opiniones de Sócrates a los jueces presentes, es decir, los segundos y nuevos acusadores: Anyto, Meleto y Licón (Apol. 23e). Voy a mostrar cómo es que este tema señala problemas que van más allá de las circunstancias del juicio de Sócrates, que no se inscribe sólo a una situación histórica determinada. Sin embargo, se verá que para identificar que el tema de los primeros acusadores no es sólo histórico, previamente hay que tener claras, en cierto grado, algunas circunstancias históricas mismas del juicio socrático. Mostraré que la relación y opinión de elementos sociales permanentes a toda comunidad de hombres: jóvenes, adultos y ancianos, influyeron en la sentencia de Sócrates y, al mismo tiempo, esa relación significa un problema inagotable para el modo socrático de filosofar. Este apartado se apoyará en comentarios sobre la repercusión de la comedia aristofánica en la sentencia de Sócrates.

En el cuarto apartado, *Sócrates como filósofo de la Physis*, voy a comentar la acusación que dice que Sócrates era un filósofo de la *physis*, acusación que aparece en la *Apología* cuando Sócrates menciona que Meleto pensaba que estaba llevando a juicio a Anaxágoras (Apol., 26d). Para abordar esta acusación, aclararé primero el sentido de filósofo de la *physis* o naturalista con la descripción que Sócrates hace en el *Fedón* (Fed., 96a) de un investigador de estos, pues allí Sócrates le describe a Cebes de qué trata una investigación sobre la *physis*. Con los comentarios al *Fedón* también mostraré que Sócrates abandonó prontamente, cuando era muy joven, toda investigación sobre la naturaleza, porque ponía en crisis su conocimiento de la vida. Después, para complementar la evidencia de que Sócrates no era un filósofo de la *physis*, voy a usar el testimonio de las *Memorias* (Mem., LI 1.11),

donde se describe la opinión que Sócrates tenía de los filósofos de la naturaleza, a saber, que eran insensatos y una especie de locos.

En el quinto apartado, *Sócrates como educador*, voy a comentar la acusación que decía que Sócrates enseñaba a los demás hombres lo que él hacía (Apol., 19c), en otros términos, la acusación de educador. Comentaré el pasaje de la conversación entre Sócrates y Callias donde hablan de la educación (Apol., 20a), pues allí se indican ciertos problemas que Sócrates encontraba en la supuesta educación de la virtud. Comentaré la aparente divagación que Sócrates hace en pleno juicio acerca de lo que él pensaba de educadores como Eveno de Paros y de personas como Callias que creían que realmente Eveno era un educador en la virtud.

Luego comenzará el Segundo capítulo, *Comentarios a las Memorias. Sócrates, Educación y Amistad*. Este capítulo sólo constará de un apartado titulado *Relación entre Sócrates y sus amigos*, allí haré un breve *Excursus* a las Memorias de Jenofonte con la intención de presentar con mejor detalle evidencias que aclaren la acusación de Sócrates como educador. Haré comentarios a la defensa de Sócrates en la que Jenofonte dice que aquel no educaba, sino que “encaminaba a sus compañeros al deseo de la virtud” (Mem., 2.3); y que, igualmente, no tenía educandos, sino que, más bien, tuvo *amigos*, pues “esta era la mejor ganancia que un hombre pudiera tener” (Mem., 2.7). Para poder hacer un contraste entre Sócrates y un maestro y notar que aquél no era uno de estos, haré una reflexión sobre la relación general entre un maestro y un alumno; con esto se verá mejor por qué Sócrates no quiso ser (ni fue) maestro de nadie. En el mismo apartado, comentaré el pasaje donde Jenofonte narra la conversación que tuvo lugar entre Sócrates y su amigo Critóbulo acerca de la amistad, de quiénes pueden ser nuestros amigos y las metáforas del escultor y de los encantamientos para procurarse a un amigo (Mem., LII, 6.4-6.7). Con estos comentarios intentaré mostrar cómo era Sócrates con sus amigos, cómo eran ellos con él, cómo la libertad ocupaba un lugar importante en la amistad según Sócrates y, finalmente, cómo es que Sócrates, aunque no fue maestro, ofrecía una amistad provechosa para sus amigos.

Las acusaciones abordadas y los comentarios elaborados hasta este momento de la investigación proporcionarán argumentos para poder tener una mejor perspectiva respecto a si Sócrates fue o no fue un injusto y corruptor de hombres. Momentáneamente, anticipo que, con lo que se mostrará a lo largo de estos dos primeros capítulos, se justificará mi conclusión de que Sócrates no fue un orador, ni un filósofo de la naturaleza ni, tampoco, un educador.

Sin embargo, se verá que hace falta una exploración más detallada respecto a la relación entre Sócrates y su comunidad, sus leyes y su religión, pues sólo de este modo podrían tenerse nociones más claras respecto a su sentencia de impiedad. Por lo que, a continuación, comenzará un Tercer capítulo en la investigación con la intención de comentar específicamente el *Eutifron*, pues es allí donde se lleva a cabo, con más detenimiento, una reflexión respecto al modo socrático de abordar la religión y la ley. Esto servirá, consecuentemente, para poder contestar si Sócrates fue o no fue justamente juzgado de impío.

En el primer apartado de este capítulo, comenzaré mi exploración del *Eutifron*, comentando las primeras palabras de Eutifron en el diálogo, aquellas líneas que funcionan como una especie de “introducción”, pues es en ese primer pasaje del *Eutifron* donde se justifica y se hace explícita la necesidad de una investigación filosófica acerca de la religión. Se verá cómo el *Eutifron* advierte sobre una constante tensión entre las cuestiones políticas y las cosas de la religión.

En el segundo apartado, después de haber discutido la necesidad de una investigación filosófica sobre la religión, pasaré a elaborar un esbozo del personaje Eutifron. Se verá que es necesario conocer a Eutifron porque, en tanto que él es el sabio sobre los temas divinos, sólo dialogando con alguien como él, de convicciones religiosas tan grandes, Sócrates podría mostrar el contraste entre una manera filosófica y una piadosa de abordar el aspecto religioso en su comunidad.

A continuación, en el tercer apartado, mencionaré el caso de Eutifron, es decir, el motivo por el que Eutifron está en el Pórtico del Rey y, con ello, daré paso a las definiciones de piedad que Eutifron ofrece para justificar que lo que hace contra su padre es justo y es pío. Las definiciones de piedad que pude rastrear a lo largo del diálogo son seis, y dicen, en el mismo orden, lo siguiente:

- a) La definición de *piedad como lo que Eutifron hace* (p.35), a saber, demandar al padre de injusticia tal como los escritos y cuentos tradicionales sugieren que se haga.
- b) La definición de *piedad como lo que agrada a los dioses y la impiedad como lo que les desagrade* (p.38); definición que exige una investigación sobre qué es lo que dicen los escritos tradicionales que no le gusta a ningún dios y que, consecuentemente, se colige que causa las discrepancias entre los dioses.
- c) La definición de *piedad como el hacer que pague su culpa el que mata injustamente* (p.41); definición que trae implícita la idea de que ya se tiene previamente claro qué es lo justo y qué es lo injusto.
- d) La definición de *piedad como lo que agrada a todos los dioses e impiedad lo que todos odian* (p.44); definición que, aunque acepte que a todos los dioses les agrada lo que está haciendo Eutifron y que igualmente acepte como injusta la muerte que su padre causó, aún con todo esto, reduce la idea piedad a algo que le agrada a los dioses, y en ese sentido, no aclara qué es la piedad, sino que más bien menciona un accidente de ésta: agradarle a los dioses.
- e) La definición de *piedad como la parte de lo justo que es referente al cuidado de los dioses* (p.48), es decir, al culto religioso. Cabe aclarar que para que Eutifron pueda decir qué parte de lo justo es la de la piedad, Sócrates lo prepara con el ejemplo del poeta (del que Sócrates discrepa) que decía que el temor es una parte del respeto. Con la aclaración del ejemplo de Sócrates, Eutifron podrá pronunciar la ya referida definición. Adelante se verá que esta definición exige que se aclare el sentido de *cuidar*; que se mencione quién debe cuidar a los dioses y cuál es el sentido de un

cierto cuidado de los dioses, pues esto se entiende como hacer mejores a los dioses, como en el cuidado hacia los perros o los caballos.

- f) La última definición de *piEDAD* como *servicio a los dioses* (p.53); definición que contiene dentro de sí la discusión de cuál es el beneficio que obtienen los dioses de nuestro servicio humano y si es que los dioses, en tanto que dioses, necesitan beneficiarse de nosotros.

Después de haber comentado estas seis definiciones, abordaré el fin del diálogo en cuestión y haré una conclusión en el cuarto apartado, a manera de respuesta que aclare la pregunta que dirigió la lectura del *Eutifron*, a saber, si Sócrates fue o no fue impío. Como adelanto de la conclusión diré que Sócrates no fue impío; por el contrario, es probable que los impíos fueran los integrantes del pueblo ateniense. Sin embargo, es necesario recorrer todo el *Eutifron* para poder ver con cierta claridad en qué consistía la piedad socrática, pues ésta, evidentemente, era distinta de la piedad del griego común.

Después de haber recorrido estos tres capítulos, intentaré contestar, a manera de conclusión general, qué fue, entonces, lo que llevó a su condena de muerte a Sócrates. Esto se dirá en su debido momento.

## Capítulo I

### Comentarios a la Apología. ¿Era Sócrates un orador y un filósofo de la physis?

#### 1.1 La Sentencia Socrática

Para investigar quién fue Sócrates se puede comenzar, curiosamente, por el final de la vida de éste. Es fácil percatarse de que no es necesario un estudio biográfico profundo para dar pronto con un dato muy importante acerca de Sócrates, a saber, que fue juzgado por el pueblo ateniense a pena de muerte por haber sido supuestamente injusto e impío. Una aproximación al *Eutifron* y la *Apología* rápidamente pone al tanto al lector acerca de la pena de muerte que Sócrates iba a recibir. También en otros textos, como las *Memorias* escritos por Jenofonte, se encuentran rápidamente referencias a la sentencia de Sócrates. De modo que no es una novedad comenzar a indagar la vida de Sócrates a partir de la muerte de éste.

La sentencia a muerte de Sócrates es anunciada con pequeñas diferencias entre la *Apología* de Platón y las *Memorias* de Jenofonte. En la *Apología* la sentencia es la siguiente: “Sócrates es un criminal y un entrometido, que investiga las cosas de debajo de la tierra y de los cielos, y hace fuerte un argumento débil, y le enseña a los demás a hacer esto” (Apol., 19b - 19c). En las *Memorias*, Jenofonte narra la sentencia de este modo: “Sócrates es culpable de negar los dioses reconocidos por el estado y de proponer divinidades nunca antes vistas; también es culpable de corromper a la juventud” (Mem., 1.1.1). En ambos modos de referirse a la sentencia subyace el juicio de que Sócrates fue injusto e impío.

De momento, voy a comentar sólo la sentencia según la *Apología*. Elaboraré mis comentarios intentando apegarme al orden cronológico en que Sócrates anuncia las particularidades de su sentencia en el transcurso de su defensa.

#### 1.2 La Retórica Socrática

Al comienzo de la *Apología*, llama la atención la manera en que Sócrates inicia su defensa, pues no parte directa e inmediatamente a defenderse de las acusaciones de injusticia e impiedad. En lugar de eso, Sócrates advierte que “no sabe cómo, pero él, por su parte, casi olvida su propia identidad, pues tan persuasivamente han hablado [sus acusadores, sobre él]” (Apol., 17<sup>a</sup>). Luego de haber dicho esto, agrega que “quedó muy asombrado por una de todas las mentiras que ellos [sus acusadores] dijeron, a saber, aquello de que ustedes [los atenienses] deben estar prevenidos de no dejarse engañar, debido a que Sócrates es un temible<sup>1</sup> orador” (Apol., 17a). Parece que a Sócrates le

---

<sup>1</sup> Pienso que utilizar el término *temible* para traducir el término griego *deinós* diluye menos el sentido de lo que se quiere decir, contrario a la traducción utilizada por García Baca, quien ocupa *terrible*, término que fácilmente puede confundirse con el sentido de mal orador

interesaba más, antes que otra cosa, que quedara claro quién era él, pues según él mismo, Sócrates no era un orador. Y bien, ¿sabían los testigos del juicio *quién era Sócrates*? ¿Sabemos los lectores de la *Apología* quién fue él? ¿Fue Sócrates un orador? Parece que, tanto lectores de la *Apología* como testigos del juicio, no podemos responder claramente esta pregunta, con conocimientos vagos y superficiales sobre la persona de Sócrates, sin temor a equivocarnos. Por lo anterior, es necesario conocer bien a Sócrates para juzgarlo con justicia.

La manera en que Sócrates comienza a defenderse de la opinión de que él era un orador es, primeramente, negándola sin rodeos. Después agrega que “ellos [los acusadores] no se avergüenzan de que serán inmediatamente refutados de esa mentira por la evidencia que Sócrates mostrará por sí mismo de que no es un orador; a menos, en efecto, de que llamen orador a quien hable con la verdad”. (Apol., 17b). Hay que considerar que, con los pocos comentarios hechos hasta ahora, no hay evidencia de que, en efecto, Sócrates haya sido un orador, pero tampoco hay pruebas de que no lo haya sido. Hay que comenzar la investigación aclarando poco a poco si Sócrates fue o no fue un orador. Para esta labor, también será necesario aclarar qué se quiere decir con orador, para después aclarar si Sócrates fue o no uno de ellos.

Se puede comenzar a distinguir si Sócrates fue o no un orador prestando atención a la diferencia entre la manera de hablar de Sócrates y la de sus contemporáneos tenidos popularmente por sabios. Por ejemplo, según otros diálogos platónicos, Sócrates no iba por ahí pregonando ser sabio en esto o aquello, como sí lo hacían sus contemporáneos Protágoras, Menón, Eutidemo, etc. En estos personajes se ve, en los diálogos platónicos homónimos, que su manera de hablar parecía tener la intención deliberada de que el público a quien le hablaba lo tomara por sabio. Estos personajes lograban convencer al público de que eran sabios porque demostraban que podían contradecir los argumentos de sus interlocutores. Semejante procedimiento de hablar, es decir, contradiciendo, es eficaz para quien quiere parecer sabio, pero su eficacia se demuestra mejor frente a concurrencias, frente a un gran público, pues la fama sólo se alcanza si se impresiona a mucha gente de una sola vez. Impresionar a grandes concurrencias y hacerles creer que se es un gran refutador era sumamente útil para estas personas, pues de tal modo obtenían fama de sabios y conseguían que los jóvenes que buscaban aprender a ser virtuosos y que estaban dispuestos a pagar grandes cantidades de dinero los buscaran para ser sus aprendices. Impresionando a una concurrencia por medio de discursos, es lo que caracteriza, como mínimo, a un orador.

Un ejemplo de la manera de hablar de estos oradores se encuentra en un pasaje del diálogo *Eutidemo*: en una concurrencia de jóvenes se encontraban los sabios Dionisodoro y Eutidemo, a quienes Sócrates instigaba a que demostraran su sapiencia en la filosofía, entonces Eutidemo pretende dar una demostración de su sabiduría y aborda a Clinias, un joven presente en la conversación, y le pregunta: “¿qué tipos de hombres son los que aprenden, los que saben o las que no saben?” (Euthd., 275d) Con tal pregunta, Clinias se sonroja, al parecer, porque no sabe qué contestar, al tiempo que Dionisodoro, el otro sabio, con gesto burlón, se acerca a Sócrates y como

susurrando le dice: “déjame decirte de antemano, Sócrates, cualquiera que sea el modo en que el joven conteste, será refutado” (Euthd., 275e).

En contraste, ni en el *Eutidemo*, ni en el *Eutifron*, ni en la *Apología*, ni en ningún otro diálogo o testimonio de su vida, Sócrates dijo de sí mismo ser un sabio, ni parece que buscara impresionar a la gente en numerosas concurrencias, mucho menos que intentara refutar argumentos sólo para lucir muy sabio. No hay testimonio alguno de que Sócrates haya estado interesado fundamentalmente en hablar en público. Parece que le daba igual dialogar ante uno, o ante dos, o ante muchos. Parece que a Sócrates no le interesaba la fama de sabio; mejor aún, parece que a Sócrates no le interesaba, en general, ningún tipo de fama.

Así como no decía ser sabio ni buscaba aparentar serlo, Sócrates tampoco usaba oratoria. Más bien, en sus diálogos daba indicaciones para distinguir el modo de dialogar que él ocupaba y el que era mera oratoria sofisticada. Se puede decir, tentativamente, que el modo de hablar de Sócrates era diferente porque era una especie de *retórica*, y no de oratoria. Parecía más una especie de retórica precisamente porque dependía más del modo en que hablaba que del lugar, el número de personas presentes o las refutaciones logradas en la conversación. Mientras que oradores y sofistas buscaban impresionar al público con la pretensión de parecer sabios, a Sócrates no le interesaba impresionar ni refutar, aunque lo lograra. Sócrates no refutaba deliberadamente, al menos esto no lo sabemos con claridad, por eso no se puede decir que, evidentemente, refutaba intencionalmente. Lo que se puede decir con base en las evidencias es que Sócrates, con su modo de dialogar y el uso de su *retórica*, hacía que las personas se percataran de que la mayoría de las veces las opiniones que pronunciaban devenían en contradicción. Por qué hacía esto Sócrates ya se verá más adelante. Ahora interesa tener claro que Sócrates no refutaba para lucir sabio.

Se muestra, entonces, una diferencia determinante entre los oradores y Sócrates; mientras que a aquellos les importaba mucho refutar y parecer sabios consumados, no hay evidencia de que a Sócrates le interesara refutar, aunque los demás se contradijeran cuando hablaban con él. Tal como Sócrates lo sospecha al comienzo de la *Apología* (y tal vez por eso prefiere discutir este asunto, antes que empezar a defenderse), para el hombre común, tanto Sócrates como los oradores dialogaban y se comportaban del mismo modo, y sin distinguir entre uno y otros, tanto Sócrates como los demás oradores eran tenidos por refutadores sofisticados. El hombre común y corriente, sin conocimientos filosóficos ni de oratoria, no distinguía la retórica socrática de la oratoria sofística.

Los comentarios hasta ahora elaborados exigen detallar en qué consistía esto que llamo *retórica socrática*. Como se verá en lo siguiente, el mismo transcurso de la *Apología* proporciona ciertas indicaciones que sirven para identificar aspectos importantes de la retórica de Sócrates.

Después de defenderse muy brevemente de que se le confundía con un orador, Sócrates dice que “si sus acusadores quieren decir por acusador aquél que habla con la verdad, entonces él está de acuerdo en ser un orador. Como Sócrates lo hubo dicho, los acusadores dijeron poco o nada verdadero, pero ahora todos escucharán de Sócrates nada más que la verdad” (Apol., 17b).

Sin embargo, aunque Sócrates se propone hablar con la verdad, no es claro que eso sirviera para tener una distinción clara entre Sócrates y un orador. Un orador también podría decir, igual que Sócrates, que hablará con la verdad. En todo caso, decir que uno hablará con la verdad sólo denota que uno es capaz de decir que se propone hablar con la verdad. Pero, después de todo, estas son meras palabras que no muestran en sí mismas ninguna verdad. Por eso no es claro el sentido de *hablar con la verdad* al que Sócrates se refiere. De suerte que es necesario buscar el sentido de lo que dice Sócrates en algo que probablemente está más allá de lo que dice con palabras. Podría comenzarse poniendo atención no tanto a lo que dice Sócrates, sino al modo como lo dice. Poniendo atención en este aspecto del estilo socrático para dialogar, se podrán entender ciertos aspectos de la retórica socrática, como, por ejemplo, su modo de proceder, el sentido mismo de su modo de proceder y las intenciones de su procedimiento (si se le puede llamar así). Con esto se tendrá más claro en qué consiste la retórica socrática, al tiempo que se mostrará en qué sentido Sócrates hablaba con la verdad.

Parte de la intención de la manera de hablar de Sócrates se muestra, en los diálogos platónicos en general, en el hecho de que Sócrates buscaba que las personas con las que dialogaba mostraran que lo que decían lo dijeran por su propia reflexión, que no fueran meras opiniones infundadas por alguna autoridad, y que para mostrar sus conocimientos sólo usaran el esfuerzo de sus propias luces. Con su manera de hablar, Sócrates buscaba que sus dialogantes mostraran realmente saber aquello de lo que decían que sabían. Al contrario de Sócrates, los demás oradores, o por llamarlos como les llamaba Sócrates, los sofistas, más bien buscaban que las personas dependieran de ellos, y esto lo hacían aparentando ser sabios. De cómo hacían los oradores y sofistas para hacerse fama de sabios ya se habló. Oradores y sofistas, con su manera de hablar, buscaban fundamentalmente infundir en los demás la opinión de que ellos eran sabios, y en este sentido, buscaban que las personas dependieran de ellos, pues supuestamente ellos y sólo ellos eran los que les proporcionarían conocimientos sobre lo bello y lo bueno, es decir, la virtud.

Todo lo anterior hay que verlo también desde una perspectiva que valore qué tipo de persona es libre y cuál esclava, teniendo presente, como mínimo, que es libre el hombre suficiente a sí mismo, y esclavo el que depende de otro. Desde esta perspectiva, se diría que es libre quien puede conocer y demuestra conocer por el esfuerzo de sus propias luces, y es esclavo quien necesita que le estén "dando" el conocimiento. Visto así, se podría decir que las intenciones de la retórica de Sócrates son mejores, son buenas, contrario a la de los oradores y sofistas, que buscaban tener como una especie de esclavos intelectuales a sus alumnos y compañeros. Los alumnos de los sofistas quedaban pagando tributo, honor y dinero a aquellos de los que "aprendían".

Es importante tener claro que la retórica socrática no depende sólo de las cosas que se dicen o el modo en que se dicen, sino que también influye el modo en que se ven afectados aquellos a quienes se les dicen. Para que la retórica socrática cumpla sus intenciones importa el modo en que Sócrates decía las cosas; pero también el modo en que los demás las tomaban. Puesto que la retórica

socrática usa recursos que están más allá de las meras palabras, importa mucho el modo en que las personas se ven afectadas con las palabras y recursos usados por Sócrates, por ejemplo, la ironía, las burlas o hasta los insultos. En cualquier caso, Sócrates siempre intentaba hacer un bien a sus interlocutores. Pero como ya se mencionó, no dependía de Sócrates de qué modo reaccionaba la gente en el diálogo con él.

Un ejemplo de lo anterior se ve en el caso que cuenta Jenofonte de lo que tuvo que decir Sócrates cierta ocasión respecto a que Critias estaba enamorado de Eutidemo<sup>2</sup> (Mem. 1.2.29). Narra Jenofonte que Sócrates, al notar que Critias quería obtener los favores amorosos de Eutidemo:

*“buscaba apartarlo de su mal camino, e intentaba moderarlo diciéndole que era malo e impropio de un hombre de bien implorar como un mendigo al que es objeto de su afecto, cuya buena opinión desea, agachando la cabeza para pedirle un favor que, después de todo, sería malo cumplir. Pero como Critias no prestaba atención a las advertencias, se dice que Sócrates exclamó en presencia de Eutidemo y muchos otros lo siguiente: <<parece que Critias tiene las emociones de un cerdo, no puede más estar separado de Critias, tal como los cerdos no pueden dejar de rascarse contra las piedras>>”*  
(Mem., 1.2.29 – 2.30)”

En esta anécdota de Jenofonte se ejemplifican aspectos antes mencionados de la retórica socrática. Por un lado, se muestra primero cómo Sócrates hablaba en calidad de quien habla con un amigo, porque, como lo dice Jenofonte, Sócrates no trataba a los demás como sus alumnos, sino como acompañantes (cfr., Mem. 2.2.3); Sócrates procuraba hablar de manera amistosa, como con un semejante, sin pretender parecer más sabio que sus amigos. Pero a veces se alejaba de su sencillez y total simpatía, y usaba recursos como el insulto, tal como hizo con Critias, porque aunque previamente le habló de modo amistoso, éste no hacía caso. Para poder llevar a cabo sus intenciones, que en realidad eran buenas, a veces Sócrates tenía que valerse de recursos rudos y aparentemente violentos.

La anécdota nos ayuda a ver una característica importante aún no mencionada de la retórica socrática, a saber, que tiene límites. Si la retórica socrática fuera infalible, si todos captaran rápidamente las buenas intenciones de Sócrates, éste no hubiera tenido que insultar a Critias. Pero la retórica socrática no es infalible. Critias no pudo ver que, con su diálogo, Sócrates le quería hacer un beneficio, y por eso éste lo tuvo que insultar. Para decirlo en breve, como Sócrates siempre quería hacerle bien a los demás, a veces tenía que portarse mal con ellos. Esta importante tener clara esta característica de la retórica socrática, es decir, que no estaba en manos de Sócrates el modo en que los demás tomaban la manera en que él les hablaba, ya sean sus consejos, sus burlas o sus insultos, a pesar de que él tuviera buenas intenciones para con ellos. Sócrates no insultaba de manera gratuita. Parecería que, como Sócrates deseaba ayudar a Critias, y como vio que las palabras simples y,

---

<sup>2</sup> No confundir el joven Eutidemo al que se refiere Jenofonte con el Eutidemo del diálogo platónico del mismo nombre.

digamos, educadas, no hacían entrar en razón al joven, entonces tuvo que usar un recurso mordaz para que por fin el muchacho obtuviera ciertas luces. Finalmente sabemos, gracias a lo que sigue contando Jenofonte, que Critias no pudo superar el insulto, es decir, a Sócrates no le sirvió el recurso de la ofensa con Critias y, más bien, puso en peligro su propia persona, pues se narra que luego, una vez que Critias llegó a ser parte de los Treinta Tiranos<sup>3</sup>, intentó regresarle la "ofensa" a Sócrates, prohibiéndole que filosofara en la ciudad (Mem. 2.2.31). Ese era, por decirlo de algún modo, el precio de que Sócrates mostrara los límites de su retórica, a saber, que se ponía en riesgo a sí mismo.

En suma, la anécdota de Jenofonte nos muestra cómo la retórica socrática tenía por, digamos, prioridad, hacerle un bien a los demás mediante el discurso y otros recursos dramáticos más allá del discurso; pero la retórica tenía su límite, a veces no cumplía su cometido, y esto en buena medida debido a la disposición del interlocutor —en el caso del pasaje citado, Critias— antes que a Sócrates, por lo que Sócrates llegaba a arriesgar su propia persona con tal de poder beneficiar a sus compañeros.

Por eso, un problema inherente a la retórica socrática, como ya más o menos se puede apreciar, es si a aquél a quien se quiere "educar" y ayudar a ser virtuoso realmente tiene la capacidad para dejarse educar y ayudar. Quizá se requieren ciertas aptitudes filosóficas, por decirlo de algún modo, en el "discípulo" para que la retórica socrática tenga efectos benéficos. Como Critias no obtuvo más que rencor por lo que Sócrates le dijo, podría decirse que Critias no era un hombre de aptitudes filosóficas, que no era "ayudable", ni por Sócrates ni por nadie.

Se puede contrastar el caso de Critias con el del joven Eutidemo<sup>4</sup>, de quien Jenofonte nos narra que, en cierta ocasión que Sócrates y Eutidemo hablaban acerca del conocimiento de sí mismo, Sócrates le había demostrado a Eutidemo que no sabía nada, de modo que Eutidemo:

*"...Se marchó completamente descorazonado, despreciándose a sí mismo y convencido de que en realidad era un esclavo.*

*Ahora bien, muchos de los que habían sido puestos en semejante situación ya no se acercaban más a Sócrates y él los tenía por muy torpes. Eutidemo, sin embargo, comprendió que no podría llegar a ser un hombre digno de consideración sino tratando lo más posible a Sócrates, y así, nunca se apartaba de él, salvo en caso de necesidad, y en ocasiones imitaba incluso sus costumbres. Sócrates, por su parte, cuando se dio cuenta de su disposición trató de desconcertarle lo menos posible, y le daba, en cambio, las nociones más sencillas y más claras sobre lo que creía que era más necesario saber y más digno de dedicarle una mayor atención"*

(Mem., 4.2.39-4.2.40).

Si tomamos en cuenta que, así como a Critias, no eran pocas las personas que no alcanzaban a ver la intención de la retórica socrática, no es de sorprender que Sócrates se hiciera fama de

---

<sup>3</sup> Los Treinta Tiranos refiere a los gobernantes impuestos luego de la democracia al final de la Guerra del Peloponeso (404 a.c.)

<sup>4</sup> Véase la nota al pie número dos (p.5).

persona mala (¡insultaba a sus propios amigos!) y orador. Parecía que Sócrates se quería burlar de los demás, igual que los otros supuestos sabios que con su oratoria intentaban ridiculizar a las personas en público, tal como Eutidemo (el sofista) y Dionisodoro. Eran pocas personas las que, como el joven Eutidemo, tenían una disposición tal que entendían que Sócrates no era un orador mal intencionado, y quizá, después de todo, sólo el propio Sócrates sabía claramente, dentro de sí mismo, con qué intención hacía uso de su retórica, pero los demás no.

Por lo que, si el único que sabía con certeza que Sócrates no era un orador era Sócrates mismo, entonces la pretensión de Sócrates de hablar sólo con la verdad para defenderse, como decía que lo haría en su defensa (Apol., 18a) servía poco.

Sin embargo, los comentarios anteriores no han sido inútiles, pues ayudaron a comprender con más claridad en qué consiste la retórica socrática, la cual, como ahora se ve, depende de varios factores y la relación entre ellos. Pero, como ahora se ve, hacerle notar todo eso al hombre común, y que comúnmente no tiene disposición filosófica, es difícil, y quizá en algunos casos imposible. Por eso, hacerle notar al vulgo ateniense que Sócrates no era ni orador ni contradictor no es sólo una cuestión en manos del filósofo, sino que depende de otros aspectos fuera de su voluntad. Muy probablemente son muy pocas personas las que tienen disposición filosófica. Si hasta el joven Eutidemo, que era su amigo, llegaba a sentirse ofendido por las palabras de Sócrates, con mayor razón, la gente que no lo conocía lo juzgaba como alguien mal intencionado.

Conviene tener presente que quizá hay un paralelismo entre Critias y Atenas. Cuando Sócrates anduvo por su nación cuestionando lo justo y lo pío, parece que quería contradecir lo que la nación tenía ya por claramente contestado, pues la respuesta más inmediata y mayormente aceptada en la nación ante estos cuestionamientos socráticos sería, por lo menos, algo así como: "justo es lo que mandan las leyes y la religión". En ese cuestionar socrático el pueblo de Atenas percibía, muy probablemente, un malestar. Pero ahora es claro que la intención de Sócrates no era contradecir, más bien, quería hacerles un bien a los atenienses en la medida en que los quería acercar a la virtud, reflexionando sobre lo justo. El problema es que Sócrates intentaba que Atenas se esforzara en decir claramente a qué se refería con lo justo y lo pío cuando, en el mayor de los casos, igual que a Critias, el ateniense promedio no deseaba esforzarse en reflexionar sobre esta clase de asuntos. Por su parte, los sofistas y su oratoria no intentaban que los atenienses reflexionaran sobre lo justo y lo pío; al contrario, viajaban por las ciudades-estado diciendo que ellos enseñaban qué era lo justo, lo pío, lo bello y lo bueno. No es lo mismo invitar (por no decir forzar) a reflexionar a los hombres que regalarlos con bellos discursos sobre lo bello y lo bueno.

Sin embargo, no hay que olvidar que en el primer dictamen de sentencia fueron pocos los votos por los que Sócrates fue juzgado como culpable de sus cargos. Según narra Platón (Apol., 36a) la diferencia fue de no más de treinta votos, cosa que al mismo Sócrates sorprendió y que, en última instancia, parecía una prueba de que entonces, aunque él lo negara, sí era un orador, pues aunque no aduló, ni imploró, ni le lloró a los jueces para buscar su absolución, persuadió a muchos votantes en

su favor sólo con su discurso, aún pese a que Sócrates no se tenía por orador. Si bien después el jurado cambió de opinión respecto a la sentencia debido a la aparente "arrogancia" de Sócrates, lo que quiero destacar es que aún en público Sócrates persuadía, aunque él no buscara deliberadamente persuadir a los demás, y esto hacía que, de nuevo, se perdiera la distinción entre Sócrates y un orador.

De modo que, según como hasta ahora se ha explorado, afirmar que claramente Sócrates no era un orador, o su contrario, que sí lo era, resulta sumamente difícil dadas las circunstancias del juicio. Después de todo, el hombre no filosófico, aquel que juzgó a Sócrates, no distinguió la retórica socrática de la oratoria sofística. La prueba es que Sócrates sí fue condenado a muerte. Sin embargo, ahora, después de los anteriores comentarios, se tienen herramientas suficientes para reconocer que efectivamente había una distinción entre la retórica socrática y la oratoria sofisticada, pero había que mencionar los pormenores de dicha distinción, pues en su apariencia más superficial podría pensarse que Sócrates era un orador.

### 1.3 Los Primeros Acusadores

He dicho que, en cierto sentido, Sócrates fue juzgado a muerte por el hombre no filosófico de Atenas, por ese cúmulo de hombres que no hacían filosofía y no alcanzaban a distinguir quién era filósofo y quién no. Pero para detallar qué se quiere decir por "hombre no filosófico" requiere se traten algunos pormenores de la vida de Sócrates, especialmente los referidos a su juventud. Todo esto tiene que ver, como se podrá ir viendo en los siguientes comentarios, no sólo con la vida de Sócrates, sino con la vida del hombre filosófico. Comenzaré los comentarios a estos aspectos de la vida de Sócrates a partir del tema de los *primeros acusadores* de Sócrates, aquellos a los que Sócrates se refiere ya más o menos bien comenzada su defensa en la *Apología* (Apol., 18a). Para llevar a cabo esta labor, también es necesario poner atención en ciertos aspectos históricos relacionados con la manera en que la comunidad vio a Sócrates a lo largo de su vida.

La primera acusación, la de los primeros acusadores, tiene que ver con el modo confuso en que los hombres de Atenas que no filosofaban —quizá la mayoría de los presentes en el juicio— percibían a Sócrates. Como ya se dijo, se opinaba que Sócrates era un orador que enseñaba a los jóvenes a ser igual que él. En general, la comunidad ateniense opinaba que Sócrates enseñaba a la juventud a ir en contra de la autoridad de su nación, es decir, a ser corrupta. Sobre si Sócrates era un orador ya se habló; sobre si era un educador aún está por verse. Por ahora sólo hay que reflexionar precisamente sobre el origen de la primera acusación. Para esto, hay que obtener mínimas luces sobre cuándo o cómo se origina el conflicto entre Sócrates y comunidad, es decir, vislumbrar quiénes fueron los primeros acusadores.

Atendiendo sólo a lo que va diciendo Sócrates en su defensa en la *Apología*, se ve que apenas si es superficial al referirse a sus primeros acusadores. En realidad, no se obtienen muchas indicaciones para detallar la primera acusación. Sócrates sólo dice que:

*"Es justo que me defienda yo mismo contra las primeras acusaciones dichas contra mí y de los primeros acusadores [...] porque muchos acusadores se han levantado contra mí antes que ustedes [los acusadores presentes en el juicio], y ellos han dicho muchas cosas durante mucho tiempo, por muchos años ya, y no han dicho ninguna verdad [...]. Y esos otros [acusadores], jóvenes atenienses, son más peligrosos porque se ganaron su opinión [de ustedes] desde que los tomaron cuando estaban en su niñez, y me acusaron diciendo ninguna verdad, diciendo cosas como "hay un tal Sócrates, un hombre sabio, un especulador sobre las cosas de los cielos e investigador de las cosas de debajo de la tierra, uno que hace un argumento débil un argumento fuerte".*

(Apol. 18a-18b).

Es ambiguo qué quiere decir Sócrates cuando se refiere a los primeros acusadores. No da datos suficientes para rastrear a los primeros acusadores con exactitud. Sócrates no menciona referencias de la historia de Atenas o lugares, lo único que dice es que ellos "le han acusado desde mucho tiempo atrás". Es necesario buscar a los dichos acusadores con conciencia de este detalle, pues que Platón haya puesto en boca de Sócrates estas palabras respecto los primeros acusadores, y de este modo específico, debiera levantar la sospecha de que la *Apología* misma sugiere no buscar a los primeros acusadores en sentido histórico o geográfico, o al menos no sólo de ese modo.

Dicho lo anterior, hay que considerar, pues, que la búsqueda de los primeros acusadores podría relacionarse con un aspecto de la vida de Sócrates que no dependía fundamentalmente de la situación histórica o geográfica de éste, sino que les desbordaba. A continuación se verá cómo la cuestión de los primeros acusadores atañe no sólo a Sócrates, sino al ejercicio de la filosofía en general, pero todo esto se puede notar de un modo paradigmático, por llamarlo de un modo, en la vida de Sócrates.

Gracias a los textos griegos que nos han llegado, hoy podemos vislumbrar que las palabras que Sócrates cita de sus primeros acusadores se refieren a las dichas por Aristófanes en su comedia *Nubes*. En dicha obra, la idea general es denunciar que en Atenas había un tal Sócrates, que era un filósofo excéntrico, que especulaba sobre los cielos e investigaba las cosas de debajo de la tierra, y que era capaz de hacer de un argumento injusto uno injusto, además de que enseñaba esto a sus discípulos. Podría decirse, pues, que Sócrates señala que estas aseveraciones planteadas en su momento por Aristófanes fueron las que difamaron a Sócrates, y fueron la causa de que, tiempo después, Sócrates haya sido llevado a juicio.

Sin embargo, en su defensa Sócrates no se refiere a un primer acusador, sino a un conjunto de ellos. Claramente se refiere a los *primeros acusadores*. Atendiendo a la evidencia que se ha mencionado, se tendría que decir que, si bien la primera vez que se hace pública la difamación hacia

Sócrates es en la comedia de Aristófanes, parece que Sócrates tenía conciencia de que Aristófanes no era su único difamador. Podría decirse, pues, que cuando Aristófanes presentó su *Nubes*, ya era una opinión común entre los hombres de Atenas que Sócrates era un filósofo excéntrico que enseñaba a los jóvenes a ser injustos, y muy probablemente Sócrates era consciente de esa opinión. Podría decirse que Aristófanes sólo concentró esas opiniones del ateniense común respecto Sócrates en boca de sus personajes.

En su juicio, dice Sócrates que los primeros acusadores tomaron a estos, los que ahora lo enjuician (es decir, los segundos, y a su vez, "nuevos acusadores") en su niñez, y les infundieron malas opiniones de Sócrates. Esas opiniones, como ya se mostró, dejaron de ser un tema disperso para ser un asunto público gracias a la obra *Nubes*. Podría decirse, entonces, que los nuevos acusadores, es decir, tanto Anyto, Meleto y Licón (Apol. 23e) y todos aquellos presentes en el juicio que votaron en contra de Sócrates, fueron tomados por Aristófanes y, en general, por las personas de Atenas que desde tiempo atrás opinaban mal de Sócrates en cuanto filósofo (porque en cuanto persona no lo conocían) cuando estaban en la edad más indefensa: la niñez. En la niñez, o, mejor dicho, en la edad donde los hombres no tienen aún criterio, fueron convencidos de que Sócrates era dañino para la comunidad. Los nuevos acusadores son, en general, la gente que creció escuchando que Sócrates era dañino. Antes, cuando eran más jóvenes, sus opiniones no eran peligrosas para Sócrates, pues no tenían manera de prohibirle a éste "seguir haciendo daño" a la ciudad. Pero ahora, en el momento del juicio, son lo suficientemente adultos como para ejercer decisiones políticas y poder someter a juicio a Sócrates, aunque no sean lo suficientemente viejos como Sócrates mismo, por lo que, en realidad, ni siquiera lo conocieron profundamente.

Ahora es un poco más claro el escenario del juicio. Los segundos acusadores, los nuevos adultos, fueron influenciados por los primeros acusadores, los adultos viejos, con malas opiniones no sólo contra Sócrates, sino contra el ejercicio mismo del filosofar. Anécdotas como la de Tales cayendo al pozo (Theaet., 174a) y la burla pública hecha por Aristófanes hacia Sócrates y su excentricidad (*Nubes*) ponen de relieve el desprestigio que desde mucho tiempo antes del juicio venía socavando tanto a Sócrates como a la filosofía.

Pero, se puede preguntar: ¿acaso no había nuevos adultos a quienes los primeros acusadores no lograron influenciar? Hay que recordar que, en su juicio, Sócrates ya tenía 70-71 años. A esto agreguemos que la mayoría de los adultos viejos que hubieran defendido a Sócrates o que al menos lo estimarían como persona valiosa, que sí lo conocieron en cuanto persona (que no se quedaron sólo con la opinión del "filósofo Sócrates") a través de una estrecha convivencia con él, o están presentes, como Critón o Esquino (Apol., 33e), o bien ya están muertos, como Teodoto (Apol. 33e) o Querefonte, su amigo de toda la vida que ya no pudo presenciar el juicio (Apol. 21a). Aparte de estos adultos viejos que defendieron a Sócrates en su juicio, también estaban los "nuevos jóvenes" que no se dejaron influenciar por los nuevos acusadores, me refiero, por ejemplo, a Adimanto, a

Apolodoro o a Platón; todos ellos o bien adultos jóvenes o totalmente jóvenes, como el caso de Platón.

Entonces, ¿qué se colige acerca de esta breve reflexión sobre las circunstancias de Sócrates en su juicio? Para empezar, se alcanza a ver la relación que había entre la opinión común en Atenas y Sócrates y su modo de filosofar. Mientras los jóvenes no tenían la potencia política para hacer algo contra Sócrates, éste se encontraba más o menos a salvo. Más o menos porque, tarde o temprano, los jóvenes crecieron y se hicieron adultos, y alguno de estos jóvenes influenciados con opiniones falsas de Sócrates, al llegar a adulto y ser capaz de injerir en la política, arremetería contra él. Hay que agregar que, como el desenlace mismo del juicio lo confirma, es muy probable que las mayorías se dejen influenciar por las primeras acusaciones en tanto que éstas son más antiguas, gozan de la autoridad del tiempo y de los hombres viejos. Si los primeros acusadores no hubieran tenido éxito en su difamación, Sócrates ni hubiera sido llevado a juicio ni, mucho menos, hubiera sido condenado a muerte. Además, hay que resaltar lo siguiente: es peculiar que a Sócrates le era más fácil mostrar que él no era dañino para la ciudad a *personas jóvenes*. Los adultos viejos que le acompañan en su juicio son, o bien amigos de la juventud que llegaron junto con él a la edad de la vejez, es decir, que lo conocen de cuando ellos y él eran jóvenes, o bien, son tutores de jóvenes a quienes Sócrates, mediante su frecuente compañía, mostró ser una persona valiosa.

Con los comentarios hasta ahora elaborados, se puede colegir que el pasaje referente a los primeros acusadores de Sócrates sirve para ver con más detalle la relación que hay entre adultos, viejos, jóvenes y la filosofía según como la entendía y ejercía Sócrates. Como ya se había dicho, esta relación se podía ver claramente gracias a la vida de Sócrates como ejemplo. Pero, como se expondrá a continuación, el asunto de fondo rebasa la vida de Sócrates, pues dicha relación de elementos se encuentra en todos lugares y en todos los tiempos siempre que alguien ejerza la filosofía tal como Sócrates lo hacía. Como siempre han existido y siempre existirán los elementos de esa relación: jóvenes, adultos y viejos, la relación, y la tensión entre esa relación, se considera inagotable. Los hombres viejos, dadores de la opinión tradicional, muy probablemente habrán forjado sus opiniones con base en lo que, cuando jóvenes, le enseñaron los anteriores viejos, y estarán predispuestos a tener una mala opinión respecto del ejercicio de la filosofía, particularmente a la filosofía como la entendía y desempeñaba Sócrates. Precisamente ese es el papel de Aristófanes en la relación Sócrates-comunidad, a saber, la de ser aquel que mostró cómo Sócrates era el supuesto perfecto derrocador de la tradición.

Visto de otra manera, esta indagación también sirvió para vislumbrar la constante tensión social que, pareciera que inevitablemente, implica la vida filosófica tal como la entendía Sócrates. Dicha tensión se refiere al riesgo de ser políticamente castigado, por las opiniones respecto al dicho modo de filosofar, básicamente porque luce como ajeno a la política a la que se pertenece. Y aunque pareciera que el propio Sócrates no se interesara por esa tensión, con todo y el riesgo que

representaba, estos comentarios podrían servir en adelante para todo aquel que piensa vivir ejerciendo la filosofía al modo socrático.

También hay que destacar otro aspecto que se colige de los comentarios anteriores, me refiero al hecho de que quizá el beneficio del ejercicio socrático de la filosofía sólo puede ser plenamente percibido por gente joven, porque los viejos, que tienen la autoridad de lo viejo y sabio por viejo, difícilmente dan vuelta atrás sobre sus opiniones. Es más probable que de joven se acepte que las opiniones propias están erradas que cuando viejo.

Después de estos comentarios, se tiene un mejor panorama sobre lo que quiere decir Sócrates cuando habla de los primeros acusadores. Si bien Sócrates se refiere a los acusadores de sus propias circunstancias, se vio que el ejemplo de su situación muestra problemas determinantes, y quizá inherentes a la naturaleza de cualquier comunidad, acerca de la relación comunidad-filósofo. Ahora se muestra con más claridad la tensión entre Sócrates y los primeros acusadores, es decir, los hombres no filosóficos, y la opinión comúnmente desfavorable hacia el filósofo en tanto que hombre poco tradicional, y la manera en que todo esto tiene que ver con los jóvenes, los adultos y los viejos, especialmente cuando la opinión de la gente anciana, que trae consigo las opiniones tradicionales, parece ser opuesta al ejercicio filosófico y encuentra oportunidad de denunciarlo (como lo hizo Aristófanes). La tensión entre Sócrates y la comunidad radica en que, en cuanto filósofo, parece que Sócrates sólo podía hacer ver que él es justo y benéfico a unas cuantas personas cercanas a él, específicamente a personas jóvenes que tienen cierta disposición al modo y trato socrático (de lo que se habló en el apartado de la retórica socrática); pero en su comunidad tenía que convivir no sólo con jóvenes, sino que también con adultos. El problema no es, como se ve, determinantemente histórico, mas en ese problema histórico de Sócrates se muestra una cuestión filosófica respecto al ejercicio de la filosofía al modo socrático.

#### **1.4 Sócrates como filósofo de la *Physis***

Como ya se perfilaba desde el apartado anterior, otra de las opiniones comunes hacia Sócrates, y que se mencionaron como parte de su acusación, era que Sócrates era un “filósofo cuestionador de la naturaleza”; el propio Méleto pensaba, según Sócrates, que “estaba llevando a juicio a Anaxágoras” (Apol., 26d). Méleto creía que Sócrates, igual que Anaxágoras, secularizaba los aspectos divinos del mundo. En la *Apología*, Méleto dice que Sócrates pensaba “que el sol es una piedra” (Apol., 26e). Supuestamente, según Méleto, un ateniense piadoso nunca diría algo así, de hecho no diría nada respecto al conocimiento de los astros, pues ese es conocimiento que sólo un Dios podría tener.

Hay que examinar, pues, si Sócrates fue o no un naturalista<sup>5</sup>, porque aunque lo acusan de ello, no se sabe con claridad si lo es o no siguiendo sólo la narración de la *Apología*.

Es necesario responder primero qué entendía Sócrates por naturalista o filósofo de la naturaleza. A grandes rasgos, se puede entender como se narra en el *Fedón*: naturalista es quien lleva a cabo una investigación de la *physis*, o sea, investigación sobre la naturaleza, que trata sobre “las causas de las cosas del mundo, por qué cada cosa llega a ser y por qué perece cada una y por qué existen” (Phdo., 96a). Es un naturalista, en palabras de Sócrates, quien investiga *la* causa del engendramiento y de la corrupción. Es, en suma, quien investiga qué es el cambio. Para seguir con esta reflexión, hay que entender mínimamente así a un naturalista.

A Sócrates se le confundía no sólo con un orador, sino también con un naturalista; por un cuestionador de las cosas que están bajo la tierra y las de los cielos (Apol., 19b). Esta confusión suponía que Sócrates cuestionaba las cosas que no eran comprobables para los hombres. La acusación de impiedad radica, pues, en que para el ateniense de todos los días, todos los filósofos pretenden dar razón de lo que no es evidente, y se aventuran en afirmaciones ajenas a la comprobación común y a la opinión corriente, aseveraciones que quizá sólo un dios —en su calidad de omnisciente— podría hacer; afirmaciones como las que los llamados presocráticos llegaban a pronunciar, por ejemplo: el ser es, nada cambia, o bien, que nada es, y que todo está en constante cambio, sólo por mencionar algunos fragmentos de esos presocráticos<sup>6</sup>. En tanto que filósofo, el ateniense común opinaba que Sócrates era un naturalista, tal como queda dicho que hacía Méleto.

La lógica de la confusión es más o menos del siguiente modo: Sócrates es filósofo, y en tanto que filósofo, es filósofo de la naturaleza, y en tanto que filósofo de la naturaleza, un impío. Si se le permitía ejercer en público su impiedad, y las opiniones que enseñaban a los demás a ser impíos, era como permitir que se contaminara el fundamento de la ciudad, o sea, las creencias tradicionales y religiosas. Por lo anterior, no era de sorprender que los filósofos (incluyendo a Sócrates) resultaran despreciables y dignos de eliminarse.

Se pueden encontrar *dos* evidencias mínimas de que Sócrates no era un filósofo de la naturaleza. La primera se relaciona con la exploración que Sócrates hizo a largo de su vida acerca de qué es el conocimiento. La segunda se ve cuando exploramos el comportamiento político de Sócrates, el cual era diferente al de un *physiologoi*.

Para explorar la primera evidencia vale la pena atender, aunque brevemente, lo que dice Sócrates en el *Fedón*, pues es allí donde se narra cómo es que, si en algún momento se dedicó a las investigaciones sobre la naturaleza, no continuó mucho tiempo en ello.

En el *Fedón*, Sócrates viene intentando mostrarle a Cebes la inmortalidad del alma. De pronto la plática vira a un tema particular: la causa del engendramiento y la corrupción (Apol., 95c-96a).

---

<sup>5</sup> Para el término *physiologoi*, estaré ocupando, de manera sinonímica, el término *físico*, *naturalista*, *filósofo de la physis*, *filósofo de la naturaleza*.

<sup>6</sup> Véase el *Poema* de Parménides y los *Aforismos* de Heráclito.

Entonces Sócrates comienza a narrar acerca de cuando él comenzó a leer los libros de los viejos físicos, y cuenta cómo es que luego de querer pensar el origen de las cosas, fracasa, pues, dice:

*“Quedé completamente cegado por esta clase de investigación al punto que olvidé todo el conocimiento que yo, igual que otros hombres, creía saber. Olvidé todo lo que antes había creído que sabía de muchas cosas, por ejemplo, qué hace al hombre crecer, pues yo antes había pensado que que es evidente para todos que el hombre crece gracias a que come y bebe, porque de la comida que come, carne se le agrega a su carne y hueso a sus huesos, y del mismo modo son agregadas a sus demás partes aquello que le corresponde, y así la materia chica se hace grande, igual que el hombre pequeño llega a ser grande. Eso era lo que yo solía creer.”*

(Phdo., 96c).

Dicho en otras palabras, Sócrates quiere decir que el estudio de la naturaleza y el cambio encuentra constantemente aporías, como él mismo lo experimentó, debido a que no es tarea sencilla dar razón de cómo la materia cambia y cómo y por qué se da el cambio en los seres vivos —no por nada Sócrates menciona la dificultad de hablar del cambio en los animales y su crecimiento según un físico. Sócrates mismo narra que, desde la perspectiva únicamente material, no se puede dar razón de la experiencia de los seres vivos. Según Sócrates, pensar que la causa de las cosas es el aire, el fuego, lo caliente, lo frío, es decir, la materia en sí, no explica cómo es que en sí misma la materia pueda llegar a ser de un modo de ser a otro. Desde la perspectiva naturalista, según Sócrates, hasta la experiencia viviente más común; moverse, cambiar, crecer, se vuelve inexplicable.

Después de la anécdota, Sócrates menciona la *segunda navegación* que decidió realizar, es decir, el abandono que hizo de la investigación de la naturaleza al parecerle infructífera. De modo que Sócrates abandonó desde joven la investigación sobre la naturaleza debido a que, aunque antes de haber estudiado a los naturalistas pensaba que sabía que era el cambio y el crecimiento, después de estudiar la *physis* se encontró en crisis.

La segunda evidencia de que Sócrates no era un filósofo de la *physis* se ve en que, al contrario de los físicos, Sócrates no andaba por Atenas defendiendo alguna teoría acerca del ser. Sócrates no se comportaba ni privada ni públicamente como un físico. Cuando Sócrates encontraba a un físico o platicaba sobre la teoría de uno de estos, examinaba, en compañía de sus amigos, los argumentos de los físicos, y entre todos veían que el discurso de estos resultaba tanto oscuro como insensato; oscuro porque no era claro para el sentido común y porque contradecía la experiencia cotidiana; insensato porque desatendían las cuestiones más importantes del hombre: la justicia, la piedad, la virtud y los temas de primera urgencia para la vida en la comunidad. Para Sócrates, ocuparse en esta clase de investigaciones tiene repercusiones en la manera en que los hombres viven en su comunidad. De esto da testimonio Jenofonte cuando dice que Sócrates:

*“No discutía del tema favorito de los oradores, “la naturaleza del universo”, y evitó especulaciones sobre eso que los sofistas llaman “Kosmos”, cómo funciona o por qué*

*leyes se rigen los fenómenos de los cielos, en realidad el argumentaba que uno que pensaba sobre esos problemas era un loco. [...] Se maravillaba de la ceguera de estos por no ver que los hombres no pueden resolver esta clase de enigmas, pues incluso quienes más orgullosos están de sus discursos no estaban de acuerdo en sus teorías.”*

(Mem., 1.1.11)

El testimonio de Jenofonte sirve para ver desde otra perspectiva lo que dice Sócrates en el *Fedón*, es decir, que efectivamente renunció a la investigación física y qué pensaba de quienes seguían en ella. Pero no sólo eso: la riqueza del pasaje de Jenofonte está en que señala la jerarquía de importancia para la vida humana, por llamarlo de algún modo, de la reflexión de las cosas de la *polis* por encima de las cosas de la *physis*. Quizá Sócrates pensaba en una jerarquía así porque, como se vio en el pasaje del *Fedón*, buscar el origen de las cosas físicas desde las cosas físicas mismas puede ser infructífero. Aparte de que, tal como soslaya Jenofonte, es cuestionable que dichas investigaciones físicas aporten alguna enseñanza para la vida en la comunidad.

Hay un pasaje en *Nubes* que muestra con más claridad por qué razón el ateniense común veía a los filósofos como unos locos insensatos, me refiero al pasaje donde un discípulo de Sócrates le muestra “la geometría” a Estrepsiades, el viejo ateniense que quiere re-educar moralmente a su viciado hijo, pero no comprende qué quiere decir que “la geometría sirve para medir la tierra”. Estrepsiades no comprende que haya más tierra que “la que se reparte en lotes”, es decir, la tierra de hecho, la que todos podemos tocar con las manos (Cl., 180). ¿Cómo podría comprenderlo, si es la única tierra que ha conocido en toda su vida? Por sus pretensiones, el filósofo físico se aleja de la experiencia cotidiana y la opinión común, que no es ni de físicos ni de filósofos, sino de gente que sólo sabe de las cosas por la experiencia cotidiana. Por eso el pueblo de Atenas condenaba la actividad de los físicos, porque ni educaban en la moral ni educaban cosas evidentes, sino locuras.

Precisamente por eso Jenofonte dice que Sócrates decía de los físicos que:

*“...se tratan entre ellos mismos como locos.*

*Porque algunos hombres locos no temen de lo peligroso y otros se asustan de lo que no se le deberían temer, porque algunos hacen o dicen en público cosas sin la menor vergüenza, y otros se avergüenzan de aparecer donde otras personas, algunos no respetan ni templo ni altar ni cualquiera otra cosa sagrada, otros hacen adoración a pedazos de tronco o a animales.”*

(Mem. 1.1.14)

En este pasaje destaca Jenofonte lo que Sócrates decía de la relación que la investigación de la *physis* tiene con el comportamiento del hombre de ciudad. Así como Aristófanes critica a Sócrates en las *Nubes* y lo tilda de loco e impío por arrojar sentencias insensatas, así del mismo modo el Sócrates de Jenofonte critica a los físicos por eso mismo, porque se comportaban como atrapados en su propia opinión respecto de lo que son las cosas del mundo, ignorando que, por creer sus propias opiniones, actuaban como locos y como impíos ante la comunidad.

Pero la convivencia constante que llevaba Sócrates con los físicos y sus teorías hizo que Sócrates haya sido tomado como uno más de ellos. Incluso parece que Aristófanes criticó parejamente a Sócrates y a los físicos, sin distinción entre ambos.

Recapitulando: los problemas con que se enfrentó Sócrates cuando intentó defenderse de los primeros acusadores eran, como ya se alcanza a ver al menos hasta ahora, que se le tomaba por orador, por filósofo de la naturaleza y, consecuentemente, por hombre que va en contra de las opiniones más arraigadas en el hombre no filosófico. Esto era peligroso si se toma en cuenta que parte de esas opiniones del hombre no filosófico dependían de su tradición y su religión. Sócrates estaba totalmente consciente de todo esto, y sabía la dificultad que implicaba “intentar, en tan poco tiempo, remover de los atenienses esos prejuicios que han ido adquiriendo desde hace mucho tiempo” (Apol., 19a). Podría decirse que, al pedirle que se defendiera, era como pedirle defender de una vez por todas a la filosofía ante la confusión entre filósofos físicos y filósofos socráticos. Esto es, evidentemente, demasiado difícil. Y aunque Sócrates alerta al público de que su defensa era complicada en realidad le servía muy poco para defenderse de sus cargos, y lo más que lograba era, lo dicho, alertar que la el ejercicio socrático de la filosofía siempre implica la probable reprobación pública. Pero el cargo de impío y educador seguía sin ser refutado.

### 1.5 Sócrates como Educador

La acusación de Sócrates como *physiologoi* iba acompañado de la acusación de que enseñaba a los jóvenes a hacer lo que hace un *physiologi*: discurrir sobre el *Kosmos*, el universo, el ser y sus causas. Esto desembocaba en una nueva acusación, a saber, la de corromper a la juventud ateniense enseñándole a ser impía. En la *Apología*, Sócrates se defiende de esta acusación empezando por decir que él no fue nunca educador de nadie, y pone como testigos a aquellos presentes de entre el público que llegaron a hablar con él, es decir, varios de los que Jenofonte, en las *Memorias*, dice que fueron acompañantes de Sócrates, de las cuales ya hable en el apartado de los primeros acusadores. Que Sócrates negara ser educador y que Jenofonte dijera que Sócrates no tuvo alumnos sino acompañantes, son aspectos que están relacionados y que otorgarán luces, a continuación, para elucidar si Sócrates fue o no un educador.

Como ya se mencionó más arriba, en la *Apología*, Sócrates dice que sus acompañantes, y no otros, eran los “verdaderos jueces del juicio” (Apol., 40a) porque eran los únicos testigos de que él nunca afirmó saber ni mucho ni poco sobre los asuntos que ocupan a los naturalistas, y tampoco enseñó algo de estos temas a alguien. Sócrates no tomó a nadie para educarlo ni, mucho menos, cobró algún dinero (Apol., 19d-19e). Sencillamente, Sócrates nunca fue maestro de nadie. Pero hay que examinar esto.

Cuando Sócrates está discutiendo su acusación de educador en la *Apología*, repentinamente menciona, como si se tratara de algo que de pronto recordó, a los educadores como Gorgias, Pródico o Hipías, de quienes se decía que enseñaban a ser virtuoso, y que iban de ciudad en ciudad convenciendo a los jóvenes de que aprendieran con ellos, por alguna cantidad de dinero, a ser virtuosos (Apol., 19e-20a). Enseguida, Sócrates narra su encuentro con Callías, un hombre que, más que cualquier otro ciudadano ateniense, gastó mucho dinero en el servicio de estos famosos educadores. En la conversación que tuvieron Sócrates y Callías (Apol., 20a) aquél cuenta que hablaron del tema de la educación. Sócrates le dijo a Callías que si sus hijos fueran, por ejemplo, potros o becerros, lo conveniente sería mandarlos con un criador de ganado que se encargara de hacer al ganado bello y bueno; pero como no eran ni potros ni becerros, Sócrates quería saber con quién mandaría Callías a sus hijos, a lo que éste responde que los mandaría con Eveno de Paros, que enseñaba por cinco minas.

Este pasaje de la *Apología* aborda la discusión subyacente a la cuestión de la educación de la virtud, a saber, si ésta es enseñable y quién es el indicado para educar a los jóvenes. Llama la atención, en primer lugar, aquello que menciona Sócrates respecto al modo cosmopolita en que vivían los famosos educadores. Llama la atención porque hace surgir la pregunta de cuánto debe retribuir una persona (y más uno que dice enseñar la virtud) a su propia comunidad. Lo que quiero decir es que si un hombre se interesara íntegramente por la virtud, se esperaría que tuviera más interés en hacer virtuosos a los de su propia comunidad, a su propio pueblo, pues le son más familiares y más cercanos, que a cualquier otras personas. De modo que es extraño que uno de estos sabios, Eveno de Paros, viaje de ciudad en ciudad enseñando aquello tanpreciado, la virtud, a una comunidad y a unos hombres ajenos a sí mismo, en lugar de establecerse en su ciudad y hacerle un bien a ésta haciendo virtuosa a la juventud de allí. Dicho en otras palabras: un hombre que pretende enseñar la virtud a los extranjeros es como un tipo que pretende enseñar a amar a la propia ciudad estando él ausente de la suya todo el tiempo. La manera en que Eveno se comportaba contradecía lo que enseña.

En segundo lugar, llama la atención la manera en que Sócrates compara la educación de los hijos de Callías con la crianza de ganado. Hacer virtuosos a los potros o los becerros, como apunta Sócrates, radica en hacerlos bellos y buenos (Apol., 20a) correspondientemente a lo que son, o sea, hacerlos caballos y vacas bellos y buenos. Evidentemente, los hijos de Callías no son ganado, son hombres, por lo que, correspondientemente a lo que son, hombres, su virtud no radica en obtener tales o cuales características tan superficiales como con los potros y los becerros, sino en hacerlos virtuosos respecto a la naturaleza de los hombres. Inmediatamente brota la interrogante ¿cuál es la virtud del hombre? Sólo habiendo reflexionado sobre esta pregunta podría hacerse un reparo a la comparación llevada a cabo por Sócrates. Dicho en otras palabras: como Callías no hace ningún reparo, se sospecha que no se ha puesto a reflexionar sobre qué cosa sea la virtud del hombre, pues parece que no distingue que es diferente el modo de hacer virtuoso al ganado que a sus hijos, por lo

que Sócrates no tendría por qué compararlos con ganado. Sócrates ocupa una comparación sospechosamente inválida, burlona, como para llamar la atención de aquél que lo escucha, en todo caso, el lector de la *Apología* o Callías. Este último no notó la burla.

Sócrates es irónico sobre esta clase de sabios y dice que no puede más que reverenciarles si es que en verdad pueden enseñar a los hombres a ser virtuosos. De modo que, una vez más, el giro que dio su discurso era meramente retórico, lo hizo para poner en discusión un tema por el que lo acusan: el de ser educador. Mediante este juego retórico, Sócrates hace ver que ni él es educador y, con todo, tampoco el pueblo ateniense, o al menos quienes lo juzgan de educador, tenían claro qué es ser un educador.

Pero esto no zanja el problema de fondo, quiero decir, aunque Sócrates haya hecho ver que ni Callías ni los demás hombres han reflexionado qué cosa sea la virtud, en qué consiste su enseñanza y si enseñarla es posible, no logró defenderse de su acusación de educador. Lo quiera o no, Sócrates le parecía un educador a la gente de Atenas.

Como se puede apreciar, el tema de la relación entre la educación y Sócrates no es tratado con mayor profundidad en la *Apología*. En dicho diálogo apenas se indican un par de problemáticas respecto a la enseñanza a la virtud, pero no se profundiza en saber si Sócrates fue o no fue un educador. Para obtener mayor claridad respecto a la relación Sócrates-educación, vale la pena voltear a otros textos. Para esta labor resulta valioso el texto de las *Memorias* de Jenofonte, pues en dicha obra hay un testimonio más extenso de Sócrates y su relación con la educación.

## Capítulo II

### Comentarios a las *Memorias*. Sócrates, Educación y Amistad

#### 2.1 Relación entre Sócrates y sus amigos

Al acercarnos a las *Memorias*, la primera impresión es que efectivamente Sócrates era una especie de educador, un maestro, pues aunque Jenofonte diga que no, sus propios relatos sobre Sócrates hacen pensar al lector que la gente que rodeaba a Sócrates de algún modo terminaba siendo educada por él. De modo que hay que averiguar que, si Sócrates no era educador, entonces cómo era posible que los demás se educaran con él.

Jenofonte comienza a abordar la relación entre Sócrates y la educación a partir de las acusaciones que se le imputaban a Sócrates acerca de educar a los jóvenes atenienses. Apenas comenzando las *Memorias*, Jenofonte dice que, según los acusadores, “Sócrates es culpable de no reconocer a los dioses admitidos por la ciudad, introduciendo, en cambio, nuevas divinidades. También es culpable de corromper a la juventud” (Mem., 1.1.1). Aunque Jenofonte cita la acusación dividiéndola en dos sentencias distintas, en realidad una está entrelazada estrechamente con la otra. La acusación, aunque está dividida en dos aspectos, está relacionado un aspecto estrechamente con

el otro. Después de todo, la acusación es la misma mencionada en la *Apología*: injusticia e impiedad. Precisamente parte de la supuesta injusticia de Sócrates consistía en enseñarle a ser impío a la juventud ateniense, y esto era tomado como una especie de corrupción de menores. Supuestamente enseñándoles a desobedecer a los adultos, los jóvenes se hacían viciosos con Sócrates. El vicio que le valió la sentencia de muerte fue, al parecer, el de ser impío y hacer impíos a los demás. Jenofonte comienza a desmentir la acusación narrando cómo Sócrates, “en control de sus propias pasiones y apetitos, era el más disciplinado de los hombres; además, en la resistencia del frío y el calor y toda clase de esfuerzos, él siempre fue el más determinado; y además, sus necesidades siempre estaban tan educadas en la moderación que con muy poco se mostraba muy contento” (Mem., 1.2.1). De modo que, dice Jenofonte, “¿cómo, entonces, habría podido un hombre así corromper a la juventud?” (Mem., 1.2.8), ¿Cómo habría sido Sócrates un corruptor si él “curó de sus vicios a muchos, poniendo en ellos el deseo de la virtud”? (Mem., 1.2.2). Entre estos pasajes, Jenofonte menciona sutilmente un aspecto muy importante respecto a la percepción de Sócrates como educador. Dice Jenofonte, como si dijera algo mínimo, que Sócrates “mostrándose a sí mismo brillar por como era, él encaminó a sus acompañantes a la esperanza de que imitándole alcanzarían ser personas excelentes” (Mem., 1.2.3).

Lo anteriormente dicho es importante para empezar a esclarecer la relación entre Sócrates y la educación, pues a diferencia de los sabios oradores y sofistas que pretendían transmitir el conocimiento como si ellos, en calidad de maestros, fueran una especie de jarra de agua y los alumnos fueran vasos vacíos esperando ser llenados de sabiduría, Sócrates no pretendía transmitir la virtud en la que él mismo vivía; antes bien, Sócrates sólo encaminaba a sus acompañantes al deseo de llegar a una virtud como la suya.

Sin embargo, hay que aclarar un poco el sentido de la metáfora de encaminar a la esperanza de la virtud, pues no es del todo clara. En su superficie ya se alcanza a ver, en buena medida, la manera en que Jenofonte veía la relación entre Sócrates y la educación: Sócrates no enseñaba, él sólo encaminaba a sus acompañantes a querer ser virtuosos, daba indicaciones de cómo adquirir conocimiento. Y como no enseñaba, prescindía de cobrar por dialogar con él, como sí lo hacían los que eran maestros en Atenas. También, a diferencia de muchos maestros de Atenas, “le desagradaba la extravagancia y la pretensión en la moda de la ropa, o del calzado o del comportamiento. Y tampoco, como ya se dijo, incentivaba el amor por el dinero en sus compañeros” (Mem., 1.2.5), y de este modo, “con esta estricta premisa aseguraba su libertad” (Mem., 1.2.6). Esa es, pues, una característica que diferenciaba a Sócrates de un maestro; Sócrates prefería asegurar su libertad y la de sus compañeros; un maestro hubiera preferido tener atado a sí, como un esclavo, a sus alumnos.

Visto así el pasaje anterior, se obtiene cierta claridad sobre lo que a continuación dice Jenofonte y que, según mi manera de verlo, es determinante para el tema que nos ocupa. Después de que cuenta Jenofonte cómo es que Sócrates no aceptaba ningún pago por su charla con la intención de que no se viera esclavizado a dialogar por dinero, dice que también Sócrates “se asombraba de que algunos pudieran hacer dinero profesando y enseñando la virtud, y no reflexionaran que es mayor

recompensa poder ganar un buen amigo" (Mem., 1.2.7). En tanto que Sócrates no se tenía a sí mismo como maestro, no hacía (ni quería, como queda dicho) cosas que un maestro pudiera hacer, por ejemplo, cobrar por dialogar con él. Ni siquiera afirmó alguna vez que la virtud fuera transmisible. Nunca negó que conocimientos como el de hacer sillas o casas lo fuera transmisible, lo que cuestionaba era que todo tipo de sabiduría fuera transmisible. Sócrates no negaba el conocimiento, no era un escéptico, pero nunca enseñó a nadie ningún conocimiento, ni dijo poseer alguno que no fuera el de saber que no era sabio. Por todo lo anterior, se concluye que Sócrates no era maestro ni se comportaba como uno. Antes bien, Sócrates, buscaba ser un *amigo*, como dice Jenofonte, pues, para aquél, la mejor ganancia que se podía tener era la de un virtuoso amigo.

Sin embargo, son complejos los motivos por los que Sócrates se negaba a ser maestro. Se necesitaría una reflexión más detallada de, al menos, el *corpus* platónico para aclarar a detalle la negativa socrática a ser maestro. Con todo, un aspecto importante de la negación de Sócrates a ser maestro quizá era por el efecto que en sí misma tiene la relación entre maestro y alumno. Para ver ello, hay que aclarar primero qué quiere decir ser uno de estos y ser uno de aquellos.

Si se mira con atención, la relación entre maestro y alumno es la dos opuestos. En esta relación, cada uno posee una característica fundamental muy opuesta respecto del otro; uno sabe y el otro no. La relación maestro-alumno abre una brecha (las más de las veces de modo no consciente) entre el que educa y el que pretende ser educado: la brecha de la sabiduría-ignorancia. Los problemas de dicha brecha son más o menos visibles: el alumno, en tanto que se tiene por ignorante, confiará en todo lo que el maestro diga. El alumno confiará en que el maestro es una buena persona, y se limitará a obedecer todo lo que el maestro ordene. Esto se puede observar en el principio de autoridad que comúnmente surge en la relación alumnos-maestros. Sentencias (explícitas o inconfesas) del tipo "esto es así porque así me lo enseñó mi maestro, y mi maestro no puede estar equivocado porque yo lo considero sabio" confirman uno de los problemas que nacen por la brecha alumno-maestro. Hay aspectos que, en esta relación y en el surgimiento de esta brecha, fácilmente pasan desapercibidos, por ejemplo, el problema de cómo saber si lo que enseña el maestro el alumno realmente necesita saberlo (porque una enseñanza puede estar fuera de los intereses del alumno) o si el alumno tiene la capacidad de aprender lo que aquél le está enseñando (todos podemos corroborar, por la experiencia de cada quien, que aunque aparentemente todos nos esforzamos igual, no todos aprendemos lo mismo; parece que, misteriosamente, unos aprenden más y mejor que otros las enseñanzas de un mismo maestro). También está el problema de si el alumno quiere aprender pero el maestro no sabe enseñar, o si realmente el maestro sabe de lo que está enseñando. Podría pasar que el maestro no sabe de lo que está enseñando, y le miente al alumno, y lo educa con mentiras, y el alumno, que deseaba salir de su ignorancia, se va engañado por la vida.

Abrir la brecha maestro-alumno es más o menos lo mismo que hacer la separación sabio-ignorante, y si se me permite, *amo-esclavo*, en tanto que éste no sabe qué le conviene para sí mismo, mientras que aquél sí sabe qué conviene tanto para sí mismo como para el otro. Hay que recordar lo

que ya se dijo en el apartado de la retórica socrática: a Sócrates no le interesaba esclavizar a sus compañeros.

Vistos todos estos puntos, se aclara cuál era alternativa de Sócrates. Por lo anterior queda claro, como dice Jenofonte, por qué Sócrates prefería relacionarse con los acompañantes no como se relacionan maestro-alumno, sino como *amigos*, pues, para empezar, como dice Jenofonte que decía Sócrates: “la mayor recompensa es la de ganar un buen amigo”.

Para ver cómo se relacionaba Sócrates con sus amigos es de gran utilidad examinar la anécdota que Jenofonte narra en sus *Memorias* que expone con mucha claridad la concepción de la amistad según Sócrates. Me refiero a la anécdota de la plática entre Sócrates y Critóbulo acerca de los amigos que vale la pena adquirir. La anécdota abarca desde Mem., 2.6.1 hasta 2.6.5, y comienza con una pregunta más o menos sencilla que Sócrates le hace a Critóbulo: “si necesitáramos un buen amigo, ¿cómo deberíamos comenzar a buscarlo?”. Seguido de esto, Sócrates va proponiendo ejemplos de personas para ver cuál es el tipo de hombre que conviene como amigo:

Primero pregunta Sócrates si debemos evitar al hombre dominado por sus pasiones (que es esclavo del comer, del beber o del dormir, por ejemplo [Mem., 2.6.1]), a lo que Critóbulo dirá inmediatamente que está de acuerdo.

A continuación, pregunta Sócrates si conviene como amigo “un derrochador, que nunca está satisfecho, que siempre está necesitando ayuda de sus vecinos, y que si recibe algo, no hace nada por devolverlo, y si no recibe, siempre está resentido” (Mem., 2.6.2). Un ejemplo de esta clase de amigos lo podemos tomar cada quien a partir de la experiencia personal, en esas personas que a veces que nos buscan porque tienen necesidad de compañía y favores, y que si no les satisfacemos, se enojan y vuelven su trato difícil. Critóbulo dirá que uno así también es un amigo difícil, y hay que alejarse de él.

Inmediatamente, Sócrates pregunta si conviene “el hombre diestro de los negocios, que siempre está ansioso de hacer dinero, y consecuentemente, es difícil de tratar, porque le gusta recibir y se rehúsa a pagar” (Mem., 2.6.3). Esta clase de amigo al que se refiere Sócrates tampoco es algo difícil de imaginar, pues fácilmente todos conocemos personas que, aunque estemos dispuestos a comenzar una amistad con ellas, la prioridad de ellas es lucrar, hacer dinero (y si no hacer explícitamente dinero, ganancia material), y en todo nos quieren entrometer con tal de que ellas obtengan algún beneficio económico. Esta clase de personas no tienen como lo más apreciable a la amistad; evidentemente, los bienes materiales es lo que más estiman, y hay que evitarlas, porque son peores que los anteriores, según la respuesta de Critóbulo.

Algo parecido al anterior es el hombre que, según Sócrates, “es un perspicaz sujeto de negocios, que no tiene tiempo para nada, excepto la búsqueda egoísta de ganancia para sí mismo” (Mem., 2.6.4). De este hombre, dirá Critóbulo, no hay ningún provecho en conocerlo. Destaca la frase con la que contesta Critóbulo. ¿Por qué dice Critóbulo que no hay provecho en conocer (es decir, tratarlo y conocer su pensamiento) a un hombre así? La respuesta es sencilla: porque como se veía

desde el ejemplo anterior, el hombre interesado en aspectos materiales no reporta ninguna ventaja en la búsqueda por la virtud.

Después del anterior, ahora Sócrates pregunta si conviene como amigo *el que es beligerante, que está dispuesto a crearle muchos enemigos a sus amigos*. Quizá en este caso Sócrates se está refiriendo al que acostumbra hacer habladurías, y que por entrometer en ellas a sus amistades les crea conflictos con los demás. De esta clase de hombres dirá Critóbulo que *también hay que huir*.

Por último, Sócrates pregunta si conviene como amigo “un amigo que está libre de todos los defectos mencionados, pero se inclina a recibir buen trato sin pensar en devolverlo” (Mem., 2.6.4). Critóbulo responde que no sería útil este individuo. Supongo que nadie puede negar que no conviene como amigo uno que desconoce el agradecimiento, pues aunque no exista una ley explícita que obligue a las personas a ser agradecido, es penoso haber sido bueno con alguien y que éste no lo sepa agradecer.

Después de este examen, los candidatos para ser amigos han quedado bien reducidos. Se ha desechado un buen número de tipo de personas aptas para la amistad como la entiende Sócrates. Después de haber descartado toda esa posibilidad de personas, se lleva a cabo el siguiente cruce de palabras, donde Critóbulo, ya un poco confundido, pregunta:

*"CRIT: [...] Entonces, Sócrates, ¿cuáles son las cualidades que debe por las que debemos intentar ganarnos la amistad de un hombre?"*

*SÓC: Uno contrario a los mencionados, yo supongo. Debemos buscar a uno que controle sus deseos en los placeres del cuerpo, uno que sea leal y consciente justo en su trato e impaciente por hacer mucho más bien por sus benefactores de lo que él recibe de ellos. Esa es la clase de hombre que vale la pena conocer.*

*CRIT: Pero, entonces, ¿cómo podríamos probar esas cualidades antes de relacionarnos estrechamente con él?"*

*SÓC: ¿Qué clase de prueba le aplicamos a un escultor? No lo juzgamos por lo que dice, sino que miramos sus estatuas, y si vemos que los trabajos que ha realizado son bellos, sentiremos confianza de que sus trabajos futuros serán igual de buenos.*

*CRIT: ¿Quieres decir que cualquiera cuyos buenos trabajos se vean reflejados en sus amigos de antes claramente será un benefactor para sus nuevos amigos?"*

*SÓC: Sí, porque cuando yo veo que un criador de caballos se ha habituado a hacerle bien a sus bestias, pienso que el tratará a otros igualmente bien."*

(Mem. 2.6.4–2.6.7).

La respuesta de Sócrates a la pregunta que hace Critóbulo podría resumirse en los siguientes términos: "La clase de persona que vale la pena intentar convertir en amigo es Sócrates, Critóbulo". Digo lo anterior porque, de las cualidades que dice Sócrates que tiene que tener una persona que valdría la pena buscarse como amigo, él mismo cumple la mayoría. La única cualidad que no es claro que Sócrates tuviera es la de devolver favores, quiero decir, a pesar de que Sócrates era un hombre dueño de todos los placeres y de buen trato, no es clara la manera en que él devolvía los favores que

se le hacían. Su riqueza era muy mínima como para ser liberal con sus amigos<sup>7</sup>. Todavía se puede decir lo anterior más brevemente a manera de pregunta: ¿reportaba algún provecho la amistad de Sócrates?, ¿en algo se beneficiaban las personas con su amistad?

Precisamente la pregunta por el beneficio de la amistad de Sócrates es más o menos la misma que Critóbulo hace cuando pregunta cómo podríamos comprobar previamente si una amistad nos conviene antes de tratar estrechamente con ella, o, en otras palabras, es lo mismo que preguntar lo siguiente: ¿cómo podría saber, antes de tratarlo, que la amistad de Sócrates puede reportar algún provecho?

Hay que aclarar que cuando hablo de provecho, no me refiero a un beneficio material. Ya antes se ha descartado que una persona que sólo busca cómo granjearse beneficios económicos y materiales no tiene posibilidad ni de encontrar amigos ni de ofrecerse como uno. De este modo, el provecho que aquí se está buscando es el que reportan las amistades que, aunque no dan satisfacciones materiales, no por ello son inútiles. El provecho específico que la amistad de Sócrates ofrece es diferente del provecho material, porque la amistad que Sócrates ofrece consiste en que éste busca siempre acercar a sus amigos a la virtud, provecho que supera por mucho al provecho de recibir placeres o riquezas para el cuerpo. Sin embargo, dicho beneficio no podía, es decir, el de ser encaminado a la virtud, no podía ser percibido si no era mediante una convivencia estrecha y de cierto tiempo con Sócrates. Jenofonte da testimonio de que, quizá deliberadamente, “las habilidades del discurso, la eficiencia en los asuntos, y por lo tanto, la habilidad de ser ingenioso, no eran cualidades que él [Sócrates] estuviera apresurado de fomentar en sus compañeros” (Mem. 4.3.1). Que los compañeros de Sócrates no se hicieran eficientes para el discurso como Sócrates mismo es dudoso, pues la obra platónica y las reflexiones de Jenofonte dan cuenta, cuando menos, de que efectivamente se volvieron eficientes en el diálogo. Pero, como queda dicho, eso no era algo ni que Sócrates quisiera fomentar en ellos ni, mucho menos, que tuviera prisa por fomentarlo. Podría decirse que, después de todo, los compañeros de Sócrates llegaron a consumarse en el buen diálogo después de mucho tiempo de escuchar a Sócrates dialogar. En realidad de por qué Sócrates prefería que la amistad con sus amigos diera frutos y mostrara sus beneficios a largo plazo se pueden hacer muchas conjeturas, pero quizá la más acertada, tomando en cuenta lo que se ha visto de cómo era Sócrates, era que quizá él pensaba que la amistad verdadera y el beneficio de acercar a alguien a la virtud sólo se podían lograr con tiempo y esfuerzo.

La importancia de la compañía estrecha y frecuente para la amistad es anunciada por Sócrates, según mi manera de verlo, a través de la metáfora del escultor que Critóbulo intentó explicar. Cuando Sócrates dice que es importante conocer las obras previas de un escultor para tener una idea de cómo hará las futuras, a Critóbulo se le olvida mencionar, al menos de manera explícita, que la excelencia de un escultor se conoce mejor si se ha seguido la huella de su trabajo, o sea, que

---

<sup>7</sup> Acerca de la poca riqueza de Sócrates se puede consultar como evidencia los pasajes Apol., 31c y Mem., 1.2.1

previamente conocemos cómo ha trabajado, a través del tiempo, con sus esculturas, igual que la amistad de Sócrates sólo muestra su beneficio al paso del tiempo en su compañía, mientras va ayudando a esculpir, con el tiempo, la virtud en sus amigos.

De modo que, por lo que hasta ahora se ha dicho, para Sócrates una verdadera amistad es la que reporta un beneficio, pero no cualquier beneficio, sino el beneficio de acercar a la virtud a los amigos. Agréguese a esto que, para Sócrates, una amistad no puede llevarse a cabo sin una estrecha convivencia entre dos que son libres, contraría a la convivencia entre uno que es amo y esclavo, como en la relación maestro-alumno.

Todo lo visto arroja algunas luces sobre el juicio y sentencia de Sócrates. Si el beneficio de su amistad y el de su estancia en la ciudad sólo se mostraba con la convivencia y el tiempo, con razón Sócrates fue llevado a juicio, pues aunque mucha gente votó a favor de su perdón, realmente fueron pocos los que estaban allí en el juicio en calidad de sus amigos, o sea, fueron pocos los que realmente sabían que Sócrates no merecía morir. Aunque sus amigos (las personas nombradas en la *Apología* —Apol., 33d— y las que Jenofonte decía que eran sus amigos) sabían que Sócrates era una persona que reportaba beneficios con su amistad, no por ello la comunidad en general percibía dichos beneficios. Tentativamente, podría decirse que la amistad de Sócrates era políticamente digna de desconfianza. Sin esta conclusión temporal, no se explica por qué Sócrates fue sentenciado. Además, es totalmente cuestionable si, políticamente hablando, una amistad como la de Sócrates tenía algún sentido, pues, contrario a otra clase de personas, como un albañil que puede hacernos una casa, un médico que puede curarnos a nosotros y a nuestra familia o un político que puede ofrecernos una mejor posición en la sociedad, la amistad de Sócrates ofrece un beneficio que, aparentemente, no mejoraba nuestra situación en la *polis*: Sócrates sólo ofrecía su diálogo, y nada más.

Sócrates sólo podía ser amigo de un grupo reducido de personas, y quizá esto se debía a que nadie puede ser amigo —amigo en sentido socrático— de todos, pues no puede ofrecerse una relación estrecha y frecuente a toda una ciudad. Sólo hubo un grupo reducido de gente que, pese a todo, persistía en la compañía de Sócrates, y sólo ellos pudieron ver por sí mismos los beneficios de la amistad de aquél. Y es que, ¿quién puede ser amigo de toda una ciudad? Nosotros, una moderna y tecnológicamente avanzada sociedad del siglo XXI, ya no alcanzamos a ver con claridad la crisis que en este terreno estamos teniendo. Nosotros, que estamos tan acostumbrados y tan indiferentes al ir y venir de la gente en nuestras distintas circunstancias de la vida, que poseemos herramientas informáticas como las redes sociales, ahora podríamos contestar: “yo sí puedo ser “amigo” de toda la ciudad”. Siendo el 7 de febrero del año 2013, la cantante estadounidense Madonna tiene, según su perfil en *Facebook*, 11, 140,108 seguidores o “amigos virtuales”. Otra clase de figuras públicas (músicos, políticos o escritores, por ejemplo), tienen menos amigos virtuales que Madonna, pero se relacionan con sus “amigos virtuales” con no menos desenfado que aquella; llegan a hablar en público con la supuesta sinceridad de un amigo. Búsquese también en la misma red social el perfil de otros

personajes que supuestamente ocupan el lugar del sabio moderno; científicos o maestros de filosofía, que con simpático antisocratismo tienen montones y montones de amistades virtuales. Esto delata sólo una parte de la actual crisis acerca de nuestra comprensión de la amistad. Quise mencionar todo esto sólo para contrastarlo con lo que podría ser la idea socrática de amistad. Pareciera que para Sócrates estaban más claras las características y los límites de la amistad, al menos mucho más claras que hoy.

Ahora bien, y como suele decirse, la amistad depende de dos. Para aclarar un poco más el sentido de la amistad socrática, es necesario poner atención no sólo al modo en que Sócrates se portaba con sus amigos y lo que les ofrecía a estos, también es necesario examinar cómo debían ser (y en efecto, cómo eran) las amistades de Sócrates, qué características tenían que tener para que pudieran forjar una amistad con Sócrates. Ya se habló un poco de esto cuando se mencionó la capacidad de los amigos de Sócrates de resistir a los embates del que a veces era un trato rudo por parte de éste (algo que se vio líneas arriba con el ejemplo de Eutidemo, en el apartado de la retórica socrática). Pero hay más, y esto se muestra continuando con la narración de Jenofonte acerca de la conversación entre Critóbulo y Sócrates, pues aquél le pregunta a éste:

*CRIT: ¿Y luego? Suponiendo que hemos elegido a alguien y los dioses lo aprueban, puedes decir cómo debemos cazarlo [para hacerlo un amigo]?*

*SÓC: Seguramente no con una veloz persecución como a las liebres, ni con astucias como a los pájaros, ni por la fuerza como a las personas despreciables. No es un trabajo alumbrador el de capturar a un amigo contra su voluntad, y es difícil mantenerlo prisionero como a un esclavo. El odio, en lugar de la amistad, viene de un trato como ese.*

*CRIT: ¿Cómo se hacen amigos, entonces?*

*SÓC: Algunos dicen que existen encantamientos, con los que aquellos quienes conocen encantan a quienes ellos desean y los vuelven sus amigos, y también drogas que, quienes las conocen, las dan a quienes han elegido y se ganan su amor.*

(Mem. 2.6.8–2.6.10).

Del pasaje anterior quiero destacar lo que dice Sócrates acerca de que es trabajoso hacer un amigo contra su voluntad. El lugar que ocupa la voluntad en la amistad está relacionada con el uso de la retórica socrática y con la libertad de las personas. Esto se verá a continuación.

Un aspecto visto de la retórica socrática es que Sócrates se manejaba con sus acompañantes de modo que ambas partes conservaran su libertad. Sócrates se mantenía libre al no aceptar ningún incentivo a cambio de su diálogo, y al mismo tiempo no menoscababa la libertad de aquéllos con los que platicaba, pues los trataba como amigos y personas libres. Como Sócrates no se presentaba como maestro, sus compañeros no se sentían bajo una autoridad. Un maestro que se presenta como sabio mantiene encadenados a sus alumnos a un principio de autoridad inherente a la relación maestro-alumnos. En esta relación, los maestros siempre serán sabios. Los alumnos, por su parte, siempre serán, si no ignorantes en todo, a lo menos de menor sabiduría en aquello que buscan que

alguien les enseñe. Puestas así las cosas, un maestro podrá fácilmente convencer a un alumno de cualquier argumento, y éste no se podría percatar de ello (después de todo, el alumno es de menor sabiduría). Todo esto no representa mayor problema cuando de lo que se quiere convencer al alumno es cosa de menor importancia, pero cuando se trata de aspectos cruciales para la vida esto se vuelve peligroso, por ejemplo, cuando se trata de entender qué es un hombre virtuoso. Probablemente un alumno, es decir, una persona que presiente que no es sabio en todo, no pueda ver claramente que hay una sutil diferencia entre educarse en la virtud y dejarse infundir opiniones acerca de la virtud, de modo que sentirá que para ser virtuoso tiene la necesidad (sin percatarse de ello) de seguir dependiendo de las enseñanzas de un maestro. Esto muestra una pequeña diferencia entre Sócrates y un educador no socrático (o antisocrático): estos deliberadamente enseñaban la virtud con la pretensión de que sus alumnos dependieran constantemente de ellos y sus enseñanzas, despreciaban la voluntad de estos y los hacían sus esclavos. Sócrates, por su parte, no pretendía que sus compañeros se quedaran siempre cerca de él, y no era su culpa que ellos decidieran quedarse cerca de él o que se volvieran viciosos una vez alejados de él. Como se ve, distinguir entre Sócrates y un maestro no socrático no es cosa sencilla, por eso no hay que perder de vista el lugar que ocupa la voluntad en las amistades de Sócrates. Es importante ver qué hacían, por su voluntad, con o sin Sócrates, sus acompañantes. Los amigos de Sócrates estaban con él porque querían, y no había modo de culparlo de que él les enseñara algo mal, por la sencilla razón de que él no enseñaba a nadie. Los alumnos de un maestro no socrático están con él porque dependen irremediamente de él (y esto con conciencia de ambas partes, aunque no lo confiesen o no se den cuenta de ello). Se puede resumir todo esto diciendo que cuanto menos necesitaran a Sócrates sus acompañantes, cuanto más pudieran vivir virtuosamente aún después del contacto con él, la amistad socrática habría dado sus frutos y habría tenido sentido.

Es necesario también examinar otro aspecto de la amistad socrática que, como no fue mencionado explícitamente en lo anterior, merece reiterarse: no todo amigo de Sócrates se volvía virtuoso sólo por estar cerca de él. El contacto con Sócrates no era milagroso. También se colige que no todos se acercarían a Sócrates en plan de amistad para hacerse virtuosos, sino para ver qué beneficio obtendrían del contacto con Sócrates, y de esto da testimonio Jenofonte cuando dice que Critias y Alcibíades, jóvenes que frecuentaron a Sócrates por mucho tiempo, se alejaron de éste porque no querían ser como él, y que buscaban su compañía porque querían aprender a maravillar al público como Sócrates lo hacía, por lo que “si una divinidad les hubiera ofrecido la elección de vivir la vida que veían que vivía Sócrates o morir, ellos hubieran preferido más bien morir” (Mem. 1.2.16).

Otro aspecto del pasaje de la charla entre Sócrates y Critóbulo que merece ser examinado es el de la mención de los encantamientos y las curaciones. Reflexionar acerca del sentido de este pasaje aclarará un poco más la comprensión de la amistad socrática, como se verá a continuación.

Para comenzar a desprenderse del sentido metafórico, hay que tener presente precisamente qué es lo que hacía Sócrates con sus compañeros. Podría decirse que, en cierto sentido, lo único que

hacía Sócrates con sus amigos era dialogar. Ahora bien, no dialogaba de cualquier tema. Como se ha mencionado antes, Sócrates prefería dialogar sobre la virtud y la *polis* antes que de cualquier otra cosa. Además, como no dialogaba en calidad de que él supiera claramente qué es la virtud, ¿qué le quedaba por hacer? Como uno mismo lo puede apreciar al acercarse a cualquier diálogo platónico, Sócrates cuestionaba los argumentos de sus amigos, les proponía contraargumentos y los ayudaba a ver por sí mismos cuánto sabían (o cuánto no sabían) del tema en cuestión. Esta es, pues, la manera circular en que Sócrates encantaba y curaba a sus amigos; mientras los jóvenes intentaban demostrar su virtud hablando de éste o aquel tema, Sócrates les proponía argumentos (“les lanzaba encantamientos”) que pusieran a prueba los argumentos suyos, de tal modo que ellos “quedaran curados” del engaño en que pudieran estar sujetos acerca de su conocimiento y, finalmente, quedaban como encantados de Sócrates, apreciando su compañía y deseando estar más con él.

Pero quizá es necesario repetir que los encantamientos y curaciones de Sócrates no eran milagrosas. No toda la gente que lo acompañaba se curaba o se encantaba por siempre de Sócrates, como ya se vio con el caso de Critias y Alcibiades. Podrían proponerse muchas tesis acerca de por qué algunas personas podían aprovechar la compañía de Sócrates y por qué otra no, pero esto llevaría por rumbos alejados del tema original de esta investigación. Lo que se puede decir, por lo menos, es que la disposición filosófica de las personas es distinta, de tal modo que algunas aprovechan a Sócrates, y otras simplemente no, y eso es lo único que se muestra por sí mismo de su situación.

Y con todo, la amistad socrática siempre ayudaba, o a lo menos lo intentaba, a los jóvenes a hacerse más virtuosos. Esto se alcanza a ver poniendo atención a los efectos de la ausencia de la amistad de Sócrates, o para decirlo metafóricamente, poniendo atención al efecto en las personas causado por la ausencia de los encantamientos socráticos. Como narra Jenofonte:

*“[...] Yo he notado que aquellos que no entrenan sus cuerpos no pueden más realizar las tareas propias del cuerpo, por eso aquellos que no entrenan el alma no pueden desempeñar las actividades del alma, porque ya no pueden hacer lo que deberían ni evitar lo que no deberían hacer.” (Mem. 1. 2.19).*

Así como el cuerpo se ejercita con la actividad corporal, es decir, el ejercicio físico, así el alma debe ejercitarse con la actividad del alma, es decir, en el diálogo sobre la virtud, ayudado con los encantamientos socráticos, que ayuda a hacerse a sí mismo virtuoso. En eso consistía el beneficio que Sócrates ofrecía con su amistad. Y en ausencia de esta amistad socrática, sin nadie que dirija a una persona en la reflexión sobre la virtud, verá su alma rezagada en virtud, y dejará de hacer lo que debe precisamente para ser virtuoso, tal como le pasó a Critias y a Alcibiades a quienes, como cuenta Jenofonte, “mientras estuvieron con Sócrates, encontraban en él un aliado para que les dio fuerzas para gobernar sus malas pasiones. Pero cuando se apartaron de él, Critias huyó a Tesalia, y se colocó entre hombres que preferían la ilegalidad a la justicia; mientras que Alcibiades, por su parte, a

causa de su belleza, fue cazado por mujeres importantes, y porque tenía influencia en Atenas y entre sus aliados, se echó a perder por culpa de muchos hombres poderosos” (Mem. 1.2.24).

Con las reflexiones de Jenofonte se alcanza a atisbar con más claridad que Sócrates no era un educador, sino que era un excelente amigo. Es el único amigo que lo único que quiere es acercarnos a la virtud. Visto desde el punto de vista de la virtud, quizá Sócrates era el amigo por excelencia.

Sin embargo, en la *Apología* se señala un problema fundamental de la amistad socrática, es decir, el problema político de una amistad como la de Sócrates. Lo anterior se puede decir de la siguiente manera: por mucho que sea provechosa en lo privado (es decir, para cada persona) la amistad de Sócrates, ¿la comunidad y sus leyes, que incluyen a la religión, percibían la amistad socrática como justa?, ¿es apreciable para la comunidad una compañía la de Sócrates? No hay que perder de vista que la *Apología* no es otra cosa sino la narración de un juicio público, y en tanto que público, o sea, del interés de la comunidad (pues sólo porque es de interés de toda la comunidad es que Sócrates es llevado a juicio) vale la pena explorar qué consecuencias tiene la vida y la amistad socrática en la comunidad.

De modo que, para conocer mejor quién fue Sócrates, hay que atender no sólo a la relación que éste tenía con sus amigos, sino que también a la relación que tenía con su comunidad y sus leyes. Sólo de esta manera se tendría una comprensión completa de Sócrates y, al mismo tiempo, se aclararía con mayor nitidez un aspecto de las acusaciones en su juicio, a saber, el de si fue o no impío.

En lo que sigue me concentraré específicamente en el tema de la relación entre la piedad y Sócrates. No podría abarcar en este estudio todos los temas relacionados con Sócrates ni todos los diálogos de Platón de manera exhaustiva. Baste con lo visto para tener un panorama sobre algunas acusaciones importantes contra Sócrates, dejando, en cambio, no discutido con justicia el aspecto de Sócrates como impío y malo para la ciudad. Para ello, pues, comentaré ahora el *Eutífron*, porque en dicho diálogo se expone con más profundidad la perspectiva de Sócrates respecto a sus leyes y su religión. Con el fin de poder guiar mis comentarios, me apoyaré en las indicaciones que Strauss elabora acerca del *Eutífron* (STRAUSS; “Sobre el *Eutífron*” en *Estudios de Filosofía política platónica*). Esto servirá para comprender mejor el sentido del diálogo y, consecuentemente, ayudará a ver con más claridad la qué tan justa o injustamente comprendía Sócrates la piedad.

## Capítulo III

### Comentarios al Eutifron. Sócrates y la piedad

#### 3.1 “Introducción” al Eutifron

El *Eutifron* se puede abordar a partir de su primer pasaje que, aunque parece presentar un cruce de palabras superficial, ya se verá que, en realidad, funge como una especie de “introducción”. El diálogo comienza con una pregunta que Eutifron le hace a Sócrates: “¿qué cosa extraña te ha sucedido, Sócrates, para que abandones tus acostumbradas ocupaciones en el Liceo y ahora estés por aquí, en el Pórtico del arconte rey?” (Euphr., 2a). Para poder ver el aspecto introductorio de este pasaje, hay que adquirir una comprensión mínima de la relación entre los lugares de los que habla Eutifron. Las notas que García Gual<sup>1</sup> elaboró para este pasaje pueden orientar:

1) El Liceo era un lugar al noreste de Atenas, ya en las afueras. Allí se hallaban un santuario de Apolo y un gimnasio. Éste último era un sitio frecuentado para las pláticas filosóficas y un lugar constantemente visitado por sofistas. Sócrates acudía allí con frecuencia.

2) El Pórtico del Rey era el edificio en el que el Arconte Rey ejercía sus funciones. Las competencias de este Arconte eran sobre asuntos religiosos y de culto y, en consecuencia, sobre los delitos de sangre. Sócrates no frecuentaba ese lugar.

Por estas razones, causas diferentes hacen que Sócrates y Eutifron se encuentren en el mismo lugar; uno está allí (Sócrates) porque va a ser juzgado y el otro (Eutifron) porque quiere llevar a juicio a alguien.

¿Qué relación hay entre estos lugares y la presencia de Sócrates en ellos? Se sabe, por boca de Eutifron, que el juicio ha traído a Sócrates desde fuera hacia los interiores de su nación, de su *polis*. La mayoría de los atenienses, como Eutifron, suponían que Sócrates prefería estar “fuera” de la *polis*, dialogando de temas filosóficos con sus amigos. La mayoría suponía que Sócrates prefería estar en el Liceo, lejos de la nación y las cuestiones políticas. La metáfora quiere decir, como un esfuerzo hermenéutico lo denota, que la gente del pueblo creía que Sócrates prefería “estar fuera” de la nación, es decir, que no le interesaba tener relación ni práctica ni teórica con las cosas (el gobierno, las leyes, el culto, por ejemplo) de la ciudad. Sin embargo, todo esto sólo muestra cuan apresurada era la percepción que de Sócrates tenía el ateniense común, como Eutifron. Sócrates no sólo estaba físicamente siempre dentro de la ciudad; también sus reflexiones se dirigían constantemente hacia temas políticos, como sucede en el caso del diálogo *Eutifron*. En este diálogo, Sócrates tiene que discutir un tema relacionado con la comunidad y, literalmente, con él, a saber, la supuesta impiedad de la que se le acusaba por ser un *hacedor de dioses; porque fabricaba nuevos dioses y negaba a los antiguos* (Euphr., 3b).

---

<sup>1</sup> García Gual, Carlos (1988). *Eutifron*, Platón. Diálogos I. Madrid: Gredos; p.218.

La metáfora del llamado del ateniense común a Sócrates, para que vuelva a la *polis* ateniense y se defienda de sus cargos de impiedad denota el papel que jugaba la piedad en una *polis* como Atenas y la distancia que un filósofo podía tomar respecto a un aspecto tan importante para la vida política. Dicho en otras palabras, Sócrates entiende que, si bien el ejercicio de la filosofía se lleva a cabo por propia cuenta, como si dijéramos “en privado” (porque exige separarse de las nociones comunes del pueblo ateniense), de todos modos no deja de ser ateniense, no deja de estar insertado en una comunidad de hombres, y tiene que dejar claro qué tiene que decir en cuanto ateniense respecto a las leyes de su nación, que incluyen las leyes religiosas, que lo rigen. Para decirlo brevemente, el *Eutifron* es el diálogo donde Sócrates justifica su existencia en la *polis* no sólo como filósofo, sino como persona de ciudad inmersa en unas leyes y un culto específico.

Visto así, puede decirse que, en cierto sentido, el inicio del diálogo puede interpretarse a manera de pregunta del siguiente modo: ¿por qué un filósofo tiene que hablar de la piedad? La respuesta que de momento se puede ofrecer, según lo visto en esta especie de “introducción”, es que la piedad no es un aspecto de la vida aislado, meramente personal, sino que repercute en lo político, en la vida de una nación. En ese sentido, la piedad, o mejor dicho, la manera en que se tiene que abordar a la piedad, es un tema del que el filósofo *tiene que* hablar porque tiene que justificarse a sí mismo respecto de su relación con la piedad. En el momento en que el filósofo se afama, en la opinión pública, de comportarse de manera poco convencional en los aspectos importantes de la vida de la nación, como en el caso de Sócrates, respecto al culto religioso y la piedad, bien porque parezca que la religión y lo divino no le interesa, bien porque parezca innovador en ello; cualquiera que sea el caso, que parezca ateo o innovador de dioses, en ambos casos parece delinquir en tanto que transgresor de lo convencional y ancestral. En este tenor, es importante que el filósofo elabore una reflexión sobre el tema de la religión y la divinidad. Para Sócrates, la urgencia de una reflexión de tal cariz era de vida o muerte.

De modo que la situación de Sócrates es, en cierto sentido, la siguiente: Sócrates filosofa; su labor filosófica consiste en cuestionar las opiniones, en no aceptar las opiniones como conocimientos; en su filosofar, parece que Sócrates cuestiona aspectos de su sociedad que no deberían cuestionarse ni por él ni por nadie, por ejemplo, con la religión y la piedad. De momento no se sabe si Sócrates realmente cuestiona la religión y la piedad. Se sabe que se le acusaba de eso, es decir, se sabe que se le acusaba de cuestionar las cosas de la divinidad, y con la *Apología* apenas se obtienen ciertas indicaciones de lo que dijo Sócrates sobre ello. En la *Apología* Sócrates habla de por qué él no discurre de los temas divinos, pero no dice qué piensa de ellos. Precisamente de eso se trata, como se verá en lo consecuente, el *Eutifron*. El *Eutifron* es la discusión entre la manera socrática de abordar la religión y la piedad, y viceversa; lo que la nación, a partir de sus leyes religiosas, tienen que preguntarle a un filósofo.

Por eso la pregunta más inmediata del diálogo es la pregunta por la piedad. Sin embargo, es necesario tener presente un dato que se muestra teniendo presente una indicación de Strauss, me

refiero al hecho de que el *Eutifron*, en cuanto reflexión filosófica que busca la verdad sobre la piedad, sólo podrá mostrar una parte de dicha verdad, es decir, la parte que se devela con la reflexión filosófica<sup>2</sup>. Por eso el *Eutifron* es, en cierto modo, la reflexión filosófica de Platón respecto de la piedad. El *Eutifron* no es una reflexión sobre la piedad a partir de un enfoque religioso. En esta reflexión filosófica, los elementos que se consideran son los siguientes: el filósofo, el sabio en la piedad y una situación de tales características que hacen que se recapitule la situación de cada quién respecto su nación. La reflexión que se lleva a cabo con el *Eutifron* es la reflexión sobre el papel que tienen la filosofía y la piedad en una nación como Atenas. Por eso el *Eutifron* es un diálogo de tres elementos básicos: la política, la filosofía y la piedad. En este sentido, el *Eutifron* nos ayudará a reflexionar para ver qué se tienen que decir entre sí dichos elementos.

### 3.2 Un Esbozo de Eutifron

Ya se mostró que el escenario del diálogo, y lo que los personajes dicen de él, hace indicaciones (como en una especie de “introducción”) de lo que se verá adelante en el diálogo. Del mismo modo, al poner atención en las características del interlocutor de Sócrates, el joven Eutifron, se muestran aspectos importantes de la comprensión de la piedad que se discutirán. Por ello es necesario dedicar algunas líneas a la caracterización de Eutifron.

Esporádicamente el diálogo va haciendo un boceto de la persona de Eutifron. Observando la manera de ser y comportarse de Eutifron se alcanza a ver qué clase de persona es éste, qué cosas piensa y, finalmente, qué entiende por piedad. Probablemente el rasgo de Eutifron que más llama la atención es el tipo de persona que aparenta ser. Eutifron habla y actúa como una persona sabia en las cosas divinas, se presenta como sabio en lo divino. A lo largo del diálogo hay aseveraciones hechas por Eutifron donde muestra la poca modestia que tiene respecto a su sabiduría en los temas divinos y religiosos. La confianza que en sí mismo tiene Eutifron se resume en la respuesta que le da a Sócrates cuando éste le pregunta: “pero, en el nombre de Zeus, Eutifron, ¿tú crees que tu conocimiento en las leyes divinas, las pías y las impías es de tal exactitud que, siendo las cosas como dices que son, no temes cometer alguna impiedad tú mismo al perseguir a tu padre por asesinato?” (Euphr., 4e); a lo que Eutifron responde: “Yo no sería de ninguna utilidad, Sócrates, y no habría ninguna diferencia entre Eutifron y cualquier otro hombre, si no tuviera yo conocimientos exactos de todas estas cosas” (Euphr., 4e-5a). Es tan grande la convicción de Eutifron de que es sabio en lo divino que hasta pretende llevar a juicio a su padre, supuestamente en el nombre de la justicia y la piedad. Pero esta persecución de hijo a padre se comentará con más detalle más adelante. Ahora basta con indicar lo que parece la característica más destacable de Eutifron, a saber, la de creerse y aparentar ser un sabio en las cosas divinas.

---

<sup>2</sup> Strauss, Leo (1997). Sobre el Eutifron, Historia de la Filosofía Política. Amorrortu. Buenos Aires. 2008; p.271.

Para seguir formando el boceto de Eutifron hay que tener cierta claridad de cuál era su postura, en cuanto griego, respecto a sus dioses. Esto es necesario porque es diferente la manera en que una persona en estos días (principalmente judeocristiana) aborda a su dios y la manera en que Eutifron aborda a los suyos. Para un griego como Eutifron los dioses no eran *objeto de fe*. Los dioses del griego no estaban *más allá*. Los dioses del griego estaban aquí, en el mundo mismo. En ese sentido, dado que eran dioses de la naturaleza (y en la naturaleza)<sup>3</sup>, no los tomaba por algo que necesitara ser sostenido por fe. Para un griego, la divinidad estaba *allí presente*, en el mundo mismo. Por el modo de su religión, el hombre de la Grecia clásica no concebía un más allá para explicar un más acá, el mundo y los dioses constituían un mismo todo. Para un griego como Eutifron, la divinidad era manifiesta quizá principalmente por los acontecimientos del mundo incapaces de ser sometidos a la voluntad humana, como, por ejemplo, la irregularidad marítima, las victorias en la guerra, el éxito en las cosechas o el inesperado acontecimiento de la muerte. Precisamente por como concebía a sus dioses, un griego como Eutifron se distingue de un judeocristiano y, consecuentemente, no es la misma la sabiduría divino que un griego podía tener y que la pudiera un teólogo judeocristiano, aunque ambos sean, en cierto modo, sabios en lo divino. La especialidad de Eutifron, su sabiduría, era la de comprender el modo justo en que los hombres debían vivir si es que querían ser píos y, consecuentemente, llevar una vida justa ante los dioses. Eutifron es, según el mismo, el único intérprete de la divinidad, y en eso se distingue de los otros hombres, porque él tiene *sabiduría sobrehumana* (por eso desprecia tanto la opinión común y corriente).

También hay que destacar un aspecto de Eutifron que Strauss señala: con todo y que Eutifron es un jactancioso, y que se siente superior respecto al vulgo ateniense, a Sócrates no lo desdeña, no lo valora menos que a él mismo. Al menos en este momento del diálogo, de alguna manera, Eutifron sabe, o al menos sospecha, que Sócrates no es ni más ni menos sabio que él. Eutifron cree que él y Sócrates están en el mismo bando<sup>4</sup>. Esto se ve cuando Eutifron le dice a Sócrates:

*"Entiendo, Sócrates. Es por el acompañante divino que se mantiene a tu lado [...]. Ellos siempre se ríen de mí y me dicen que estoy loco cuando les digo cualquier cosa en la asamblea acerca de temas divinos y predicciones sobre el futuro, aún pese a que no hay cosa que yo haya predicho que no fuera verdad. Lo que pasa es que todos ellos están celosos de hombres como tú y yo."* (Euphr., 3b).

Como seguro pasaba con las demás atenienses, Eutifron sabía de la existencia del *daimon* socrático. Por muy vaga que sea la manera en que sepa del *daimon*, al menos supo de él. Quizá por ello no desdeña a Sócrates, pues sabe que éste de alguna manera tiene relación con las cosas divinas, (por el *daimon*), Eutifron cree que Sócrates es como él y, además, cree que él y Sócrates son diferentes de los demás. Esto enuncia otro aspecto de Eutifron, a saber, que él sólo cree que es

<sup>3</sup> Coulanges, de Fustel (2007). La ciudad antigua, Los dioses de la naturaleza física. México Porrúa; p.113.

<sup>4</sup> Strauss, Leo (1997). Sobre el Eutifron, Historia de la Filosofía Política. Amorrortu. Buenos Aires. 2008; p.271.

sabio quien se respalda en las cosas divinas, quien sólo es sabio porque su sabiduría emana de conocer las cosas divinas. Aunque Sócrates no se tiene por sabio Eutifron cree que sí lo es porque su sabiduría (que es famosa, no como la suya) se parece a la suya en tanto que *daimoniaca*. Sin embargo, el conocimiento del *daimon* socrático por parte de Eutifron es, evidentemente, demasiado superficial, pues es más complejo de lo que él piensa. Eutifron sólo tiene opiniones del *daimon*, pero personalmente no sabe nada de él. Eutifron interpreta la sabiduría socrática del *daimon* de tal modo que pueda servirle para justificar que también él es sabio. Dicho en otras palabras, Eutifron quiere respaldar su sabiduría divina, poco valorada y aún casi desconocida, en la popularmente conocida sabiduría filosófica de Sócrates.

Con los comentarios anteriores al pasaje mencionado se devela otro aspecto del diálogo. De antemano no hay que olvidar que éste es el único diálogo donde se ve platicando a Sócrates con Eutifron. Eutifron no parece ser, por ejemplo, como los jóvenes Querefonte y Eutidemo, a quienes se les veía acompañando a Sócrates con frecuencia. Además, no hay evidencia de que Eutifron se dedicara a filosofar. Lo que quiero mostrar es que la creencia de Eutifron de que él y Sócrates son parecidos se debe, principalmente, a que Eutifron, en tanto que hombre no filosófico, comprende a Sócrates como la mayoría de los atenienses, y confunde a Sócrates con un sabio y, principalmente, con un sabio que anda alrededor de los temas de la divinidad. Pero ese no era el caso de Sócrates, aunque Eutifron cree que sí. Por eso Eutifron no distingue que él y Sócrates no son parecidos.

El diálogo presenta, después del pasaje apenas citado, una indicación que puede servir para ver algo que distingue a Sócrates de Eutifron y que sirve para no caer en la confusión de ambos, a saber, que la manera en que Eutifron aborda la piedad le causa risa a la demás gente, mientras que la manera en que Sócrates la aborda le causa la reprobación de sus conciudadanos, la reprobación suficiente como para castigarlo con pena mortal.

La manera en que el pueblo ateniense aborda a Eutifron y su supuesta sabiduría, burlándose de él, quizá se debe, como el propio Eutifron comenta, a que los temas de la religión y la divinidad son muy polémicos, y siempre están alternando entre la broma y la solemnidad. Eutifron le dice a Sócrates que "las calumnias en estos temas [las discusiones sobre los asuntos divinos] son aceptadas rápidamente por las personas" (Euphr., 3b). De modo que, por lo comentado, ahora se puede afirmar lo siguiente: ya sea de modo filosófico o de modo religioso radical, toda aproximación a la actualidad de la religión de una nación se enfrenta siempre con el criterio común e impersonal de la comunidad. El criterio de la comunidad no es de alguien en específico, es simplemente "lo que se dice", "lo que se opina desde hace mucho", y por eso, aunque es común, es impersonal y poco razonado, pues no se acepta por razones, sino por autoridad ("porque así se ha hecho siempre en la ciudad", "porque así lo ha hecho siempre mi familia"). Dicho criterio común, al paso del tiempo, conforma la **tradicción**. Por su naturaleza impropia de juzgar las cosas de manera más o menos superficial, el criterio común no puede detenerse a hacer distinciones; para la opinión tradicional importa casi nada si eres filósofo o acérrimo religioso, si te metes con su contenido (con la tradición) entras en un conflicto polémico. En

el caso de Sócrates y Eutifron el pueblo ateniense aborda, sin distinguos, lo pío e impío a la luz de sus tradiciones y las circunstancias de éstas. De modo que, ya sea Sócrates o Eutifron, ambos se enfrentan contra la noción ancestral de la piedad. Cualquier manera de abordar la piedad diferente a la tradicional causará, evidentemente, una reacción inesperada por parte de la comunidad. Precisamente eso lo experimentan Eutifron y Sócrates; de aquél se ríen y con este se enfadan.

Lo anterior deja más claro un aspecto aparentemente minúsculo pero muy importante, a saber, que el modo en que se aborde la piedad será lo que determine cómo reaccionará la *polis* y qué hará la misma ante el desapego de un hombre respecto lo ancestral. Precisamente en eso se concentrará el resto del diálogo, es decir, en aclarar en qué consiste el modo filosófico y el modo religioso de abordar la piedad, y en qué medida estos modos dejan de concordar con la tradición ancestral.

Con estos comentarios brotan ciertas preguntas que, mediante la búsqueda de su respuesta, se puede dirigir lo que resta del diálogo: ¿es diferente la manera de ser piadoso de Sócrates y de Eutifron, es decir, de un filósofo y un religioso?, ¿en qué consiste ser piadoso?, ¿por qué hay que ser piadosos?, ¿es la piedad deseable? A lo largo del diálogo se podrán coleccionar respuestas de Sócrates y Eutifron para estas preguntas. Esto arrojará más luz sobre la pregunta capital, a saber, si Sócrates era o no era impío.

### 3.3 El Caso de Eutifron y las Definiciones de Piedad

El diálogo mismo encamina a intentar comprender primero la piedad según Eutifron, y por contraste, va mostrando la comprensión de la piedad de Sócrates. Para comprender la piedad según Eutifron, hay que tener presente el caso por el que está en el Pórtico del Rey. Por la complejidad del caso de Eutifron, más adelante en el transcurso del diálogo tendrá sentido la mención de las seis definiciones de piedad que el joven pronuncia. Como se verá más adelante, dichas definiciones tienen la pretensión de Eutifron de agotar las posibilidades de comprender la piedad. Nadie mejor que el sabio Eutifron para realizar una investigación exhaustiva de las posibles perspectivas de la piedad.

El caso de Eutifron comienza a relatarse a partir de Euphr., 3e. Sócrates le pregunta a Eutifron el motivo por el que se encuentra allí, le pregunta si está allí por acusado o por ser acusador, Eutifron contesta que está allí para acusar a su padre de homicidio. Esto sorprende a Sócrates, pues la multitud ateniense, entendiéndose la gente que no es sabia como Eutifron en los temas de la piedad, se sorprendería de lo que el joven hace, o sea, demandar por homicidio a su padre, por lo que éste contesta:

*"Es ridículo, Sócrates, que tú pienses que importa si el hombre que fue asesinado era un extraño o un pariente, y no veas que la única cosa a considerar es si la acción del asesino tenía o no justificación, y que si ella estaba justificada, entonces se le debe de dejar sin*

*más, y si no lo estaba, entonces hay que proceder contra él, aunque él comparta el mismo refugio que tú y coman en la misma mesa. Porque la impiedad es la misma si tú te asocias con un hombre como éste y no te purificas ni tú mismo ni a él procediendo debidamente contra él. En este caso, el hombre que fue asesinado era un labrador que trabajaba a sueldo mío. Cuando estábamos en las cultivaciones de Naxos, él estaba trabajando en nuestras tierras. Entonces se emborrachó, se enojó con uno de nuestros esclavos y lo acuchilló. Luego mi padre lo ató de manos y pies, y lo arrojó dentro de una fosa, y mandó a un hombre aquí a Atenas para preguntarle al consejero religioso qué debía hacer con él. Mientras tanto, mi padre no le dio atención al hombre que se encontraba atado, y lo descuidó, pensando que el hombre era un asesino y que no importaba si llegaba a morir. Y eso fue justo lo que le pasó al hombre, porque murió de hambre y frío, atado, antes de que el mensajero volviera de donde el consejero. Ahora mi padre y el resto de mis parientes están enojados conmigo porque por este asesinato yo estoy procesando a juicio a mi padre por asesino. Porque ellos dicen que él no mató al hombre, y que si lo ha matado, siendo el hombre muerto un homicida, yo no debería problematizarme acerca de un conciudadano así, porque es impío que un hijo enjuicie a su padre de asesino. Esto muestra cuán poco saben ellos de las leyes divinas en lo que se refiere a lo pío y lo impío..." (Euphr 4b - 4e).*

El caso es muy complejo. No importa la perspectiva que se adopte para valorar la situación, parece que ninguna resolución es totalmente justa o prudente. Eutifron tiene razón en que debe castigarse el asesinato de un conciudadano, con mayor razón si el asesino fue un ciudadano que no tiene autoridad para castigar por su propia mano a otro ciudadano. Encima, el civil muerto estaba ebrio cuando llevó a cabo su asesinato, no lo hizo deliberadamente, estaba fuera de sí. Pero Eutifron no está considerando que el civil muerto también debía ser castigado por haberse embriagado y, en esa condición, haber matado a otro civil; la imprudencia de su ebriedad es reprobable. Para rematar, Eutifron quiere llevar a juicio a su propio padre porque él fue quien ató y mató, intencionalmente o no, al conciudadano ebrio. Aunque parece bastante compleja la situación, a Eutifron le parece muy claro qué es lo pío y lo impío de la misma. Por esta razón, Sócrates insta a Eutifron a que le diga la idea de lo pío y lo impío. Precisamente el cuerpo del diálogo se constituye de los argumentos que Eutifron elabora respecto a lo pío y lo impío, con la finalidad de que Sócrates pueda entender con claridad por qué Eutifron está haciendo lo que hace.

Hay que comentar, una a una, las definiciones de piedad que da Eutifron.

### **a) Lo pío es lo que Eutifron hace**

La primera vez que Eutifron intenta ofrecer una idea de piedad dice a Sócrates:

*"Pues bien, digo que lo pío es lo que ahora yo [Eutifron] hago, acusar al malhechor que comete asesinato o roba templos o hace alguna cosa de este tipo, sin importar que él sea tu padre o tu madre u otro cualquiera; no acusarle es impío. Y mira, Sócrates, qué gran prueba te voy a ofrecer, —una gran prueba que ya he dado a otros—, de que es algo*

*establecido y justo que no debemos dejar ir impunemente al que comete impiedad, sin importar quién pueda ser. Los hombres creen que Zeus es el mejor y más justo de los dioses, y reconocen que puso en cautiverio a su padre por haber devorado a sus hijos, y que éste, en su momento, había mutilado a su propio padre por razones similares. Sin embargo, se indignan conmigo porque yo procedo contra mi padre cuando él ha hecho algo injusto, así que ellos se muestran incoherentes en lo que dicen acerca de los dioses y acerca de mí."*  
(Euphr., 5d - 6a).

En sentido estricto, esta definición de piedad de Eutifron consta de dos partes, la primera parte es la definición como tal, a saber, *hacer lo que Eutifron hace*; la segunda parte de la definición es el respaldo que Eutifron le da a su definición, es decir, la referencia que hace a Zeus. Como Zeus (el dios más justo según la tradición) persiguió a su padre por haber hecho algo injusto, él pretende imitar lo que hizo Zeus, es decir, perseguir a su padre.

Sin embargo, la respuesta que inmediatamente da Sócrates arroja luz para captar lo que no dijo Eutifron en su primer idea de piedad, pero que se colige de lo que sí dijo. Después de pronunciar esa primera idea o definición<sup>5</sup>, Sócrates le dice a Eutifron: "¿no es ésta, Eutifron, la razón por la que estoy siendo perseguido, porque cuando la gente cuenta cuentos como estos acerca de los dioses, yo encuentro tales cuentos difíciles de aceptar? Probablemente por eso la gente dirá que estoy haciendo injusticia" (Euphr., 6<sup>a</sup>). La respuesta que Sócrates le da a Eutifron se debe a que, en cuanto filósofo, Sócrates no se permitía aceptar ninguna opinión sin antes someterla a examen. La actitud de Sócrates es contraria a la de cualquier ateniense que, sin cuestionamiento alguno, aceptaba como verdad lo que dijera una autoridad, ya fuera un maestro o la tradición misma. Sócrates estaba consciente de que su negación a aceptar como verdad las opiniones de los cuentos ancestrales de algún modo se relacionaba con su acusación de impiedad. Pero, ¿realmente Sócrates estaba negando los cuentos de tradición?, ¿acaso Eutifron acepta del todo esos cuentos?

Ante todo, hay que hablar un poco de la naturaleza de los mencionados cuentos. Hay que destacar que las historias de los dioses no eran invenciones espontáneas, llevaban ya varios siglos de años formando parte de la tradición ateniense. La tradición poética, la que hablaba de los dioses mediante cuentos ancestrales, no sólo determinaba el culto religioso. Podría decirse que la tradición poética justificaba completamente el orden político ateniense, desde las guerras hasta las tareas cotidianas de los ciudadanos en sus respectivos hogares. Pero en lo que se refiere estrictamente al culto religioso, la tradición poética justificaba *lo que los dioses mandaban hacer*. Es evidente que ningún ateniense creía neciamente que los dioses bajaron del Olimpo para escribir los cuentos ancestrales. Sabían que a veces se infiltraban opiniones humanas —en la transmisión oral y escrita de los cuentos, por ejemplo. La naturaleza de esos textos ancestrales es, pues, ambigua. Su jerarquía divina se fundamentaba, en buena parte, en el largo tiempo en que le ha servido a una población

---

<sup>5</sup> Para los consecuentes comentarios a las *ideas* de piedad de Eutifron, en ocasiones ocuparé el término *definición* con la intención de referirme a aquello que se piensa y se pronuncia como una unidad.

como la griega para poder ordenarse. Por eso, por su carácter de ancestral y exitoso prevalecía la condición de obra divina de los cuentos ancestrales, pues sólo un dios, o la inspiración de un dios, podría haber sido la causa de la existencia de cuentos y textos que mantuvieran por tanto tiempo el orden de un pueblo. Pero, por otra parte, la total veracidad de esos cuentos ancestrales es discutible.

Precisamente eso es lo que hace Sócrates, es decir, discutir eso que suscita dudas de los cuentos del culto ancestral. Pero no es gratuito su cuestionamiento, es parte de su ejercicio filosófico de buscar la verdad, de eliminar la falsedad y reforzar la verdad de algo que se dice, no eran meras ganas de ser necio y querer echar abajo el culto ancestral. Ya se comentó, en el Primer capítulo de esta investigación, que Sócrates nunca buscó corromper a nadie. Por el contrario, Sócrates buscaba siempre hacer un bien a los demás, y con sus cuestionamientos a las opiniones de los cuentos del culto ancestral no hacía la excepción. Por ello Sócrates cuestionaba acerca de las **interpretaciones** de los cuentos del culto ancestral y lo que estos dicen de los dioses. En ese sentido, su cuestionamiento era sólo "teórico". El testimonio de Platón y Jenofonte ayudan a percatarse de ello. Como se ve en la *República*<sup>6</sup>, Sócrates sólo de palabra, y en privado, con un selecto grupo de personas, discutía la conveniencia o inconveniencia de ciertos aspectos de los cuentos ancestrales. Como se ve en las *Memorias*<sup>7</sup>, Sócrates cumplía con todo el protocolo público del culto ateniense, tal como los sacrificios y la consultación de oráculos. Sócrates nunca faltó al rezo y las ofrendas que mandaba el culto. Para decirlo en breve, Sócrates sí hacía lo que los dioses mandaban a través de los cuentos ancestrales. Por eso dije que, visto así, su cuestionamiento era teórico. No se oponía al culto ancestral en la práctica, como de hecho sí lo hacía Eutifron, quien no mostraba claramente que obedeciera los mandatos de los dioses. Para decirlo con las palabras de Strauss, Eutifron no hacía lo que los dioses mandaban, sino que *hacía lo que los dioses hacían*<sup>8</sup>. Esto señala el gusto de Eutifron por la innovación de Eutifron respecto las cosas de los dioses. Él no obedece al culto ancestral porque no hace lo que los dioses mandan. Él está dispuesto a imitar a los dioses, y con ello mostrar una nueva interpretación de los dioses a través de su acción.

Lo anterior muestra una de las diferencias más marcadas entre Sócrates y Eutifron, a saber, que aunque en la teoría parezca serle fiel al culto, Eutifron se contrapone al culto con sus actos; y, de todos modos, está más del lado del misticismo que del culto en tanto que cree que la piedad sólo se afirma en actos, rechazando la posibilidad de discurrir sobre la piedad. Y aún más, el misticismo de Eutifron es hereje. Eutifron sólo retoma al culto ancestral porque con él puede afirmar que el culto ancestral mismo y su interpretación tradicional (lo que él llama "*lo establecido*") se han equivocado. Eutifron demuestra su piedad con la convicción de que nadie más lo va a entender, actúa como quien en nuestros días dice "Dios me entiende, y eso me basta".

---

<sup>6</sup> Véase en *República* el momento en que Sócrates habla de los "hacedores de cuentos", y el modo en que cuestiona lo dicho por Hesíodo y Homero (Rep II., 377c).

<sup>7</sup> Jenofonte comienza sus *Memorias* de Sócrates precisamente hablando de cómo Sócrates siempre hacía frecuentes sacrificios, tanto en su casa como en los templos públicos (Mem., 1.1).

<sup>8</sup> cfr., STRAUSS, Leo; *Sobre el Eutifron*; Ed., Amorrortu; Buenos Aires, 2008; p., 283.

Sócrates evidencia una deficiencia en esta manera de definir lo piadoso. Esto se ve cuando le dice a Eutifron:

*"En este momento intenta decirme muy claramente lo que te pregunté hace poco. Porque, amigo mío, no me has respondido con suficiencia cuando te pregunté qué es lo pío; tú me dijiste que es precisamente pío lo que tú haces ahora acusando a tu padre por asesinato."*  
(Euphr., 6c-6d).

No hay que olvidar que esta definición partió de la solicitud que Sócrates le hizo a Eutifron de que le dijera la idea de piedad para así poder entender lo piadoso del acto de enjuiciar al propio padre. Ahora se ven con más claridad las contradicciones que implican esta definición de piedad, a saber, que Eutifron retoma el culto ancestral para afirmar que el culto ancestral yerra, pues no se ha entendido qué es la piedad, y que define la piedad como algo indefinible. Para Eutifron, la piedad sólo se muestra en los actos. Por eso surge la pregunta: ¿acaso no existe una idea, una definición de piedad?, ¿acaso los actos por sí mismos podrían convencer a los hombres y a los dioses de que un acto es deseable?, ¿acaso no cuestionarían los dioses por qué un acto como el que hace Eutifron debería agradarle a ellos, los dioses? Esto es lo que se intentará responder en la siguiente definición.

### **b) Lo pío es lo que agrada a los dioses; lo que no les agrada es impío**

La segunda definición de piedad de Eutifron es una especie de extensión e intento de solución de la primera. Como ya se vio, la primera definición no era en sentido estricto una definición, era un ejemplo a través de un acto, y Sócrates no pedía un ejemplo, él pedía *la idea* que definiera la piedad y que le sirviera para orientarse en lo consecuente y no ser más llamado impío. Además, la primera definición tampoco explicaba cómo es que era pío precisamente lo que él, Eutifron, está haciendo. Más bien parecía que la noción común de piedad pugnaba con un acto como el de Eutifron. Por ello, para esta segunda definición, Eutifron dice que: *"es, ciertamente, pío lo que agrada a los dioses, y lo que no les agrada es impío"* (Euphr., 7a).

Como Eutifron opina que sólo él conoce la adecuada interpretación de los dioses, entonces también cree, de modo inconfeso, que sólo él sabe qué le agrada a los dioses. Dice que la piedad les agrada a los dioses, pero sólo él sabe (según él mismo) qué es eso que les agrada a los dioses y se le llama piedad. De este modo, Eutifron implícitamente está afirmando que los hombres comunes, que sólo tienen el sentido común humano para guiarse, con seguridad no entenderían lo que les agrada a los dioses y por eso su familia rechaza lo que hace. Esto muestra que Eutifron busca alejarse cada vez más de los hombres comunes. Una vez más argumenta de modo implícito que su sabiduría está demasiado lejos de la gente del pueblo raso, pero precisamente por eso la gente no entiende a Eutifron ni su manera de entender las cosas divinas.

Del mismo modo, con esta segunda definición Eutifron da por supuesto un asunto que no se ha discutido, a saber, que los dioses comprenden una cosa del mismo modo, ¿qué cosa?, precisamente eso que les gusta. Los cuentos de la tradición ancestral griega muestran que a veces los dioses no gustaban de las mismas cosas, no llegaban a acuerdos, sino que constantemente disputaban entre ellos; ya una deidad se enemistaba con otra y le hacía daño, ya otra deidad se vengaba de la antes perjudicada. Pero, como fuera el caso, a Eutifron le parece que la piedad es eso que les agrada a los dioses, aquello que no causa disputa entre los dioses. Como ahora se ve, Eutifron está aceptando que no puede ser el caso que lo que individualmente le guste a un dios sea lo piadoso. Eutifron está contradiciendo completamente su definición anterior, y no le causa mayor problema hacerlo. La contradicción de Eutifron radica en que, apenas en la anterior definición, dijo que la piedad no tenía manera de definirse o comprenderse de otro modo que no fuera observando una acción. Ahora Eutifron acepta que, pese a la pluralidad de dioses, hay algo único que a todos les gusta y que es la piedad. Eso algo único que es la piedad no puede ser una acción (porque los dioses no actuaban todos del mismo modo). Ahora se muestra que, si la piedad es algo uno y lo mismo para la pluralidad de dioses, entonces debe ser algo como una *comprensión*, algo como una *idea*. Por eso Sócrates le hace las siguientes preguntas a Eutifron:

*"SÓC: ¿Acerca de qué cosas se puede estar en desacuerdo y qué cosas pueden causar enemistad? Vamos a verlo de este modo: si tú y yo estuviéramos en desacuerdo, por ejemplo, de cuál de dos números es el más grande, el desacuerdo en temas como éste podría hacernos enemigos y enfadarnos entre nosotros, pero, ¿no podríamos rápidamente resolverlo recurriendo a la aritmética?"*

*EUT: Claro que podríamos.*

*SÓC: Entonces, si estuviéramos en desacuerdo acerca de la medida de dos cosas, ¿no podríamos ponerle rápidamente fin al desacuerdo si lo medimos?"*

*EUT: Sí.*

*SOC: ¿También podríamos, supongo, decir las mismas cosas acerca de si fuera sobre alturas o pesos?"*

*EUT: Por supuesto.*

*SOC: Pero, ¿acerca de qué cosas podríamos estar en desacuerdo, que no pudiéramos resolver y que nos causara enemistad y que nos enfadáramos entre nosotros? Quizá no puedes dar alguna respuesta así de improviso, pero déjame hacerte una sugerencia: ¿no es acerca de lo justo y lo injusto, de lo bello y lo feo, de lo bueno y lo malo? ¿No es acerca de estas cuestiones por las que tú y yo y otras personas se hacen enemigos [...]?"*

*(Euphr., 7b-7d).*

Con esta secuencia de preguntas y respuestas entre Sócrates y Eutifron se puede notar que, si aquello en lo que los dioses buscan ponerse de acuerdo los hombres es sobre lo justo o injusto, bello o feo y bueno o malo, eso debe ser la causa de desacuerdo también entre los dioses. La causa de desacuerdo, entre dioses u hombres, es la falta de acuerdo en las ideas. Si la idea de piedad es algo que comprende de un modo único la pluralidad de dioses, entonces no puede ser piadoso lo que

cada dios desea. Por lo que se puede decir, como mínimo, que imitar a un dios, aunque ese dios sea Zeus, dudosamente eso es ser pío. Zeus tuvo disputas con otros dioses respecto de lo que consideraba justo e injusto, por ejemplo, con su propio padre. De modo que, imitando a Zeus, no se muestra que Eutifron esté siendo pío.

Como se ha dicho en los cuentos ancestrales, lo que cada dios desea, y la realización de sus deseos, lleva a los dioses a disputa. Si bien en ciertos casos concuerda lo que los dioses desean con lo que se considera piadoso, nada parece determinar que la piedad sea un deseo de los dioses, que los dioses la deseen. De cualquier modo, es claro que si los dioses están en disputa es por la pluralidad de comprensiones que tienen acerca de un asunto en específico, porque un dios cree que una cosa y otro dios cree lo contrario sobre el mismo tema, por eso entran en disputa. Si, como pasa con los hombres, los dioses quisieran terminar una discusión, por ejemplo, acerca de números, entonces recurrirían al conocimiento de las ideas de la aritmética. Si quisieran, hombres o dioses, terminar una disputa acerca de lo pesado o lo alto, recurrirían, sin duda, a una comprensión única de pesos y medidas, a las ideas de pesos y medidas. Como afirma Sócrates, las ideas de las medidas no son por las que pudieran enemistarse los hombres, luego, no puede ser eso lo que origine disputa entre dioses. Lo que verdaderamente enemista es la comprensión, o falta de comprensión, acerca de lo *justo* y lo *injusto*, lo *bello* y lo *feo*, lo *bueno* y lo *malo*. Lo que enemista es el conocimiento o desconocimiento de las *ideas*.

Estos comentarios sirven para marcar otra diferencia importante entre Sócrates y Eutifron, como a continuación mostraré. Para llegar a sus acuerdos, los dioses acuden al *conocimiento* del tema que los enemista. Los temas que enemistan a los dioses son los mismos temas sobre los que el filósofo reflexiona. Los temas que Eutifron acepta que realmente enemistan a los dioses son los temas sobre los que Sócrates reflexionó a lo largo de su vida. Aquello que ocupa por igual a dioses y filósofos son las *ideas* y el conocimiento de éstas. Si los dioses no acudieran a las ideas, si actuaran de modo arbitrario, guiados sólo por sus apetencias, ni Olimpo ni el mundo terrenal tendría jamás orden alguno, y si no existiera el orden y la necesidad entre los dioses, ¿cómo existiría el reino mortal? Podría decirse que, en tanto que unos buscan el conocimiento y las ideas y los otros, infinitamente sabios, filósofos y dioses son muy parecidos pues ambos viven relacionados estrechamente con el orden de las ideas, como ya mencionó Sócrates, especialmente las de lo justo, lo injusto, lo bello, lo feo, lo bueno y lo malo.

Ahora bien, ya se había dicho que parte de la herejía de Eutifron radicaba en no hacer lo que los dioses mandaban. Se podría decir entonces que, después de todo, Sócrates es tan hereje como Eutifron debido a que Sócrates también imita a los dioses y no se limita a hacer lo que ellos mandan. Eutifron y Sócrates hacen lo que los dioses hacen y, en ese sentido, se alejan de lo convencional, de las tradiciones ancestrales. Sin embargo, la acción de Eutifron carece de aquello que sí tiene la actividad de Sócrates, a saber, *conocimiento*. Eutifron intenta justificar su piedad haciendo lo que los dioses hacen pero sin la reflexión que los filósofos hacen cuando ellos buscan el conocimiento de las

ideas. Eutifron quiere actuar como los dioses pero sin la actividad del pensamiento que los dioses y los filósofos sí realizan. Podría decirse que, probablemente, Eutifron detesta la posibilidad de que la piedad sea la búsqueda de las ideas. A Eutifron le gusta más ocultarse en el misticismo, no desea explicar o compartir su "sabiduría". Se diría, pues, que Eutifron es antifilosófico. Por su parte, Sócrates, mediante el ejercicio de la filosofía, sí hace un esfuerzo por el conocimiento de las ideas. Sócrates realmente no imita a los dioses. Que los dioses acudan a las ideas es algo necesario para su naturaleza divina. Que dioses y filósofos basen su existencia relacionados al conocimiento de las ideas sólo es señal de que la característica que ambos comparten es la de desear tener en las manos el conocimiento de lo necesario; las ideas. Por lo que, en consecuencia, la búsqueda de las ideas coloca más cerca de los dioses a Sócrates que a Eutifron.

Con estos comentarios se vio cómo es que, si a los dioses le gusta la piedad y no disputan entre ellos que les guste la piedad, entonces también tienden al conocimiento de ella, pues no podría gustarles ni sería de su deseo algo que no conocen. Por lo que la piedad, entonces, tiene que ser algo comprensible, cognoscible y, consecuentemente, tendría que ser una *idea*. Estos comentarios también mostraron que la actitud de Eutifron respecto los dioses es, aparte de imitativa, ambigua, contingente, convenenciera; por algo sólo deseaba justificar su piedad en acto, y no en discurso, para no tener que pronunciar algo determinado. Lo que hace Eutifron es acto sin pensamiento, sin conocimiento, contrastando con la actitud de Sócrates, quien, si bien parece que no es pío porque no hace lo que los dioses mandan, al menos está más cerca de los dioses al hacer lo mismo que ellos hacen (y no por imitación), a saber, tender al conocimiento de las ideas.

### **c) Lo piadoso es que pague su culpa el que mata injustamente**

La tercera definición que Eutifron da de la piedad sigue el rumbo que Sócrates le ha dado a la discusión. Con esta tercera definición, Eutifron busca contestar las objeciones hechas por Sócrates en lo posterior. Con la anterior definición se mostró que la actividad de los dioses y la de los filósofos es semejante en un aspecto importante, a saber, que ambos se ocupan de las ideas. El orden del mundo se debe a los dioses, y si los dioses tienen un orden, éste ha de ser gracias a que su actividad gira en torno a la búsqueda de las ideas, pues éstas son necesarias y establecen un orden. Eutifron no busca el conocimiento de las ideas, no se dedica a reflexionar sobre éstas, él sólo se limita a imitar a los dioses. Pero, ¿por qué imita Eutifron a los dioses?, ¿por qué imita, sobre todo, a Zeus? Él ya había dado la respuesta a esto; Eutifron imita a Zeus porque éste es el dios más justo. Eutifron confía en que su justicia, al ser una imitación de la justicia de Zeus, es verdaderamente *la justicia*. Por eso, a continuación, afirma una nueva definición de la piedad que dice así:

*“...Yo pienso, Sócrates, que ninguno de los dioses estaría en desacuerdo con otro dios, ni sostendría lo siguiente: que alguien que mata a otro injustamente no debería pagar una penalidad.” (Euphr., 8b).*

Con los comentarios elaborados de las anteriores definiciones, y particularmente de la definición anterior, se mostró cuán antifilosófico es Eutifron. El anti filosofismo de Eutifron radica en el rechazo que éste le da al discurso y a la búsqueda de las ideas. Sin embargo, ahora se vuelve a contradecir y afirma que, después de todo, hay una idea en especial que tiene una estrecha relación con la piedad, a saber, la justicia. Sin embargo, también se mostró que, en sentido estricto, es el filósofo, y no un religioso como Eutifron, quien vive en torno al discurso y búsqueda de las ideas.

Hay que destacar que la búsqueda socrática de las ideas no excluía la búsqueda de la virtud. Sócrates vivía reflexionando acerca de la justicia porque consideraba que ésta es deseable. El modo en que Sócrates vivió en torno al tema de la virtud, o las virtudes, especialmente respecto a la virtud de la justicia, luce opuesto al modo en que Eutifron parece que lo hace. Sócrates no aceptaba que algo era justo sólo porque una figura de autoridad dijera que eso es lo justo. Primero buscaba examinar si realmente algo era justo. Nunca apeló a ninguna autoridad (ni ancestral ni de su actualidad) para aceptar que algo era justo; ni siquiera creyó, sin mayor objeción, en la autoridad del oráculo de Delfos acerca de un tema fundamental: la sabiduría. Sócrates no aceptó de buena gana lo que el oráculo dijo de él, a saber, que Sócrates era el hombre más sabio. Lo más probable es que si el oráculo le hubiera dicho a Eutifron que era sabio, éste no hubiera realizado una examinación del pueblo de Atenas para ayudarle al dios a corroborar su propia sabiduría, tal como sí lo hizo Sócrates.

Pero, porque discurría sobre la justicia, ¿debemos decir que Sócrates era justo? ¿Era Sócrates justo? Examinar exhaustivamente la vida de Sócrates con la finalidad de contestar esto es sumamente complejo. Para contestar esta pregunta vale la pena seguir las indicaciones de Strauss, a saber, basarse de momento sólo en la evidencia del diálogo en turno. Visto con cierto detalle, en sí mismo el *Eutifron* corrobora la justicia de Sócrates, mientras que la de Eutifron es dudosa en todo momento. Por ejemplo, Sócrates acude al Pórtico del Arconte rey porque sabe que tiene cargos legales y, conforme las leyes ancestrales que lo rigen, le corresponde estar allí. Sócrates es justo al estar allí. Por su parte, Eutifron no parece mostrar respeto por lo ancestral en ningún sentido. La evidencia más obvia de que Eutifron quiere echar abajo lo ancestral es su persecución contra su viejo padre. Eutifron, igual que Meleto, no respeta a la gente vieja (cómo Sócrates) ni lo que la gente vieja considere correcto por ser ancestral. Eutifron y Meleto consideran que es justo echar abajo lo ancestral sólo porque Zeus también así lo hizo. Estos comentarios sirven para ver, desde otra perspectiva, la injusticia de Eutifron: Eutifron apela a la justicia ancestral con la intención de darle una nueva interpretación de ella, con tal de innovarla. Por su parte, Sócrates vive conforme la justicia ancestral, aunque de un modo tenso; vive en la práctica conforme la justicia ancestral; pero, en la teoría, la cuestiona, y al cuestionarla, parece que la quiere echar abajo.

Lo único que quiero destacar es que, contrario a Eutifron, Sócrates busca la idea de justicia precisamente porque cree que no sabe qué es la justicia. No cree que la discusión sobre la justicia se agote con un establecimiento ancestral. No obstante, al mismo tiempo, vive siendo justo, vive al margen de lo que esté consagrado como justo. La sabiduría de Eutifron, por su parte, se apoya en la autoridad de los cuentos ancestrales (especialmente de Zeus), pero, como ya se había mencionado, sólo evoca la autoridad de los cuentos ancestrales en la medida en que le sirvan para reafirmar que él es sabio y pueda actuar injustamente. Para decirlo en breve; Sócrates es justo porque busca la verdadera justicia cuando filosofa, y Eutifron es injusto porque cree ser sabio, porque cree que lo justo es la tergiversación de la idea de la justicia. Eutifron imita la idea de justicia según como le conviene.

Sin embargo, después de todos los comentarios elaborados, no es difícil hacer reparo a la supuesta sabiduría de Eutifron. ¿Por qué alguien debería hacer como Eutifron, a saber, vivir en la práctica imitando a otro e imitando, en cierto modo, su comprensión de la justicia?, ¿por qué no buscar la idea de justicia por uno mismo? De momento, podría responderse a esto de la siguiente manera: Eutifron no busca, no indaga ni reflexiona acerca de la idea de justicia porque no quiere o porque no puede. Ahora explicaré esto.

Al principio de los comentarios al personaje Eutifron mencioné que el rasgo más evidente es su jactancia. Eutifron se ve a sí mismo como un sabio. Se jacta de ser sabio. Fundamenta su supuesta sabiduría en el conocimiento de las cosas divinas, pero se refiere a las cosas divinas según como el culto ancestral las presenta sólo para afirmar que el culto ancestral está errado. Eutifron cree que el único que puede entender el modo correcto en que debe interpretarse el culto ancestral es él. En este sentido, la sabiduría de Eutifron está “blindada”: sabe que todo aquél que quiera contradecir al culto ancestral referente a los dioses será tachado de impío, pero al mismo tiempo él tergiversa el culto ancestral. Por eso a Eutifron no le conviene aclarar nada respecto a la idea de justicia, porque le conviene considerar que el tema de la justicia sólo es claro para los que tienen ese “don divino” de entenderla. Lo que Eutifron busca no es, entonces, la idea de justicia; parece que lo único que Eutifron quiere es que se le vea, se le llame y se le trate como sabio. Eutifron no quiere explicar la idea de justicia porque no quiere, le gusta la posición de sabio. ¿Por qué le gustaría eso a un hombre? Probablemente por el poder que implica ser sabio. Quizá Eutifron usa el culto ancestral conducido por el afán de poder, y no tanto por genuina piedad o justicia. La piedad es sólo su excusa. ¿Por qué opta por el camino de la piedad para aparentar ser sabio y, consecuentemente, tener poder? Él mismo ya había respondido a eso: *porque las calumnias siempre están presentes en estos temas* (cfr., Euphr., 3b). Eutifron no quiere explicar una idea de justicia según la piedad porque, por una parte, no quiere compartir su autoridad y, por otra, porque ni siquiera tiene una idea de justicia bien fundamentada porque no es filósofo, ni le interesa en lo más mínimo filosofar. Por eso Eutifron no puede hablar sin contradecirse acerca de la idea de justicia, porque ni siquiera puede. Aunque quisiera, carece del deseo filosófico de indagar sobre la idea de justicia. Haré unos pequeños comentarios para aclarar esto.

Quizá la consecuencia más importante de los comentarios elaborados a esta definición es que la religiosidad o la piedad son una banalidad. Quizá en este breve pasaje Sócrates demuestra implícitamente la superioridad de la filosofía respecto la piedad. Según lo comentado, la filosofía es superior que la piedad en la medida en que la filosofía realmente conduce hacia la virtud. O quizá el hecho de vivir socráticamente sea ya ejercer la virtud. En otros términos, quizá aquí se ha demostrado que, si realmente se quiere ser justo, si realmente se quiere ser virtuoso y, consecuentemente, si se quiere vivir en consonancia con los dioses, el verdadero camino es la filosofía, y no la piedad.

Pero, ¿podemos ser realmente todos filósofos? Quizá la respuesta más tentadora es que no. El mundo sería otro si eso fuera posible. Entonces quizá Eutifron destaca de los otros hombres en que él, como Sócrates, sabe que la autoridad del culto ancestral no debería ser usada como una guía consumada para la vida. Pero quizá esto es lo único que alcanza a ver Eutifron, por eso Sócrates le dice:

*"Vamos, mi querido Eutifron, ahora dime, para ver si me puedo hacer más sabio, qué prueba tienes tú de que todos los dioses piensan que aquél hombre perdió su vida de manera injusta, que, siendo él un sirviente, cometió asesinato, fue encadenado por el amo del hombre que mató, y murió como resultado de su encadenamiento antes de que el amo que lo encadenó supiera qué era lo que el consejero mandaba hacer con él, y que es justo que, por ser un hombre así, el hijo proceda contra él, que es su padre, y que lo acuse de asesinato. Vamos, intenta mostrarme claramente que todos los dioses creen que este tipo de conducta es justa, y si tú me muestras esto y me complaces, yo honraré tu sabiduría por el resto de mi vida." (Euphr., 10a-10b).*

Quizá Eutifron coincide con Sócrates en que el culto ancestral no es totalmente claro y no debería ser usado como un manual para vivir, porque eso sólo vuelve obtusos a los hombres y no hace que intenten dilucidar, por sus propias luces, lo justo y lo injusto en las contingencias de la vida cotidiana que el culto ancestral no contempla. El culto ancestral no probó "instrucciones" para saber qué hacer en un caso tan complicado como, por ejemplo, el del propio Eutifron. Sin embargo, aunque Eutifron también sabe que el dogmatismo del culto ancestral es indeseable, tampoco sus procedimientos innovadores le han dado la suficiente luz para vivir justamente. El sentido común le ha alertado a Sócrates de esto desde casi comienzos del diálogo, pero se lo hace notar hasta más adentrado el diálogo, como se muestra en el pasaje apenas citado.

#### **d) Lo que agrada a todos los dioses es pío y, por el contrario, lo que todos odian es impío**

La cuarta definición de piedad responde, en buena medida, a las cuestiones planteadas en la anterior definición. Podría decirse que, en cierto sentido, esta definición complementa la reflexión comenzada en la anterior. En esta nueva definición Eutifron busca aclarar el sentido de la piedad, el

*para qué* de la piedad. Con la definición anterior se puso en duda que la piedad tuviera algún sentido para la vida en la comunidad. Sócrates puso en duda que la piedad fuera deseable. En la definición anterior se llegó a ver que, si la finalidad de la piedad es vivir justamente, realmente es la filosofía la que encamina a dicha finalidad, pues sólo la filosofía busca verdaderamente la justicia. La piedad es sólo un camino alternativo y probablemente tergiversado del camino para llegar a ser justo. Sin embargo, en esta definición se verá que, en cierto modo, la piedad no es una idea, lo cual socava aún más la posibilidad de pronunciar una idea de piedad. Intentaré explicar esto con cierto detalle.

En su cuarta definición, Eutifron dice que:

*“Lo que todos los dioses aman es pío, y, por otra parte, lo que todos odian es impío.”*  
(Euphr., 9e).

¿Por qué Eutifron da una definición de la piedad como ésta? Probablemente Eutifron ya se percató de que Sócrates tiene más pensado que él el tema de la piedad, por lo que cualquier definición novedosa será refutada por los argumentos de Sócrates. Probablemente por eso en su nueva definición de piedad Eutifron es muy puntual, y se apega a lo más básico de la noción de piedad, e intenta decir algo que ya no pueda ser refutado por Sócrates. En sentido estricto, lo más sintetizado, lo menos ambiguo, lo más puntual que se puede decir sobre la piedad es: 1) que lo piadoso es lo que el culto ancestral dice que es lo piadoso y 2) que la piedad le agrada a los dioses, que la piedad es *aquello que los dioses aman*.

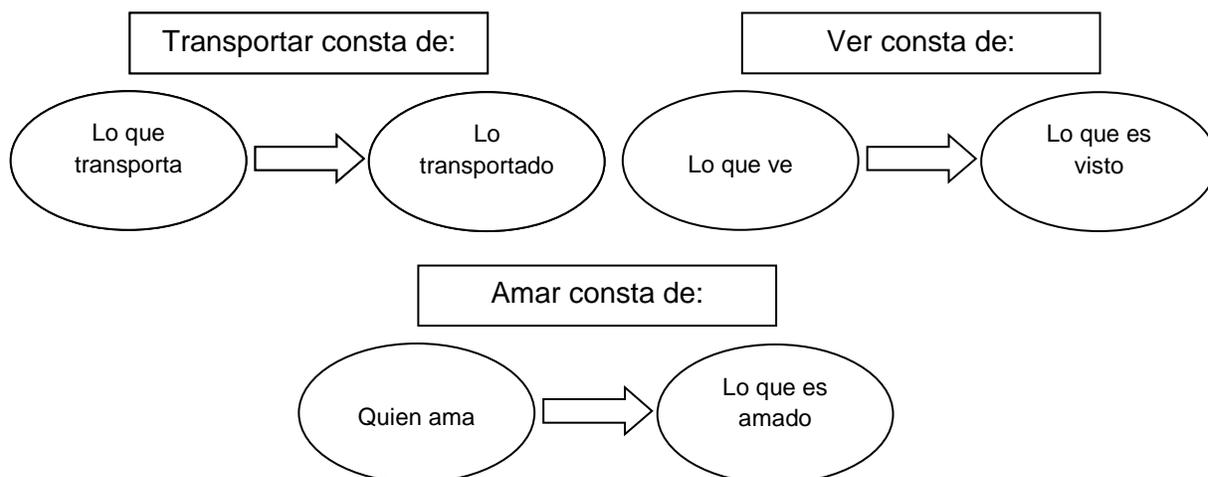
Como hasta ahora se ha visto, también habría que decir que lo piadoso es lo justo, en el sentido de que es justo porque así lo mandan las leyes que los rigen (a Sócrates y Eutifron), y porque, de algún modo, los dioses también son justos, o al menos buscan ser justos. Sin embargo, al terminar de demostrar que la anterior definición (la tercera) era insuficiente, Sócrates le pidió a Eutifron que, si quería, definiera lo piadoso sin que prestara atención a la relación entre la piedad y la justicia. De hecho Sócrates le dijo que él estaba dispuesto a aceptar que todo lo que Eutifron estaba haciendo es justo (cfr., Euphr., 9c). En otras palabras, Sócrates le pidió a Eutifron que definiera la *idea* de piedad *en sí*, y que intentara explicarla sin la relación que pudiera existir entre la piedad y la justicia o cualquier otra idea.

Pero, separándola de su relación con la idea justicia, de la idea de piedad no se puede afirmar otra cosa que lo arriba mencionado, a saber, que la piedad es lo que el culto estipula y lo que le agrada a los dioses. Podría decirse que la piedad también es orar y hacer ofrendas, pero, de nuevo, esto es igual a decir, en síntesis, que la piedad es lo que el culto manda y lo que le gusta a los dioses.

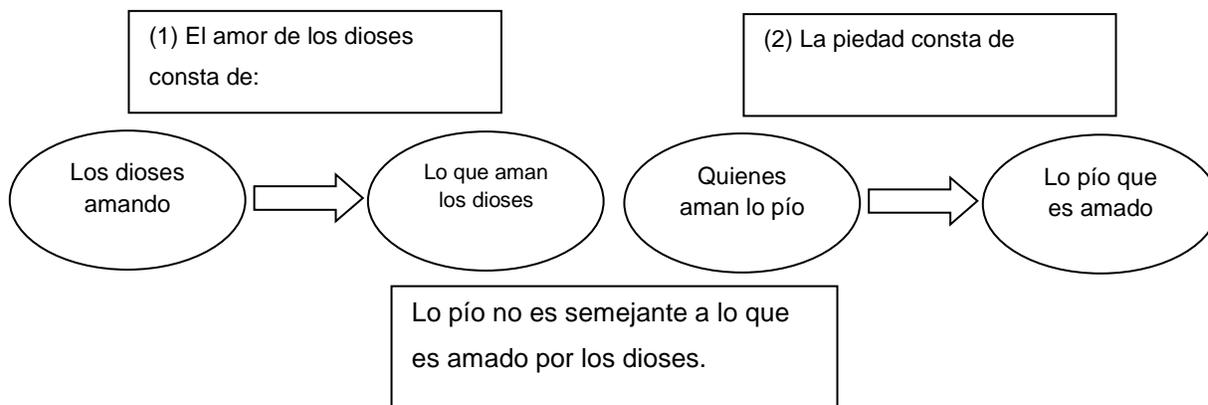
Sin embargo, según como se ha visto hasta este momento de la investigación, la posición de Eutifron respecto al culto ancestral es ambigua. No parece que Eutifron esté dispuesto a reiterar el culto ancestral, a defenderlo. Ya ha demostrado Eutifron no ser la clase de persona que se apega al culto, no parece que pretenda reafirmarlo. Es por eso que, quizá deliberadamente, Eutifron descarta

que la piedad es lo que el culto ancestral determina. Por eso sólo le queda decir que lo piadoso es lo que aman los dioses. Pero, ¿esto define la piedad?

Mediante una analogía, Sócrates le hace ver a Eutifron que la idea de piedad, despojada de su relación con otras ideas, simplemente no puede comprenderse. Sócrates le hace ver a Eutifron que la idea de piedad es, en cierto modo, semejante a la idea de ver, a la idea de transportar o a la idea de amar. La idea de la visión (de ver), por ejemplo, no se puede comprender despojada de su relación con la idea de *lo visto* y de *lo que ve*. Sócrates le muestra esto a Eutifron con un argumento que se puede esquematizar del siguiente modo:



Por eso Sócrates afirma que, del mismo modo que la idea de visión, la idea de piedad, despojada de su relación con la idea de justicia, no se puede comprender, pues decir que lo piadoso es lo que aman los dioses realmente no es definir la piedad, sino predicar un accidente de la idea de la piedad, a saber, que es amada por los dioses. Esto se puede esquematizar del siguiente modo:



Por eso es Sócrates le dice a Eutifron que “entonces lo que es amado por los dioses y lo que es pío no es idéntico, porque difiere uno respecto del otro” (Euphr., 10e.). Ambas relaciones no son semejantes. Como afirma Sócrates, pues están en oposición: si “lo pío es amado porque es pío” (véase arriba 2), se trata, pues, de que lo pío padece la acción de ser amado por quienes aman lo pío. Sin embargo, la veracidad de que esto define la piedad queda en duda si se tiene presente que no sólo los dioses aman lo pío; también los hombres aman lo pío, por eso buscan ser píos, y hasta hacen leyes que encaminen a los demás a serlo también. Lo que sí es paciente sólo con relación a un acto de los dioses es lo que aman los dioses (véase 1). Así, Eutifron propone que la piedad es un padecimiento, mientras que el amor de los dioses es un acto. Por eso, acerca de la definición “lo que todos los dioses aman es pío” Sócrates dice que Eutifron “mencionó algo que le pasa a lo pío, a saber, que es amado por los dioses; pero no dijo todavía qué es realmente [la piedad]” (Euphr., 11a).

Según los presentes comentarios, Eutifron optó por decir que lo piadoso es lo que los dioses aman, y descartó, por razones ya mencionadas, que lo piadoso es lo que el culto ancestral manda. Ahora se vio que definir la piedad como lo que los dioses aman no es realmente definirla. De ninguna manera puede Eutifron optar por decir que la piedad es sencillamente lo que el culto ancestral manda, esto es, orar y ofrendar. Si Eutifron dijera eso, su sabiduría se evaporaría, pues cualquier persona sabe orar y ofrendar. Pero, como ya se vio, Eutifron está negado a regresar al culto ancestral, por eso se dijo que quizá en esto se parecen Eutifron y Sócrates, es decir, en que ambos saben que las cosas de la piedad no se resuelven por la sencilla razón de regresar al culto ancestral y obedecer sus leyes al pie de la letra. De modo que, si la piedad no es lo que los dioses aman, ni tampoco es sencillamente lo que el culto manda, entonces, ¿qué es la piedad?

Según la reflexión que se puede hacer a partir del *Eutifron*, quizá una respuesta posible a la anterior pregunta sería la siguiente: la piedad no se puede definir porque la piedad no emana, como tal, de una *idea*. Lo más probable es que la piedad sea algo otro a una idea, y si es una idea, no es de la misma naturaleza, por ejemplo, que la idea de la justicia, o la idea de número o cualquier otra idea necesaria. Consecuentemente, si la piedad no es una idea, es algo cognoscible a medias, no sujeto a la necesidad del conocimiento, en el sentido de que el conocimiento es de lo necesario. La piedad no sería, pues, una cuestión de conocimiento, sino algo como una noción sujeta a contingencias

Quizá por esto es que, inmediatamente después de que Sócrates le hizo ver a Eutifron la insuficiencia de esta cuarta definición, Sócrates le dice a Eutifron que se parece a Dédalo, el mítico escultor que supuestamente le daba vida a las estatuas que modelaba. Podría decirse que Eutifron se parece a Dédalo en el sentido de que ambos hacen cambiar lo que de suyo permanece (o debería permanecer) en reposo: Eutifron “no deja quieta” la definición de piedad, la cambia constantemente, la hace moverse, la mueve sin tomar en cuenta que esta originariamente brota del culto ancestral, y precisamente brota y forma parte del culto ancestral porque ha reposado, sin moverse, desde hace mucho tiempo atrás. Sin embargo, Eutifron argumenta que en realidad es Sócrates el que se parece a Dédalo porque, según el propio Eutifron, la definición de piedad cambia porque Sócrates, Sócrates y

sus exámenes filosóficos, los altera y obliga a cambiar. Pero no hay que perder de vista que Sócrates no sabe nada de la piedad, ¿cómo podría mover la idea de piedad, innovarla, si no sabe lo que ella es? El verdadero movedor, el verdadero innovador, es Eutifron. Es verdad que Eutifron no pretende introducir nuevos dioses, pero sí nuevas comprensiones de estos. Eutifron cambia de definición en definición deliberadamente, con la intención no de defender la piedad, sino su supuesta sabiduría en la piedad. Si se mira con atención, es discutible que un dios siga siendo el mismo dios una vez que se le comprende de modo distinto. Visto así, Eutifron no sólo quiere hacer variar la idea de piedad, sino que es él quien realmente propone dioses extraños a la ciudad.

Sin embargo, la discusión sobre quién se parece más a Dédalo en realidad contiene una otra pregunta; ¿qué tan deseable es mover el culto ancestral?, ¿qué tan deseable es querer reformar las nociones de piedad de una nación? Sobre estas reflexiones se ocupará el diálogo en la siguiente definición.

### **e) La piedad es la parte de lo justo referente al cuidado de los dioses**

Primero es necesario destacar que, antes de que se pronuncie la quinta definición, Sócrates elabora una especie preámbulo. El preámbulo comienza del siguiente modo:

*"SÓC: Como parece que tú estás indiferente, yo mismo voy a ayudarte para que puedas instruirme acerca de lo pío. No te rindas de antemano. Mira si no crees que todo lo que es piadoso es justo.*

*EUT: Lo acepto." (Euphr., 11e).*

Con estas palabras Sócrates comienza a preparar el camino para que Eutifron pueda pronunciar lo que será la quinta definición. El pasaje es sólo un preámbulo dicho a manera de pregunta, no una definición. Aquí lo único que está haciendo Sócrates es sugerir si no será que todo lo que es piadoso es justo. No hay que tomar estas palabras de Sócrates como parte de la quinta definición. Eutifron acepta la validez de la sugerencia que hace Sócrates. Después de todo, es Eutifron el sabio de las cosas divinas y piadosas, él decide si lo que se dice es verdad o no respecto al tema de los dioses. No podía pasar por alto comentar todo esto debido a que la quinta definición, como tal, comienza hasta unos pasajes más adelante. Sin embargo, el tema capital de esa definición, a saber, la relación entre piedad y justicia, se va soslayando desde este preámbulo.

El preámbulo continúa cuando, inmediatamente después de lo arriba citado, Sócrates dice y Eutifron responde:

*"SÓC: Pero, ¿todo lo que es justo también es pío?, o bien, ¿todo lo que es pío es justo y no todo lo que es justo es pío, porque una parte de ello [de lo justo] es lo pío y otra parte es algo más?*

*EUT: No puedo seguirte, Sócrates" (Euphr., 11e-12a).*

De este modo, consciente o inconscientemente, Sócrates devuelve la discusión al tema de la justicia, tal como se encontraba hace dos definiciones, en la definición número 3. Sin embargo, el enfoque es distinto, como se verá más adelante. La pregunta que hizo Sócrates se puede decir, en otras palabras, también de este modo: ¿son lo mismo la piedad y la justicia, o una está subordinada a la otra, o una es más abarcante que la otra? Eutifron no puede seguir el argumento, por lo que Sócrates le responde: "Lo que quiero decir es lo contrario de lo que el poeta dijo cuando escribió: a Zeus el creador, el que hizo todas las cosas, no te atreves nombrar; pues donde está el temor, está también el respeto." (Euphr., 12a-12b). Lo que hay que examinar por un momento es el ejemplo de Sócrates. ¿Por qué Sócrates cita a un poeta —supuestamente Estasino de Chipre<sup>9</sup>— para hablar acerca de la relación entre la justicia y la piedad?

La última vez que Sócrates dijo explícitamente algo acerca de los poetas fue al principio de los comentarios a las definiciones de piedad (véase el apartado I.- *Lo pío es lo que Eutifron hace*). En aquel momento del diálogo, Eutifron elaboró su primera definición de piedad interpretando, para su conveniencia, el sentido de la justicia de Zeus. Por eso se dijo que Eutifron retomaba el culto ancestral transmitido por los poetas con la finalidad de tergiversarlo y así poder pronunciar una definición novedosa de la piedad. Eutifron afirmó que lo piadoso era hacer lo mismo que Zeus, el dios más justo. Cuando Sócrates escuchó estas afirmaciones de Eutifron, hizo hincapié en que seguramente por su renuencia a aceptar afirmaciones de ese tipo se le acusaba de impío. Sin embargo, en el presente momento del diálogo, el tema de los poetas surgió por parte de Sócrates. Es Sócrates quien ahora pone en la mesa el tema de los poetas. Ahora se verá que en este pasaje Sócrates concluye la reflexión sobre los poetas que comenzó al principio del diálogo.

Al principio de las definiciones de piedad, Eutifron evoca los cuentos del culto ancestral, cuentos escritos por poetas, con la finalidad de tergiversarlos, de interpretarlos de modo distinto al tradicional. Con su interpretación, Eutifron sostenía que lo justo es imitar la justicia de Zeus. Sócrates se negó a aceptar la interpretación de justicia de Eutifron porque la premisa que sostenía dicha interpretación de justicia emanaba de interpretar los cuentos del culto al antojo personal de Eutifron. Eutifron no daba ningún argumento, en el sentido estricto del término, para mostrar por qué le parecía que es justo imitar a Zeus. Por eso se dijo que esa primera definición de piedad era la más oscura por parte de Eutifron. Por eso Sócrates constantemente le pide que *no se oculte*. Ahora, en este momento del diálogo, vuelven a mencionarse a los poetas, pero ahora es Sócrates quien los pone en la conversación, y menciona cómo es que él cree lo contrario de lo que el poeta dijo. Si se mira con atención, tanto al principio del diálogo como en este momento, Sócrates nunca dijo ni dice que él no cree en el culto ancestral; no dice, mucho menos, que no cree en los dioses. La crítica de Sócrates es, en realidad, **contra lo que los poetas dicen acerca de los dioses**. La crítica es, pues, contra lo que un particular, una persona a la que se le llama poeta, opina acerca de los temas importantes respecto

---

<sup>9</sup> Según la nota de Harold North en la versión *Plato, Euthyphro* (en inglés) ubicada en [perseus.tufts.edu](http://perseus.tufts.edu)

la comunidad: la piedad y la justicia. Algo similar se puede ver en *República*; si se observa con atención, también allí se muestra que la crítica de Sócrates es hacia los poetas, no hacia el culto (Rep II., 377c).

De este modo se muestran aspectos del modo de ser de Sócrates y Eutifron. Ahora se ve más claro que, después de todo, Sócrates no tiene nada de análogo con Dédalo, es decir, ahora se ve que, tomando como referencia el *Eutifron*, Sócrates no ha buscado innovar las cosas del culto ancestral, de hecho Sócrates ha guardado silencio en lo que va del *Eutifron* respecto al culto ancestral; él cuestiona lo que dicen los poetas, lo que ellos pretenden enseñar. El silencio de Sócrates en este diálogo respecto a si es justo o injusto que el culto ancestral cambie elimina cualquier posibilidad para decir que Sócrates era un innovador en las tradiciones ancestrales. A lo mucho, se pueden tener sospechas, pero no hay pruebas claras de que Sócrates quisiera innovar el culto ancestral.

En contraste, Eutifron muestra varias pruebas de que está del lado de la innovación. Si se toma en cuenta que el culto ancestral y las leyes de la nación eran lo mismo para un griego, entonces se muestra que Eutifron es un injusto porque quiere echar abajo el culto. Eutifron pretende echar abajo la ancestral justicia por la que se rige intentando innovar la jerarquía que esta ancestral justicia tiene. Dicho en pocas palabras, se diría que Eutifron pretende determinar que lo justo es que lo justo esté subordinado a lo piadoso. Aunque lo anterior parece un juego de palabras, se aclara cuando se toma en cuenta que, en cierto sentido, Eutifron imagina dos momentos de la justicia; por un lado, la justicia ancestral, que es falsa justicia por no ser piadosa, por carecer de la correcta interpretación (la suya) de lo divino; y, por otro lado, la verdadera justicia, aquella de la que sólo él conoce la verdad. Para Eutifron, lo justo es que la justicia ancestral se subordine a la piedad, para dar cabida a la verdadera justicia.

La pretensión del poeta (según Eutifron) es que la piedad subordine a la justicia, pero esto depende de que la piedad pueda dirigir a la justicia. Planteado en otros términos, se diría que la pretensión poética (según Eutifron) es que los hombres sean justos a través de la piedad. Sin embargo, Sócrates muestra que esto es poco probable debido a que los recursos con los que cuenta la piedad para la labor de hacer justos a los hombres son, por lo menos, el respeto y el temor. Sócrates comienza a examinar la postura del poeta diciendo que "para muchos que temen las enfermedades, la pobreza y otras cosas de éste tipo sí me parece que les temen, pero no que respeten todas estas cosas a las que les temen" (Euphr., 12b).

La prueba de que la pretensión poética de que la piedad subordine a la justicia fracasa es el comportamiento de Eutifron mismo. Si Eutifron se comprometiera realmente con su manera de pensar, es decir, si realmente Eutifron creyera que los hombres, por temor piadoso, podrían vivir siendo justos, entonces él no estaría cometiendo persecución contra su padre por temor a la posibilidad de que eso no le parezca justo a los dioses. Si Eutifron realmente respetara a los dioses porque les teme, quizá hubiera decidido quedarse en su casa a hacer cosas que, sin lugar a duda, agradarían a los dioses,

cosas como, por ejemplo, orar y ofrendar. Eutifron es el claro ejemplo de que la supuesta propuesta del poeta es insostenible; la piedad no es suficiente para mantener a los hombres en justicia.

De modo que, planteadas así las cosas, la única alternativa es la contraria (que en cierto modo es la tradicional), a saber, postular que no es la piedad la que subordine, guíe e indique lo justo, sino que debe ser lo justo quien guíe qué sea considerado piadoso, porque la justicia es más abarcante que la piedad. Esto supondría que unos hombres son justos porque son piadosos y que otros son justos por otra cosa. Como ya se había comentado antes, el único modo por el que se puede vivir siendo genuinamente justo es viviendo precisamente como Sócrates, es decir, filosofando, buscando día a día la idea de justicia. En conclusión, de estos últimos comentarios se colige que los únicos dos modos de ser justo es siendo piadoso o siendo filósofo, pero el piadoso sería justo por temor, con el riesgo de que a veces el temor no baste para hacer a los hombres justos. Lo deseable es que todos los hombres filosofaran y que no dependieran ni de la piedad ni del temor para ser justos. Pero esto es prácticamente imposible. Otra manera de enunciar esta conclusión es que, como no todos los hombres pueden ser filósofos, es necesaria la piedad como camino para llevarlos a la justicia.

Los comentarios anteriores ayudan a entender el curso del diálogo, especialmente lo que después del pasaje referente a la opinión del poeta, Sócrates pregunta a Eutifron. Sócrates le pregunta al muchacho si cree que lo pío es una parte de lo justo, a lo cual Eutifron responde que está de acuerdo (cfr., Euphr., 12d). A continuación, Sócrates le pide que lo eduque respecto qué parte de lo justo es lo pío (Euphr., 12e). Por lo que, ahora sí, Eutifron puede pronunciar la quinta definición de piedad, a saber, que “la parte de lo justo que tiene que ver con el cuidado de los dioses constituye la piedad y la religiosidad, y la parte restante de lo justo es la que tiene que ver con los servicios a los hombres” (Euphr., 12e).

Sin embargo, y como más adelante se hará patente, esta nueva definición de Eutifron contiene los argumentos necesarios para mostrar que, si la piedad es una parte de lo justo, entonces no hay necesidad de sabios piadosos como Eutifron. Dicho en otros términos, con esta nueva definición de piedad de Eutifron (a la cual llegó por un camino quizá deliberadamente trazado por Sócrates) el papel de sí mismo como sabio de las cosas divinas y piadosas queda evidenciado como fútil. Pero hay que hacer los comentarios pertinentes para que esto se alcance a ver mejor.

Luego de que Eutifron dijera que la parte de lo justo que es lo pío es la que corresponde al cuidado de los dioses y que la parte restante de lo justo es la que tiene que ver con los hombres, Sócrates le dice que no entiende a qué se refiere Eutifron con “cuidado”. Sócrates le dice a Eutifron que no cree que se refiera al cuidado que se le hace a otras cosas como, por ejemplo, a los caballos, los perros, o los bueyes (cfr., Euphr., 13a-13b). Pero, ante todo, hay que poner atención en la comparación que hace Sócrates. ¿Por qué compara Sócrates, de manera un tanto insolente, el cuidado de los dioses al cuidado de caballos, perros o bueyes?

La respuesta a la pregunta anterior está, probablemente, en el término que usa Sócrates para generalizar la actividad de los hombres que cuidan a los caballos (la equitación), la actividad de los hombres que cuidan a los perros (cazador) y la de los que cuidan a los bueyes (ganadería). Sócrates usa un término que podría traducirse como *arte de servir y cuidar*<sup>10</sup> para referirse a las tres actividades. Sócrates agrega que este arte de servir y cuidar, ya sea a caballos, perros o bueyes, tiene como objetivo hacerle un bien a aquello que cuida. Pero, pregunta Sócrates, si la piedad es el arte de cuidar a los dioses, ¿qué clase de beneficio obtienen los dioses de parte de quien los cuida? (cfr., Euphr., 13c).

La pregunta de Sócrates en realidad es, en el fondo, la siguiente: ¿los dioses necesitan de un *arte* de la piedad, entiéndase, de una persona que domine el arte de la piedad?, ¿los dioses necesitan de “expertos” en el arte de la religiosidad y la piedad? Cabe reiterar que esta pregunta no se hubiera podido pronunciar sin que Eutifron aprobara que la piedad es una parte de la justicia, y no viceversa. Si se ve con atención, a estas alturas del diálogo Eutifron ya ha cambiado un poco su actitud, él mismo se ha hecho mejor gracias al “arte” de Sócrates, Eutifron se benefició de la actividad socrática; mientras que al principio del diálogo no hubiera aceptado que la piedad estuviera subordinada a la justicia, ahora, después de haber recorrido el diálogo con Sócrates, acepta que realmente es la justicia la que debe dirigir la piedad. La conclusión es que, si la piedad está subordinada a la justicia, la realidad es que los dioses no necesitan que los hombres aprendan un “arte” de cómo ser buenos religiosos y verdaderos píos; la realidad es que, para que los hombres vivan siendo justos, para que los hombres se hagan “mejores”, no necesitan eutifrones (en todo caso, personas como éste serían insolentes para los dioses); lo que los dioses necesitan (si es que necesitan algo), o bien, para decirlo con mayor precisión, lo que los hombres tienen que hacer para estar en consonancia con los dioses es filosofar (servirse del arte de Sócrates, y practicarla), no buscar un arte de la piedad para vivir siendo justos.

Es cierto que lo apenas mencionado, o algo muy parecido, ya se había dicho al principio de las definiciones de piedad. Ya antes Sócrates había mostrado de soslayo la futilidad de la sabiduría piadosa de Eutifron. La diferencia es que al principio de las definiciones Eutifron no hubiera aceptado por ningún motivo que el arte de la piedad fuera fútil. Ahora, sin darse cuenta de ello, Eutifron está aceptando, siempre implícitamente, aquel argumento; al principio del diálogo Eutifron lo dijo con sus propias palabras: “Eutifron se diferencia de los demás hombres en que él (y nadie más) entiende con claridad las cosas de la piedad, la religiosidad y los dioses”. Ahora se muestra que incluso él mismo puede percatarse de que a los dioses, a la comunidad y al culto, le son más benéficos filósofos que eutifrones. Quizá esto se pueda decir también del siguiente modo: para tener hombres justos, al mundo le sirven más los filósofos que los pastores, curas, rabinos u otra clase de “instruido” en la piedad.

---

<sup>10</sup> El término en griego es *hiperétike*, que también puede entenderse como “arte de cuidar sirviendo”.

## f) La Piedad como Servicio a los Dioses

En el ocaso del diálogo, mediante una recapitulación muy breve de las definiciones de Eutifron, se alcanza a ver que sus definiciones fueron variando poco a poco; su primera definición fue la más oscura; ahora, para este momento del diálogo pronuncia una definición que es, hasta cierto punto, la definición más clara, más sencilla y más mundana. Es una definición que cualquiera entendería y que precisamente porque cualquiera entendería, quizá no es una definición de Eutifron estrictamente hablando.

Para su última definición, Eutifron recupera elementos de su definición anterior e intenta aclararlos porque Sócrates no entendió lo que Eutifron quiso decir. En su anterior definición, Eutifron terminó por afirmar que la piedad es una especie de cuidado y servicio a los dioses, y Sócrates le mostró que eso era algo difícil de aceptar debido a que, según como se entiende "cuidar y servir", es decir, aquello que se hace con la intención de ofrecer un beneficio a aquello que se cuida, no se puede aceptar que los dioses necesiten cuidados de ciertos "expertos" en la piedad y la religiosidad. De modo que Eutifron pronuncia su última definición de piedad: "el cuidado que se da a los dioses es del tipo de cuidado que los sirvientes hacen a sus amos" (Euphr., 13d).

Sin embargo, las preguntas que a continuación Sócrates le hace a Eutifron acerca de esta definición denotan cómo es que Eutifron no pretende, por ningún motivo, "desocultarse" totalmente. Esto queda claro con las líneas finales del diálogo, en la escena en que, como hostigado, Eutifron se va y deja a Sócrates como al principio. Pero aunque el *Eutifron* termina y el joven sabio de lo piadoso no le enseña nada a Sócrates relativo a la piedad, al menos las preguntas y respuestas últimas del diálogo muestran una indicación de lo que podría ser la base más elemental de la piedad, es decir, aquello de donde la piedad (o la necesidad de la piedad) emana, a saber, **la necesidad de tener control sobre lo incontrolable**. Pero hay que hacer los comentarios pertinentes para aclarar esto.

Después de que Eutifron pronuncia su última definición, Sócrates le hace una serie de breves preguntas. Primero le pregunta "si no es la salud lo que resulta del arte de ofrecer servicios a los médicos", a lo que Eutifron responde que sí (Euphr., 13d). A continuación Sócrates le pregunta "qué es lo que resulta del servicio que se ofrece a los constructores de barcos", a lo que Eutifron responde que, "evidentemente, barcos" (Euphr., 13e). Luego de estas preguntas, Sócrates le pide a Eutifron que le diga "qué es lo que logran los dioses con el servicio que se les ofrece, porque, evidentemente, Eutifron debe saberlo, pues dice conocer, más que cualquier otro hombre, acerca de lo que importa hacer respecto los dioses" (Euphr., 13e). Eutifron no responde esta pregunta. De su silencio no se pueden extraer suposiciones de lo que estuviera pensando, pero según lo que se ha mostrado a través del recorrido del diálogo, se podría decir que, si Eutifron no responde esta pregunta, quizá es porque o no se había hecho previamente esa pregunta (como le pasó con varias preguntas a lo largo del diálogo) o tal vez desea seguir oculto, o quizá simplemente no sabe qué contestar. Quizá Eutifron no responde por un poco de las tres opciones mencionadas.

Como sea el caso, Eutifron se anima a decir que, “con el servicio que los hombres le ofrecen a los dioses, estos logran muchas cosas buenas” (Euphr., 13e). Pero, como le hace ver Sócrates, esta respuesta de Eutifron no responde qué es lo que precisamente los dioses logran con el servicio que se les ofrece siendo piadosos; según Sócrates, “también los generales logran muchas cosas buenas con los servicios que se les ofrecen, pero es específicamente la victoria en la guerra lo que ellos logran cuando se les ofrecen servicios, así como los granjeros, que también logran muchas cosas buenas, pero principalmente logran extraer frutos de la tierra” (Euphr., 13e – 14a). Hay que mirar con más detalle los ejemplos que puso Sócrates, pues estos ejemplos y el pasaje que viene a continuación, a saber, cuando Sócrates pregunta que si entonces Eutifron cree que la piedad es una especie de ciencia de sacrificar y orar (Euphr., 14d – 14c), tienen cierta relación, como se verá más adelante.

Lo primordial sería preguntar lo siguiente: ¿por qué Sócrates menciona a los médicos, a los constructores de barcos, a los generales de guerra y a los granjeros? ¿Realmente sólo con el servicio que se les ofrece pueden todos estos tipos de hombres lograr sus principales objetivos? No son necesarios largos comentarios para percatarse de que, quizá a excepción del constructor de barcos, los ejemplos tienen una característica peculiar: Como indica Strauss, en los ejemplos se alude deliberadamente a oficios cuyo éxito no dependen de la destreza humana<sup>11</sup>. El caso de la medicina y el médico es el prelude al argumento posterior. Apenas son necesarios un par de argumentos para afirmar que ni el médico ni el arte de la medicina sirven por completo para brindarle salud a un hombre, la prueba de ello es la enfermedad del cáncer, que ni con todos los estudios médicos puede ser curado. En el caso de la guerra y la cosecha se ve más claramente que hay actividades que el hombre realiza sin la menor idea de si habrá éxito o no. Lo claro del ejemplo es que los hombres se afanan en actividades con el deseo de que se vean realizadas con éxito aun sabiendo que no tienen ni la menor idea de cómo irán a terminar. Los hombres han deseado, en la guerra y la cosecha, que aquello que no depende de su voluntad les sea favorable. Los hombres han deseado que la dirección del viento y las tormentas o la muerte les sean favorables. Básicamente se trata, pues, de un deseo humano por salir adelante en lo que hace con plena conciencia de su ignorancia del éxito. Y es en esa brecha entre la ignorancia del éxito y el hacer humano en el que caben los dioses. Por su propia voluntad el hombre entra en dependencia de los dioses, porque sabe que no todo depende de su propia voluntad. El panorama de las circunstancias de un griego como Eutifron era claro en este terreno: sé que mi voluntad no puede manipular todo, sé que hay aspectos de la vida (como el éxito), incontrolables, luego, en aquello que es incontrolable y que escapa de mi total comprensión es el terreno donde se mueven los dioses. No es una cuestión de “creer o no creer” en los dioses, es patente que los dioses están allí. Mas, como sigo interesado en que me vaya bien en las actividades que hago, voluntariamente intentaré agradecerles, para que ellos que sí pueden controlar lo incontrolable me sean favorables. Es probable que por eso Sócrates dice que, según este

---

<sup>11</sup> cfr., STRAUSS, Leo; *Sobre el Eutifron*; Ed., Amorrortu; Buenos Aires, 2008; p., 289.

razonamiento, “la piedad es la ciencia de las peticiones y ofrendas a los dioses” (Euphr., 14d), una especie de “arte comercial” (Euphr., 14e). O para decirlo con palabras de Strauss, “el hombre sirve a los dioses con la esperanza de ser su amo<sup>12</sup>.”

Sin embargo, lo anterior no es, en ningún caso, una respuesta para lo que realmente está buscando Sócrates, y esto se ve claramente en el hecho de que Sócrates tiene algunas dudas más. Después de esta última definición de piedad, Sócrates le dice a Eutifron que, si la piedad es un arte comercial, donde se supondría que ambos lados del comercio obtienen algo, que le explique “qué provecho obtienen los dioses de los hombres mediante tal comercio” (Euphr., 15a).

De nuevo no es necesaria una investigación detallada para argumentar que los dioses, en cuanto dioses, no pueden obtener nada de los hombres, al menos no del mismo modo que lo que obtienen los hombres de aquellos. En el supuesto de que los dioses son quienes otorgan las cosas del mundo, ¿qué podrían recibir de una creación suya? Pero este supuesto no lo establece Sócrates, es decir, no es un supuesto filosófico que los hombres son creación de los dioses y que estos reciben todo por la gracia de aquellos. Esto es algo que Sócrates ni niega ni afirma. Sócrates no se detiene a investigar sobre la naturaleza de los dioses. Lo que Sócrates examina es **el supuesto** de cómo es la naturaleza de los dioses. El supuesto de los dioses como dadores y ordenadores del todo se origina de la idea, o para decirlo con un poco más de precisión, de la **noción** (por vaga que esta sea) de la divinidad que no tiene relación con la reflexión filosófica. Lo más probable es lo contrario, es decir, que la noción de la naturaleza de la divinidad se teje y se hace brotar a partir de la experiencia cotidiana impersonal de un conjunto de hombres, es decir, de las tradiciones de una comunidad, de sus opiniones, sus deseos, sus necesidades, transmitido todo con el paso del tiempo en una cultura.

La noción más inmediata que un griego puede tener de la divinidad es que ésta no necesita nada de los hombres. De esto se percatan juntos Sócrates y Eutifron. Pero, dicho de este modo, si los dioses no necesitan nada, entonces, ¿para qué necesitan la piedad? El último argumento que sobre esto puede pronunciar Eutifron es que la piedad agrada a los dioses porque es una muestra de “elogio y alabanza” a través del rezo y las ofrendas (Euphr., 15a). Sócrates le dice que, dicho de ese modo, “la piedad es agradecida por los dioses, aunque no les sea nada útil” (Euphr., 15b). Sin embargo, Eutifron dice que “la piedad es apreciada, aún con todo lo dicho” (Euphr., 15b). Sócrates pone al tanto a Eutifron de que, puestas así las cosas, “es como volver a afirmar que la piedad es valiosa para los dioses y por valiosa, agradable a los dioses” (Euphr., 15b). Sócrates termina este cruce de palabras invitando a Eutifron a recordar que ya habían discutido que la piedad fuera agradable para los dioses, y se mostró que no podía ser así, pues no eran la misma cosa lo piadoso y lo agradable a los dioses, tal como se comentó aquí (véase *d*) *Lo que agrada a todos los dioses es pío y, por el contrario, lo que todos odian es impío*). A causa de que Eutifron regresó a uno de sus argumentos anteriores, Sócrates le dice que, en efecto, “él es más habilidoso que Dédalo, pues ha hecho mover, de nuevo, los

---

<sup>12</sup> *Ídem*.

argumentos”, y le pide que “no se rinda, que se esfuerce por mostrarle qué es la piedad” (cfr., Euphr., 15b). Sin embargo, Eutifron parece defraudado de que Sócrates no se maraville de su sabiduría y lo abandona. Sócrates, por su parte, al ver que Eutifron lo abandona, le dice las siguientes palabras:

*“SÓC: ¡Oh, amigo!, ¿qué es lo que haces? Te marchas y me dejas abatido de mi gran esperanza de que yo podría aprender de ti qué es y qué no es lo pío, y que así yo podría defenderme de la acusación de Meleto, mostrándole que me he hecho sabio, gracias a Eutifron, acerca de las cosas divinas, y que no estaría más actuando sin cuidado o haciendo innovaciones acerca de estos temas, y que así podría vivir mejor por el resto de mis días.” (Euphr., 16a).*

Hay que comentar estas últimas líneas del diálogo para poder cerrar la reflexión sobre el *Eutifron* y mostrar, en la medida de lo posible, de qué modo sirvió hacer comentarios a éste diálogo para la presente investigación, a saber, para saber quién fue Sócrates y si éste fue pío o impío.

### **3.4 La Piedad Socrática**

La anterior definición de Eutifron afirmaba que la piedad es, sencillamente, hacer peticiones y ofrendas. Como ya se había dicho, la sencillez de esa definición hace pensar que esta no es una definición que realmente exprese el pensamiento de Eutifron. Difícilmente Eutifron pensaría cosas tan “mundanas” acerca de la piedad. El mismo Eutifron decía, al principio del diálogo, que él destacaba de los demás hombres porque él podía decir muchas cosas sabias acerca de la piedad y lo divino. Es evidente que decir que la piedad es orar y ofrendar no es una muestra de sabiduría en lo divino.

Sin embargo, no hay que olvidar, como se mencionó arriba, que Eutifron ha ido variando su disposición respecto al culto ancestral a lo largo del diálogo (véase el apartado e) *La piedad es la parte de lo justo referente al cuidado de los dioses*). El Eutifron del comienzo del diálogo brillaba por su arrogancia, no pretendía mostrar en qué consistía su sabiduría en lo divino. Eutifron comenzó definiendo la piedad con una reinterpretación del culto ancestral. Pero, gracias al diálogo que ha tenido con Sócrates, gracias a lo que ha podido vislumbrar junto con Sócrates, poco a poco ha ido aceptando aspectos del culto que de otro modo no hubiera aceptado. Por eso se dijo que, en cierto sentido, Eutifron fue “mejorando” gracias al “arte socrático”. Hay que abrir la posibilidad, pues, de que la última definición de Eutifron tenga algo que ver con que Eutifron se haya vuelto mejor. En esta última definición, Eutifron está respaldando por completo el culto ancestral. No dice nada que el culto ancestral, a través del hombre más mundano, no pudiera decir: la piedad es orar y ofrendar. Sin embargo, Eutifron no llegó por sí solo a estas afirmaciones. Es, de nuevo, por obra del “arte socrático”, que Eutifron se ve llevado a pronunciar lo más inmediato respecto a la piedad, a saber, que, como dice el culto ancestral, la piedad sólo es demostrada de modo adecuado, sin temor a estar errando,

con la oración y la ofrenda. El único modo adecuado de intentar ser pio, es decir, queriendo ser justo sin ser filósofo, es orando y ofrendando como el culto manda.

Sin embargo, aunque lo más inmediato que se puede decir de cómo ser piadoso es con la oración y la ofrenda, esto es, evidentemente, la declaración de inercia para el que quiere ser piadoso. Difícilmente se puede vivir bien tomando al pie de la letra el culto y la tradición y lo que éste dice a través de los cuentos ancestrales, como si éstos fueran un instructivo bien acabado y delimitado de cómo deben actuar los hombres. El argumento platónico más evidente de esto es, precisamente, el caso de Eutifron. Si el problema de la piedad se pudiera resolver invitando a los creyentes a obedecer las normas más inmediatas del culto, a saber, la ofrenda y el rezo, Eutifron encontraría la respuesta a su situación, al caso de su padre, en algún pasaje de los textos poéticos del culto, y no habría sucedido nunca el diálogo *Eutifron*. Para decirlo de otro modo, porque en lo más inmediato del culto ancestral respecto a la piedad, la oración y el rezo, precisamente porque en ello no hay respuestas para resolver ciertos casos de la vida práctica, por eso existe el problema de la piedad. Si Eutifron fuera un poco más filosófico, quizá la situación hubiera sido otra, pero precisamente porque Eutifron no es filosófico (como no lo es el grueso de las personas) no le queda otra opción que intentar ser piadoso para poder vivir de manera sabia. Sin embargo, con mis comentarios al *Eutifron* se mostró que intentar ser piadoso para poder vivir bien, para poder ser justo, tiene tantos reparos como el diálogo evidencia.

En las últimas palabras que le dice Sócrates a Eutifron, Sócrates indica lo que probablemente es el problema anterior a la piedad, es decir, aquello que es la causa original de que el problema de la piedad sea realmente un problema no sólo **personal**, sino **público**, un problema **político**. Me refiero al tema de las **innovaciones en el culto**. Pero precisamente por ser un tema anterior a la piedad, por eso afecta a la piedad misma. Hay que hacer comentarios a esto último para que se pueda entender.

A lo largo de los comentarios al diálogo se mostró que, después de todo, una de las intenciones últimas tanto de la piedad como de la filosofía es buscar la justicia para vivir siendo justo. Y, otorgando que se busca ser justo porque se quiere vivir bien y vivir feliz, tendría que aceptarse que esa búsqueda por la vida buena y justa es personal. Que la búsqueda es personal se muestra en que Eutifron, por sí mismo, en contra del parecer de su familia, se dirige al Pórtico del rey, guiado por sus propias convicciones, con la intención de llevar a juicio a su padre, así como Sócrates, quien por su voluntad decide filosofar, desinteresándose de lo que parece interesarle a los demás hombres de la ciudad; la riqueza o la fama, por ejemplo. Según el diálogo, en la búsqueda personal por la vida justa hay dos caminos, filosofía o piedad. El modo filosófico se diferencia del piadoso en que las reflexiones filosóficas de cada quien no pone en conflicto a nadie con los demás. Para decirlo de otro modo, difícilmente un hombre estaría dispuesto a morir por reiterar y defender sus opiniones filosóficas, contrario a lo que le pasa a un hombre piadoso, pues éste no vive en privado su religión; su religión toca, por decirlo de algún modo, muchos aspectos de la vida interior y exterior del piadoso, tal como le pasa a un judío, a un cristiano o a un musulmán. Sin embargo, hay que destacar que sí hay

testimonio de un hombre que haya estado dispuesto a morir por ser coherente con su pensamiento filosófico: Sócrates. En cierto sentido, podría decirse que Sócrates está convencido de su justicia filosófica y, precisamente por ello, porque sabe que es lo justo, acepta las consecuencias religiosas que esto conlleva, y eso se muestra en que prefiere ser filósofo que piadoso aun en una sociedad en donde la impiedad era una especie de sinónimo de maldad. Es cierto que, con lo dicho en el *Eutifron*, no se puede concluir que Sócrates haya sido impío, pero sí se puede concluir que, de escoger entre la vida piadosa y la filosófica, Sócrates prefirió la filosófica porque esa es la vida justa, aún a sabiendas de que podía causarse mala fama al descuidar, aunque fuera sólo aparentemente, un aspecto tomado muy en cuenta en su nación; la piedad.

El modo en que vivía Sócrates, siempre poniendo delante la reflexión filosófica y lo que de ella se mostrara como lo justo, hacía que la opinión común y corriente, la del griego no filosófico, lo confundiera con un hombre impío, con un innovador de dioses y, consecuentemente, un injusto. Sin embargo, más bien Eutifron es la clase de persona que es un innovador. De hecho él es verdaderamente el innovador, pues usa el culto ancestral con la intención de fundar una nueva interpretación de lo divino. Pero el que es juzgado y llevado a muerte es Sócrates y no Eutifron. Con los comentarios presentes, y apenas con los comentarios a la primera mitad de la lectura del *Eutifron*, se mostró que Sócrates no era ni injusto ni impío. Por eso hay que dejar abierta la posibilidad de que quizá lo que lo llevó a juicio y muerte fue otra cosa que su supuesta impiedad. Con una mirada general al diálogo, se mostró que el tema de fondo del *Eutifron*, el tema importante, el tema central es el de la justicia. Por algo el centro del diálogo lo ocupa la definición de Eutifron que por primera vez saca a discusión de modo explícito el tema de la justicia. Por lo que quizá podría decirse que este diálogo de Platón (como sus demás diálogos) no plantea ningún punto final al tema de la piedad. Podría decirse que el *Eutifron* rodea el tema de la piedad y hace notar el origen de su problema, el tema de la justicia.

La segunda mitad del *Eutifron*, aquella donde Eutifron termina por recuperar por completo el culto ancestral, muestra la imposición del culto ancestral, la imposición, tanto para el filósofo y para el piadoso, de la noción común de la piedad en la vida cotidiana. Precisamente porque Sócrates guía a Eutifron para que recupere el culto ancestral, por eso se podría pensar que quizá, después de todo, El *Eutifron* es el diálogo donde Platón examina, fulmina y recupera el sentido de la piedad como una especie de virtud necesaria para la vida política. Porque aunque en la primera mitad del diálogo parece que Platón se ocupa en mostrar su futilidad, en la segunda se ocupa de mostrar que, después de todo, la religiosidad y la piedad son parte importante de la base de una *polis* como Atenas. Gracias a la piedad se puede ordenar, sin problema alguno, la jerarquía de lo que debe ser respetado y elogiado. Gracias a la piedad se puede establecer un orden. Evidentemente, cualquier orden político es temporal, caduco, aunque tenga el culto ancestral más dogmático imaginable.

Por eso podría decirse que, a diferencia de cualquier reflexión moderna respecto a la piedad, donde constantemente se considera la piedad como una suerte de herramienta pedagógica, como

"platonismo para el pueblo", la reflexión de Platón es más profunda (y más seria) porque no sólo examina el papel que la religión juega para una sociedad o nación, sino también para la búsqueda personal por la justicia. Así se muestra cómo el Eutifron también es una reflexión sobre la necesidad personal de la piedad. Después de todo, Eutifron no decide abandonar la senda de la piedad y la religión. Eutifron se aleja de Sócrates sin que proporcione pistas para siquiera sospechar con qué conclusiones se marchó. Sin embargo, con los comentarios y conocimiento que se obtuvieron del diálogo, podría decirse que Eutifron sencillamente no desea volverse filósofo porque, o bien prefiere seguir aparentando ser sabio a expensas de toda la oscuridad que implica la sabiduría divina, o bien porque no tiene la naturaleza —por decirle de algún modo— necesaria para filosofar. Ninguna de las opciones es descartable, y tendrían que comentarse a detalle cada una. Pero el Eutifron no nos orienta para estas reflexiones ni es el objetivo de esta investigación develar la naturaleza de Eutifron.

La advertencia última del Eutifron es respecto a las innovaciones. ¿Realmente conviene innovar respecto a la religión y los dioses?, ¿realmente conviene defender el culto ancestral? La respuesta a estas preguntas depende, como se dijo al principio de estos comentarios, del lugar que ocupe la religión en la vida de una nación. Ahora, después de conocer con más detalle el caso de Sócrates, se puede decir que, aunque éste pudiera haber sido el hombre más justo y, consecuentemente, el que vivía con más consonancia respecto los dioses, la situación de Atenas ya no permitía que se alcanzara a ver la piedad de Sócrates.

Sin embargo, haber releído y comentado el *Eutifron* equivale a haber escuchado por boca de un filósofo la reflexión sobre los elementos que entran en juego cuando se habla de la piedad. Aún con todos los comentarios que se puedan hacer al *Eutifron* o a cualquier diálogo platónico, esto es siempre escuchando una reflexión filosófica: la de Platón, y participar de ella. El otro lado de la reflexión sobre la piedad, la reflexión del hombre piadoso, aún estaría por examinarse, y queda en duda si entre ambos tipos de hombre, el filósofo y el piadoso, realmente pueda haber un diálogo. Sin embargo, y esto ya debe ser más claro, la vida justa en una nación como la de Atenas sólo podría alcanzarse por dos caminos, el filosófico o el piadoso. Así que, en tanto atenienses, Sócrates y Eutifron sólo podían elegir un modo. La posibilidad de conciliar ambas perspectivas y la manera en que el problema nos atañe a nosotros como hombres modernos queda en duda. Pero gracias al *Eutifron* se aclaran los aspectos más elementales de cualquier discusión respecto a la piedad y la religiosidad. Con conciencia de estos aspectos elementales se puede abordar la situación de otras sociedades, por ejemplo, la nuestra, para no verla sólo del modo filosófico moderno (que no es el mismo que el socrático) o como hombre de religión.

Y, por todo lo dicho, concluyo en que Sócrates no fue un hombre impío. Pero tampoco fue evidentemente pio, o no como su pueblo esperaba. La piedad de Sócrates era diferente a la piedad del hombre no cotidiano precisamente porque la de él era piedad filosófica, por decirlo de algún modo. En su modo de vida, filosofando, buscaba y ejercía aquello que todos los dioses buscan, piden y mandan: la justicia. Pero, como antes lo dije de soslayo, quizá la situación de Atenas cuando Sócrates

fue por impío era de tales características que cualquier discusión sobre la piedad era imposible, principalmente por el sentido viciado de la piedad que seguramente estaba en boga. La posibilidad de la arrogancia de un hombre como Eutifron respecto a la piedad muestra el grado en que el sentido de la piedad se había alejado del orden ancestral. Podría decirse que, en sentido estricto, la Atenas en que se condenó a Sócrates ya había perdido el camino de la piedad con que se construyó y floreció la comunidad ateniense, y por eso hasta el hombre más provechoso para los hombres pudo ser condenado de manera injusta. Con estos comentarios al Eutifron se pudo llegar a visualizar en qué consiste la piedad filosófica de Sócrates y, según mi manera de apreciarlo, no se puede mostrar ni aclarar dicha piedad socrática de manera sintetizada. Es necesario explorar el *Eutifron* para poder percatarse de que Sócrates no fue un hombre pío, y su muerte por impiedad fue, seguramente, injusta.

## Conclusión

Voy a concluir la presente investigación haciendo explícito el conocimiento que de Sócrates se obtuvo:

En la *Apología* se comenzó preguntando si Sócrates fue o no fue un orador. Se hizo patente que la confusión que el ateniense corriente tenía entre Sócrates y un orador era común y, hasta cierto punto, justificable; Sócrates procedía de modo **parecido** a los oradores, como Protágoras, Menón, Dionisodoro o Eutidemo, por mencionar algunos, por el hecho de frecuentar las reuniones con jóvenes para dialogar sobre asuntos como la virtud, aunado al hecho de que el trato y conocimiento que comúnmente se tenía de Sócrates era superficial, y estaba más basado en la opinión corriente que en un trato directo con él. Sin embargo, se hizo énfasis en los puntos fundamentales en que Sócrates discrepa de un orador y lo diferencian de uno de ellos de manera determinante. Se vio que, a pesar de que Sócrates se reunía con los jóvenes para dialogar, él no adoptaba en las reuniones la postura de ser sabio ni, mucho menos, pretendía enseñar algo. En todo caso, lo que usaba Sócrates era *retórica*, pero nunca una oratoria. La retórica de Sócrates se caracterizaba, fundamentalmente, en buscar **hacerles un bien** a los demás, en hacerle un **beneficio** a la persona con quien dialogaba. Si bien a veces la retórica socrática ocupaba la ironía o la burla como modo de intentar hacerle un bien al otro, a veces Sócrates iba más allá y llegaba a insultar, como lo hizo con Critias, a quien, por no dejarse ayudar, terminó por insultar llamándolo cerdo. Precisamente el caso de Critias mostró que no todos podían ser beneficiados por Sócrates, porque desde su disposición personal no veían como bien intencionadas y benéficas las palabras que Sócrates les decía. Por eso la mayoría de los hombres terminaban por detestar a Sócrates tanto como detestaban la sofística y la oratoria. Pero, definitivamente, Sócrates no era un orador.

Luego se hicieron comentarios acerca de los primeros acusadores, aquéllos de quienes Sócrates dice que fomentaron desde antes sus acusaciones y juicio. La investigación mostró que, si bien la situación de Sócrates tiene sus características históricas propias, el tema de los primeros acusadores está relacionado estrechamente a una cuestión de la constitución natural, por decirle de algún modo, y necesaria de toda comunidad de hombres, a saber, la de lucir el filósofo como un corruptor de menores ante los ojos de los más viejos. Sócrates menciona que los primeros acusadores fueron aquellos que desde antaño se persuadieron (por Aristófanes) y persuadieron a los jóvenes —cuando estos aún no tenían la lucidez necesaria para poder juzgar a Sócrates por sí mismo— de que el filósofo es una figura despreciable y dañina para la ciudad; y estos jóvenes, llegando a ser adultos y tener facultades e injerencia política, se volvieron un riesgo para la vida filosófica y para el filósofo, es decir, para Sócrates. La investigación sobre el tema de los primeros acusadores mostró la necesidad que Sócrates tenía —y que cualquier persona que pretenda filosofar tiene— de estar actualizados sobre la opinión social del filósofo e intentar mantenerla al margen de lo legal. La opinión de los ciudadanos, aunque aparentemente inofensiva, puede devenir en peligro de muerte para quien quiere ejercer la filosofía, como en el caso de Sócrates.

Después, siguiendo el discurso de Sócrates en la *Apología*, comenté la acusación de Sócrates como filósofo de la naturaleza, acusación que estaba relacionada, en buena medida, con su acusación de impiedad. La investigación hecha a partir del testimonio del *Fedón* y del pasaje de las *Memorias* donde se habla de Sócrates y su relación con la filosofía de la *physis* hizo evidente que Sócrates no era un filósofo de la naturaleza. Es cierto, como se testifica en el *Fedón*, que cuando era joven Sócrates intentó filosofar acerca de las cosas de la *physis*, pero a la brevedad, en su misma juventud, abandonó toda investigación de esos temas, y tuvo por imprudente y loco, como se muestra en las *Memorias*, a todo aquél que prefería cuestionar sobre la *physis* y la naturaleza de las cosas divinas (divinas en tanto que las respuestas a las cosas de las *physis* sólo las puede tener un dios) que reflexionar sobre la virtud, la vida política y otros temas de interés para quien quiere vivir siendo prudente. Con la acusación de Sócrates como filósofo de la *physis* pasa algo parecido que con la anterior acusación, la de Sócrates como orador; el vulgo lo acusaba de *physiologoin* más por seguir la opinión popular —en especial la opinión infundada por Aristófanes a través de las *Nubes*— que por un trato y conocimiento directo de Sócrates. Un verdadero trato directo con Sócrates revelaba, como lo confirmaban los acompañantes de Sócrates, que éste no fue un filósofo de la naturaleza.

También se investigó sobre la acusación de Sócrates como educador, pues, como sabemos por la *Apología*, en su juicio se decía que Sócrates enseñaba a la juventud a ser corrupta. Aquí se mostró que Sócrates no enseñaba a ser corrupto y vicioso a nadie, pero tampoco enseñaba a ser virtuoso. Sencillamente Sócrates no enseñó nada a nadie, no fue educador. Esto no se pudo mostrar comentando sólo la *Apología*. La *Apología* apenas presentaba una especie de divagación de Sócrates respecto a la educación. Un *Excursus* a las *Memorias* develó la respuesta con más claridad, pues en ellas se narra detalladamente que Sócrates no tuvo educandos, sino más bien amigos. En esta parte de la investigación se mostró que, aunque Sócrates no educaba, no dejaba de reportarles un gran beneficio a sus amigos al encaminarlos al deseo de ser virtuosos, y esto lo lograba no de otra forma que con discursos sobre la virtud, dialogando con ellos, en calidad de amigo, acerca de la virtud. Con mis comentarios a la narración de Jenofonte de una plática que tuvo lugar entre Sócrates y Critóbulo, mostré lo que Sócrates entendía por amistad y amigo. Para Sócrates, sólo es amigo el que es virtuoso y puede ayudarnos, a través del diálogo filosófico, a acercarnos a la virtud. Así mismo, sólo se concreta una amistad con el trato frecuente y cercano entre dos personas que quieren ser virtuosas. Concluyo que, probablemente, esa fue la causa de que Sócrates tuviera muy poco apoyo en su juicio, a saber, porque sólo lo apoyaban con total determinación sus amigos, pues ellos conocían el beneficio de la amistad de Sócrates. A los otros votantes en el juicio apenas si los pudo convencer porque ellos nunca se beneficiaron de él.

En el *Eutifron* comencé comentando que el pasaje inicial puede fungir como una especie de *introducción* al diálogo. El primer pasaje del *Eutifron* —aquel donde Eutifron le pregunta a Sócrates por qué está allí, en el Pórtico del Rey— al ser desprendido de su sentido alegórico, muestra la siguiente pregunta: ¿hay alguna razón para que un filósofo tenga que ocuparse en reflexionar acerca

de los asuntos de la religión y los dioses? El valor político que una nación como Atenas asignaba a los aspectos religiosos exigía que todos los ciudadanos se mantuvieran al margen de lo religioso mismo, incluyendo los filósofos. No hay que olvidar que un aspecto del filosofar socrático consiste en no aceptar como conocimiento nada sin antes haberlo sometido a reflexión. Esto era lo que despertaba apresuradas opiniones hacia Sócrates, especialmente la de que Sócrates invitaba a cuestionar toda autoridad. Sin embargo, no es claro de qué modo abordaba Sócrates la religión. Por eso se concluyeron los comentarios a la *introducción* del *Eutifron* indicando que precisamente este es el diálogo donde se hablará e intentará aclarar de qué modo es pío quien actúa y vive como Sócrates, pero que, para percatarse de ello, es necesario valorar lo mostrado en dicha introducción.

Después de comentar el primer pasaje del *Eutifron*, elaboré un esbozo del personaje Eutifron con la intención de ir formando camino para la reflexión. La elaboración del esbozo de Eutifron ayudó a ver cómo éste se creía a sí mismo un sabio y creía, del mismo modo, que Sócrates era sabio, aunque lo más probable es que Eutifron creía eso sólo porque también creía en la relación entre Sócrates y la cosa divina que lo acompañaba. Pero también se mostró que esta igualación que Eutifron hacía de sí mismo respecto a Sócrates, sólo denotaba la confusión que el ateniense común, el ateniense no filosófico, tenía respecto a Sócrates y su relación con las cosas divinas. Sin embargo, al finalizar este esbozo de Eutifron, se mostró que la distinción entre Eutifron y Sócrates podía elaborarse a partir de la diferente manera en que el pueblo de Atenas los abordaba, porque se reían del modo en que Eutifron mostraba su piedad y, en cambio, se molestaban del modo en que Sócrates mostraba su relación con lo divino. Aquí se mostró que, después de todo, no importando si es filosófico como Sócrates o religioso como Eutifron, hay un tercer elemento que repercute determinadamente en el modo en que serán vistos y abordados filósofos o religiosos, a saber, el elemento de la **noción común** o **noción ancestral**, la **tradicición**.

Después del esbozo, cité el caso de Eutifron con la intención de conocer el problema piadoso por el que Eutifron fue invitado por Sócrates a decir una idea de piedad. Según mi lectura, Eutifron dio seis definiciones de piedad, y de ellas llegué a las siguientes conclusiones:

Con su primera definición, *Lo pío es lo que Eutifron hace*, Eutifron mostró cuán poco apreciaba al culto ancestral. Se mostró que Eutifron se contraponía con sus actos al culto ancestral. Aunque aparentemente retoma al culto ancestral, sólo lo retoma para afirmar que sus actos son justos, sin dar un solo argumento de ello. Por eso se dijo que a Eutifron le agrada el "misticismo", pues con ello oculta para sí solo su "sabiduría" en lo divino. La única intención con la que Eutifron retoma el culto ancestral, especialmente lo que dicen los cuentos sobre los dioses, es la de dar una interpretación novedosa del culto mismo. También se mostró que, en contraste, Sócrates jamás cuestionó frontalmente el culto ancestral. Es verdad que Sócrates no aceptó la interpretación de Eutifron acerca de Zeus, así como tampoco acepta en *República* la interpretación de los poetas acerca de los dioses, pues estos los dibujaban como seres antojadizos y viciosos. Por eso comenté

que hay que tener bien claro que lo que cuestionaba Sócrates eran las interpretaciones de los cuentos, no los dioses del culto ni al culto mismo.

Con su segunda definición, *Lo pío es lo que agrada a los dioses; lo que no les agrada es impío*, se mostró que, en cierto sentido, si es verdad que la piedad es eso único que le agrada al conjunto de diferentes dioses, entonces la piedad tiene que ser algo como una *idea*, y de alguna manera la idea de piedad tiene que tener una relación específica con la idea de justicia, porque si los dioses discuten, sólo podrían discutir es por el desconocimiento o desacuerdo de ideas, y especialmente la de justicia. Estos comentarios sirvieron para poder ver que, junto con el deseo de los dioses de ser justos, estos también aman la necesidad de la justicia, pues si no hubiera algo único e inmutable que pudiera ser lo justo, los dioses no podrían ordenar la totalidad. Finalmente, todo esto mostró que, si todos los dioses buscan la inmutable necesidad de la justicia, realmente lo que estos desean, buscan y les agrada es el conocimiento de las ideas, y, en cuanto seguidores de las ideas (especialmente la idea de lo justo) tienen más afinidad filósofos y dioses que piadosos (como Eutifron) y dioses. Después de todo, el filosofar socrático buscó siempre la idea de justicia. Eutifron se limitaba a imitar el modo de Zeus de pensar y ejercer la justicia.

Con la tercera definición, *Lo piadoso es que pague su culpa el que mata injustamente*, se mostró que la búsqueda de la justicia del filósofo socrático no sólo es teórica, es decir, no sólo mediante el diálogo Sócrates se ocupaba de las ideas, también en la práctica intentaba evidenciar que se apegaba con todo el rigor posible a la justicia ancestral que lo regía. A diferencia de Eutifron, del que se puede dudar abiertamente acerca de su justicia debido a lo que hacía (perseguir al propio padre por injusticia), Sócrates muestra que él no teme al castigo justo y, por apegarse a la justicia de su nación, está precisamente allí, en el Pórtico del Rey. Esta definición complementa a la anterior para poder hacer una "conclusión por adelantado" respecto de la piedad; los dioses buscan la justicia, específicamente la idea de justicia, sin ella no podrían ordenar el todo; el filósofo socrático busca las ideas, contrario al sabio piadoso, quien se limita a interpretarlas o imitar el modo de ejercerlas en la vida; si el filósofo es más afín a los dioses en la medida en que no sólo busca la idea de justicia, sino que también vive de acuerdo a la noción de justicia que lo rige, entonces la piedad es fútil y, ciertamente, mucho menos deseable que la filosofía. Sólo la filosofía hace que el hombre viva siendo justo y buscando la justicia. Esto, como ya se vio, no es un mero juego de palabras, necesitó sus pertinentes comentarios para poder aclararse.

Es verdad que, en lo anterior, Sócrates, o Platón en boca de Sócrates, dejó muy mal parada la virtud de la piedad. Sin embargo, como se mostrará en lo consecuente, todavía hay más cosas por reflexionar acerca de la piedad. La segunda parte del Eutifron comienza aquí, con la cuarta definición de piedad que pronuncia Eutifron. A partir de aquí, parece que Platón intenta reivindicar, por decirlo de algún modo, el sentido de la piedad.

La cuarta definición, *Lo que agrada a todos los dioses es pío y, por el contrario, lo que todos odian es impío*, mostró que, como Eutifron no estaba dispuesto a aceptar que la piedad se puede

definir como el culto ancestral manda, es decir, con la oración, el sacrificio y las ofrendas, no le queda más que decir que la piedad le agrada a los dioses, que los dioses aman la piedad. Sin embargo, los comentarios a esta definición mostraron que, dicho de ese modo, lo que Eutifron hace es pronunciar un accidente de la piedad, y no la idea de la piedad misma. Por eso se dijo que, según los comentarios que se han hecho, posiblemente no haya algo tal como la *idea* de piedad, y esto se mostró porque al separar la piedad de otras ideas, especialmente de la idea de justicia o de las nociones del culto ancestral, parece que no se puede decir nada de ella.

La quinta definición, *La piedad es la parte de lo justo referente al cuidado de los dioses*, pudo ser pronunciada por Eutifron luego de un previo preámbulo de Sócrates. Como se mostró, el preámbulo consistió en una reflexión de Sócrates sobre un pasaje poético acerca de los dioses y su relación con la justicia. Con dicho preámbulo Sócrates mostró que, de hecho, quienes deseaban innovar eran los poetas y él, Eutifron, quien hacía lo mismo que los poetas al querer innovar en las nociones ancestrales y pretender subordinar la justicia a la piedad. Y por sus pretensiones innovadoras, poéticas (en el sentido de que eran creaciones propias) estaban dispuestos a cometer injusticia con tal de que sus novedosas interpretaciones fueran sostenidas. Sin embargo, se mostró, tomando como ejemplo al propio Eutifron, que los hombres difícilmente pueden vivir siendo justos siendo principalmente píos. Como las únicas herramientas que tiene la piedad para encarrilar a los hombres a ser justos son el temor y el respeto, difícilmente se puede esperar que indudablemente por piedad los hombres nunca cometerán injusticia. Si por su piedad Eutifron temiera ser injusto, no estaría haciendo lo que hace, a saber, perseguir a su padre por supuesta injusticia. Así mostró Sócrates que en ningún caso conviene que la piedad gobierne y establezca qué es lo justo, y que la presencia de sabios en los temas divinos es fútil en la comunidad, pues los hombres, por muy píos que sean, nunca temerán ser injustos, por eso no necesitan aprender de ningún supuesto sabio nada respecto a lo divino. Sócrates mostró que no es necesaria ninguna especie de arte del cuidado de los dioses, sino que basta con que los hombres filosofen, al modo socrático, para no vivir siendo ni injustos ni impíos. Por eso se dijo que la piedad debe ser una parte guiada por la justicia.

Mediante los comentarios a la sexta definición, *La piedad como servicio a los dioses*, se mostró la reflexión implícita de lo que es probablemente el origen de la necesidad de la piedad, a saber, la **necesidad de querer controlar lo incontrolable**. Gracias a los ejemplos que dio Sócrates de ciertas artes humanas, se mostró que hay proyectos que inicia el hombre sin saber su probabilidad de éxito, y hay casos donde esto se ve con completa transparencia, como la guerra y la cosecha. Porque el hombre desea controlar el éxito de estas actividades, por eso le sirve con el rezo y la ofrenda a los dioses, esperando el favor de estos. En todo caso, se mostró que si la piedad es un servicio de los hombres para los dioses, de todos modos los dioses nunca podrían obtener nada de los hombres. Por eso Eutifron dijo que ese servicio es sólo como muestra de elogio y alabanza. Por eso, para poder definir la piedad sin ser refutado por Sócrates, Eutifron termina recuperando por

completo las nociones del culto ancestral acerca de la piedad, es decir, diciendo que lo pío es orar y ofrendar, pues ello es lo único que puede mostrar, sin lugar a dudas, que alguien es pío.

Pero, luego de recapitular las definiciones de piedad, se dijo que el problema de cómo encontrar el modo de vivir siendo justo no se resuelve siendo pío, ni siquiera siendo pío al modo ortodoxo de orar y ofrendar, es decir, apegándose de lleno al culto ancestral como si éste fuera un manual para vivir bien. Por eso se llegó a la conclusión de que, aunque en una nación construida en torno a la religión hay dos caminos para poder vivir siendo justo, ya sea obedeciendo al culto ancestral mediante los mandatos de los cuentos ancestrales de la religión, o bien, ya viviendo de modo filosófico, aunque hay esas dos opciones, decantarse por la vida piadosa siempre conlleva el problema de cómo vivir la religión, pues ésta no es un mero asunto personal, sino también público, en el sentido de que, aunque se opte por ser piadoso para poder vivir bien como individuo de la nación, la religión es un aspecto público. Y la opción filosófica no representa menos conflicto, pues precisamente por ser una actividad personal, por no mostrar abiertamente sus opiniones acerca de la religión, levanta sospechas en la opinión pública, Por eso todos los comentarios concluyeron en que quizá Platón termina el *Eutifron* con el tema de la **innovación** porque, después de todo, es ello lo que tendrá siempre en tensión tanto al hombre piadoso como al filosófico, pues la opinión pública y las nociones del culto ancestral siempre juzgarán a los individuos de acuerdo a cuán innovadores o cuán conservadores parezcan.

Finalmente, después de haber comentado ciertos pasajes de la *Apología* y las *Memorias*, tiene que concluirse que a Sócrates lo juzgaron injustamente de ser orador, de ser filósofo de la *physis* y de educador. Además, después de los comentarios al *Eutifron*, tendría que verse que Sócrates era el hombre más pío de Atenas; él era el único hombre que, al igual que los dioses, gobernaba su existencia en torno a la idea de la justicia. Aunque al principio no era claro, ahora se ve que Sócrates no fue impío, y su muerte en juicio por dicho cargo fue una injusticia; aunque, eso sí, una injusticia nacida de la confusa manera de ser del filósofo mismo

Entonces, si las cosas son como esta conclusión muestra, ¿por qué se sentenció a Sócrates?, ¿qué fue lo que llevó a Sócrates a su condena de muerte? Podría decirse que, en cierto sentido, fue esa manera confusa (a los ojos del pueblo) lo que lo llevó a su condena. Por lo que, dicho de ese modo, podría decirse que el pueblo ateniense erró completamente al condenar a Sócrates a muerte; pero también podría decirse, y con justa razón, que Sócrates, aun a sabiendas de que su existencia en la *polis* causaba tensión, no hizo lo necesario para disminuirla. Ahora bien, se podría decir que Sócrates era ignorante de la propia fragilidad de su bienestar al comportarse de tal o cual manera; pero, con todo, seguiría siendo culpable, culpable precisamente de ignorancia. El hecho de estar al tanto de la equivocada opinión pública que de él se tenía (porque él sabía desde tiempo atrás, desde la presentación de *Nubes*, que se opinaba equivocadamente de los filósofos, y aún peor de él), debiera haber sido el estímulo necesario para hacerle reconsiderar su manera de vivir, no sólo en lo teórico, sino también en lo práctico, para así no poner más en riesgo su vida. Pero, después de todo,

parece que Sócrates prefirió hacer aquello en que sentía justificada su existencia, aquello que la divinidad, a través del oráculo, le encaminó a hacer; vivir filosofando, filosofando de ese modo particular en que Sócrates lo hacía, ese modo con el que se lograba hacerles un bien a los amigos.

Pero pienso, y quiero concluir exponiendo este pensamiento, que en cierto sentido eso fue lo que precisamente llevó a Sócrates a juicio, a saber, el hecho de querer hacerles un bien a los atenienses. ¿Por qué no simplemente se mantuvo quieto, en su privacidad, y no presionaba a nadie a filosofar? Podría decirse que, de haber hecho esto, hubiera pecado de impiedad, pues Sócrates aseguraba que él filosofaba porque esa era la labor que el dios le mandaba desempeñar. Y, sin embargo, podría hacersele el mismo reparo; ¿realmente Sócrates tenía que filosofar de ese modo? Una prueba de que se puede desempeñar de otro modo la filosofía es el ejercicio platónico de los diálogos. Platón no fue nunca considerado injusto o impío, mucho menos llevado a juicio. Podría decirse, pues, que Platón, al contrario que Sócrates, supo ser prudente con respecto a su vocación filosófica (por decirle de algún modo) y su relación con su nación, sus leyes y su culto. Así, pues, por contraste concluyo que el verdadero error de Sócrates fue el de **imprudencia**, el de la imprudencia con que manejó el ejercicio de su filosofar. Es evidente que casi la totalidad de lo que hacía Sócrates era público. Pero precisamente por haber llevado su pensamiento filosófico hacia la vida pública misma, por eso la opinión común, la opinión vulgar, era que Sócrates era una especie de excéntrico, de innovador. Sócrates sacaba de su cómodo transcurso del vivir cotidiano guiado por las opiniones del culto ancestral a los hombres, y esto era una imprudencia porque, ¿quién puede asegurar que todos los hombres quieren salir de dicho transcurso? La muerte es el castigo de tal imprudencia socrática. Pero esto no significa, en ningún caso, que el hombre que quiera filosofar tenga que ocultarse. Si lo que le interesa al hombre es la verdad, no tendría por qué ocultarse. Pero esto tampoco significa que haya que hacer lo que Sócrates hizo, es decir, trasladar las reflexiones hasta la vista de todos los hombres de la nación. Ser prudente no tiene por qué ser sinónimo de ocultarse o de no tener el valor de buscar la verdad por miedo a la desaprobación pública. Sin embargo, sí es prudente reflexionar hasta qué punto conviene ganarse dicha desaprobación. Todo es cuestión de valorar la situación, de prudencia. Esto se dice fácil, pero es algo complicado. Por eso era necesario conocer un poco la vida de Sócrates para llegar a esta conclusión, para estar conscientes del peso y el peligro que conlleva la apariencia del innovador. Es probable que el Sócrates de la vida real no haya entendido esa advertencia última del Sócrates del *Eutifron*.

## Bibliografía

- García Bacca, Juan David (1965). *Platón. Diálogos. Tomo I Eutifrón. Apología de Sócrates. Critón. Banquete*. México: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana.
- Zaragoza, Juan (1993). *Jenofonte. Recuerdos de Sócrates. Económico. Banquete. Apología de Sócrates*. Madrid: Gredos.
- García Gual, Carlos (1988). *Platón. Diálogos III. Fedón. Banquete. Fedro*. Madrid: Gredos.
- Guthrie, William Keith Chambers (1988). *Historia de la filosofía griega*. Madrid: Gredos.
- Coulanges, de Fustel (2007). *La ciudad antigua*. México: Porrúa.
- Laercio, Diógenes (1940). *Vidas de los filósofos más ilustres*; traducción de Ortiz Sanz. Buenos Aires: Perlado.
- Strauss, Leo (1997). *Historia de la Filosofía Política*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Strauss, Leo (2008) *Estudios de Filosofía Política Platónica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Taylor, Alfred Edward (1966). *Plato: The Man and His Work*. Nueva York: Dover Publications.
- Gracián, Diego (1889). Tucídides. *Guerra del Peloponeso*. Madrid: Viuda de Hernando.
- Cornford, Francis Macdonald (1980). *Antes y después de Sócrates*; traducción de Antonio Pérez-Ramos. México: Ariel.
- López Eire, Antonio (1991). *Atico, koine y aticismo: Estudios sobre Aristófanes y líbanio*. España: Universidad de Murcia.
- Brochard, Victor Charles Louis (2008). *Estudios sobre Sócrates y Platón*. Buenos Aires; traducción de León Ostrov.: Losada.
- Stone, Isidor Feinstein (1988). *El juicio de Sócrates*; traducción de Ma. Teresa Fernández de Castro. Madrid: Mondadori.
- Guardini, Romano (1960). *La muerte de Sócrates*. Buenos Aires: Emece.
- Mondolfo, Rodolfo (1996). *Sócrates*. Buenos Aires: Eudeba.
- Cornford, Francis Macdonald (1964). *Sócrates y el pensamiento griego*; traducción de José Ma. Gimeno. Madrid: Norte y sur.
- Alegre, Antonio (1986). *La sofística y Sócrates: ascenso y caída de la polis*. Barcelona: Montesinos.
- Nuño, Juan (2007). *El pensamiento de Platón*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Bernabé, Alberto (2011). *Platón y el orfismo: Diálogos entre Religión y Filosofía*. Madrid: Abada.