

Natalia Guerrero Gómez

**Emprendimiento del camino que lleva al conocimiento de  
Dios bajo la guía de la figura de Sócrates**

Trabajo de grado dirigido por el profesor Alfonso Flórez Flórez,  
como requisito parcial para optar al título de Magister en Filosofía

Pontificia Universidad Javeriana  
Facultad de Filosofía  
Bogotá, 23 de julio de 2015

## Tabla de contenido

Carta del Director, 3

1. Introducción, 4

2. *Eutifrón*, 9

3. *Alcibíades II*, 31

4. *Apología*, 48

4.1 La sabiduría divina, 48

4.2 El verdadero sacrificio a Dios, 54

4.3 Sueños, oráculos y señales demónicas, 58

4.4 La piedad, la justicia y el bien, 65

4.5 La figura paternal y la divinidad, 71

5. Conclusión, 78

6. Bibliografía, 85

23 de julio de 2015

Profesor  
Diego Antonio Pineda Rivera  
Decano  
Facultad de Filosofía

Apreciado Diego:

Reciba un cordial saludo.

Me es muy grato poner a consideración de la Facultad el trabajo titulado “Emprendimiento del camino que lleva al conocimiento de Dios bajo la guía de la figura de Sócrates” con el que la alumna Natalia Guerrero Gómez cumple una de las condiciones para optar al título de Magister en Filosofía.

Natalia ha desarrollado una juiciosa indagación sobre el tema de la piedad en Platón, basándose para ello en los diálogos *Eutifrón*, *Alcibíades II* y *Apología*. Me parece importante destacar de esta investigación la cabal apropiación que Natalia demuestra del pensamiento de Platón, la forma minuciosa con la que ha leído los textos pertinentes, numerosas instancias de afortunadas apuestas interpretativas y la relevancia personal que busca darle a esta tarea, que va más allá de un requisito académico.

Por estas razones, estimo que esta monografía cumple por completo las condiciones que la Facultad ha establecido para este tipo de trabajos.

Atentamente,

Alfonso Flórez  
Profesor Titular

## 1. Introducción

Puede parecer pretencioso elaborar una tesis en Platón para obtener el título de magister en filosofía, cuando es uno de los filósofos que ha sido más estudiado e investigado a lo largo de la historia y, en este sentido, ¿qué podría aportar yo de nuevo? Durante el tiempo que he dedicado a la lectura de la obra de Platón he comprendido que al estudiarlo, antes de pensar en los demás, debo pensar en mí misma, puesto que el contenido de sus enseñanzas es de tal magnitud que no es nada fácil apropiarse de ellas e interiorizarlas para lograr lo más difícil que es llevarlas a la práctica.

Las enseñanzas de Platón necesariamente deben ser llevadas a la práctica si se desea obtener un beneficio con el estudio de su obra; conforme lo señala Altman: “*la verdad sobre la enseñanza de Platón resulta ser el estudiante que lo pone en práctica*”<sup>1</sup> (Altman, pág. 13). Ahora bien, lo que realmente sería pretencioso es afirmar que ya he puesto en práctica las enseñanzas de Platón y especialmente las más complejas que se encuentran relacionadas con la piedad, el bien y la justicia. Por lo anterior, he seleccionado la piedad como problema de investigación y como parte de un esfuerzo personal de comenzar a interiorizar las enseñanzas al respecto que Platón nos proporciona a través de la figura de Sócrates.

La base de la investigación es la piedad porque considero que muchas personas que dicen creer en Dios o ser cristianos, incluyéndome en este grupo, no somos conscientes de las implicaciones que necesariamente se derivan de este tipo de afirmación. Sócrates entonces se nos presenta como un guía en el que podemos poner toda nuestra confianza para comenzar un examen que, como veremos a lo largo de la investigación, no solo demanda el estudio de la totalidad de la obra de Platón, sino que pide el esfuerzo de la vida entera.

En el curso de esta investigación buscaremos comprender las siguientes palabras que Sócrates pronuncia durante su juicio en la *Apología* al hacer referencia a su creencia en la existencia de los dioses: “*Creo en ellos, atenienses, y los venero, como no cree en ellos ni los venera ninguno de mis acusadores*” (*Apología*, 35d). Las palabras de Sócrates también se encuentran dirigidas a sus lectores que en algunos casos pueden así mismo convertirse en acusadores de Sócrates al no asumir el compromiso con la divinidad de la manera como lo hace el filósofo.

El *Eutifrón*, el *Alcibíades II* y la *Apología* son los diálogos empleados para comenzar la investigación acerca de la piedad; las razones de ello serán explicadas más adelante. Durante el recorrido por estos diálogos y con el fin de profundizar en los diferentes problemas que se derivan

---

1 “*The truth of Plato’s teaching turns out to be the student who puts it into practice*”.

de abordar la divinidad desde los diálogos seleccionados como base de la investigación, se hizo necesario buscar apoyo en otros diálogos de la obra de Platón como la *República*, el *Gorgias*, el *Banquete*, el *Teeteto*, el *Critón* y el *Téages*. Debido al enfoque divino de la investigación, también se hacen referencias al Nuevo Testamento; sin embargo, es importante aclarar que estas referencias tienen como propósito resaltar desde el punto de vista cristiano la validez de las enseñanzas de Sócrates acerca de la piedad.

Para iniciar este examen tomamos como base el *Eutifrón* no solamente porque este diálogo es un examen de la piedad, sino porque es un examen de la piedad que Eutifrón realiza por primera vez así como seguramente lo hacen algunos lectores de este diálogo. El contexto de este diálogo entonces es ideal para aquellos que deseamos emprender por primera vez un examen de la piedad bajo la guía de Sócrates. Veamos por qué.

Eutifrón se ufana de ser experto en lo relacionado con la piedad, a tal grado que en ningún momento reconoce la ayuda que Sócrates le puede ofrecer. El caso de Eutifrón es delicado, pues debido a la confianza que tiene en sus conocimientos de asuntos divinos, se dispone a acusar a su padre de homicidio. Sócrates alerta a Eutifrón sobre la posibilidad de que con ello esté cometiendo un acto injusto e impío y a lo largo del diálogo intenta demostrarle de forma algo desesperada las razones para ello. Un lector que emprende por primera vez el examen de la piedad puede sorprenderse al corroborar que tiene más razones para identificarse con Eutifrón en vez de poder hacerlo con Sócrates.

Ahora bien, ¿por qué afirmamos que Sócrates intenta demostrarle a Eutifrón de forma algo desesperada que se encuentra a punto de cometer una injusticia contra su padre y contra Dios? Eutifrón es de cierta manera un ejemplo de aquellos casos a los que hacen referencia las Escrituras al señalar: “Y si el evangelio que anunciamos está como cubierto por un velo, lo está solamente para los que se pierden. Pues como ellos no creen, el dios de este mundo los ha hecho ciegos de entendimiento, para que no vean la brillante luz del evangelio del Cristo glorioso, imagen viva de Dios” (2 Corintios, 4: 3–4). En esta investigación se mostrará que Sócrates es un servidor del Dios y que aunque esta labor de servicio la realiza con empeño no es posible que todos se beneficien de ella. Desafortunadamente casos como el de Eutifrón siguen abundando y para ellos la esperanza de salvación es mínima. Las razones de ello las trabajaremos durante el recorrido por el diálogo. Debido a la complejidad de los problemas asociados a lo divino que Sócrates nos presenta en el *Eutifrón*, comenzamos a comprender que el examen de lo divino es un examen que demanda la vida entera de quien desee asumirlo.

Continuamos el examen emprendido con el *Alcibíades II*. Este diálogo no solo nos permite profundizar en problemas que fueron formulados desde el *Eutifrón* como la oración y el sacrificio a los dioses, sino que nos ofrece un contraste interesante respecto de éste. A diferencia de Eutifrón, Alcibíades es joven y su alma aún puede ser educada para servir al Dios, al bien y a la justicia. Al parecer el tiempo que tiene Sócrates para ayudar a Alcibíades es mayor que el tiempo que tiene para ayudar a Eutifrón. No obstante a lo largo de la obra de Platón observaremos cómo Alcibíades fue incapaz de dedicar toda su vida al examen de la piedad, el bien y la justicia y a los compromisos y sacrificios que se derivan de ello. De cierta manera, podemos observar en Alcibíades uno de los ejemplos que nos enseña Jesús en la parábola del sembrador: “*Un sembrador salió a sembrar su semilla (...). Otra parte de la semilla cayó entre espinos; y al nacer juntamente, los espinos la ahogaron*” (San Lucas 8: 5 – 7). Jesús explica a sus discípulos el significado de esta parábola y de la semilla que cayó entre espinos: “*La semilla que cayó entre espinos representa a los que escuchan, pero poco a poco se dejan ahogar por las preocupaciones, las riquezas y los placeres de la vida, de modo que no llegan a dar fruto*” (San Lucas 8: 14). Alcibíades recibe con gusto los consejos que le proporciona Sócrates respecto de la oración, los sacrificios, el bien, la piedad y la justicia y acepta seguir profundizando en ellos; sin embargo, en el *Banquete* confesará que no logró mantener estas aspiraciones y da las razones para ello.

Concluimos esta investigación con la *Apología*. En este diálogo Sócrates nos muestra cómo ha asumido a lo largo de su vida el compromiso con la divinidad y, en este sentido, también nos presenta un contraste interesante frente a Eutifrón y Alcibíades, puesto que a diferencia de ellos él sí aceptó las implicaciones que necesariamente se derivan de creer en la divinidad.

Los problemas relacionados con la piedad como la justicia, el bien, los sacrificios y el servicio a Dios, que son formulados desde el *Eutifrón* y el *Alcibíades II* tienen su clausura en la *Apología*, en el sentido de que en este diálogo Sócrates se nos presenta y se nos confirma como ejemplo ideal o como modelo a seguir, teniendo en cuenta que su compromiso con la divinidad se mantuvo firme ante una situación como la afrontada en el juicio en la cual no todos los hombres serían lo suficientemente valientes para permanecer firmes en sus creencias divinas.

La elección de estos textos, aparte del contenido propio de cada uno de los diálogos, según se ha explicado, viene justificada por tratarse de diálogos donde la cuestión de la piedad es objeto de tematización explícita en el intercambio entre Sócrates y sus interlocutores que son Eutifrón, Alcibíades, el pueblo ateniense y los mismos lectores.

Esto no quiere decir que la cuestión de la piedad no aparezca en otros diálogos, a los que aquí incidentalmente se hará referencia, pero hemos estimado que como tal, la piedad es objeto de examen preferencial en los tres diálogos mencionados. De todos modos, las razones para elegir el estudio de un grupo de diálogos sobre otros no dejan de tener *cierta* arbitrariedad, puesto que la verdad de la obra de Platón con seguridad se encuentra en su totalidad, pero esta posibilidad queda totalmente fuera del alcance de una monografía como ésta. No obstante, el trabajo en unos pocos diálogos nos ha parecido que deja suficientes enseñanzas para justificarse por sí mismo.

Para el enfoque de este trabajo nos hemos basado en líneas generales en la propuesta de la profesora Catherine Zuckert de su libro *Plato's Philosophers*, sin que a esta elección se le quiera dar un peso interpretativo particularmente excesivo. De todos modos, dentro de esta propuesta interpretativa sí es central el hecho de que la *Apología* constituye uno de los últimos diálogos en el orden dramático de la vida de Sócrates. En relación con la piedad, este aspecto tiene una particular importancia, puesto que Sócrates se encuentra aquí confrontado con la cuestión de la propia vida y de su propia muerte, por lo que el problema de la piedad recibe ahora una afirmación más urgente.

Dentro de este contexto dramatológico quizás haya que decir alguna palabra en relación con el *Alcibíades II*. Como es sabido, muchos estudiosos contemporáneos ponen en duda la autenticidad de este diálogo. Sin tener la competencia para entrar en una discusión técnica y especializada al respecto, debemos decir, que el criterio para haber adoptado el *Alcibíades II* se basa en el buen juicio de especialistas como Zuckert o Altman que incluyen dentro de su consideración del *corpus* de Platón todos los diálogos que la Antigüedad le atribuía al filósofo y que son los comprendidos en las nueve tetralogías de Trasilo. Téngase presente que hasta el día de hoy la edición de Oxford de los diálogos de Platón se organiza según la edición de Trasilo.

También es pertinente mencionar que la redacción oscila entre las dos formulaciones respecto “de Dios” o “del Dios”, según se trate de una reflexión personal o de una alusión de Sócrates mismo. En todo caso, la difícil cuestión del monoteísmo o politeísmo de Sócrates o de Platón no puede abordarse sino desde la totalidad del *corpus*. Por lo pronto, puede afirmarse que detrás de cada mención de un dios se encuentra la referencia a la unidad de la naturaleza divina: “*Por este motivo, el dios es quien menos podría adoptar formas múltiples*” (*República*, 381b).

Una vez realizadas estas aclaraciones es necesario reiterar que esta investigación es solo un comienzo, no solamente en el sentido de que la figura de Dios de un modo u otro aparece en la totalidad de los diálogos de Platón, sino que es un comienzo en el sentido de que el problema en sí mismo demanda el esfuerzo y la dedicación de la propia vida en un ámbito práctico y espiritual y no exclusivamente académico.



## 2. Eutifrón<sup>2</sup>

Llama la atención en el inicio del diálogo, la actitud de Eutifrón hacia Sócrates en el momento en que Sócrates le informa que se encuentra en el Pórtico del Rey porque fue acusado por Meleto. Ante esta noticia Eutifrón expresa a Sócrates: “*Sencillamente, creo que empieza a atacar en su mejor fundamento a la ciudad, al intentar hacerte daño a ti*” (3a). Esta apreciación de Eutifrón genera admiración y permite a los lectores del diálogo hacer algunas observaciones iniciales con respecto al interlocutor de Sócrates. Es importante el hecho de que Eutifrón reconozca que al atacar a Sócrates, se está atacando el mejor fundamento de la ciudad. Seguramente muchos contemporáneos de Sócrates no eran capaces de reconocerlo, de modo que esto nos puede mostrar algo importante del carácter de Eutifrón que es necesario identificar a lo largo del diálogo. Mientras tanto podemos preguntarnos, ¿por qué Eutifrón considera que Sócrates es el mejor fundamento de la ciudad?

Conforme lo indica Sócrates en 3b, Meleto lo acusa de ser hacedor de dioses porque Sócrates hace dioses nuevos y no cree en los antiguos. La reflexión sobre lo divino comienza en este punto del diálogo. Algo de razón puede tener Meleto en el sentido de que Sócrates no creía en los dioses de la misma manera en que creían el resto de sus conciudadanos. ¿Por qué Sócrates no creía en los dioses de la misma manera en que creían el resto de sus conciudadanos? El contenido de este diálogo nos ofrece algunos elementos para responder esta pregunta, y con la totalidad de la obra de Platón se puede ofrecer una respuesta más robusta. Si hasta el momento Eutifrón se ha ganado la empatía del lector, probablemente no pase lo mismo con Meleto; sin embargo, es importante observar que en este diálogo hay más posibilidad de que los lectores se identifiquen con Meleto o con Eutifrón, y no con Sócrates.

En el *Eutifrón*, Eutifrón hace mención del espíritu que Sócrates dice que está con él en cada ocasión (3b). Es interesante que sea Eutifrón el que haga mención de este espíritu y no Sócrates, por lo tanto es necesario pensar en el posible significado que ello tiene. La cuestión del *demon* de Sócrates ya era algo difundida en Atenas y en particular lo sabe Eutifrón que es profeta<sup>3</sup>; sin embargo, no es claro el tono con el que Eutifrón hace alusión al *demon* de Sócrates. Otro aspecto interesante es el silencio de Sócrates frente a la alusión de Eutifrón a su *demon*, ¿por qué Sócrates no habla con Eutifrón sobre su *demon*?

---

<sup>2</sup> Se emplea principalmente la traducción de J. Calonge de Editorial Gredos. También nos apoyamos en la traducción de Jowett de Oxford University Press.

<sup>3</sup> “Euthyphro of *Euthyphro* is a prophet who farmed on Naxos with his father” (Nails, pág. 152).

Sócrates le indica a Eutifrón que sin duda a los atenienses no les importa mucho si creen que alguien es experto en algo, con tal de que no se enseñe la sabiduría que posee. Pero si piensan que él trata de hacer también de otros lo que él es, se irritan, sea por envidia, conforme sugiere Eutifrón, sea por otra causa (3d). Si en este caso la sabiduría y la experiencia de Sócrates se encuentran relacionadas con la piedad y con los dioses, es necesario preguntarse las razones por las cuales su sabiduría y experiencia irritan a los atenienses. Ahora bien, la irritación no es solo cuestión de los atenienses. En la actualidad el problema de la divinidad también genera irritación y podríamos sorprendernos al constatar que las razones por las que este problema aún genera irritación sean las mismas por las cuales se irritaban los atenienses con Sócrates. En la actualidad el problema de la divinidad genera irritación por varias razones, en términos generales, no todas las personas creen en Dios y entre las personas que creen en Dios, cada cual cree a su manera, incluso si dicen pertenecer a la misma corriente religiosa; por esta razón en la medida de lo posible se considera que es mejor evitar hablar de Dios y de las implicaciones de creer en Él.

A Sócrates no le importaba irritar a los atenienses al hablarles de los dioses o de la piedad. En 3e, Sócrates nos presenta dos escenarios con respecto a dos clases de personas que creen en la divinidad: *“Quizá tu das la impresión de dejarte ver poco y no querer enseñar tu propia sabiduría. En cambio, yo temo que, a causa de mi interés por los hombres, dé a los atenienses la impresión de que lo que tengo se lo digo a todos los hombres con profusión, no sólo sin remuneración, sino incluso pagando yo si alguien quisiera oírme gustosamente”* (3e). Aunque este pasaje no haga referencia específica a los dioses o a la piedad, puede asociarse con estos problemas teniendo en cuenta el contexto general del diálogo. Eutifrón entonces puede representar a aquellos que creen en Dios y que posiblemente se preocupan por profundizar en su conocimiento, pero a raíz de las irritaciones que el problema puede generar, prefieren no compartir sus avances con los demás. Por el contrario, Sócrates representa a quienes creen en Dios y que no solamente se preocupan por profundizar en su conocimiento, sino que también se preocupan por compartir sus avances con los demás. Ahora bien, conforme lo sugiere Sócrates en el pasaje presentado, es necesario compartir con profusión la sabiduría con respecto a los dioses, a la piedad o a Dios. ¿Es entonces Sócrates una especie de evangelizador?

Antes de que el diálogo especifique el problema que va a trabajar, Sócrates presenta a Eutifrón y a los lectores, una especie de alerta importante: *“De seguro que la multitud ignora lo que es realmente obrar bien. En efecto, yo creo que hacer esto no está al alcance de cualquiera, sino del que ya está adelante en la sabiduría”* (4a). Es necesario asociar esta advertencia con el problema de la piedad, no solamente porque éste es el problema del diálogo, sino también porque es un problema

personal que debe afrontar cada lector del diálogo que diga creer en Dios. Las reflexiones de Sócrates con respecto a la piedad continúan vigentes en la actualidad.

Por ahora podemos realizar la siguiente modificación a la advertencia de Sócrates, y al finalizar el recorrido por el diálogo se verificará su validez: de seguro que la multitud ignora lo que es realmente obrar conforme a la voluntad de Dios. En efecto, hacer esto no está al alcance de cualquiera, sino del que ya está adelante en la sabiduría que proviene de Dios.

Es necesario ahora presentar la razón por la cual Eutifrón se encuentra en el Pórtico del Rey. Eutifrón acusa a su padre por homicidio; el detalle del homicidio es el siguiente: *“En este caso, el muerto era un jornalero mío. Como explotamos una tierra en Naxos, estaba allí a sueldo con nosotros. Habiéndose emborrachado e irritado con uno de nuestros criados, lo degolló. Así pues, mi padre mandó atarlo de pies y manos y echarlo a una fosa, y envió aquí a un hombre para informarse del exegeta sobre qué debía hacer. En este tiempo se despreocupó del hombre atado y se olvidó de él en la idea de que, como homicida, no era cosa importante si moría. Es lo que sucedió. Por el hambre, el frío y las ataduras murió antes de que regresara el enviado al exegeta. A causa de esto, están irritados mi padre y los otros familiares porque yo, por este homicida, acusé a mi padre de homicidio; sin haberlo él matado, dicen ellos, y si incluso lo hubiera matado, al ser el muerto un homicida, no había necesidad de preocuparse por un hombre así”*(4c-d).

Antes de que Eutifrón presentara a Sócrates el detalle de los acontecimientos, Sócrates le había preguntado que si el muerto por su padre era algún miembro de la familia, pues Eutifrón no lo perseguiría por homicidio a causa de un extraño. Eutifrón responde a Sócrates: *“Es ridículo, Sócrates, que pienses que hay alguna diferencia en que sea extraño o sea familiar el muerto, y que, por el contrario, no pienses que es sólo necesario tener en cuenta si el que lo mató lo hizo justamente o no. Y si lo ha hecho justamente, dejar el asunto en paz; pero si no, perseguirlo, aunque el matador viva en el mismo hogar que tú y coma en la misma mesa. En efecto, la impureza es la misma, si, sabiéndolo, vives con él y no te libras de ella tú mismo y lo libras a él acusándolo en justicia”* (4b-c). Ante esta respuesta de Eutifrón, el lector puede observar un aparente y vehemente compromiso con la justicia. Sócrates sin duda alguna tuvo una apreciación sobre esta respuesta más acertada que la de cualquier lector, no en vano había advertido previamente que la multitud ignoraba lo que es realmente obrar bien y que obrar bien solo está al alcance del que está adelante en la sabiduría.

Eutifrón concluye: *“Sabes mal, Sócrates, cómo es lo divino acerca de lo pío y lo impío”* (4e). Eutifrón entonces cree que está adelantado en la sabiduría de lo divino, lo pío y lo impío. En la

actualidad también muchos dicen estar adelantados en la sabiduría de lo divino. Sócrates entonces se dispone a examinar la sabiduría que Eutifrón dice tener y el lector debería comenzar a hacer lo mismo, no solo con Eutifrón sino con él mismo, y con todos los que dicen poseer esta clase de sabiduría. “¿Y tú, Eutifrón, por Zeus, crees tener un conocimiento tan perfecto acerca de cómo son las cosas divinas y los actos píos e impíos, que habiendo sucedido las cosas según dices, no tienes temor de que al promoverle un proceso a tu padre, no estés a tu vez haciendo, tú precisamente, un acto impío?” (4e). Es importante notar que Sócrates no hace observaciones con respecto a la minucia de los acontecimientos y en este sentido debemos fijar nuestra atención en los problemas en los que hace énfasis en este pasaje: las cosas divinas y los actos píos e impíos.

Eutifrón afirma conocer con exactitud todas las cosas divinas y lo relacionado con los actos píos e impíos (4e). Ante esta afirmación Sócrates responde: “¿No es acaso lo mejor para mí, admirable Eutifrón, hacerme discípulo tuyo?” (5a). El lector principiante de Platón puede pensar que Sócrates realmente tiene intenciones de hacerse discípulo de Eutifrón, en cambio un lector con mayor experiencia reconoce que Sócrates está siendo amigable porque le interesa ayudar a su interlocutor. Y en este caso no es una simple ayuda, sino un acto de salvación ante la grande injusticia que puede llegar a cometer Eutifrón. Independientemente de que Sócrates tenga o no tenga intenciones de hacerse discípulo de Eutifrón, el lector sí puede comprender la pregunta de la siguiente manera: el mejor educador que alguien puede tener es aquel que realmente conozca lo que dice conocer Eutifrón, pero ¿cómo distinguir los que realmente conocen de esto y los que no? Tanto el *Eutifrón* como la totalidad de la obra de Platón nos ofrecen elementos para responder esta pregunta.

“Por conocer yo, mi buen amigo, esto que dices, deseo ser discípulo tuyo” (5c). ¿De quién nos podemos hacer nosotros discípulos en la actualidad para comenzar a conocer lo divino? Aparentemente hay muchas opciones; sin embargo, el problema no son las opciones sino su confiabilidad. Platón nos proporciona herramientas para examinar las opciones seleccionadas, y Sócrates en este diálogo nos comienza a enseñar cómo hacerlo. Esta clase de examen es una de las implicaciones de creer verdaderamente en Dios de la que Sócrates nos da ejemplo.

A partir de este punto del diálogo, Sócrates comienza a examinar la piedad con Eutifrón. Las preguntas que formula Sócrates a Eutifrón como parte de este examen son complejas y por lo tanto no son fáciles de contestar. Ahora bien, como en todo diálogo de Platón hay mucha probabilidad de que no sean solo los interlocutores de Sócrates los que se encuentren en apuros al tratar de responder sus preguntas, los lectores también nos vemos en problemas al tratar de hacerlo; sin embargo, vale la pena tomar parte en este ejercicio considerando la relevancia del problema.

“Ahora, por Zeus, dime lo que, hace un momento, asegurabas conocer claramente, ¿qué afirmas tú que es la piedad, respecto al homicidio y a cualquier otro acto? ¿es que lo pío en sí mismo no es una sola cosa en sí en toda acción, y por su parte lo impío no es todo lo contrario de lo pío, pero igual a sí mismo, y tiene un solo carácter conforme a la impiedad, todo lo que vaya a ser impío? (...) Dime exactamente qué afirmas tú que es lo pío y lo impío” (5c–d). A lo largo del diálogo podemos observar que Sócrates pregunta más de una vez a Eutifrón por el significado de la piedad, lo pío y lo impío. También es importante notar hacia dónde apuntan las preguntas que formula Sócrates. Observamos que el modo en que Sócrates formula las preguntas a Eutifrón, de cierto modo ya contiene una respuesta a la pregunta. Ahora bien, independientemente de que Sócrates haga lo mismo en otros diálogos, es necesario que nos preguntemos por qué lo hace así en este diálogo. Sin duda alguna, Sócrates no tiene mucha confianza en que Eutifrón tenga conocimientos valiosos sobre lo divino y, por lo tanto, sabe de antemano que Eutifrón no va a responder apropiadamente la pregunta. Sócrates se dispone a intentar con urgencia y rapidez salvar a Eutifrón de la injusticia que va a cometer contra su padre y contra los dioses, y posiblemente la orientación que Sócrates da a sus preguntas, obedece a esta urgencia. Por otra parte, recordemos que Platón también habla a los lectores en este diálogo y en toda su obra, y en este sentido la orientación de las preguntas de Sócrates posiblemente nos conducirá poco a poco a conocer y a amar verdaderamente la divinidad.

Este punto del diálogo nos presenta los conocimientos concretos que Eutifrón tiene sobre los dioses y vale la pena detectar de qué forma estos conocimientos pueden ser similares a los conocimientos de Dios que se tienen en la actualidad: “En efecto, los mismos hombres que creen firmemente que Zeus es el mejor y el más justo de los dioses reconocen que encadenó a su propio padre, y que éste, a su vez, mutiló al suyo por causas semejantes. En cambio, esos mismos se irritan contra mí porque acuso a mi padre, que ha cometido injusticia, y de este modo se contradicen a sí mismos respecto a los dioses y respecto a mí” (5e–6a). Si Eutifrón está imitando a Zeus, ¿cuál es su error?

Ante la demostración de conocimiento de lo divino de Eutifrón, Sócrates desea confirmar lo que podrían ser las principales fuentes de estos conocimientos: “Pero dime, por el dios de la amistad, ¿tú de verdad crees que esto ha sucedido así?(...) ¿Luego tú crees también que de verdad los dioses tienen guerras unos contra otros y terribles enemistades y luchas y otras muchas cosas de esta clase que narran los poetas, de las que los buenos artistas han llenado los templos y de las que precisamente, en las grandes Panateneas, el peplo que se sube a la acrópolis está lleno de bordados con estas escenas?, ¿Debemos decir que esto es verdad, Eutifrón?” Eutifrón responde:

*“No solo eso, Sócrates. Como te acabo de decir, si quieres, yo te puedo exponer detalladamente otras muchas cosas sobre los dioses de las que estoy seguro de que te asombrarás al oírlas” (6c).*

Sócrates confirma sus sospechas: el conocimiento de Eutifrón sobre lo divino no es verdadero, pero también es necesario que nos preguntemos: ¿nuestro conocimiento sobre lo divino es verdadero? Es necesario reiterar que la reflexión que Platón nos propone en este diálogo y en toda su obra sobre lo divino tiene vigencia actual, y si Eutifrón creía en las historias que sobre los dioses relataban los poetas, algunos de los lectores pueden creer en las historias que se encuentran en las Escrituras. Si la comparación de estas dos clases de historias es apropiada o no, parece no ser un problema relevante. El problema relevante puede ser por qué Eutifrón creía en ellas y por qué creemos nosotros en las Escrituras.

A Sócrates no le interesa escuchar a Eutifrón hablar sobre esta clase de relatos, porque él ya los conoce todos o al menos los principales como se muestra a lo largo de la obra de Platón, de modo que es necesario dirigir la atención de Eutifrón nuevamente al problema anteriormente planteado: *“Expónme, pues, cuál es realmente ese carácter, a fin de que, dirigiendo la vista a él y sirviéndome de él como medida, pueda yo decir que es pío un acto de esta clase que realices tú u otra persona, y si no es de esta clase, diga que no es pío” (6e).*

Eutifrón intenta responder nuevamente la compleja pregunta de Sócrates: *“Es, ciertamente, pío lo que agrada a los dioses, y lo que no les agrada es impío” (6e).* Sócrates procede a examinar su respuesta: *“Examinemos lo que decimos. El acto agradable para los dioses, y el hombre agradable para los dioses, es pío, el acto odioso para los dioses, y el hombre odioso para los dioses, es impío. No son la misma cosa, sino las cosas más opuestas, lo pío y lo impío, ¿no es así?” (7a).* Como lectores del diálogo podríamos pensar que la respuesta de Eutifrón es válida; sin embargo, Platón entrena a sus lectores para que no acepten respuestas ligeras o facilistas que no se encuentren a la altura del problema que se trabaja.

Ahora es necesario retomar el problema de las fuentes de las cuales provienen los conocimientos de Eutifrón sobre lo divino: *“¿No es cierto que también se ha dicho que los dioses forman partidos, disputan unos con otros y tienen entre ellos enemistades? (...) ¿Sobre qué asuntos produce enemistad e irritación la disputa? Examinémoslo” (7b).* Observamos entonces una diferencia importante entre Sócrates y Eutifrón con respecto al objetivo de hacer referencia a estas historias sobre los dioses. Eutifrón hace uso de ellas para continuar engañándose sobre su conocimiento acerca de lo divino. Sócrates hace uso de ellas para hacer caer en cuenta a Eutifrón de su falta de conocimiento.

No es difícil identificar que Eutifrón nunca se había formulado la pregunta que le acaba de formular Sócrates: “¿sobre qué asuntos produce enemistad e irritación la disputa entre los dioses?”. La pregunta también podría formularse en términos actuales, como por ejemplo: ¿sobre qué asuntos produce enemistad e irritación la disputa entre los que dicen creer en Dios?

El problema de la divinidad siempre ha sido complejo y siempre lo será. Una de las razones de ello, conforme lo sugiere Sócrates, radica en la dificultad de llegar a un acuerdo al respecto: “¿Acaso si tú y yo disputamos acerca de cuál de dos números es mayor, la discusión sobre esto nos hace a nosotros enemigos y nos irrita uno con otro, o bien recurriendo al cálculo nos pondríamos rápidamente de acuerdo sobre estos asuntos?” (7b). La complejidad de abordar el problema de la divinidad generalmente implica que prefiramos no afrontarlo y en vez de abordarlo permanecemos con una creencia facilista de Dios, sin ninguna clase de compromiso o exigencia relevante.

“¿Al disputar sobre qué asunto y al no poder llegar a qué decisión, seríamos nosotros enemigos y nos irritaríamos uno con otro? Quizá no lo ves de momento, pero, al nombrarlo yo, piensa si esos asuntos son lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo. ¿Acaso no son éstos los puntos sobre los que si disputáramos y no pudiéramos llegar a una decisión adecuada, nos haríamos enemigos, si llegáramos a ello, tú y yo y todos los demás hombres? (...) ¿Y los dioses, Eutifrón, si realmente disputan, no disputarían por estos puntos?” (7d). En este pasaje confirmamos nuevamente la vigencia del problema que presenta Platón en este diálogo. Actualmente tampoco se ha llegado a un acuerdo sobre los siguientes aspectos de interpretación del sentido de lo humano: lo justo, lo injusto, lo bello, lo feo, lo bueno y lo malo. Y las disputas que se dan por este tipo de desacuerdo continúan en los diferentes niveles de la sociedad. Llegar a un acuerdo con otro, con respecto a estos problemas no es fácil, porque en la mayoría de los casos ni siquiera somos capaces de llegar a un acuerdo con nosotros mismos y esta es una de las enseñanzas importantes que nos deja Eutifrón que comprenderemos mejor al finalizar el diálogo.

Hasta este punto del diálogo Sócrates nos ha dejado claro que estamos examinando la piedad. Parece que Eutifrón emprende un examen de este tipo por primera vez, al igual que muchos lectores contemporáneos del diálogo. Antes de continuar con el examen, es conveniente repasar algunos de los elementos proporcionados por el contexto del diálogo y por Sócrates en un esfuerzo de comprender mejor el verdadero objetivo del examen al que nos invita Sócrates con este diálogo.

Sócrates es acusado de ser hacedor de dioses porque hace dioses nuevos y no cree en los antiguos. Este elemento del examen proporcionado por el contexto del diálogo es importante por dos motivos. Primero, el lector debe comprender apropiadamente en qué sentido Sócrates es hacedor de nuevos

dioses y en qué sentido no cree en los antiguos. Segundo, existe la posibilidad de que el lector al examinar la posición de Sócrates con respecto a la divinidad, no solo en este diálogo, sino en la totalidad de la obra de Platón, termine por apoyar a Meleto en la acusación contra Sócrates.

Sócrates posee una sabiduría con respecto a lo divino que irrita a los atenienses en la medida en que Sócrates quiere hacer de ellos lo que él es. Recordemos que esta sabiduría no solo irrita a los atenienses, también nos puede irritar a nosotros. Comprender las causas de esta irritación implica una comprensión de la condición humana. La totalidad de la obra de Platón nos proporciona los elementos necesarios para una apropiada y completa comprensión de la condición humana, y solo abarcando la totalidad de su obra podríamos intentar comprender la totalidad de causas que generan irritación ante las exigencias de abordar lo divino que nos enseña Sócrates.

El interés por lo divino implica necesariamente un interés por los hombres. Conforme lo sugiere Sócrates en 3e, lo que él tiene con respecto a lo divino se lo dice a todos los hombres con profusión, no sólo sin remuneración, sino incluso pagando si alguien quisiera escucharlo gustosamente. Es interesante que Sócrates indique que está dispuesto a pagar a quien desee escucharlo gustosamente. Generalmente alguien paga a cambio de algo porque requiere de ese algo, sea por necesidad o por placer, ¿por qué entonces alguien que esté dispuesto a escuchar gustosamente a Sócrates y a recibir un pago por ello, le estaría proporcionando un servicio de valor a Sócrates? Es importante tratar de responder esta pregunta, no solo desde el *Eutifrón*, sino desde otros diálogos en los que Platón aborde el problema de lo divino.

En 4a, Sócrates indica que es seguro que la multitud ignora lo que es obrar realmente bien y concluye que obrar realmente bien no está al alcance de cualquiera sino del que ya está adelante en la sabiduría. Aunque Sócrates no haga alusión en este punto del diálogo a la asociación entre el obrar realmente bien y la piedad, es necesario hacerla porque nos muestra la complejidad del problema y del examen que emprendemos en el *Eutifrón*, examen que seguramente nos va a demandar mucho más tiempo del que demanda una simple lectura del diálogo. Este punto del diálogo tampoco precisa que la clase de sabiduría en la que debe estar adelantado el que sabe lo que es obrar realmente bien sea la sabiduría divina, pero considerando el contexto del diálogo no es posible pensar en otra clase de sabiduría. Uno de los objetivos del examen que emprendemos con el *Eutifrón* es que nosotros mismos probemos nuestro nivel con respecto a la sabiduría de lo divino.

Eutifrón se ufana de estar muy adelantado en la sabiduría de lo divino. Esta supuesta sabiduría le da la seguridad de que obra bien al acusar a su padre. El escenario no puede ser peor. Eutifrón se encuentra a punto de cometer una locura por su ignorancia con respecto a lo justo, el bien y la



piEDAD. Desafortunadamente solo Sócrates puede reconocer esta ignorancia porque Eutifrón no la alcanza a reconocer incluso al finalizar el diálogo. Es necesario tener presente que Sócrates no solo intenta desesperadamente salvar a Eutifrón de cometer una locura, Sócrates también intenta lo mismo con sus lectores porque sabe que en cualquier momento, nosotros al igual que Eutifrón, nos jugamos la vida y que la ignorancia en esta clase de asuntos puede ser realmente perjudicial para nuestras almas.

Los conocimientos que Eutifrón posee sobre lo divino son los tradicionales de las teogonías y por esto Sócrates le pregunta si se debe creer que todo esto es verdad. Eutifrón confirma la veracidad de las teogonías. Sócrates no muestra interés en los relatos de las teogonías, lo cual puede sorprender a Eutifrón. Ésta no es la clase de sabiduría que está buscando Sócrates y por la cual quiso hacerse discípulo de Eutifrón. El examen de la divinidad que emprende Eutifrón con Sócrates es nuevo seguramente porque no se fundamenta en las teogonías tradicionales.

Sin referirse a las teogonías y en un intento de responder qué es lo pío y lo impío, Eutifrón indica que lo pío es lo que agrada a los dioses y lo que no les agrada es lo impío. Antes de examinar la respuesta de Eutifrón, Sócrates desea precisar los asuntos que producen en los hombres y supuestamente en los dioses enemistades y disputas. Estos asuntos son lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo.

Continuemos entonces con el recorrido por el diálogo y con el examen de la piedad emprendido por Sócrates, Eutifrón y nosotros los lectores.

*“Luego también los dioses, noble Eutifrón, según tus palabras, unos consideran justas, bellas, feas, buenas o malas a unas cosas y otros consideran a otras; pues no se formarían partidos entre ellos, si no tuvieran distinta opinión sobre estos temas. ¿No es así?”* (7e). En este punto del diálogo, Sócrates hace alusión a las teogonías, no para emplearlas como fundamento de lo divino, sino para que Eutifrón las comience a cuestionar como fundamento de su sabiduría acerca de lo divino. ¿Cómo es posible que Eutifrón considere igualar los hombres y los dioses, afirmando que entre ellos se dan las mismas clases de disputas?, ¿cómo pudo Sócrates darse cuenta de que esta creencia no tenía sentido alguno? En este punto del examen Sócrates nos invita a separar la naturaleza humana y la naturaleza divina. El hecho de no conocer la naturaleza divina no implica que la debamos igualar a la naturaleza humana.

Parece que Eutifrón no es capaz de reconocer que entre los dioses no es apropiado que existan disputas de ningún tipo, por eso admite la siguiente conclusión a la que llega Sócrates: *“las mismas*

*cosas son odiadas y amadas por los dioses y, por tanto, serían a la vez agradables y odiosas para los dioses. Así pues, con este razonamiento, Eutifrón, las mismas cosas serían pías e impías”* (8a). Recordemos que como lectores del diálogo no solamente debemos juzgar a Eutifrón, también debemos juzgarnos a nosotros mismos porque podemos tener el mismo problema que Eutifrón. Posiblemente tampoco tenemos claro que la naturaleza divina no es igual a la naturaleza humana y que lo divino no acepta ninguna clase de disputa entre las autoridades divinas. En este sentido, las diferencias entre las corrientes religiosas existentes en la actualidad, no tendrían validez ante las autoridades divinas. Afirmar entonces que solo nuestras creencias religiosas son válidas puede llevarnos a caer en el mismo error que Eutifrón. Sócrates era el hombre más sabio de Atenas conforme lo señaló el oráculo de Delfos. Ser más sabio implica estar abierto al examen; ser más sabio es ser consciente de que uno no sabe nada y por lo tanto se debe indagar; por estas razones el oráculo de Delfos señaló que Sócrates era el hombre más sabio de Atenas. Ante la variedad de corrientes religiosas que existen en la actualidad, es importante seguir el ejemplo de Sócrates. Desde la corriente religiosa que aceptamos como válida, debemos continuar con actitud inquiridora el examen sobre la piedad que emprendimos en este diálogo.

*“De esta manera, Eutifrón, si llevas a cabo lo que ahora vas a hacer intentando castigar a tu padre, no es nada extraño que hagas algo agradable para Zeus pero odioso para Crono y Urano”* (8b). Parece que Eutifrón por cuenta propia nunca habría sido capaz de cuestionar el sentido de los razonamientos previamente presentados. El problema de Eutifrón es más grave de lo que podría creerse, pero lo más grave es que nosotros como lectores podemos tener un problema de ceguera similar.

Eutifrón entonces se ve obligado a ajustar las conclusiones previamente aceptadas: *“creo yo, Sócrates, que sobre este punto ningún dios disiente de otro, diciendo que no debe pagar su culpa el que mata a otro injustamente”* (8b). Parece que Eutifrón por fin reconoce que es lógico que exista concordancia entre los dioses, por lo menos con respecto a asuntos fundamentales de la vida como matar a otro injustamente. Seguramente es la primera vez que Eutifrón hace una afirmación sobre lo divino, sin tomar como fundamento las teogonías tradicionales y seguramente Eutifrón en este punto del diálogo no es consciente de ello.

Para continuar con el examen de la piedad, Sócrates pasa por un momento al ámbito exclusivamente humano: *“¿Has oído tú, Eutifrón, a algún hombre discrepar, diciendo que no debe pagar su culpa el que mata injustamente a otro o hace injustamente otra cosa cualquiera?”* (8c). Eutifrón responde: *“no cesan de discrepar en este punto, en cualquier parte y ante los tribunales”* (8c). Y

Sócrates concluye: *“luego no discuten sobre si el que comete injusticia debe pagar su culpa, sino sobre quién es el que comete injusticia, qué hace y cuándo”* (8d).

Sócrates no solo se concentra en la acción de matar, sino en todo acto injusto. Recordemos que Eutifrón reconoció hace un momento que ningún dios disiente de otro con respecto al hecho de que debe pagar su culpa el que mata a otro injustamente. Aunque este reconocimiento de Eutifrón es significativo, no es suficiente porque solo se concentra en la acción de matar. Sócrates entonces desea elevar la complejidad del problema, pero antes es necesario probar la solidez de los aparentes avances de Eutifrón con respecto a lo divino, igualando nuevamente la naturaleza humana y la naturaleza divina: *“¿No les sucede a los dioses lo mismo, si es que los dioses forman facciones a causa de las cosas justas e injustas, como tú dices, y algunos afirman que se hacen daño unos a otros, y otros lo niegan? Pues sin duda, amigo, ningún dios ni ningún hombre se atreve a decir que no hay que castigar al que comete injusticia”* (8d). Eutifrón responde: *“sí, lo que dices es verdad, al menos en lo fundamental* (8e). Observamos entonces que los avances de Eutifrón con respecto a lo divino no tienen la solidez que exige Sócrates para poder continuar con el examen. En este punto del diálogo, ya debería ser suficientemente claro para Eutifrón que entre los dioses no existen disputas con respecto a las cosas justas e injustas.

Sócrates parece estar desesperado, no hay tiempo para que Eutifrón acepte por cuenta propia y con solidez que entre los dioses no existen disputas con respecto a lo justo; sin embargo, Sócrates continua esforzándose para que Eutifrón caiga en cuenta de su error: *“¡Ea! Enséñame, Eutifrón, para que me haga más conocedor. ¿Qué señal tienes tú de que todos los dioses consideran que ha muerto injustamente un hombre que, estando asalariado, comete un asesinato y que, atado por el dueño del muerto, a causa de las ataduras muere antes de que el que lo había atado reciba información de los exegetas sobre qué debe hacer con él; y de que está bien que por tal hombre el hijo lleve a juicio al padre y le acuse de homicidio? Vamos, intenta demostrarme claramente que, sin duda, todos los dioses consideran que esta acción está bien hecha. Si me lo demuestras suficientemente, no cesaré jamás, de alabarte por tu sabiduría”* (9b).

Aunque Eutifrón no puede demostrar lo que le pide Sócrates, tampoco desiste de la acusación contra su padre. Confirmamos entonces que el problema de Eutifrón es más grave de lo que parece, y las esperanzas de Sócrates para salvarlo se reducen cada vez más; sin embargo, Sócrates no desiste. *“Aceptemos que todos los dioses consideran este acto injusto y que lo aborrecen, si quieres”* (9d). Sócrates ahora propone el siguiente supuesto para continuar con el examen: es impío lo que todos los dioses odian. Lo que a todos los dioses agrada es pío (9d). Aunque Eutifrón acepta este supuesto, se muestra incapaz de profundizar acerca de lo divino. Si fuera por Eutifrón, la

definición de piedad presentada en este nuevo supuesto sería suficiente para finalizar el diálogo y el examen de la piedad.

*“¿No es cierto que debemos examinar, Eutifrón, si, a su vez, esto está bien dicho, o bien debemos dejarlo? De este modo aceptamos, tanto en nosotros como en los otros, el que, si simplemente uno dice que algo es así, admitimos que es así. ¿Acaso debemos examinar qué dice el que así habla?”* (9e). La verdad sobre lo divino no proviene entonces de lo que dicen los hombres. Los hombres lo único que pueden hacer es examinar lo que otros hombres han dicho sobre la divinidad. Eutifrón toda su vida ha aceptado sin examinar lo que otros hombres han dicho con respecto a lo divino, y seguramente algunos de los lectores del diálogo hemos hecho lo mismo. Si ningún hombre tiene autoridad con respecto a lo divino, ¿cómo podemos examinar lo que se dice sobre lo divino para evaluar su validez o su razonabilidad? Tanto Eutifrón como nosotros debemos examinar la tradición en la que hemos creído en relación con la divinidad.

Para continuar con el examen, Sócrates formula a Eutifrón la siguiente pregunta: *“¿acaso lo pío es querido por los dioses porque es pío, o es pío porque es querido por los dioses?”* (10a). Eutifrón no entiende la pregunta, por lo tanto Sócrates intenta ser más claro: *¿Decimos que algo es transportado y algo transporta, que algo es conducido y algo conduce, y que algo es visto y algo ve? Te das cuenta de que todas las cosas de esta clase son diferentes una de otra y en qué son diferentes”,* (...) *“¿Lo que es amado no es una cosa, y otra cosa distinta de ésta lo que ama?”* (10a). Teniendo en cuenta el nivel de exigencia que demanda Sócrates en este examen, ni para Eutifrón, ni para el lector, es fácil identificar en qué sentido todas las cosas de esta clase son diferentes. Lo único que podemos identificar por el momento es que las acciones de transportar, conducir, ver y amar, deben estar asociadas con el problema de la piedad y de lo divino; es entonces necesario identificar cómo se encuentran asociadas.

Dejemos por un momento el problema de lo pío y concentrémonos en los ejemplos que presenta Sócrates con las acciones de transportar, conducir, ver y amar. Una cosa no es vista porque sea visible, por el contrario, es visible porque es vista<sup>4</sup> (10b). El hecho de que algo sea visible no implica que siempre se vea, se hace visible porque se ve. El estado de ser amado sigue al acto de ser amado, no es el acto el que sigue al estado<sup>5</sup> (10c). Observamos entonces un énfasis en la acción. Aquello que se puede transportar, aquello que se puede conducir, aquello que se puede ver y aquello que se puede amar, necesita del acto para desarrollar su potencial; sin embargo, si el potencial de ser transportado, conducido, visto y amado no estuviera en ellos, el acto no serviría de nada. Hace

---

<sup>4</sup> Traducción Jowett: *“And a thing is not seen because it is visible, but conversely, visible because it is seen”*.

<sup>5</sup> Traducción Jowett: *“The state of being loved follows the act of being loved, and not the act the state”*.

un momento se indicó que era necesario identificar cómo se encontraban relacionadas las acciones de transportar, conducir, ver y amar con el problema de la piedad. En un intento de relacionarlas podríamos plantear mientras tanto la posibilidad de que Sócrates hace referencia al hombre y a Dios. El hombre es transportado y conducido hacia Dios por Dios. El hombre ve a Dios y ama a Dios. Existe entonces la posibilidad de que el hombre sea transportado y conducido hacia Dios por Dios, y así lo vea y lo ame; pero la posibilidad no garantiza que estos actos ocurran. Se requiere ejecutar apropiadamente los actos que permitan desarrollar y aprovechar la posibilidad de ser transportados y conducidos hacia Dios por Dios, para verlo y amarlo, ¿cómo ejecutar apropiadamente estos actos?, este sería entonces uno de los principales problemas que el *Eutifrón* nos invita a afrontar.

*“Es probable, Eutifrón, que al ser preguntado qué es realmente lo pío, tú no has querido manifestar su esencia, en cambio hablas de un accidente que ha sufrido, el de ser amado por todos los dioses, pero no dices todavía lo que es. Así pues, si quieres, no me lo ocultes, sino que, de nuevo, dime desde el principio qué es realmente lo pío, ya sea amado por los dioses ya sufra otro accidente cualquiera”* (11b). Es interesante la distinción que hace Sócrates entre lo esencial de lo pío y lo accidental de lo pío. Al parecer Eutifrón siempre ha permanecido en los accidentes de lo pío y por lo tanto no ha comenzado a adquirir el verdadero conocimiento de lo divino. Eutifrón se muestra entonces incapaz de llegar a la esencia de la piedad. Eutifrón y los lectores del diálogo necesitamos ser transportados y conducidos hacia la esencia de Dios. Es hora de ir más allá de los simples accidentes; es hora de ejecutar los actos que nos transporten y conduzcan hacia Dios, y que a su vez nos permitan verlo y amarlo. Probablemente no es posible definir o explicar qué es la piedad, si antes no se ha vivido en acto su esencia.

Eutifrón hace el siguiente reproche a Sócrates: *“en efecto, no soy yo el que ha infundido a esto el que dé vueltas y no permanezca en el mismo sitio, más bien me parece que el Dédalo lo eres tú, pues, en cuanto a mí, permanecería en su sitio”* (11d). El nivel de exigencia del examen que propone Sócrates seguramente le impide a Eutifrón sentir la necesidad de continuar. Observamos en él una actitud conformista porque prefiere conservar sin examinar sus supuestos conocimientos de la divinidad. Sócrates comprende a Eutifrón, así como nos comprende a nosotros: *“como me parece que tú estás desdeñoso, me voy a esforzar en mostrarte cómo puedes instruirme acerca de lo pío. No te desanimas”* (11e). Sócrates sabe que no es fácil emprender el examen de la piedad y permanecer en éste, por ello nos invita a no desanimarnos y a aprovechar la ayuda que él nos puede brindar.

*“Examina si no te parece necesario que lo pío sea justo”* (11e). Sócrates comienza a mostrarnos la esencia de la piedad. Es importante que nos preguntemos por qué Sócrates esperó hasta este punto del diálogo para asociar la piedad con la justicia y no lo hizo desde el principio. Seguramente no es posible llegar a la esencia mientras aún se permanece en los accidentes. Este punto del diálogo es entonces decisivo para Eutifrón y para los lectores.

*“Intenta tú también ahora mostrarme qué parte de lo justo es lo pío”* (12e). Intentar mostrar qué parte de lo justo es lo pío no es más fácil que intentar decir qué es la piedad; sin embargo, Eutifrón lo intenta: *“ciertamente, Sócrates, me parece que la parte de lo justo que es religiosa y pía es la referente al cuidado de los dioses, la que se refiere a los hombres es la parte restante de lo justo”* (12e). Eutifrón ya debería estar en capacidad de distinguir entre lo esencial y lo accidental, por lo tanto Sócrates procede a examinar su respuesta: *“¿pero qué clase de cuidado de los dioses sería la piedad?”* (13d). Eutifrón responde: *“el que realizan los esclavos con sus dueños, Sócrates”* (13d). Sócrates concluye: *“Ya entiendo; sería, según parece, una especie de servicio a los dioses”* (13d).

Observemos el cambio que Sócrates hace en las acciones. Los hombres no cuidan a los dioses, los hombres sirven a los dioses. Es importante que Eutifrón tenga clara la diferencia entre cuidar y servir. *“Dime ahora, amigo, ¿el servicio a los dioses sería un servicio para la realización de qué obra? (...) ¿Cuál es esa bellísima obra que los dioses producen valiéndose de nosotros como servidores?”* (13e). La pregunta de Sócrates es fácil de comprender, pero extremadamente difícil de responder; y Eutifrón de cierta forma lo reconoce: *“Ya te he dicho antes, Sócrates, que supone bastante esfuerzo aprender con precisión cómo son todas estas cosas. Sin embargo, te digo, simplemente, que si se sabe decir y hacer lo que complace a los dioses, orando y haciendo sacrificios, éstos son los actos piadosos y ellos salvan a las familias en privado y a la comunidad en las ciudades; lo contrario de lo que agrada a los dioses es lo impío, que destruye y arruina todo”* (14b). A pesar de que Eutifrón de cierta forma reconoce su incapacidad de llegar a la esencia del problema, opta nuevamente por una respuesta que hace referencia a lo accidental de lo pío para hacer alarde de su supuesta sabiduría. Eutifrón en su respuesta se olvidó por completo de la justicia. Parece que Sócrates desea rescatar los aspectos relevantes de su respuesta: *“¿Qué dices que es lo pío y la piedad? ¿No es, en algún modo, una ciencia de sacrificar y de orar? (...) ¿Sacrificar no es ofrecer dones a los dioses, y orar, hacerles peticiones?”* (14c). *“Luego, según este razonamiento, la piedad sería la ciencia de las peticiones y ofrendas a los dioses”* (14d). Es importante resaltar el énfasis que Sócrates hace en las acciones de sacrificar y de orar. *“Explicame cuál es este servicio a los dioses, ¿afirmas que es hacerles peticiones y ofrecerles presentes? (...) ¿No es cierto que pedir adecuadamente sería pedirles lo que necesitamos de ellos?”* (15d). *“¿Y, por otra parte, dar*

*adecuadamente sería ofrecerles a cambio lo que ellos necesitan de nosotros?”* (15e). Eutifrón responde afirmativamente y de forma algo mecánica las preguntas de Sócrates. Lo que hemos observado con respecto a la sabiduría de Eutifrón en el transcurso del diálogo nos permite afirmar que aunque se muestre de acuerdo con las preguntas de Sócrates, lo que piensa o lo que conoce con respecto a las peticiones y ofrendas a los dioses, seguramente no es lo mismo que piensa o que conoce Sócrates. En este punto del diálogo Sócrates hace una precisión importante sobre las peticiones: pedir adecuadamente es pedir a los dioses lo que necesitamos de ellos. Es necesario que nos preguntemos, ¿qué es lo que verdaderamente necesitamos y debemos pedir a los dioses?; si bien este diálogo no nos proporciona una respuesta de inmediato, seguramente la encontraremos a lo largo de la obra de Platón y por lo tanto es necesario tener esta pregunta presente mientras estudiamos otros diálogos.

Conforme lo acepta Eutifrón dar adecuadamente a los dioses es ofrecerles a cambio lo que ellos necesitan de nosotros; sin embargo, Sócrates solicita una precisión teniendo en cuenta que Eutifrón no identificó el error que había en su pregunta: *“indícame qué utilidad sacan los dioses de las ofrendas que reciben de nosotros. Lo que ellos dan es evidente para todo el mundo. En efecto, no poseemos bien alguno que no nos lo den ellos. Pero, ¿de qué les sirve lo que reciben de nosotros? ¿Acaso conseguimos tanta ventaja en este comercio, que nosotros recibimos de ellos todos los bienes y ellos no reciben nada de nosotros?”* (15a). Parece que Eutifrón ahora cae en cuenta del error que había en la pregunta sobre las ofrendas formulada previamente por Sócrates: *“¿Pero crees tú, Sócrates, que los dioses sacan beneficio de las cosas que reciben de nosotros?”* (15a) Es entonces necesario aclarar el problema de las ofrendas y trabajarlo adecuadamente, no en vano Sócrates insiste en él. Eutifrón señala que las ofrendas son muestras de veneración, de homenaje y de deseos de complacerles (15a). Ante esta apreciación Sócrates pregunta: *“¿Luego lo pío, Eutifrón, es lo que les complace, pero no lo que es útil ni lo que es querido para los dioses?”* (15b). Finalmente Sócrates concluye: *“luego, según parece, de nuevo lo pío es lo querido para los dioses”* (15b). Eutifrón dejó inmerso el problema de las ofrendas en un mar de accidentalidad y de ignorancia, Sócrates por ahora no insistirá más en ello; sin embargo, esto no significa que el problema no se deba abordar.

Antes de presentar el final del diálogo es conveniente repasar lo presentado hasta ahora con el fin de identificar algunas de las preguntas formuladas a lo largo de la reflexión que aún tienen pendiente un intento de respuesta y para ver que a su vez es posible este intento desde el *Eutifrón*.

### La posible profecía de Eutifrón

Comenzando el recorrido por el diálogo se resaltó la siguiente apreciación de Eutifrón frente a la acusación de Sócrates: “*Sencillamente, creo que empieza a atacar en su mejor fundamento a la ciudad, al intentar hacerte daño a ti*” (3a). Esta apreciación pudo habernos indicado que el interlocutor de Sócrates de cierta forma podría ser un hombre respetable; sin embargo, al finalizar el recorrido del diálogo observamos que Eutifrón no solamente se engaña a sí mismo con respecto a su conocimiento de lo divino, sino que al alardear de este conocimiento y valiéndose de su autoridad en la ciudad, se encuentra dispuesto a engañar a otros. ¿Por qué entonces un hombre que el diálogo nos muestra como ignorante frente a su campo de conocimiento hace una afirmación de este tipo? En 3b Eutifrón indica que cuando habla en la asamblea y habla sobre las cosas divinas anunciando lo que va a suceder, se ríen de él pensando que está loco. Sin embargo, Eutifrón afirma que no ha dicho nada que no fuera verdad en lo que les ha anunciado. Independientemente de que Eutifrón sea o no sea un verdadero profeta, tenía razón al afirmar que Meleto con esta acusación comenzaba a atacar a la ciudad en su mejor fundamento. En efecto, la acusación impuesta por Meleto fue el inicio de una acusación contra Sócrates que se consumó en la *Apología*. Es importante resaltar otro aspecto de esta posible profecía teniendo en cuenta que las profecías de Eutifrón se encuentran relacionadas con lo divino: ¿por qué la acusación de Sócrates guarda relación con la divinidad?

### ¿Por qué Sócrates no creía en los dioses de la misma manera en que creían el resto de los atenienses?

Previamente se indicó que el contenido de este diálogo nos ofrece algunos elementos para responder esta pregunta y que con la totalidad de la obra de Platón se podía ofrecer una respuesta más robusta. Es importante aclarar que ésta no es la única pregunta o problema que nos presenta el diálogo y que dada su complejidad se debe abordar desde otros diálogos. El *Eutifrón* nos presenta problemas con respecto a lo divino, no soluciones, y este hecho no lo hace menos importante. El lector de Platón debe esforzarse en comprender las razones de ello.

Retomando la pregunta de por qué Sócrates no creía en los dioses de la misma manera en que creían el resto de sus conciudadanos, desde el *Eutifrón* podemos ofrecer las siguientes respuestas:

- Sócrates no fundamentaba su conocimiento de lo divino en las teogonías tradicionales;
- Sócrates no percibía el problema de la piedad como algo ya dado en lo que solo era necesario llenarse del contenido o de la información existente;



- Por el contrario, Sócrates percibía el problema de la piedad como un problema que demanda examen, ánimo y esfuerzo permanente.

### ¿Por qué Sócrates no habla con Eutifrón sobre su demon?

El contexto propio del *Eutifrón* lo constituye principalmente la acusación de Eutifrón contra su padre. En el libro III de la *República*, Sócrates explica las características que deben tener los relatos apropiados y permitidos que deben escuchar los niños que han de honrar a los dioses y a los propios padres. Más adelante en el libro VI, Glaucón hace una extraña asociación del Bien en sí mismo con la figura paternal (506e). Sócrates no hace corrección alguna a esta asociación. En el *Eutifrón* Sócrates pregunta a Eutifrón: “¿Y tú, Eutifrón, por Zeus, crees tener un conocimiento tan perfecto acerca de cómo son las cosas divinas y los actos píos e impíos, que habiendo sucedido las cosas según dices, no tienes temor de que al promoverle un proceso a tu padre, no estés a tu vez haciendo, tú precisamente, un acto impío?” (4e). En esta pregunta observamos que de cierta forma la figura paternal puede guardar alguna relación con la divinidad.

Aunque en este diálogo no se explica de qué modo la figura paternal guarda una relación con lo divino, Sócrates desde el inicio hasta el final del diálogo se muestra muy preocupado por la acción que Eutifrón se encuentra a punto de emprender, y en este sentido no es urgente hablar con Eutifrón acerca de su *demon*. Lo urgente es evitar que Eutifrón cometa una injusticia contra su padre y contra los dioses. No obstante, vale la pena verificar los contextos de los diálogos en los cuales Sócrates habla de su *demon* con sus interlocutores con el fin de seguir encontrando respuestas a los problemas de la piedad que nos presenta el *Eutifrón*.

### ¿Es Sócrates una especie de evangelizador?

En 3e Sócrates señala que a causa de su interés por los hombres, lo que él tiene se lo dice a todos los hombres con profusión, no solo sin remuneración, sino incluso pagando si alguien quisiera escucharlo gustosamente. Se indicó que teniendo en cuenta el contexto general del diálogo, podemos asociar lo que Sócrates dice que tiene con lo divino. Sócrates entonces tiene algo sobre la piedad que le gusta compartir con los hombres a tal grado que está dispuesto a pagar para que le permitan compartirlo. Las razones por las cuales le gusta compartir esto que tiene no son presentadas en este diálogo. Parece que Sócrates no comparte mucho de lo que tiene con respecto a la piedad, pero en realidad no es así. En el *Eutifrón*, Sócrates nos comparte que la piedad se encuentra relacionada con lo justo, lo bello y lo bueno. También nos da a entender que hay potencial divino en las acciones de transportar, conducir, ver y amar. Igualmente nos invita a pensar

en el verdadero sentido de las oraciones y de las ofrendas que hacemos a Dios. Considerando lo anterior, podríamos afirmar que Sócrates en cierta forma es una especie de evangelizador porque enseña a los hombres lo que conoce de lo divino, y no solo lo enseña en este diálogo, sino a lo largo de la obra de Platón. Ahora bien, Sócrates no es un evangelizador en el propósito de hacer discípulos y de crear una especie de organización o escuela. Sócrates no tiene escuela porque cada uno tiene la tarea personal de engendrar la verdad de lo divino y de lo justo.

*El mejor educador que alguien puede tener es aquel que realmente conozca lo que dice conocer Eutifrón, pero ¿cómo distinguir los que realmente conocen de esto y los que no?*

Si bien el *Eutifrón* y la totalidad de la obra de Platón nos ofrecen elementos para responder esta pregunta, no es fácil hacerlo. No es fácil desarrollar las habilidades que tiene Sócrates para examinar problemas de suma importancia como la piedad, la justicia, el bien, la belleza, entre otros. Mientras no se posean estas habilidades cualquier intento de respuesta a esta pregunta es difícil. Una salida fácil puede ser la siguiente: podemos distinguir los que realmente conocen sobre lo divino sometiéndolos a exámenes similares a los que Sócrates sometía a sus interlocutores no solo en el *Eutifrón* sino en la totalidad de la obra de Platón.

*¿Cómo es posible que Eutifrón considere igualar los hombres y los dioses, afirmando que entre ellos se dan las mismas clases de disputas?*

Con respecto a la educación de los niños Sócrates en el libro II de la *República* indica que el comienzo en toda tarea es de suma importancia sobre todo para alguien que sea joven y tierno porque, más que en cualquier otro momento, es entonces moldeado y marcado con el sello con que se quiere estampar a cada uno (*República*, 377b). Eutifrón seguramente es uno de los ejemplos de niños que recibieron en sus almas opiniones opuestas a aquellas que deberían tener al llegar a grandes, conforme al modelo de educación sugerido por Sócrates en la *República*.

El conocimiento de Eutifrón de lo divino conforme lo sugiere Sócrates en la *República*, se fundamenta en los mitos de Hesíodo, Homero y otros poetas, que han compuesto los falsos mitos que se han narrado y aún se narran a los hombres (*República*, 377d).

Lo que primero Sócrates censura de esos mitos son las mentiras innobles, es decir, los casos en que se representan mal con el lenguaje los dioses y los héroes, tal como un pintor que no pinta retratos semejantes a lo que se ha propuesto a pintar (*República*, 377d-e).

Un ejemplo de estos casos es el del poeta Hesíodo que dijo la mentira más grande respecto de las cosas más importantes, pues forjó la innoble mentira de que Urano obró como le atribuye y de cómo Crono se vengó de él (*República*, 377e). En cuanto a las acciones de Crono y los padecimientos que sufrió a manos de su hijo, incluso si fueran ciertas, a Sócrates no le parece que deberían contarse con tanta ligereza a los niños que por su naturaleza aún son irreflexivos (*República*, 378a).

*“Después de éstos nació el más joven, el astuto Crono, el más temible de los hijos, y se llenó de odio hacia su vigoroso padre” (Teogonía, 135).*

*“Pues bien, cuantos nacieron de Gea y Urano, los más terribles de los hijos, estaban irritados con su padre desde el comienzo, pues cada vez que iba a nacer uno de éstos, Urano los ocultaba en el seno de Gea, sin dejarlos salir, y se complacía en su mala acción.*

*La monstruosa Gea en su interior se lamentaba oprimida y tramó una malvada artimaña. Tras haber creado al punto una especie de blanco acero, fabricó una gran hoz y explicó el plan a sus hijos. Les habló valerosa, pero afligida en su corazón:*

*<<Hijos míos y de orgulloso padre. Si queréis obedecerme, vengaremos el malvado ultraje de vuestro padre, pues él fue el que comenzó a maquinar obras indignas>>.*

*Así dijo y, como es natural, de todos se apoderó el temor, de modo que ninguno se atrevió a contestar; pero el poderoso Crono, astuto, cobrando ánimo, al punto respondió a su respetable madre: <<Madre, te prometo que puedo realizar ese trabajo, puesto que no siento preocupación alguna por nuestro odioso padre, ya que fue el primero en maquinar obras indignas >>.*

*De este modo se expresó y la monstruosa Gea mucho se alegró en su mente. Tras ocultarlo, lo colocó para la emboscada; puso en su mano una hoz de agudos dientes y le enseñó todo el engaño.*

*Vino el poderoso Urano trayendo la noche y deseoso de amor se echó sobre Gea y se extendió por todas las partes. Su hijo desde la emboscada lo alcanzó con la mano izquierda, a la vez que con la derecha tomó la monstruosa hoz, larga de agudos dientes, y a toda prisa segó los genitales de su padre y los arrojó hacia atrás” (Teogonía, 155 – 180).*

*“Rea, sometida por Crono, engendró gloriosos hijos: Histia, Deméter, Hera, de sandalias de oro; el robusto Hades, que habita moradas bajo la tierra con despiadado pecho; el retumbante Enosigeo y el prudente Zeus, padre de dioses y hombres, bajo cuyo trueno se agita la amplia tierra.*

*A ellos los devoraba el gran Crono cuando cada uno desde el sagrado vientre de su madre llegaba a sus rodillas, tramando esto para que ninguno otro de los nobles descendientes de Urano obtuviera la dignidad real entre los inmortales. Pues por Gea y el estrellado Urano se había enterado de que tenía como destino*

*morir a manos de su hijo, aunque fuera fuerte, por obra de las decisiones del gran Zeus. Por esto no descuidaba la vigilancia, sino que, siempre al acecho, devoraba a sus hijos, y Rea sufría terriblemente.*

*Pero cuando iba a dar a luz a Zeus, padre de dioses y hombres, suplicaba a sus padres [a los de ella, a Gea y al estrellado Urano] que le ayudaran en su plan, para que sin que se diera cuenta pariera a su hijo y vengara las Erinias de su padre [y de los hijos que se tragó el gran Crono de astuta mente].*

*Ellos mucho escucharon y obedecieron a su hija, a la vez que le contaron cuanto estaba marcado por el destino que sucediera respecto al rey Crono y a su valeroso hijo y la enviaron a Licto, un rico pueblo de Creta [cuando iba a dar a luz al último de sus hijos, al gran Zeus. A éste lo recogió la monstruosa Gea para alimentarlo y educarlo en la amplia Creta].*

*Allí fue, llevándolo a lo largo de la rápida gran noche, primeramente a Licto; lo tomó en sus manos y lo ocultó en una escarpada cueva, bajo las entrañas de la divina tierra, en el monte Egeo, poblado de árboles. Y envolviendo en pañales una gran piedra se la puso en sus manos al gran soberano Uránida, rey de los primeros dioses. Aquél entonces, cogiéndola con sus manos, la puso en su vientre, ¡desdichado!, y no se dio cuenta en su mente de que detrás, en lugar de una piedra, quedaba su invencible e imperturbable hijo, que pronto, sometiéndolo con la violencia de sus manos, lo iba a despojar de sus atributos e iba a gobernar entre los inmortales” (Teogonía, 455– 490).*

Conforme lo señala Sócrates en la *República*, estos relatos presentan dificultad y no deben ser narrados a los niños (*República*, 378a). El niño, en efecto, no es capaz de discernir lo que es alegórico de lo que no lo es, y las impresiones que a esa edad reciben suelen ser las más difíciles de borrar y las que menos pueden ser cambiadas (*República*, 378e). Esto fue lo que le pasó a Eutifrón que ya no era un niño y pensaba que obraba bien al acusar a su padre porque estaba siguiendo el ejemplo de Zeus, el mejor de los dioses.

Retomemos nuevamente el recorrido por el *Eutifrón* que se acerca a su fin. No olvidemos que aunque estemos próximos a finalizar el diálogo, el examen de la piedad apenas comienza. “*Tenemos que examinar otra vez desde el principio qué es lo pío, porque yo, en lo que de mí depende, no cederé hasta que lo sepa. No me desdeñes, sino aplica, de todos modos, tu mente a ello lo más posible y dime la verdad. En efecto, tú lo conoces mejor que ningún otro hombre y no se te debe dejar ir, como a Proteo, hasta que lo digas. Porque si tú no conocieras claramente lo pío y lo impío, es imposible que nunca hubieras intentado a causa de un asalariado acusar de homicidio a tu viejo padre, sino que hubieras temido ante los dioses arriesgarte temerariamente, si no obrabas rectamente, y hubieras sentido vergüenza ante los hombres. Por ello, sé bien que tú crees saber con precisión lo que es pío y lo que no lo es. Así pues, dímelo, querido Eutifrón, y no me ocultes lo que tú piensas que es” (15e).*

Al parecer, los esfuerzos de Sócrates por lo menos con Eutifrón fueron en vano. Ante esta última solicitud de Sócrates Eutifrón responde: “*en otra ocasión, Sócrates; ahora tengo prisa y es tiempo de marcharme*” (15e). Sócrates parece decepcionado y le pregunta a Eutifrón sin obtener respuesta: “*¿Qué haces amigo?*” Es necesario interpretar el silencio de Eutifrón, pues posiblemente Sócrates no solo espera una respuesta de Eutifrón, sino también de los lectores. ¿Aceptamos entonces afrontar el problema de lo divino como lo ha hecho Sócrates o preferimos alejarnos de éste tal como lo hizo Eutifrón?

Con respecto al *Eutifrón*, Guthrie señala:

“Ahora es obvio que hay mucho que aprender del *Eutifrón*. Lo que todavía se disputa es si ofrece alguna respuesta, directa o indirecta, a su propia pregunta principal: ¿qué es la piedad? Aparentemente, por supuesto, la indagación termina en fracaso. Grote escribió (Pl. I, 322f.): “*En ninguna parte de los escritos platónicos encontramos alguna definición aceptable de lo pío y de lo impío, de la forma en que acá se le exige a Eutifrón. El talento de Sócrates consiste en exponer malas definiciones, pero no en proveer buenas*”. Y la brecha del siglo se encuentra conectada por el último comentarista (Allen, p.67 and cf.p.6): “*El Eutifrón termina en fracaso: ninguna definición de piedad es establecida, y ninguna es implícita. No hay ninguna “mascara” que pueda ser retirada del diálogo para revelar su verdadero significado*” (Guthrie, pág. 122)<sup>6</sup>.

Frente a ello, hay que anotar que no podemos pretender abordar el problema de la piedad en un solo diálogo. Recordemos que estamos aspirando nada más y nada menos que a la sabiduría de lo divino y en esta clase de sabiduría las definiciones de diccionario a las que están acostumbrados los hombres no tienen cabida. Como se mostró a lo largo de la reflexión, el *Eutifrón* sí nos proporciona aspectos importantes relacionados con lo divino en los que debemos profundizar a lo largo de la obra de Platón, no obstante debemos tener presente que lo divino se debe examinar y afrontar a lo

---

<sup>6</sup> That there is much to be learned from the *Eutyphro* is now obvious. What is still disputed is whether it offers any answer, directly or indirectly, to its own main question: what is piety? Ostensibly, of course, the quest ends in failure. Grote wrote (Pl. I, 322f.): “*In no part of the platonic writings do we find any tenable definition of the Holy and the Unholy, such as is here demanded from Euthyphron. The talent of Sokrates consists in exposing bad definitions, not in providing good ones*”. And the gap of a century is bridged by the latest commentator (Allen, p.67 and cf.p.6): “*The Euthyphro ends in failure: no definition of holiness is stated, and none is implied. There is no “mask” which can be stripped off the dialogue to reveal its true meaning: it bears its meaning on its face.*” (Guthrie, pág. 122)

largo de la vida tal como lo examinó y lo afrontó Sócrates. Sería ingenuo pretender que Sócrates y Platón van a hacer el trabajo por nosotros.

### 3. *Alcibíades II*<sup>7</sup>

“*¡Hola, Alcibíades!, ¿te diriges a rezarle al dios?*” (138a) La pregunta con la que comienza el diálogo puede parecer tan solo una pregunta casual que forma parte de un simple saludo; sin embargo, desde el inicio del diálogo es posible confirmar que esta pregunta es la que establece el problema principal que se va a trabajar en el *Alcibíades II*: lo que se pide en las oraciones a los dioses.

Alcibíades confirma a Sócrates que se dirige a orar y Sócrates da a entender que supuso que Alcibíades se dirigía a orar por su aspecto: “*pues tienes un aspecto muy serio y abatido como si tuvieras alguna preocupación*” (138a). No es claro si Alcibíades realmente tenía el aspecto indicado por Sócrates o si Sócrates hizo alusión a éste como estrategia para trabajar de inmediato el problema de la oración a los dioses. Parece que Alcibíades también se extraña por la observación de Sócrates y le responde: “*¿Y de qué podría estar preocupado, Sócrates?*” (138a).

Con independencia de que el aspecto de Alcibíades realmente fuera de preocupación o no, posiblemente lo que Sócrates nos quiere indicar o alertar es que de nuestra parte debe haber una preocupación al momento de orar y esto lo confirma en 138b, al responderle a Alcibíades: “*De lo más importante de todo, Alcibíades, al menos en mi opinión. Porque, dime, ¿por Zeus!, no crees que los dioses nos conceden unas veces lo que se nos ocurre pedirles, ya sea en privado o en público, mientras que otras veces nos lo niegan, y que atienden a unos y no a otros*” (138b). Sócrates sugiere entonces que la oración es lo más importante de todo o el problema más serio entre todos los problemas<sup>8</sup>. ¿Existe otro problema a lo largo de la obra de Platón al que Sócrates le otorgue la misma importancia? Recordemos que en la narración de la *República*, lo primero que nos relata Sócrates es que bajó al Pireo, junto con Glaucón, hijo de Aristón para hacer una plegaria a la diosa (*República*, 327a). Una oración de cierta forma es presentada como antesala a una gran obra. No obstante, a lo largo de la *República* no se vuelve a mencionar el problema de la oración y el lector queda con ganas de conocer el contenido de la plegaria que Sócrates hace a la diosa. En el *Alcibíades II*, es Alcibíades el que se encuentra próximo a dirigir una plegaria al dios, pero esta plegaria va a ser interrumpida por Sócrates. En la *República*, la plegaria de Sócrates no sufrió ninguna clase de interrupción.

---

<sup>7</sup> Se emplea la traducción de Juan Zaragoza de Editorial Gredos y la traducción de Cooper de Hackett Publishing Company Inc.

<sup>8</sup> Traducción Cooper: “*The most serious of all questions, in my view*” (138b).

El contenido de la oración es algo que debe preocupar no solo a Alcibíades sino a los lectores del diálogo que oran a Dios. Sócrates en 138b invita a Alcibíades a reconocer que se necesita mucha prudencia para evitar pedir sin darnos cuenta, grandes males creyendo que son bienes, considerando que los dioses estén casualmente dispuestos a dar lo que se les pide. Recordemos que en el *Eutifrón* Sócrates indica que pedir adecuadamente a los dioses es pedir lo que necesitamos de ellos (*Eutifrón*, 15d) y por lo tanto era necesario que nos preguntáramos qué es lo que verdaderamente necesitamos y debemos pedir a los dioses. En el *Alcibíades II*, Sócrates nos proporcionará algunos elementos para responder esta pregunta que no fue posible responder desde el *Eutifrón*.

En 139c Sócrates formula a Alcibíades la siguiente pregunta: “¿No crees que en nuestra ciudad los sabios son la minoría y la mayoría de personas son estúpidas, o como tú dirías, locas?”<sup>9</sup> (139c) Teniendo en cuenta que el problema que se trabaja en este diálogo es un problema directamente relacionado con la divinidad podemos afirmar que con respecto a la sabiduría divina los sabios son minoría y la mayoría de gente es estúpida, y seguramente era así no solo en la época de Sócrates, sino que también lo es en la actualidad. Sócrates nos presenta la oración como un problema delicado y para profundizar apropiadamente en él, no debemos guiarnos con la mayoría o seguir su ejemplo.

“¿En tu opinión son sabios los que saben lo que se debe hacer y decir?” (140e). Observamos que en el *Alcibíades II* al igual que en el *Eutifrón*, las preguntas que formula Sócrates atienden a la urgencia que presenta el contexto del diálogo. En el *Eutifrón*, Eutifrón se encontraba a punto de cometer una injusticia contra su padre y contra los dioses; sin embargo, Eutifrón consideraba que obraba bien porque creía que conocía acerca de lo pío y lo impío. En el *Alcibíades II*, Alcibíades se encuentra a punto de dirigir una oración al dios; y aunque el diálogo no nos revela el contenido o las intenciones de esta oración, Sócrates sospecha que no son las apropiadas. Es necesario que la pregunta que formula Sócrates a Alcibíades la asociemos inmediatamente con el problema del diálogo. La oración por parte de los sabios en asuntos divinos involucra no solo la acción de decir, sino también la acción de hacer. En otras palabras la oración no es solo cuestión de palabras sino de acción. Esta afirmación posiblemente no es clara por el momento; sin embargo debemos someterla a consideración en la medida en que avanzamos en el diálogo.

También es necesario aclarar quiénes son los estúpidos. Conforme lo sugiere Sócrates en 140e, los estúpidos son los que no saben ni qué decir ni qué hacer. Nuevamente podemos asociar directamente esta indicación al problema de la oración. Ahora bien, el término empleado por

---

<sup>9</sup>Traducción Cooper: “Tell me, in God’s name, don’t you think that in our city the wise are in a minority, and, most people are stupid, or as you would say, mad?”



Sócrates con respecto a los que no saben ni qué decir, ni qué hacer es algo fuerte, pero seguramente es necesario que así lo sea teniendo en cuenta el problema que estamos trabajando.

Es importante preguntarse por la diferencia entre los términos “estúpido” e “ignorante” porque a lo largo de la obra de Platón observamos que Sócrates se reconoce como ignorante, pero nunca como estúpido.

Observamos que Sócrates continúa haciendo énfasis en los estúpidos y no en los sabios: “*Pero si, en realidad, no saben ni una ni otra cosa, dirán y harán sin darse cuenta lo que no deben*” (140e). Recordemos que en el *Eutifrón* Sócrates indica que es “*seguro que la multitud ignora lo que es realmente obrar bien. En efecto, yo creo que hacer esto no está al alcance de cualquiera, sino del que ya está adelante en la sabiduría*” (*Eutifrón*, 4a). En ese momento, señalamos que era necesario asociar esta afirmación de Sócrates con el problema de la piedad. Ahora bien, en el *Eutifrón*, Sócrates no profundiza sobre esta afirmación; sin embargo, observamos que de cierta forma sí lo está haciendo en el *Alcibíades II* y es importante que precisemos cómo lo está haciendo con relación al problema de la sabiduría divina. Por ahora podemos resaltar el énfasis que Sócrates hace en las siguientes dos posibilidades: hacer y decir lo que se debe, y no hacer ni decir lo que se debe. Con respecto al actuar conforme a la divinidad, no hay entonces puntos intermedios y en este sentido Sócrates nuevamente nos hace pensar en las exigencias de actuar conforme a ella.

En 141a, Sócrates retoma directamente el problema de la oración e indica a Alcibíades y al lector que seguramente encontraremos muchas personas que no saben lo que se debe decir, ni lo que se debe hacer, y que por lo tanto pedirán a los dioses cosas que son malas para ellas creyendo que son buenas. Vale la pena resaltar la vigencia actual de este diálogo, así como se hizo con el *Eutifrón*. También vale la pena resaltar que las indicaciones de Sócrates a lo largo del diálogo con respecto a la oración guardan cierta similitud con las indicaciones sobre la oración que se encuentran a lo largo del Nuevo Testamento, donde se resalta la importancia de la oración a Dios y las dificultades del hombre al momento de orar. La oración es entonces un problema que debe preocupar a todo aquel que desee mejorar su comunicación y su relación con Dios.

En 141b, Sócrates presenta a Alcibíades la siguiente situación<sup>10</sup>: “*suponiendo que se te apareciera de modo visible el dios a quien ahora te diriges y antes de que tú le hicieras ninguna súplica te*

---

<sup>10</sup> Traducción Cooper: “*Suppose that the god to whom you are about to pray were to appear to you and ask you, before you began praying, whether you would be happy to be sole ruler of the city of Athens – or, if that seemed mean and tiny, were to offer you all the Greeks as well – or, if he saw that you regarded that too as insignificant unless the whole of Europe were included, were to promise you all of that plus simultaneous acknowledgement by the whole human race of the rule of Alcibiades son of Clinias. If that happened, I*

*preguntara si te conformarías con llegar a ser tirano de Atenas; y que si esto te pareciera poca cosa y añadiera que de toda Grecia; y que al darse cuenta de que te parecía que todavía tenías poco si no era de toda Europa te prometiera eso, y aun añadiera la promesa de que hoy mismo, si tu querías, se enterarían todos de que Alcibíades, el hijo de Clinias, es tirano, tengo la seguridad de que te marcharías satisfechísimo como si hubieras alcanzado los mayores bienes” (141b). Alcibíades responde: “Yo creo, Sócrates que lo mismo le ocurriría a cualquier otro al que le sucediera una cosa parecida” (141b).*

Es necesario llamar la atención sobre algunos aspectos de este pasaje. Sócrates muestra un conocimiento profundo de las ambiciones de Alcibíades y no solo de Alcibíades sino de la raza humana en general. De cierta forma, Alcibíades quisiera tener el poder de un dios; sin embargo, hay algo extraño en la situación que presenta Sócrates. Para tratar de identificar ese algo extraño, es inevitable referenciar el pasaje del Nuevo Testamento en el que el diablo tienta a Jesús: *“Finalmente el diablo lo llevó a un cerro muy alto, y mostrándole todos los países del mundo y la grandeza de ellos, le dijo: – Yo te daré todo esto, si te arrodillas y me adoras. Jesús le contestó: – Vete, Satanás, porque la Escritura dice: “Adora al Señor tu Dios y sírvele solo a él”” (San Mateo 4: 8-10).* Conforme a lo que Sócrates nos enseña acerca de los dioses o de Dios a lo largo de la obra de Platón, una de las principales conclusiones es que Dios no es la causa de ningún mal, por lo tanto no nos haría ningún tipo de propuesta que ponga en riesgo la vida del alma que es la justicia. No es entonces un dios justo el que haría esta propuesta a Alcibíades y de ninguna manera sería un dios. Vale la pena preguntarnos si Sócrates de alguna forma quería hacernos caer en cuenta de la existencia de ciertas figuras diabólicas a las que los hombres oran, adoran y sirven, no solo en su época sino en la actualidad. No saber orar implicaría entonces correr el riesgo de orar a otros seres distintos al Dios justo.

Sócrates responde a Alcibíades: *“Sin embargo, a ti no te gustaría que la tierra y el gobierno de todos los griegos y bárbaros llegaran a ser tuyos a cambio de tu propia vida” (141c).* Alcibíades responde: *“desde luego que no me gustaría. ¿Para qué si no iba disfrutar de ello?” (141c).* Parece que la apreciación de Sócrates tiene doble sentido y que la vida de la que él está hablando no es la misma de la que habla Alcibíades. Sócrates posiblemente habla de la vida del alma y Alcibíades seguramente habla de la vida del cuerpo. De modo que sí es posible que Alcibíades ofrezca su alma al supuesto dios, a cambio del gobierno tiránico de Europa. Nosotros podríamos hacer algo similar y estar dispuestos a vender el alma al diablo en el caso de hacer en nuestras oraciones, solicitudes

---

*imagine, you would go home very happy and think you had come into possession of the greatest of goods. So would anyone else, I imagine, Socrates, if he were given the same promise”.*

injustas. En este sentido el problema de la divinidad necesariamente implica pensar en el estado del alma, ¿puede entonces un alma injusta dirigir oraciones justas a Dios?

En 141d, Sócrates propone otra condición a Alcibíades: “¿Y si fueras a disfrutar de ello de mala manera y nocivamente? ¿tampoco así?” (141d). Alcibíades responde: “No, tampoco” (141d). Seguramente Alcibíades no tiene claro en qué consiste hacer mal uso de los territorios o en otras palabras, no tiene clara la diferencia entre hacer uso justo y hacer uso injusto de ellos. Es necesario aclarar que hasta el momento Sócrates no ha hecho referencia directa al problema de la justicia; sin embargo, esto no impide que la consideremos en nuestras reflexiones.

Sócrates concluye que no es seguro aceptar los bienes que se nos ofrecen, ni orar a los dioses por algo, si con ello se va a sufrir perjuicio o incluso perder la vida (141d). Sin embargo, es raro encontrar a alguien que decline aceptar bienes o que se abstenga de orar por lo que espera que se le conceda (142c). Vale la pena que nos preguntemos nuevamente en este punto del diálogo por la diferencia entre ignorancia y estupidez. En el caso de no atender las recomendaciones de Sócrates sobre la oración y sobre todo lo que nos recomienda a lo largo de la obra de Platón, ¿seríamos ignorantes o estúpidos? “Por ello, yo a veces temo que los hombres inculpen vanamente a los dioses cuando dicen que los males les vienen de ellos, pues es preciso decir que son ellos mismos los que por su propia soberbia y estupidez agravan los males señalados por el destino”<sup>11</sup> (142e). Para presentar una posible diferencia entre ignorancia y estupidez, apoyémonos en la siguiente observación de Cooper con respecto al uso del término “estupidez”<sup>12</sup>: “Acá Sócrates emplea el término para las personas que estúpidamente no conocen o no se interesan sobre lo que es bueno para ellos” (Cooper, pág. 596). Una persona estúpida es entonces aquella que no conoce y no se interesa por conocer lo que realmente es bueno para ella, mientras que una persona ignorante reconoce que no conoce lo que realmente es bueno pero se esfuerza y se preocupa por conocerlo.

Hasta este punto del diálogo Sócrates nos ha mostrado los errores que los hombres cometen al dirigir oraciones a Dios; sin embargo, no ha indicado la forma correcta de orar. Sócrates hace referencia a la siguiente fórmula de un poeta que le parece buena y segura<sup>13</sup>:

---

<sup>11</sup>Traducción Cooper: “I wonder, then, if humans are not wrong in “placing the blame” for their ills on the gods, when “they themselves by their own presumption” – or stupidity, should we say? Have brought sorrows on themselves beyond their destined lot”.

<sup>12</sup> “But here Socrates applies the term to people who stupidly don’t know or care about what’s good for them (140c, 150c)” (Cooper, pág. 596).

<sup>13</sup>Traducción Cooper: “King Zeus, whether we pray or not, give us what is good for us What is bad for us, give us not, however hard we pray for it”.

*“Rey Zeus, tanto si te lo pedimos o no, danos lo que es bueno para nosotros*

*Lo que es malo para nosotros, no nos lo des, por mucho que oremos por ello” (142e)*

En este punto del diálogo es posible observar una de las diferencias que el *Alcibíades II* tiene con respecto al *Eutifrón*. Alcibíades al parecer ha escuchado y comprendido a Sócrates y llega a la siguiente admirable conclusión, Eutifrón por el contrario no fue capaz de hacer algo similar: *“de cuántos males es causa la ignorancia humana, puesto que al parecer a causa de ella obramos mal sin darnos cuenta y, lo que es peor, pedimos los mayores males para nosotros. Cosa que nadie podría creer, sino que cualquiera se consideraría capaz de desear para sí mismo lo mejor y no lo que más daño hace. Porque, en verdad, esto último más parecería ser una maldición que una súplica” (143b)*. Esta conclusión de Alcibíades es avalada y complementada por Sócrates: *“¡¡Bien dicho!! Pero tal vez alguien más sabio que tú y que yo podría decir que no hablamos correctamente al censurar tan a la ligera la ignorancia si no añadimos acerca de qué es la ignorancia” (143c)*. Observamos que el mismo Alcibíades prefiere reconocerse como ignorante y no como estúpido. Sócrates conoce el potencial del alma de Alcibíades y procede a profundizar en el problema de la ignorancia.

Parece entonces que lo malo es la ignorancia de lo mejor, no conocer qué es lo mejor<sup>14</sup> (143e). Esta afirmación nos presenta dos problemas. Primero, determinar qué es lo mejor y, segundo, la posibilidad de fracasar en conocerlo una vez determinado. Recordemos que en el *Eutifrón* Sócrates indica a Eutifrón que desea hacerse su discípulo porque él conoce acerca de la piedad. Vale la pena preguntarnos si en algún otro diálogo de la obra de Platón, Sócrates afirma que desea hacerse discípulo de alguno de sus interlocutores gracias al problema que su interlocutor dice conocer, independientemente de si es verdad o no que lo conozca<sup>15</sup>. Lo que debe importar al lector es el interés que muestra Sócrates en el problema particular. En el caso del *Eutifrón* el problema era la piedad, y ahora en el *Alcibíades II* observamos que Sócrates hace alusión al conocimiento de lo mejor en un diálogo en el que el problema principal es el contenido de las oraciones a los dioses. Con el *Eutifrón* y con el *Alcibíades II*, podemos confirmar que la divinidad es un problema de extrema importancia para Sócrates y vale la pena investigar a lo largo de la obra de Platón si el

---

<sup>14</sup> Traducción Cooper: *“It seems then that is ignorance of the best, failing to know what is best, that is a bad thing”*.

<sup>15</sup> Respecto de las enseñanzas de los sofistas Eutidemo y Dionisodoro, en el *Eutidemo* Sócrates solicita a su amigo Critón: *“Y tú, considera, pues, la manera de acompañarme en las lecciones de estos dos hombres, pues ellos afirman que son capaces de enseñar a quién esté dispuestos a darles dinero, y que ni la capacidad natural ni la edad excluye a nadie de adquirir fácilmente su saber” (Eutidemo, 304 b – c)*. Vale la pena investigar conforme al contexto de este diálogo el sentido con el que Sócrates hizo esta solicitud a Critón.

problema de la divinidad tiene el mismo peso que el problema de la justicia o si, de cierta forma, son el mismo problema trabajados por Platón desde diferentes ángulos.

Retomemos entonces uno de los problemas que nos presenta Sócrates en el *Alcibíades II*: determinar qué es lo mejor. Uno de los riesgos al afrontar este problema conforme lo sugiere Sócrates en 144a, es pensar que lo peor es lo mejor, y esto le puede ocurrir a cualquier persona que ignore qué es realmente lo mejor. Para explicar mejor este riesgo, Sócrates presenta a Alcibíades dos ejemplos de cierta forma extraños. Primero le plantea la posibilidad de desear matar a su tutor Pericles. El padre de Alcibíades murió cuando éste tenía cuatro años y por lo tanto fue confiado a la tutela de Pericles<sup>16</sup>. Pericles entonces puede representar una figura paternal para Alcibíades. Por otra parte, le presenta el caso de Orestes que mató a su madre. Ambos ejemplos plantean la posibilidad de matar a padre y madre y de que el hijo crea que el cometer estos actos es un bien. Alcibíades reconoce que ante los ejemplos propuestos es mejor que el hijo no reconozca a su padre y a su madre en el momento en que se encuentra dispuesto a cometer el crimen porque este acto no es un bien. Por lo anterior, hay algunas cosas que para ciertas personas en ciertos estados es mejor no conocer que conocer (144c). La ignorancia en estos casos no sería entonces un mal. ¿Cuál es la relación de estos ejemplos con el problema de la divinidad? “*La posesión de los demás conocimientos, en el caso de que no se tenga además la del bien, probablemente es raras veces útil y, en cambio, casi siempre perjudica al que la posee*” (144d). ¿Qué clase de conocimientos relacionados con la divinidad son perjudiciales si no se posee el conocimiento del bien? En el *Alcibíades II*, Alcibíades se encuentra próximo a orar y en este sentido conoce la acción de orar que se encuentra relacionada con la divinidad. El problema es que seguramente Alcibíades no conoce el bien. Hace un momento indicamos que no saber orar implicaría correr el riesgo de orar a otros seres, distintos al Dios justo. En este punto del diálogo Sócrates nos presenta el conocimiento del bien como una de las condiciones para orar apropiadamente. Adicional al riesgo de orar a seres distintos al Dios justo, existe el riesgo de pedir lo que no se debe pedir. Si alguien pide lo que no debe pedir, de pronto lo recibe por parte de quien no debe recibirlo, y en este caso conocer la acción de orar es perjudicial para el alma. Sería mejor no invocar ni dirigirse a ninguna clase de fuerza espiritual si no se conoce el bien o si no se aspira a lo que realmente es bueno. En el caso del *Eutifrón*, Eutifrón conocía las teogonías tradicionales y por este conocimiento argumentaba que obraba bien al acusar a su padre; habría sido mejor que Eutifrón no hubiera conocido las teogonías tradicionales puesto que no conocía realmente el bien. Tanto el *Eutifrón* como el *Alcibíades II* nos presentan situaciones de hijos atentando contra sus padres como ejemplos extremos de

---

<sup>16</sup> Nota 15, tomo Gredos. *Alcibíades II*.

desconocimiento del bien; con el *Alcibíades II* confirmamos además que existe una relación entre la figura paternal y la divinidad que debemos esforzarnos en identificar.

Era entonces necesario que Sócrates aclarara en qué situaciones la ignorancia no era del todo mala y en este punto del diálogo es claro que es la ignorancia del bien la que conforme lo sugiere Alcibíades es la causa de que obremos mal y de que pidamos los mayores males para nosotros. En 146e Sócrates concluye que una ciudad y un alma que se dispongan a vivir rectamente deben aferrarse al conocimiento del bien con la misma clase de confianza que un paciente tiene en su médico o con la confianza que tiene el marinero en su capitán<sup>17</sup>. Observamos que en este pasaje Sócrates nos confirma que en 141c, sí estaba hablando de la vida del alma al sugerirle a Alcibíades que no le gustaría que la tierra y el gobierno de todos los griegos y bárbaros llegaran a ser de él a cambio de su propia vida.

Debemos fijar nuestra atención en los ejemplos que propone Sócrates a Alcibíades en los cuales se resalta la confianza que debe tener un paciente en su médico y un marinero en su capitán. Sócrates no es ni capitán de navíos ni médico de cuerpos, pero de cierta forma sí es un médico del alma, y así mismo es un capitán que puede guiar a los jóvenes a calmar las tormentas de sus almas. Es importante que esto sea reconocido por los lectores del diálogo, si Alcibíades lo reconoció o no, parece que no es el principal problema. Ahora bien, ¿por qué sería importante que nos aferráramos con confianza a Sócrates? o ¿por qué Sócrates le insinúa a Alcibíades que se aferre a él con confianza? A lo largo de nuestra investigación hemos afirmado que el problema de la divinidad es un problema exigente no solo en términos de conocimiento, sino también en términos de acción y, por lo tanto, a un alma joven y de ambiciones injustas como la de Alcibíades, le puede parecer difícil aceptar inmediatamente como un bien las enseñanzas y consejos de Sócrates acerca de la divinidad.

La alusión que hace Sócrates a la confianza con la que se aferra un paciente a su médico la podemos comprender mejor con el siguiente pasaje del *Gorgias*:

*“Sócrates: – (...) Se me ocurre lo mismo que le decía a Polo, que seré juzgado como lo sería, ante un tribunal de niños, un médico a quien acusara un cocinero. Piensa, en efecto, de qué modo podría defenderse el médico puesto en tal situación, si se le acusara con estas palabras: <<Niños,*

---

<sup>17</sup> Traducción Cooper: “So if the life of a soul or a state is to go aright, this knowledge of what is best must be embraced with exactly the kind of trust a patient has in his doctor or a seafarer in his good ship’s captain” (146e).

*este hombre os ha causado muchos males a vosotros; a los más pequeños de vosotros los destroza cortando y quemando sus miembros, y os hace sufrir enflaqueciéndoos y sofocándoos; os da las bebidas más amargas y os obliga a pasar hambre y sed; no como yo, que os hartaba con toda clase de manjares agradables. >> ¿Qué crees que podría decir el médico puesto en ese peligro? O bien, si dijera la verdad: <<Yo hacía todo eso, niños, por vuestra salud>>, ¿cuánto crees que protestarían tales jueces? ¿no gritarían con todas sus fuerzas?*

*Calicles: – Quizá; al menos hay que suponerlo.*

*Sócrates: – ¿No piensas que se encontraría en un gran apuro sobre lo que debería decir?*

*Calicles: – Sin duda.*

*Sócrates: – Pues yo sé que me sucederá algo semejante, si comparezco ante un tribunal. En efecto, no podré citar placeres que les haya proporcionado, placeres que ellos consideran beneficiosos y servicios útiles; pero yo no envidio ni a los que los procuran ni a los que los disfrutan. Si alguien me acusara de corromper a los jóvenes porque les hago dudar, o de censurar a los mayores con palabras ásperas en privado o en público, ni podré decir la verdad: <<Todo lo que digo es justo y obro en beneficio vuestro, oh jueces>>, ni ninguna otra justificación, de manera que probablemente sufrirá lo que me traiga la suerte” (Gorgias, 521e – 522c).*

Si no confiamos en Sócrates seguramente lo juzgaremos como aquellos niños que nos presenta el pasaje del *Gorgias* y en este sentido es importante reconocer que el compromiso con el problema de la divinidad seguramente exige cosas que si las comparamos inapropiadamente con los placeres del mundo darán la impresión de no ser un bien, sino una especie de tortura, tal como la presenta el cocinero del *Gorgias* a los niños para que juzguen al médico como el que les ha proporcionado los peores males. Por el contrario, si confiamos en que Sócrates nos guiará al conocimiento de lo realmente bueno, seremos pacientes al realizar sacrificios que por nuestra falta de experiencia puedan parecer poco placenteros, hasta que en la medida en que avancemos en experiencia y conocimiento, estos sacrificios dejarán de ser sacrificios y serán con claridad los actos y conocimientos que nos garantizarán vivir conforme a la divinidad.

Por otro lado, la alusión que hace Sócrates a la confianza con la que se aferra un marinero a su capitán la podemos comprender mejor con el siguiente pasaje del libro VI de la *República*:

*“Tan cruel es el trato que los Estados infligen a los hombres más razonables, que no hay ningún otro individuo que padezca algo semejante (...) Imagínate que con respecto de muchas naves o bien*

*de una sola sucede esto: hay un patrón, más alto y más fuerte que todos los que están en ella, pero algo sordo, del mismo modo corto de vista y otro tanto de conocimientos náuticos, mientras los marineros están en disputa sobre el gobierno de la nave, cada uno pensando que debe pilotar él, aunque jamás haya aprendido el arte del timonel y no pueda mostrar cuál fue su maestro ni el tiempo en que lo aprendió; declarando, además, que no es un arte que pueda enseñarse, e incluso están dispuestos a descuartizar al que diga que se puede enseñar; se amontonan siempre en derredor del patrón de la nave, rogándole y haciendo todo lo posible para que les ceda el timón. Y en ocasiones, si no lo persuaden ellos y otros sí, matan a éstos y los arrojan por la borda, en cuanto al noble patrón, lo encadenan por medio de la mandrágora, de la embriaguez, o cualquier otra cosa y se ponen a gobernar la nave, echando mano a todo lo que hay en ella y, tras beber y celebrar, navegan del modo que es probable hagan semejantes individuos; y además de eso alaban y denominan “navegador”, “piloto” y “entendido en náutica” al que se hábil para ayudarlos a gobernar la nave, persuadiendo u obligando al patrón en tanto al que no sea hábil para eso lo censuran como inútil. No perciben que el verdadero piloto necesariamente presta atención al momento del año, a las estaciones, al cielo, a los astros, a los vientos y a cuantas cosas conciernen a su arte, si es que realmente ha de ser soberano de su nave; y, respecto de cómo pilotar con el consentimiento de otros o sin él, piensan que no es posible adquirir el arte del timonel ni en cuanto a conocimientos técnicos ni en cuanto a la práctica. Si suceden tales cosas en la nave, ¿no estimas que el verdadero piloto será llamado “observador de las cosas que están en lo alto”, “charlatán” e “inútil” por los tripulantes de un nave en tal estado?” (República, 488a – 489a).*

Si bien este pasaje de la *República* ofrece varios elementos en los que se puede profundizar, es importante intentar interpretar algunos de ellos a la luz del *Alcibiades II*. Tanto Alcibiades como los lectores del diálogo, seguramente se encuentran en la posición de los marineros de la nave: cada uno piensa que debe pilotar la nave, aunque jamás haya aprendido el arte del timonel. Es necesario entonces que nos preguntemos, ¿a la luz del *Alcibiades II*, qué puede representar la nave y qué puede representar el arte del timonel? Podemos pensar que la nave hace referencia a nosotros mismos, es decir a la unión de cuerpo y alma con la que debemos afrontar la vida en este mundo, mientras que el arte del timonel puede hacer referencia al modo en que afrontamos la vida. ¿Por qué Alcibiades debería aferrarse a Sócrates con la confianza con la que un marinero se aferra al capitán de la nave? Sócrates es aquel verdadero piloto que conforme lo indica el pasaje de la *República*, presta atención al momento del año, a las estaciones, al cielo, a los astros a los vientos y a cuantas cosas conciernen a su arte. Por otra parte, Sócrates ha sido el soberano de su propia nave, es decir de su propia vida, y en esta medida se encuentra capacitado para aconsejar o guiar a los que soliciten su ayuda.



Observamos también que en la alusión al cielo y a los astros en los que seguramente se encuentra el sol, se puede identificar una referencia a lo divino que necesariamente debe ser contemplado para dominar el arte del timonel. Para comprender mejor esta posible alusión a lo divino es necesario que nos preguntemos qué representa el patrón o el dueño de la nave. Llama la atención que el patrón de la nave sea el más alto y el más fuerte, pero que a la vez sea algo sordo y corto de vista. También llama la atención que los marineros no pueden tirar al patrón por la borda de la nave y lo máximo que pueden hacer con él es encadenarlo y embriagarlo. Conforme lo sugiere el pasaje, lo natural es que la nave sea pilotada por su patrón o dueño, y solo él es el verdadero piloto que contempla el cielo y los astros. Es necesario entonces que exista algo con respecto al patrón que lo haga contemplar hacia arriba que no existe en los marineros puesto que no están capacitados para esta clase de contemplación. El patrón de la nave puede representar lo divino que hay en nosotros, mientras los marineros pueden representar las pasiones y los conocimientos desordenados que quieren tomar el mando de la nave. En el libro VI de la *República* Sócrates indica que *“toda semilla vegetal o retoño animal, si no encuentra el alimento, la estación y el lugar que conviene en cada caso, sabemos que, cuanto más fuerte, tanto más sufre la falta de lo que requiere”* (*República*, 491d). Podemos apoyarnos en este pasaje de la *República* para comprender mejor en qué medida el patrón de la nave es más alto y más fuerte, y a la vez algo sordo y corto de vista. Si la naturaleza de la semilla es divina, en este sentido el patrón de la nave al tener implantada esa semilla divina es más fuerte que los marineros de la nave que no la tienen. No obstante, si los marineros toman el mando de la nave, la semilla divina del patrón no va a encontrar el alimento y la estación que necesita para hacerse más fuerte; por esto cuanto más fuerte es gracias a su naturaleza divina, más sufre la falta de lo que requiere mientras se encuentra encadenado y embriagado. *“Tal como una semilla exótica sembrada en tierra extraña se desnaturaliza, sometida por ésta, y suele adaptarse a las especies vernáculas, así tampoco esa índole filosófica conserva su poder, sino que degenera en un carácter extraño. Pero si da con la mejor organización política, acorde con que él mismo es el mejor, resultará manifiesto que era algo realmente divino, mientras todo lo demás – naturaleza y ocupaciones – humano* (*República*, 497 b – c). Es necesario entonces que la semilla divina que solo se encuentra implantada en el patrón de la nave, contemple hacia arriba para que de esta forma pueda recibir alimento acorde a su naturaleza, y esta contemplación solo la puede lograr si se encuentra al mando de la nave.

Por último, el pasaje sugiere que es posible adquirir el arte del timonel en cuanto a conocimientos técnicos y en cuanto a la práctica. Esta sugerencia guarda relación con lo que hemos afirmado acerca de la exigencia del problema de la divinidad puesto que éste no solo implica conocimientos y oración, sino que también implica acción. Si no confiamos en Sócrates, por un lado permitiremos

que el curso de nuestras naves y de nuestras vidas sea guiado por hombres que son gobernados por sus pasiones y conocimientos desordenados y, por otra parte, perderemos la oportunidad de aprender cómo lograr que en nuestra alma gobierne aquella parte que tiene naturaleza divina y que se encuentra en capacidad de contemplar hacia arriba para alimentarse y fortalecerse.

Hasta este punto, el *Alcibíades II* nos ha proporcionado elementos interesantes que debemos considerar con respecto al problema de la oración; sin embargo, aún se encuentra pendiente responder la pregunta que formulamos desde el *Eutifrón*: ¿qué es lo que verdaderamente necesitamos y debemos pedir a los dioses? No debemos extrañarnos si este diálogo no nos proporciona la clase de respuesta que estamos esperando, es decir, una respuesta que libere a los lectores del nivel de esfuerzo y dedicación que exige el verdadero compromiso con el problema de la divinidad. Sócrates presenta a Alcibíades la oración que los espartanos dirigen a los dioses, la cual considera es apropiada conforme a lo que se ha trabajado a lo largo del diálogo: primero oran y piden a los dioses lo que es bueno y lo que es noble, nunca nadie los ha escuchado pidiendo algo más<sup>18</sup> (148c).

Sócrates presenta a los espartanos, no solo como ejemplo de modelo de oración, sino también como ejemplo de modelo de sacrificios. Recordemos que el problema de los sacrificios también había sido planteado desde el *Eutifrón* y al igual que el problema de la oración debía ser investigado a lo largo de la obra de Platón. El *Alcibíades II* ofrece algunos elementos sobre el sacrificio que podemos emplear como punto de partida de la investigación:

*“Pero quiero contarte también otra cosa que oí en cierta ocasión a unos ancianos: que habiendo surgido motivos de discrepancia entre atenienses y lacedemonios, ocurría que nuestra ciudad sufría continuos reveses en cada batalla, tanto por tierra como por mar, y nunca conseguía alcanzar la victoria. Ante ello, los atenienses estaban irritados y perplejos sin saber qué medio podrían encontrar para librarse de sus males presentes. En sus deliberaciones decidieron que lo mejor era enviar mensajeros a Amón y preguntarle por qué los dioses daban la victoria a los lacedemonios más que a ellos, que «somos los griegos que ofrecemos sacrificios más numerosos y más ricos», decían, «hemos embellecido sus santuarios con ofrendas como ningún otro y todos los años honramos a los dioses con las procesiones más suntuosas y más impresionantes, invirtiendo en ellas más dinero que todos los griegos juntos. Los lacedemonios en cambio» añadían, «nunca*

---

<sup>18</sup> Traducción Cooper: “*They pray the gods to give them first what is good and then what is noble; no one ever hears them asking anything more*”.

*se preocuparon de estos asuntos, sino que se portan con los dioses con tal cicatería que les sacrifican en cada ocasión animales lisiados, y en todos los demás aspectos les rinden honores muy inferiores a los nuestros, aunque sus rentas no son inferiores a las de nuestra ciudad».* Una vez que los emisarios hubieron pronunciado estas palabras, cuando preguntaron además qué debían hacer para encontrar una liberación a sus desgracias, el intérprete del oráculo no dio ninguna otra respuesta (evidentemente, porque el dios no se lo permitía), pero llamó a los atenienses y les dijo: «Esto es lo que dice Amón a los atenienses: que el lenguaje respetuoso de los lacedemonios le resulta más agradable que todos los sacrificios de los griegos». Esto es lo que dijo, y nada más. Y en cuanto a lo del lenguaje respetuoso, yo creo que el dios no quiere referirse sino a la propia plegaria de los lacedemonios, ya que en realidad es muy distinta de la de los otros pueblos. En efecto, los demás griegos, ya sea sacrificando bueyes con cuernos dorados, ya gratificando a los dioses con ofrendas, piden todo lo que se les ocurre, tanto si es bueno como si es malo, y los dioses, oyendo sus súplicas blasfemas, no acogen de buen grado sus costosas procesiones y sacrificios. Por ello creo yo que hay que tener mucha prudencia y cuidado sobre lo que se debe y no se debe decir. (148d – 149c)”

Observamos en este pasaje un fuerte cuestionamiento de Sócrates a las características de los sacrificios que ofrecían sus conciudadanos a los dioses. Es necesario recordar que Pericles, el padre putativo de Alcibíades, fue gobernador de Atenas, y entre sus políticas más importantes se encontraban sus ambiciosas empresas arquitectónicas y esculturales en la Acrópolis de Atenas que tenían como fin demostrar la preeminencia de la ciudad frente a las otras ciudades de Grecia<sup>19</sup>. La Acrópolis era el lugar donde se realizaban los cultos y sacrificios a los que hace referencia el pasaje del *Alcibíades II* y por lo tanto Pericles tenía influencia en estos cultos y sacrificios. Aunque en el *Alcibíades II*, Sócrates no hace ninguna alusión negativa a Pericles, es importante que recordemos la crítica que de él hace en el *Gorgias* y que la asociemos con el problema que estamos trabajando.

En el *Gorgias*, Sócrates indica a su interlocutor Calicles que el deber del político es hacer que los ciudadanos sean lo mejor posible (*Gorgias*, 515c). Es necesario entonces establecer si Pericles ha hecho a los ciudadanos mejores de lo que eran antes de su gobierno. Sócrates por su parte ha escuchado decir que Pericles ha hecho de los atenienses perezosos, cobardes, charlatanes y avariciosos al haber establecido por vez primera estipendios para los servicios públicos (*Gorgias*, 515e). Pericles tenía hombres bajo su cuidado; sin embargo, los hizo más irritables de lo que eran.

---

<sup>19</sup> “Among Pericles I’s more important policies was his effort to bring other Greek poleis into alliance under Athens’ leadership; his ambitious architectural and sculptural undertakings on the Athenian acropolis (see Phidias s.v.) were at least in part a demonstration of Athenian preeminence among Greek poleis” (Nails, pág. 225).

Y si los hizo más irritables, los hizo también más injustos y peores. Por lo anterior, Pericles no era un buen político (*Gorgias*, 516c). Ahora bien, ¿qué relación tiene la crítica que Sócrates hace de Pericles en el *Gorgias* con el problema del sacrificio a los dioses que nos presenta el *Alcibíades II* en 418d? Entre las ambiciones de Alcibíades seguramente se encuentra el gobierno de Atenas, por lo tanto Pericles es un modelo para él. No saber qué decir, ni qué hacer en relación con los dioses no solo implica riesgos para los hombres, sino también para una ciudad entera como lo muestra el relato que Sócrates escuchó de los ancianos. La ambición de Alcibíades no solo lo pone en riesgo a él mismo, sino que también pone en riesgo a toda Atenas, tal como la puso en riesgo Pericles, su padre putativo. Es importante que Alcibíades reconozca que mientras él no esté en capacidad de pedir a los dioses lo que es verdaderamente bueno, mucho menos lo va a poder pedir para los hombres que se encuentren bajo su cuidado; en este sentido, todo el proyecto político de Alcibíades es el que comienza a encontrarse en cuestión. Ahora bien, así como en el *Eutifrón*, Eutifrón debía cuestionar y reevaluar las teogonías tradicionales para obtener el verdadero conocimiento de la piedad, en el *Alcibíades II*, Alcibíades debe cuestionar y reevaluar las políticas de su padre putativo con respecto al gobierno de la ciudad para obtener el verdadero conocimiento de la política o del arte de gobernar, y entre las políticas que debe cuestionar y reevaluar, se encuentran necesariamente las políticas de culto y de sacrificios a los dioses.

No obstante, es necesario aclarar que este cuestionamiento también tiene vigencia actual. Lo que los hombres entendemos por sacrificio y ofrenda a los dioses en la mayoría de los casos debe ser reevaluado. No se trata exclusivamente de decoración de santuarios o de la decoración del hogar con imágenes divinas, tampoco se trata exclusivamente de diezmos o de donaciones con fines caritativos con independencia de la cantidad de dinero que decida donarse. ¿De qué se trata entonces? En este pasaje no lo es del todo claro; sin embargo, Sócrates resalta nuevamente el contenido de la oración de los espartanos por su concentración y aspiración a lo realmente bueno, aunque todavía lo realmente bueno no se nombre de forma específica.

En 149e, Sócrates nos explica lo que piensa con respecto a la noción común de sacrificio u ofrenda: *"Porque yo no creo que la naturaleza de los dioses sea como para dejarse sobornar por regalos, como si fueran un mal usurero. Por ello, estamos empleando un lenguaje estúpido cuando nos consideramos superiores a los lacedemonios en este sentido. Sería abominable que los dioses fijaran su atención en los regalos y en los sacrificios, y no en si nuestra alma es verdaderamente piadosa y justa. Más bien creo que atienden a esto mucho más que a las costosísimas procesiones y sacrificios que todos los años ofrecen tanto los particulares como las ciudades, sin que se opongan a ello las graves faltas cometidas contra los dioses y contra los hombres. Pero los dioses, como no*

*son sobornables, desprecian todo eso, como dice el dios y el intérprete del oráculo. Una cosa es cierta al menos: que entre los dioses y los hombres sensatos, la justicia y la sabiduría disfrutaban de una gran consideración. Ahora bien, sabios y justos no son otros que quienes saben lo que se debe hacer y decir en relación con los dioses y con los hombres”* (149e – 150b).

Confirmamos nuevamente que el problema de la divinidad se encuentra directamente relacionado con el problema de la justicia. También podemos confirmar que la siguiente afirmación que Sócrates hace en el *Eutifrón*, sí se encuentra asociada con el problema de la piedad: “*seguro que la multitud ignora lo que es realmente obrar bien. En efecto, yo creo que hacer esto no está al alcance de cualquiera, sino del que ya está adelante en la sabiduría*” (*Eutifrón*, 4a). Obrar bien requiere no solamente conocer lo que se debe decir en relación con los dioses y hombres, también requiere conocer lo que se debe hacer respecto de ellos y en este sentido la oración no solo es cuestión de palabras sino de acción, y los sacrificios exigen otro tipo de acciones a las acostumbradas por la mayoría. Los sacrificios a los dioses exigen acciones que demuestren el nivel de justicia y de piedad que existe en el alma de cada hombre. A Dios no lo podemos comprar con dinero.

Toma tiempo aprender cómo comportarse frente a Dios y frente a los hombres (150d). La inquietud de Alcibíades seguramente es la misma que la inquietud que podemos tener los lectores del diálogo: ¿cuánto tiempo nos tomará?, ¿quién nos enseñará? Alcibíades desea ver al hombre que pudiera hacerlo (150d), seguramente no se ha percatado de que ese hombre es Sócrates; sin embargo, Sócrates tampoco se presenta como tal hombre. Al parecer es necesario que Alcibíades lo reconozca por sí mismo.

La recomendación que Sócrates proporciona a Alcibíades en 150e, también la ofrece a los lectores del diálogo: necesitamos remover la niebla que cubre nuestra alma para prepararnos para recibir los medios para distinguir el bien del mal<sup>20</sup>. Alcibíades afirma aceptar la ayuda de aquel hombre para remover la niebla de su alma y se encuentra preparado para hacer lo que él le diga, quien quiera que sea, siempre y cuando lo haga un hombre mejor (150e). Ahora bien, no es claro si Alcibíades reconoce a Sócrates como el hombre capaz de ayudarlo a ser un hombre más piadoso y más justo; sin embargo, los lectores sí reconocemos a Sócrates como tal hombre, por lo tanto ¿estaremos verdaderamente dispuestos a hacer lo que Alcibíades dice estar dispuesto a hacer?

---

<sup>20</sup> Traducción Cooper: “*You need to get rid of the fog which is wrapped around your soul, so as to prepare you to receive the means of telling good from evil. At present I don't think you could do so*” (150e).

Sócrates se encuentra dispuesto y ansioso por ayudar (151a). Depende de nosotros aceptar y aprovechar esta ayuda. Observamos que tanto el *Eutifrón*, como el *Alcibíades II* finalizan con una respuesta de aceptación o rechazo del compromiso con la divinidad por parte de los interlocutores y de los lectores del diálogo. En el caso del *Eutifrón*, Eutifrón huye inmediatamente del compromiso; en el caso del *Alcibíades II*, Alcibíades parece aceptarlo; sin embargo, en el *Banquete* él mismo confiesa que no permaneció firme en la siguiente intervención dirigida a los demás simposiastas a propósito de su relación con Sócrates: *“mientras que por culpa de este Marsias, aquí presente, muchas veces me he encontrado, precisamente, en un estado tal que me parecía que no valía la pena vivir en las condiciones en que estoy. Incluso todavía ahora soy plenamente consciente de que si quisiera prestarle oído no resistiría, sino que me pasaría lo mismo, pues me obliga a reconocer que, a pesar de estar falto de muchas cosas, aún me descuido de mí mismo y me ocupo de los asuntos de los atenienses. A la fuerza, pues, me tapo los oídos y salgo huyendo de él como las sirenas, para no envejecer sentado aquí a su lado. Sólo ante él de entre todos los hombres he sentido lo que no se creería que hay en mí: el avergonzarme ante alguien. Yo me avergüenzo únicamente ante él, pues sé perfectamente que, si bien no puedo negarle que no se debe hacer lo que ordena, sin embargo, cuando me aparto de su lado, me dejo vencer por el honor que me dispensa la multitud. Por consiguiente, me escapo de él y huyo, y cada vez que le veo me avergüenzo de lo que he reconocido. Y muchas veces vería con agrado que ya no viviera entre los hombres, pero si esto sucediera, bien sé que me dolería mucho más, de modo que no sé cómo tratar con este hombre”* (*Banquete*, 216c). Esta confesión de Alcibíades es interesante porque muestra la lucha que existe en su alma entre el patrón de la nave (o su semilla divina) y los marineros (o sus pasiones desordenadas) que están al mando del timón. Hace un momento mencionamos que Sócrates conocía el potencial del alma de Alcibíades; incluso el mismo Alcibíades en el *Banquete* sugiere que su alma no se encuentra mal dotada por naturaleza (*Banquete*, 218a). Sin embargo, conforme lo sugiere Sócrates en el libro VI de la *República*, su alma filosófica no pudo ser salvada para que permaneciera en su quehacer hasta alcanzar la meta; sus parientes y conciudadanos lo emplearon para sus propios asuntos (*República*, 494b) y se pusieron a su disposición, rogándole y honrándolo, tratando de conquistar de antemano y adulando anticipadamente el poder que iba a tener (*República*, 494c). *“¿Qué piensas tu que hará semejante hombre en semejantes circunstancias, sobre todo si se da el caso de que pertenece a un Estado importante, y en él es rico y noble, y además buen mozo y esbelto? ¿No se colmará de esperanzas vanas, estimando que va a ser capaz de gobernar a griegos y a bárbaros, y además exaltándose a sí mismo en su arrogancia, lleno de ínfulas y de vacía e insensata vanidad?”* (*República*, 494c) Si bien en el libro VI de la *República*, Sócrates no estaba haciendo referencia directa a Alcibíades, llama la atención que el

alma filosófica de este caso hipotético, tiene la misma ambición que tenía Alcibíades al inicio del *Alcibíades II*: ser gobernante de griegos y bárbaros.

## 4. Apología<sup>21</sup>

### 4.1 La sabiduría divina

Recordemos que durante el examen de la piedad realizado por Sócrates y Eutifrón en el *Eutifrón*, se admitió temporalmente el siguiente supuesto: es impío lo que todos los dioses odian; lo que a todos los dioses agrada es pío (*Eutifrón*, 9d). Este supuesto, conforme lo indicó Sócrates, debía ser sometido a examen: “¿No es cierto que debemos examinar, Eutifrón, si, a su vez, esto está bien dicho, o bien debemos dejarlo? De este modo aceptamos, tanto en nosotros como en los otros, el que, si simplemente uno dice que algo es así, admitimos que es así. ¿Acaso debemos examinar qué dice el que así habla?” (*Eutifrón*, 9e). En ese momento señalamos que la verdad sobre lo divino no proviene entonces de lo que dicen los hombres. Los hombres lo único que pueden hacer es examinar lo que otros hombres han dicho sobre la divinidad.

En la *Apología*, Sócrates nos explica en qué consistió un examen que emprendió relacionado con la divinidad y que seguramente fue uno de los exámenes más importantes que emprendió durante toda su vida. Este examen ofrecía la particularidad de que lo que se examinaba no provenía de un hombre, provenía de un oráculo. No obstante, Sócrates asumió la misma posición que asumió con Eutifrón: era necesario examinar si lo que decía el oráculo estaba bien dicho. ¿Cuál era entonces la diferencia entre un supuesto generado por Sócrates y Eutifrón, y una afirmación emitida por un oráculo? Conforme lo indica Sócrates en 21b, el oráculo no puede decir nada falso porque no le es lícito, y en este sentido el examen comienza con la certeza de que lo que se investiga es verdad.

Es pertinente que recordemos también que Sócrates le indica a Eutifrón que sin duda a los atenienses no les importa mucho si creen que alguien es experto en algo, con tal de que no se enseñe la sabiduría que posee. Pero si piensan que él trata de hacer también de otros lo que él es, se irritan, sea por envidia, conforme sugiere Eutifrón, sea por otra causa (*Eutifrón*, 3d). En ese momento señalamos que si en ese caso la sabiduría y la experiencia de Sócrates se encontraban relacionadas con la piedad y con los dioses, era necesario preguntarse las razones por las cuales su sabiduría y experiencia irritan a los atenienses.

Durante su discurso de defensa en la *Apología*, Sócrates señala: “Posiblemente alguno de vosotros querría intervenir preguntándome: <<Pero, Sócrates, ¿a qué te dedicas? ¿De dónde han surgido estas calumnias contra ti? No habría habido este rumor en tu contra, ni se diría de ti lo que se dice, sino hicieras nada distinto de lo que hace la gente” (20d). ¿Qué era entonces lo que Sócrates hacía

---

<sup>21</sup> Se emplea la traducción de Miguel García-Baró de Ediciones Sígueme.



distinto al resto de la gente? Comenzamos a comprender mejor lo que quería decir Sócrates al indicar a Eutifrón que a los atenienses sin duda no les importa mucho si creen que alguien es experto en algo, con tal de que no se enseñe la sabiduría que posee. Sócrates enseñaba una sabiduría especial que generaba irritación y esta sabiduría no era enseñada por el resto de la gente.

Es importante reiterar el énfasis que Sócrates hace de él mismo con respecto a lo que hace la gente. Conforme lo señala García-Baró, *“es muy claro que los demás, todos o casi todos, los Muchos, no viven realmente perplejos y se han buscado otros maestros, en vez de acogerse al Dios de la sabiduría”*. *“Sócrates y los Muchos comparten una misma situación humana fundamental, pero, a pesar de eso, no están desde luego, en la misma situación. Es como si la situación primordial, aquella en la que en un principio nos encontramos todos precisamente debido a que creemos que es en ella donde estamos, fuera muy distinta de esta otra radical y fundamental en la que ya está Sócrates a solas y por su propio esfuerzo”* (García-Baró pág. 38). Esta situación radical y fundamental a la que hace referencia García-Baró necesariamente guarda relación con el interés en la investigación de la sabiduría divina, interés que no concierne a la gente sino a filósofos como Sócrates. La oposición entre la gente y Sócrates representa también una oposición entre la piedad tradicional y las prácticas de piedad de Sócrates o entre la forma en que la gente asume la piedad y el modo en que la asume el filósofo.

*“Las palabras que os diré no van a ser palabras mías, sino que las referiré a alguien realmente importante para vosotros. De mi sabiduría, si existe, y de su condición, os voy a poner por testigo al Dios de Delfos”* (20e). Sócrates hace entonces referencia a su amigo Querefonte: *“Pues en cierta ocasión que fue a Delfos, se atrevió a formular esta pregunta al oráculo (y, como os vengo diciendo, atenienses, no protestéis): le preguntó si había alguien más sabio que yo. La Pitia le contestó que no había nadie más sabio”* (21a). En este momento ya no es tan difícil tratar de comprender por qué la sabiduría especial que enseñaba Sócrates generaba irritación entre los atenienses, y aunque hasta ahora no hemos especificado en qué consiste esta sabiduría especial, este pasaje de la *Apología* nos ofrece elementos importantes para ello. No es fácil que la multitud acepte y crea que el Dios de Delfos señaló que Sócrates era el hombre más sabio, por esta razón Sócrates de cierta forma suplica: “no protestéis”. La irritación de los atenienses, entonces, sí puede ser generada por la envidia de que sea el oráculo de un Dios el que hace semejante afirmación sobre Sócrates; sin embargo, esta envidia hace que no consideren la posibilidad de que lo que el oráculo dice es verdad. Es mejor pensar que todo es un invento de Sócrates. La irritación de los atenienses ante la condición de sabiduría de Sócrates posiblemente era similar a la irritación e indignación que sentían los judíos cuando Jesús les decía que era el hijo de Dios. García-Baró formula la siguiente

pregunta, haciendo referencia al político que es examinado por Sócrates en 21c con el fin de investigar el significado de la afirmación del Dios: “¿Cómo puede ser que el hombre refutado por quien mejor ha sabido refutar no se detenga apenas en la verdad que se revela y pase tan deprisa al odio y la maledicencia?” (García-Baró pág. 46). Es importante resaltar que esta actitud no fue asumida exclusivamente por aquel político, ni exclusivamente por las diferentes personas refutadas por Sócrates a lo largo de la obra de Platón; esta actitud es una actitud asumida en términos generales por la mayoría de personas a través de los tiempos, también en la actualidad como no es difícil ver, que simplemente no desean asumir el compromiso con la divinidad de la forma en que lo asumió Sócrates y que por lo tanto prefieren conformarse con asumir la piedad de la manera tradicional que no exige el nivel de esfuerzo y dedicación que nos enseña Sócrates a lo largo de la obra de Platón, y que hemos comenzado a vislumbrar en un primer acercamiento al *Eutifrón*, el *Alcibíades II* y la *Apología*.

Dejemos por ahora de un lado la irritación de los atenienses y concentrémonos en el examen emprendido por Sócrates ante la afirmación del oráculo de Delfos. “*Cuando oí aquello, me quedé pensando: << ¿Qué dice el Dios? ¿Qué enigma me ofrece? Yo tengo plena conciencia de no ser sabio en absoluto. ¿Qué quiere decir, entonces, al afirmar que soy el más sabio? No puede decir algo falso, porque no le es lícito>>*” (21b). Es importante reiterar que Sócrates comienza a investigar con empeño lo que dice el Dios y que gracias a ello tiene la garantía de que la afirmación es verdad; sin embargo, necesita comprender por qué es verdad. También es importante señalar que el ejercicio realizado por Sócrates tiene vigencia en la actualidad en la medida en que nosotros, al menos desde el cristianismo, también podemos examinar diferentes afirmaciones emitidas por autoridades divinas. Lo divino entonces necesariamente implica una actitud inquiridora, no es suficiente conformarse con lo escuchado.

Sócrates permaneció perplejo mucho tiempo sobre lo que quería decir el Dios (21b), luego se dirigió a un político con fama de sabio con el fin de refutar al oráculo; sin embargo, al examinarlo observó que aquel hombre les parecía sabio a muchos otros y, sobre todo, a él mismo, pero no lo era (21c), Sócrates, entonces, concluyó: “*Yo soy más sabio que este hombre. Seguramente, ninguno de nosotros sabe nada que valga la pena, pero él cree que sabe, aunque ignora, y yo, ya que no sé, tampoco creo que sé. Así que, por este matiz, yo soy más sabio que él: porque no creo saber lo que no sé*” (21d). Teniendo en cuenta el problema de nuestra investigación, es necesario que nos concentremos en la siguiente afirmación de Sócrates: seguramente ninguno de nosotros sabe nada que valga la pena. Comenzamos a sospechar que solo hay una clase de sabiduría que vale la pena, y

aunque a lo largo de nuestra investigación nos hemos concentrado en la sabiduría divina, es importante que Sócrates nos confirme que esta clase de sabiduría es la única que vale la pena.

Conforme lo señala Sócrates en la *Apología*, durante su examen de la afirmación del Dios, se dirigió a políticos, poetas y artesanos: “*Pero me pareció, atenienses, que fallaban en lo mismo los buenos artesanos que los poetas: en que por el hecho de que ejercían bien su ciencia, pensaban todos ser perfectamente sabios en las demás cosas supremas, de modo que esta falta de medida les velaba aquella sabiduría*” (22d). Es importante recordar que tanto en el *Eutifrón* como en el *Alcibíades II*, Sócrates de una u otra manera hace apreciaciones de estas mismas profesiones con respecto a lo divino; estas apreciaciones fueron trabajadas en las reflexiones realizadas en cada diálogo, a excepción de la apreciación correspondiente a los artesanos que hace Sócrates en el *Alcibíades II*.

“*Lo mismo que admitimos que hay artesanos. ¿No es así? (...). Me refiero a los zapateros, carpinteros, escultores y muchísimos otros (...). Entre ellos se han repartido las especialidades de cada oficio y todos son artesanos, pero no todos los que en conjunto son artesanos son carpinteros, ni zapateros ni escultores*” (*Alcibíades II*, 140b). “*Pues lo mismo pasa con los que se han repartido la estupidez, y a los que han asumido la mayor parte de ella los llamamos locos, y a los que tienen una cantidad algo menor, necios e insensatos. Algunos prefieren emplear denominaciones más suaves, y unos los llaman exaltados, otros simplones, otros ingenuos, inexpertos, estúpidos. Si buscas, todavía podrás encontrar otros nombres. Todo ello es estupidez, aunque con aspectos diferentes, como nos pareció que un oficio se diferenciaba de otro y una enfermedad de otra. ¿No lo crees así?*” (*Alcibíades II*, 140c – d).

Es importante resaltar que Sócrates diferencia la sabiduría de los políticos, poetas y artesanos, de la sabiduría de las cosas supremas. Ahora bien, ¿en qué radica esa diferencia? Observamos que tanto en el *Alcibíades II*, como en la *Apología*, Sócrates hace énfasis especial en los artesanos, posiblemente debido al hecho de que la mayoría de atenienses eran artesanos y en este sentido es necesario llamar la atención a esta ocupación.

“*Lo que debe ocurrir, atenienses, es que en realidad es sabio el Dios, y con este oráculo quiere decir que la sabiduría del hombre vale poco o nada*” (23a). Sócrates entonces nos confirma lo que sospechábamos desde el *Eutifrón*: la única sabiduría que vale la pena es la sabiduría divina. Y la única sabiduría que vale la pena es la que irritaba a los atenienses y la que irrita a muchas personas en la actualidad. Conforme lo sugiere Sócrates, la mayoría de personas prefiere permanecer en la sabiduría de lo estúpido, es decir, en la sabiduría de lo que no es realmente bueno. Conforme lo indica Sócrates en el *Alcibíades II*, *la posesión de los demás conocimientos, en el caso de que no se*

*tenga además la del bien, probablemente es raras veces útil y, en cambio, casi siempre perjudica al que la posee” (Alcibíades II, 144d).*

Con lo logrado hasta ahora podemos tener confianza en que la siguiente afirmación es válida: de seguro que la multitud ignora lo que es realmente obrar conforme a la voluntad de Dios. En efecto, hacer esto no está al alcance de cualquiera, sino del que ya está adelante en la sabiduría que proviene de Dios. Recordemos que la afirmación original era: *“De seguro que la multitud ignora lo que es realmente obrar bien. En efecto, yo creo que hacer esto no está al alcance de cualquiera, sino del que ya está adelante en la sabiduría” (Eutifrón, 4a).* Hasta este punto del diálogo y de la reflexión, continuamos confirmando el nivel de exigencia que Sócrates demanda de sus interlocutores y de sus lectores para abordar apropiadamente el problema de la divinidad; sin embargo, es importante recordar que lo más difícil y exigente no es abordar este problema desde la obra de Platón, sino desde la vida misma.

Aún se encuentra pendiente indagar las posibles razones por las cuales Sócrates hace énfasis especial en los artesanos tanto en el *Alcibíades II* como en la *Apología*. Es importante resaltar que la indagación de estas posibles razones debe hacerse en el contexto de lo divino que hemos trabajado en ambos diálogos.

El artesano centrado como está en su oficio artesanal no tiene pretensiones de sabiduría más allá de su hacer cotidiano y en esto se aproxima a la modestia socrática, a diferencia del que se dedica profesionalmente a la política y a la religión. Ahora bien, recordemos que la sabiduría de la que estamos hablando es la sabiduría divina y en este sentido el artesano no tiene pretensiones de sabiduría divina como sí la tienen los profesionales en política y religión; sin embargo, no debemos olvidar que los artesanos examinados por Sócrates en su esfuerzo por comprender la afirmación del oráculo fallaban en lo mismo que los poetas: *“en que por el hecho de que ejercían bien su ciencia, pensaban todos ser perfectamente sabios en las demás cosas supremas, de modo que esta falta de medida les velaba aquella sabiduría” (22d).* Es necesario entonces que no nos concentremos exclusivamente en los artesanos a los que hace referencia Sócrates en la *Apología*, sino que miremos también a los artesanos a los que hace referencia Sócrates en el *Alcibíades II*, es decir, a los artesanos en general, a los que representan la mayoría de la población no solo en Atenas sino también en la actualidad.

En este respecto la primera cuestión que hay que dilucidar es si puede existir entonces una preferencia del Dios con respecto a la revelación de la sabiduría divina que de cierta forma favorezca a los artesanos que no tienen pretensiones de esta sabiduría. Parece que la enseñanza

evangélica vendría a respaldar esta situación: *“Te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has mostrado a los sencillos las cosas que escondiste de los sabios y entendidos”* (San Mateo 11:25). Observamos entonces que el reconocimiento que hacía Sócrates con respecto a su propia ignorancia en asuntos divinos y que lo favoreció para avanzar en su conocimiento guarda cierta similitud con una de las condiciones del cristianismo para el mismo fin.

A partir de aquí puede formularse la pregunta de si Sócrates se encuentra de alguna manera invitando a los artesanos o a los profesionales que no tienen pretensiones de ser sabios en asuntos divinos a buscar el camino que los lleve al verdadero conocimiento de Dios. Recordemos que Jesús entre sus discípulos eligió a los *pescadores* Pedro, Andrés, Santiago y Juan (San Mateo 4:18, San Lucas 5:10). Estos pescadores no eran reconocidos en su época como expertos en asuntos divinos; eran simples pescadores. No obstante, Jesús también tuvo como discípulo a Mateo que era recolector de impuestos (San Mateo, 9:9). Por su parte, Pablo, que se hizo discípulo con posterioridad era fariseo y docto de la ley (Hechos 22:3 – 21). Empero, a lo largo de la obra de Platón podemos observar que los principales interlocutores de Sócrates son políticos, poetas, generales, sofistas, comerciantes o productores adinerados, jóvenes de buena posición social, entre otros; sin embargo, no es común encontrar un interlocutor que sea artesano, a pesar de que Sócrates se presenta a sí mismo como una persona del común, probablemente artesano (v. Pausanias. Descripción de Grecia [1 – 22 – 8]).

En el *Banquete* es Diotima la que hace referencia a los artesanos al separarlos respecto de los hombres demónicos: *“Y así el que es sabio en tales materias es un hombre demónico, mientras que el que lo es en cualquier otra cosa, ya sea en las artes o en los trabajos manuales, es un simple artesano”* (*Banquete*, 203a). Conforme lo explica Diotima en el *Banquete*, un hombre demónico es aquel que tiene contacto y comunicación con demonios, y es a través de los demonios como se produce todo contacto y diálogo entre dioses y hombres. Observemos entonces que para Diotima un hombre que no es demónico es un simple artesano incluso si no se dedica a los trabajos manuales y, en este sentido, profesionales como los interlocutores de Sócrates también podrían considerarse como artesanos. Esta aclaración de Diotima es importante porque con ella sí podemos pensar que es necesario incrementar el interés por lo divino, con independencia de la profesión que ejerzamos, y dejar de ser simples artesanos. En sentido filosófico, pues, el artesano viene a ser aquel que no se preocupa por el conocimiento de lo divino, mientras el docto es aquel que sí lo hace, más allá de la ocupación efectiva de cada uno. Lo anterior puede ponerse en relación con el siguiente pasaje evangélico: *“Que nadie se engañe: si alguno de ustedes se cree sabio según la sabiduría de este mundo, vuélvase como un ignorante, para así llegar a ser verdaderamente sabio. Pues la sabiduría*

*de este mundo es pura tontería para Dios*” (1 Corintios: 18 – 19). Así como Jesús deseaba que sus discípulos, entre los que se encontraban pescadores, recolectores de impuestos y doctos en la ley, comprendieran asuntos que inicialmente estaban por fuera de sus posibilidades de comprensión, posiblemente Sócrates desea que nuestro interés por lo divino nos lleve a algo similar. Lo divino entonces se encuentra al alcance de todos, siempre y cuando nos intereseamos verdaderamente en conocerlo.

#### **4.2 El verdadero sacrificio a Dios**

En el primer acercamiento al *Alcibíades II* y al *Eutifrón* observamos que ambos diálogos presentan el problema de los sacrificios a los dioses. El problema del servicio a los dioses solo se presenta en el *Eutifrón*; sin embargo, más adelante se mostrará que los dos términos, es decir, “sacrificio” y “servicio” en el contexto de piedad que nos enseña Sócrates guardan una estrecha relación y pueden llegar a tener el mismo significado.

Recordemos que en el *Alcibíades II* Sócrates desea que Alcibíades reflexione sobre lo que es realmente bueno para que sea esto lo que pida en sus oraciones a los dioses. Sócrates, entonces, le presenta la siguiente fórmula de oración que le parece buena y segura: “*Rey Zeus, tanto si te lo pedimos o no, danos lo que es bueno para nosotros. Lo que es malo para nosotros, no nos lo des, por mucho que oremos por ello*” (*Alcibíades II*, 142e). Teniendo en cuenta el contexto del *Alcibíades II*, Alcibíades es apenas un joven que debe comenzar a investigar qué es lo mejor para él. Sócrates le proporciona algunas indicaciones para ello; sin embargo, no le proporciona una explicación que libre a Alcibíades del esfuerzo que solo a él le corresponde. “*La posesión de los demás conocimientos, en el caso de que no se tenga además la del bien, probablemente es raras veces útil y, en cambio, casi siempre perjudica al que la posee*” (*Alcibíades*, 144d). Ahora bien, con respecto a los sacrificios, Sócrates le precisa lo siguiente a Alcibíades: “*Sería abominable que los dioses fijaran su atención en los regalos y en los sacrificios, y no en si nuestra alma es verdaderamente piadosa y justa*” (*Alcibíades II*, 149e). La clase de regalos y sacrificios a los que hace referencia Sócrates en el *Alcibíades II* no guardan relación con un alma justa y piadosa, así como tampoco la guardan las ofrendas y los sacrificios a los que hace referencia Eutifrón; sin embargo, desde el *Alcibíades II*, Sócrates nos invita a reflexionar sobre la relación que debe existir entre los sacrificios a los dioses y el estado verdaderamente justo y piadoso del alma.

Tanto en el *Alcibíades II* como en el *Eutifrón*, Sócrates reconoce la urgencia con la que debe enseñar a sus interlocutores aspectos fundamentales sobre la divinidad y que conforme lo presenta el contexto de cada diálogo podrán determinar el curso de sus vidas. En el *Eutifrón*, Eutifrón no es

tan joven como Alcibíades y en este sentido la angustia de Sócrates con respecto a la injusticia que Eutifrón se encuentra próximo a cometer es mayor que la preocupación que podía sentir respecto de Alcibíades. Con Eutifrón, Sócrates no dispone del mismo tiempo que dispone con Alcibíades, no solo por cuestiones de edad, sino también por los contextos que presenta cada diálogo.

Por diferentes tipos de circunstancias el problema de las ofrendas, los sacrificios y el servicio a los dioses no fue entonces profundizado ni en el *Alcibíades II*, ni en el *Eutifrón*. En el *Alcibíades II*, Alcibíades parecía tener mucho tiempo para ello, mientras que en el *Eutifrón*, parece que ya es demasiado tarde para que Eutifrón pueda lograrlo; no obstante, Sócrates también nos proporciona indicios importantes sobre el servicio y los sacrificios a los dioses en el *Eutifrón*. La continuación de la investigación de estos indicios ya no corresponde a los interlocutores de Sócrates en estos diálogos; corresponde a los lectores.

Recordemos que en el *Eutifrón*, Sócrates formula a Eutifrón las siguientes preguntas: “*Dime ahora, amigo, ¿el servicio a los dioses sería un servicio para la realización de qué obra?*”, “*¿cuál es esa bellísima obra que los dioses producen valiéndose de nosotros como servidores?*” (*Eutifrón*, 13e). Eutifrón evade las preguntas y Sócrates tampoco las responde; sin embargo, esto no libera al lector de esforzarse en tratar de responderla. Si el *Eutifrón* no ofrece elementos para ello, seguramente sí los ofrecen otros diálogos a lo largo de la obra de Platón.

La *Apología*, como hemos observado, es un diálogo que nos proporciona elementos importantes sobre el problema de lo divino y no puede ser casualidad que en él encontremos la información sobre el servicio a los dioses que se encontraba pendiente desde el *Alcibíades II* y el *Eutifrón*. En la *Apología* las circunstancias para trabajar este problema son las apropiadas.

“*Había sonado en Atenas la hora del Dios de la verdad o, mejor dicho, la de su servidor*” (García-Baró pág.44). En 23b Sócrates confirma que su labor de servicio al Dios se inició desde que comenzó a investigar el significado de la afirmación del oráculo y continuaba aún el día de su juicio: “*Y yo sigo todavía yendo por ahí, a la búsqueda y caza, que me ordenó el Dios, de cualquiera, conciudadano o extranjero, que creo sabio. Por pasar en esto mi tiempo, no me queda para hacer nada digno de mención ni en política ni en la economía de mi casa, sino que me encuentro en la mayor miseria por rendir culto al Dios*” (23b). Es interesante observar la apropiación que hizo Sócrates de la afirmación del Dios. Notemos que en la *Apología* el oráculo en ningún momento le dio a Sócrates la orden de examinar a los que dicen ser sabios. Esta orden del Dios de cierta forma fue descifrada por Sócrates en su esfuerzo de investigar qué significaba que él

fuera el hombre más sabio de Atenas. Sócrates entonces descubrió la voluntad de Dios para él y la discierne en su actividad de interrogar a los que se presentan como sabios.

Es importante resaltar que Sócrates es claro en presentar a su audiencia, que incluye al propio lector, las implicaciones extremas de obedecer al Dios. Entre estas implicaciones se encuentra la de afrontar la muerte. La muerte entonces es un problema que trabaja Sócrates en la *Apología* y que guarda estrecha relación con el compromiso con la divinidad. “*Yo habría hecho cosas terribles, atenienses, (...) cuando es el Dios el que me ordena, como pensé y lo acepté, que yo debo vivir como filósofo y debo examinarme a mí y examinar a los demás, entonces, por miedo a la muerte o a cualquier otra cosa, abandonara mi puesto. Esto sí que sería terrible, y con mucha verdad y justicia me hubiera debido en tal caso traer cualquiera ante el tribunal, porque sería que no creo que existen los dioses, ya que no hago caso de su oráculo, y temo la muerte y pienso que soy sabio sin serlo* (28e-29a). ¿Por qué Sócrates no trabajó en el *Alcibíades II* y en el *Eutifrón* el problema de la relación entre el miedo a la muerte y el compromiso con la divinidad? Recordemos que tanto en el *Alcibíades II*, como en el *Eutifrón*, Sócrates profundizó en los diferentes problemas relacionados con la divinidad de acuerdo con las circunstancias que presentaba el contexto de cada diálogo, seguramente no era pertinente trabajar en estos diálogos el problema del miedo a la muerte en relación con el compromiso con la divinidad porque ningún interlocutor, incluyendo al mismo Sócrates, estaba ante una situación de peligro que pudiera atentar contra la vida de su cuerpo. Trabajar el problema de la muerte requiere entonces la condición de que la muerte de una u otra manera se deba afrontar de cerca. Recordemos que como resultado del juicio Sócrates puede ser condenado a muerte; sin embargo, a él no le importa la clase de muerte a la que lo pueden condenar los jueces. No se debe tener miedo de los que matan el cuerpo pero no pueden matar el alma (San Mateo 10:28). “*Yo, atenienses, seguramente es en esto en lo que me diferencio de la gente, y si en algo dijera que soy más sabio que otros, diría que en esto: en que ya que no sé lo bastante sobre las cosas que hay en Hades, pienso que las ignoro; en cambio, que delinquir y desobedecer al que es mejor, tanto si es Dios como si es hombre, es malo y vergonzoso y esto sí lo sé*” (29c).

El verdadero juez para Sócrates es el Dios o los dioses y en este sentido es importante que como lectores de Platón notemos claramente la diferencia entre la justicia humana y la justicia divina puesto que conforme lo señala Sócrates: “*¿Qué bien sería mayor, jueces? Si al llegar a Hades apartándose de cuantos se dicen jueces, encuentra uno a los jueces de verdad, que dicen que juzgan allá*” (41a). García-Baró nos presenta un contraste claro entre los jueces humanos que acusan a Sócrates en la *Apología* y los jueces divinos que lo acusarán en el Hades: “*No se muere nunca por la sacralidad del Estado como si en él estuviera la fuente de la justicia divina; sino que, en caso*



*que haya que sacrificar la vida por lo justo, se entrega como único modo de continuar el ascenso hacia lo justo mismo, hacia lo sagrado mismo* (García-Baró pág. 102).

Sócrates tiene claras sus prioridades con respecto a su compromiso con la divinidad: “*Yo atenienses, os aprecio y os quiero bien, pero he de obedecer antes al Dios que a vosotros*” (29d). En el *Eutifrón* identificamos que el interés por lo divino implica necesariamente un interés por los hombres, y tanto en el *Eutifrón* como en el *Alcibíades II*, no es difícil percibir el interés que Sócrates tiene en ayudar a sus interlocutores, interés que es tan fuerte que trasciende hasta el lector de la obra de Platón que se encuentra realmente interesado en aprovechar la ayuda que le puede brindar Sócrates. Sócrates sabe que tanto sus interlocutores como sus lectores necesitamos ayuda y esto lo tenía claro desde que comenzó a descifrar el significado del oráculo. “*El Dios, al corroborar que hay la naturaleza humana, no se propone ir dando él mismo un oráculo oportuno a cada uno de los hombres, sino que cerciora a Sócrates de que la estructura doble de la vida, repartida entre la situación primordial y la situación radical, es un problema universal* (García-Baró pág. 39). Conforme lo sugiere García-Baró, Sócrates fue el escogido por el Dios para hacernos caer en cuenta desde ese entonces de la diferencia entre nuestra situación primordial y nuestra situación radical.

En 30a Sócrates describe en qué consiste específicamente su servicio al Dios: “*Y es esto lo que me ordena el Dios, sabedlo bien, y por mi parte creo que para vosotros no hay mayor bien en el Estado que mi servicio del Dios. Porque voy de un sitio a otro sin hacer otra cosa que tratar de persuadirlos, ya seáis jóvenes o viejos, de que no os cuidéis del cuerpo ni del dinero, sino que es por la excelencia como la riqueza y todo lo demás llega a ser bueno para el hombre, tanto en lo que hace a lo privado como en lo público*” (30 a-b). Tanto en el *Alcibíades II*, como en el *Eutifrón*, podemos corroborar que el servicio de Sócrates para el Dios siempre fue el mismo. Recordemos que en el *Alcibíades II*, Sócrates enseña al joven Alcibíades que “*la posesión de los demás conocimientos, en el caso de que no se tenga además la del bien, probablemente es raras veces útil y, en cambio, casi siempre perjudica al que la posee*” (*Alcibíades*, 144d). Mientras que en el *Eutifrón*, Sócrates trata de hacer caer en cuenta al viejo Eutifrón de que “*de seguro que la multitud ignora lo que es realmente obrar bien. En efecto, yo creo que hacer esto no está al alcance de cualquiera, sino del que ya está adelante en la sabiduría*” (*Eutifrón*, 4a). Observamos que aunque las indicaciones de Sócrates en los tres diálogos no son literalmente las mismas, en esencia sí lo son y apuntan a lo mismo: el conocimiento del bien y obrar realmente bien.

Durante su discurso de defensa en la *Apología*, Sócrates nos revela otro aspecto importante con respecto a su servicio al Dios: “*A mí, como os vengo diciendo, me mandó el Dios hacerlo con oráculos, sueños y de todos los modos por los que una suerte divina mandó alguna vez hacer algo a*

*un hombre*” (33c). No fue entonces exclusivamente la revelación que hizo el oráculo de Delfos a Querofonte lo que Sócrates empleó para conocer y aceptar su misión de servidor divino. Conforme lo señala Sócrates existieron otros oráculos, sueños y otros modos en los que el Dios o los dioses se comunicaron con él, ¿es posible y necesario conocer estas otras revelaciones o es suficiente la revelación del oráculo de Delfos? Si por ahora no nos es posible intentar responder esta pregunta, la *Apología* sí nos ha brindado los elementos para tratar de responder la siguiente pregunta que fue evadida por Eutifrón: *¿Cuál es esa bellísima obra que los dioses producen valiéndose de nosotros como servidores?*” (Eutifrón, 13e). La bellísima obra que los dioses producen valiéndose de nosotros como servidores es el cuidado de los hombres en el sentido en que Sócrates los cuidaba o los guiaba para que solo se preocuparan y se esforzaran por obtener lo realmente bueno, justo y piadoso.

En la *Apología* podemos observar que Sócrates no hace referencia explícita al problema de los sacrificios y las ofrendas a los dioses; sin embargo, es posible observar que su vida misma gracias al servicio prestado al Dios ha sido una ofrenda y un sacrificio justo y en este sentido los términos “ofrenda”, “sacrificio” y “servicio” pueden significar lo mismo. En la *Apología* Sócrates confirma que el verdadero sacrificio al Dios consiste en presentarle un alma verdaderamente justa y piadosa y esto solo se logra sirviéndole durante toda la vida. Esta enseñanza de Sócrates guarda admirable similitud con la enseñanza evangélica: *“Por tanto, hermanos míos, les ruego por la misericordia de Dios que se presenten ustedes mismos como ofrenda viva, santa y agradable a Dios. Este es el verdadero culto que deben ofrecer”* (Romanos, 12:1)<sup>22</sup>.

#### **4.3 Sueños, oráculos y señales demónicas**

Es importante intentar profundizar en los otros oráculos, sueños y diferentes modos en los que la divinidad ordenó a Sócrates hacer lo que hacía conforme lo indicado en 33c; de lo contrario, podríamos incurrir en el error de pensar que su servicio al Dios fue determinado exclusivamente a partir de la indagación de Querofonte al oráculo de Delfos.

Es apropiado pensar que cuando Dios tiene una misión para un hombre se lo hace saber de muchas formas, en otras palabras, le envía varias señales. Esa confluencia de señales, en el sentido de una misión, permite que se confirme la misión que Dios tiene prevista para ese hombre y cuya primera

---

<sup>22</sup> Ver también salmo 59:15-17. Señor, abre mis labios, y con mis labios te cantaré alabanzas. Pues tú no quieres ofrendas ni holocaustos; yo te los daría, pero no es lo que te agrada. Las ofrendas a Dios son un espíritu contrito; ¡tú no desprecias, oh Dios, un corazón hecho pedazos!

tarea consiste en entenderla. Parte de la misión entonces es precisar e interpretar correctamente las señales que envía el Dios para entender desde allí la misión, y eso es lo que nos muestra Sócrates.

En el *Banquete*, el *Téages*, la *República* y el *Critón*, Sócrates proporciona elementos que nos ayudarán a comprender mejor la importante aclaración que hace en la *Apología*: “A mí, como os vengo diciendo, me mandó el Dios hacerlo con oráculos, sueños y de todos los modos por los que una suerte divina mandó alguna vez hacer algo a un hombre” (33c). Seguramente podemos intentar encontrar elementos adicionales en otros diálogos, especialmente si tenemos en cuenta que en la medida en que profundizamos en la investigación de lo divino, cada vez se hace más patente la necesidad de abordar la totalidad de la obra de Platón.

En el *Banquete*, Diotima nos enseña aspectos relevantes sobre los démones y el amor. Ahora bien, ¿por qué es Diotima la que nos enseña esto y no Sócrates? Respecto de esta mujer podemos observar actitudes inusuales de Sócrates hacia ella, por ejemplo, más de una vez alaba su sabiduría y no se percibe en su tono ningún grado de ironía similar al que de cierta forma es posible percibir cuando llama sabio a un sofista. Sócrates también señala que debido a su sabiduría la visita continuamente y, tampoco se percibe en esta confesión ningún grado de ironía. Al parecer Sócrates sí considera a Diotima como una maestra que le puede enseñar muchas cosas que él no sabe, específicamente en lo relacionado con el amor. Ahora bien, ¿podemos pensar que Diotima es una diosa, una sacerdotisa o un demon? La única información que nos proporciona Sócrates es que es una mujer extranjera de Mantinea que en cierta ocasión consiguió para los atenienses, al haber hecho un sacrificio por la peste, un aplazamiento de diez años de la epidemia (*Banquete*, 201d); esto nos permite pensar que Diotima es una sacerdotisa. Por ahora es importante que nos concentremos en el contenido de algunas de las enseñanzas que proporciona Diotima a Sócrates con el fin de intentar determinar más adelante si Diotima puede considerarse como uno de los medios que empleó el Dios para que Sócrates se encaminara en su misión.

Respecto de la naturaleza de los démones Diotima explica a Sócrates que ellos interpretan y comunican a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres las de los dioses, súplicas y sacrificios de los unos, y de los otros órdenes y recompensas por los sacrificios (*Banquete*, 202e). Adicionalmente señala que la divinidad no tiene contacto con el hombre, sino que es a través de este demon como se produce todo contacto y diálogo entre dioses y hombres, tanto si están despiertos como si están durmiendo. Y así el que es sabio en tales materias es un hombre demónico, mientras que el que lo es en cualquier otra cosa, ya sea en las artes o en los trabajos manuales, es un simple artesano. Estos démones, en efecto, son numerosos y de todas clases, y uno de ellos es también Eros (*Banquete*, 203a).

Vale la pena resaltar el hecho de que Sócrates no le indica a Diotima que desde niño lo acompaña un fenómeno demoníaco tal como se lo indica a Demódoco y a Téages en el *Téages* (*Téages*, 128d). Esto sin duda alguna representa un problema porque nos puede llevar a pensar que Sócrates frecuentaba a Diotima desde antes de que se le manifestara la señal demoníaca o, si no fue así, posiblemente Diotima le ayudó a aclarar o a confirmar que a través de esa manifestación el Dios sí se estaba comunicando con él.

Con independencia de las razones por las cuales Sócrates no comparte con Diotima su experiencia con el demon que se le manifiesta desde niño, es importante reconocer que con la explicación de Diotima sobre los démones podemos comprender mejor la naturaleza del demon de Sócrates y, por lo anterior, podemos afirmar que Sócrates a través de este demon dialogaba con el Dios o con los dioses y que a su vez recibía órdenes de ellos. Posiblemente Sócrates en ningún lugar explique de forma tan clara la naturaleza de su demon, tal como lo hace Diotima.

Una vez Diotima explica a Sócrates la naturaleza de los démones, es necesario hablar del amor. Parece que Sócrates en su conversación con Diotima no sabe nada acerca del amor, así como tampoco parecía saber nada sobre los démones. *“El amor es, en resumen, el deseo de poseer siempre el bien”* (*Banquete*, 206b). Observamos nuevamente que en un diálogo en el que se trabajan problemas divinos necesariamente se tienen que trabajar el bien o la justicia. En este caso Diotima hace referencia al bien. Pero, ¿qué relación tiene esta explicación de Diotima sobre el amor con la misión de Sócrates? Antes de intentar responder, es necesario seguir escuchando a Diotima.

Amor es amor de la generación y procreación de lo bello (*Banquete*, 206e). *“La generación es algo eterno e inmortal en la medida en que pueda existir en algo mortal. Y es necesario, según lo acordado, desear la inmortalidad junto con el bien, si realmente el amor tiene por objeto la perpetua posesión del bien. Así, pues, según se desprende de este razonamiento, necesariamente el amor es también amor de la inmortalidad”* (*Banquete*, 206e-207a). Notemos que la explicación de Diotima sobre el amor, aunque por un lado es clara, requiere de una mayor indagación por parte del que desee profundizar en su comprensión y apropiación y, en este sentido, sí podemos pensar en Diotima como uno de los medios empleados por el Dios para que Sócrates comenzara a comprender su misión.

Respecto del nombre de Diotima, Zuckert señala lo siguiente: *“El nombre Diotima es una combinación de las palabras “dios” o “Zeus” y “honor”. Su significado es por lo tanto algo ambiguo porque puede significar “en honor a Zeus” u “honrada por el dios”. El nombre por lo tanto parece reflejar el camino de dos vías en la comunicación entre los seres humanos y sus*

divinidades. En parte por el carácter funcional o simbólico de su nombre, la mayoría de comentaristas concuerdan en que Diotima es un carácter ficticio. No existe evidencia histórica por fuera del diálogo de que un individuo como tal haya existido” (Zuckert, pág. 190). Si los posibles significados del nombre de Diotima presentados por Zuckert reflejan el camino de dos vías en la comunicación entre los seres humanos y sus divinidades, es apropiado pensar que ello es así porque en realidad es así, y no porque sea un carácter funcional o simbólico, y por lo tanto ficticio como sostienen la mayoría de comentaristas. Por otra parte, pensar que Diotima es un personaje ficticio de cierta manera es echar por tierra todo el proyecto socrático porque no es plausible pensar que Sócrates hizo sus descubrimientos por él mismo; de haber sido así, no sería la suya una filosofía del diálogo. Del mismo modo tampoco es posible tener un registro histórico de los démones o de los sueños a los que hace referencia Sócrates en 33c. Exigir tales registros equivaldría a devolvernos al programa naturalista del que Sócrates se retiró conforme lo explica en el *Fedón* entre 96a y 102a.

A pesar de haber presentado la posibilidad de que Diotima sea un carácter ficticio, Zuckert también hace la siguiente apreciación respecto del personaje, que de cierta manera es coherente con el enfoque de nuestra investigación: “Sin embargo, es importante que Sócrates atribuye el único conocimiento que él clama poseer a una instrucción que fue recibida de otro. Él no afirma haber adquirido su conocimiento únicamente sobre la base de sus propios esfuerzos o habilidades. Él tenía que haber aprendido de alguien que fuera evidentemente diferente – no simplemente un extranjero, o un ciudadano de una ciudad diferente, sino una mujer, un ser humano de sexo o función generativa diferente, con una relación especial con lo súper humano” (Zuckert, págs. 190-191).

No debemos entonces asombrarnos de que las últimas palabras de Diotima que relata Sócrates a sus interlocutores en el *Banquete* sean las siguientes: “Y el que ha engendrado y criado una virtud verdadera, ¿no crees que le es posible hacerse amigo de los dioses y llegar a ser, si algún otro hombre puede serlo, inmortal también él?” (*Banquete*, 206e-212a). Observamos que el amor verdadero tiene una recompensa, y era necesario que Diotima explicara a Sócrates lo que podía lograr si se dedicaba con empeño a amar el bien o a intentar poseerlo siempre. Podemos entonces pensar que Sócrates desde muy joven tenía claro lo que quería: ser amigo de los dioses y llegar a ser inmortal en amistad con ellos. Así como Diotima le reveló esta valiosa información a Sócrates, ahora él se la revela a sus interlocutores en el diálogo y a los lectores.

En el *Téages* Sócrates nos presenta un contraste interesante respecto de sus encuentros con Diotima relatados en el *Banquete*. Ahora Sócrates es un hombre demónico y experto en el amor. Respecto del amor, Sócrates hace una afirmación poco usual: “Yo soy una persona que, por así decirlo, no sé

*nada, excepto un insignificante conocimiento, el del amor. En cambio, en este conocimiento me considero más experto que cualquiera de los antepasados y de los hombres de nuestros días*” (*Téages*, 128b). Esta afirmación es poco usual porque no es común escuchar a Sócrates reconociéndose como el más experto en algún tipo de asunto; sin embargo, sí se reconoce como tal respecto del amor. No debemos pensar que Sócrates esté afirmando que superó a Diotima en el conocimiento del amor, especialmente si consideramos que ella fue uno de los medios empleados por el Dios para que Sócrates comprendiera su misión, en ese caso Diotima no haría parte de los antepasados y hombres de nuestros días a los que hace referencia Sócrates al afirmar que es el más experto.

Recordemos que el amor es, en resumen, el deseo de poseer siempre el bien; y al desear poseer siempre el bien, es necesario generar y procrear lo bello. Al generar lo bello el hombre se hace inmortal. Las virtudes verdaderas son bellas y por lo tanto debemos engendrarlas y criarlas con el fin de ser amigos de los dioses y comprender la inmortalidad. En el *Téages*, Sócrates afirma ser experto en este conocimiento. Desafortunadamente como parte de esta investigación no podemos completar el espacio que existe entre la época en que Sócrates frecuentaba a Diotima, cuando no sabía nada del amor, y el momento del *Téages* en el que Sócrates afirma ser el más experto en este asunto, puesto que es claro que ello equivale a un estudio de la totalidad de la obra de Platón, toda vez que la fecha dramática del *Téages* se ha determinado en el 409, cuando Sócrates tenía sesenta años, mientras que la instrucción de Diotima se da cuando Sócrates está en sus veinte<sup>23</sup>. Lo que podemos afirmar hasta ahora es que Sócrates sí aceptó la misión que le comunicó el Dios a través de Diotima y conforme lo podemos observar en la obra de Platón, a lo largo de su vida se esforzó en engendrar y criar virtudes verdaderas como la piedad y la justicia, y en este sentido, comprendió lo que el Dios posiblemente le comunicó a través de Diotima.

Conforme lo señalamos hace un momento, en el *Téages* Sócrates además de ser experto en el conocimiento del amor, también se presenta como un hombre demónico; y aunque él no se presenta como tal, sí podemos afirmar que lo es, si tomamos en consideración la explicación de Diotima al respecto. Recordemos que conforme lo sugiere Diotima en 203a y 202e, un hombre demónico es sabio en lo relacionado al contacto y diálogo entre los dioses y los hombres a través de los demonios, y puesto que Sócrates tenía contacto con un demonio y lo tuvo durante toda su vida tal como lo

---

23 Se toma como referencia el orden dramático que presenta Zuckert. “II. *The Overarching Narrative Indicated by the Dramatic Dates*” (pág. 8).

confirma en la *Apología* en 40a<sup>24</sup>, podemos afirmar que es un hombre demoníaco. También es importante considerar el hecho de que Diotima como sacerdotisa acoge a Sócrates para darle instrucción sobre el demon principal para el inquirir filosófico y para la vida humana y esto seguramente lo hace porque reconoce en Sócrates a un hombre demoníaco. Si Sócrates interroga a Diotima es porque él tiene un impulso que no ha podido determinar y, en este sentido, es lógico pensar que Sócrates fue primero demoníaco y luego erótico; el ser demoníaco lo hace que sea más asequible al eros.

Ahora bien, ¿qué relación guarda el hecho de que Sócrates sea un hombre demoníaco, con la posibilidad de enseñarle a *Téages* sobre el amor? “*Esta influencia de la señal divina lo puede también todo en mis relaciones con los que me tratan. Se opone, en efecto, a muchos, y estos no pueden sacar beneficio de su trato conmigo, de modo que no me es posible tratar con ellos. A muchos, en cambio, no les impide tratarme, pero no se benefician del trato. En cuanto a las personas a las que la influencia de la señal ayuda su relación conmigo, estos son los que tú has advertido, pues rápidamente hacen progresos*” (*Téages*, 129e). Así como seguramente el Dios no se manifestó a través de Diotima a cualquier hombre seleccionado al azar, y en este sentido fue muy cuidadoso al seleccionar a Sócrates, Sócrates mismo no va a compartir sus conocimientos del amor con almas que no tengan la disposición requerida para ello. Es interesante notar cómo esta aprobación del demon respecto de las personas que pueden asociarse con Sócrates de cierta manera tiene vigencia actual en la medida en que no todas las almas de lectores que se acercan a Platón perciben o reconocen el beneficio que pueden obtener no solamente de su lectura, sino de la apropiación de sus enseñanzas. En este sentido, muchos pueden leer a Platón, pero no todos se benefician verdaderamente de su lectura.

Por último, Sócrates nos presenta en el *Téages* una aclaración importante con respecto a la necesidad de la permanencia en la divinidad para garantizar el progreso en el conocimiento del amor y en el deseo del bien: “*En cuanto a las personas a las que la influencia de la señal ayuda su relación conmigo, estos son los que tú has advertido, pues rápidamente hacen progresos. Entre ellos, a su vez, una parte mantienen seguro y duradero el provecho recibido, pero, en cambio, otros muchos progresan admirablemente mientras están a mi lado, pero cuando se alejan, de nuevo dejan de diferenciarse de cualquier otro*” (*Téages*, 130a). Recordemos que Sócrates mantuvo contacto con la divinidad durante toda su vida; sin embargo, es importante aclarar que Sócrates no se está equiparando a la divinidad misma, de lo contrario no le habría indicado a *Téages* que solo

---

24“*La señal adivinatoria a la que estoy acostumbrado, la señal que procede del demon, siempre en el pasado se me ha venido presentando cada muy poco y se oponía incluso a cosas menudas, cuando iba yo a hacer algo que no estaba bien*” (*Apología*, 40a).

algunos, cuya relación con él venía favorecida por la señal, mantenían seguro y duradero el provecho recibido. Seguramente ellos comprendieron que debían buscar al Dios y por lo tanto la ayuda de Sócrates consistió en ayudarlos a engendrar y educar el amor hacia lo divino como seguramente fue el caso de su alumno Platón. Por otra parte, aquellos que dejan de progresar cuando se apartan de Sócrates probablemente no comprenden el verdadero sentido de la búsqueda, puesto que Sócrates es un servidor de lo divino, pero no es la divinidad misma. A propósito de la necesidad de la permanencia en la divinidad, vale la pena presentar la enseñanza evangélica de la vid verdadera: *“Una rama no puede dar uvas de sí misma, si no está unida a la vid; de igual manera, ustedes no pueden dar fruto, si no permanecen unidos a mí”* (San Juan, 15:4)

En la *República* también podemos confirmar que Sócrates recibió de forma permanente asistencia o ayuda divina para llevar a cabo exitosamente la misión encomendada por el Dios y, en este sentido, el demon seguramente se comunicó más de una vez con él. En el libro VI de la *República*, Sócrates explica a Adimanto los riesgos que corren las almas bien dotadas si tropiezan con una mala educación, y una de las conclusiones que obtienen es la siguiente: *“Debes saber bien, en efecto, que, si algo se salva y llega a ser como debe, en la actual constitución de la organización política, no hablarás mal si dices que se salva por intervención divina”* (*República*, 493a). Aunque en este pasaje Sócrates no hace referencia explícita a una experiencia personal como lo hizo respecto de las enseñanzas recibidas de Diotima, es lógico pensar que afirmaciones o conclusiones de este tipo solo pueden ser el resultado de experiencias personales significativas. Lo anterior lo podemos confirmar en la *Apología* cuando Sócrates explica las razones por las cuales no ejerció actividades políticas en Atenas: *“Posiblemente parezca extraño que vaya por todas partes entrometiéndome a dar consejos en privado y no me atreva a subir en público, ante vuestra plebe, a aconsejar al Estado. La causa es eso de lo que me habéis oído hablar con frecuencia: que me ocurre algo demónico (...). Me empezó a suceder cuando era niño: surge una voz que, siempre que surge, me desvía de lo que estoy a punto de hacer, y nunca me incita a la acción. Esto es lo que en mí se opone a que haga política, y me parece perfecto que se oponga. Sabed bien, atenienses, que si hubiera intentado hacer mucho meterme en política, habría muerto largo tiempo atrás y no habría servido de nada ni a vosotros ni a mí mismo”* (31c-d)

Respecto de los sueños, en la *República* Sócrates proporciona una explicación que al igual que el ejemplo anterior, no asocia explícitamente a una experiencia personal; sin embargo, también podemos pensar que solo la experiencia personal le permite realizar este tipo de aseveración. No debemos olvidar que Sócrates en 33c sugiere que el Dios se ha comunicado con él a través de sueños y, en este sentido, la siguiente explicación también nos es pertinente: *“Cuando uno cuenta*



con salud y moderación y se echa a dormir tras despertar la parte racional de su alma y banquetearla con bellos discursos y consideraciones, cuando ha llegado a meditar sobre sí mismo sin permitir que los apetitos se hallen en necesidad o en hartazgo, para que se adormezcan y no perturben a la parte mejor con su regocijo o su desazón, sino que permitan a ésta examinar por sí sola y pura, y esforzarse en percibir, lo que no sabe en las cosas que han sucedido, en las que suceden y en las que están por suceder; cuando del mismo modo sosiega a la parte impetuosa y se duerme sin tener el ánimo excitado por un arrebato de cólera contra nadie, sino que tras tranquilizar a estas dos partes del alma, la tercera en la cual se encuentra la sabiduría, se pone en movimiento, y así puede darse el reposo: sabes que es en este estado cuando mejor puede alcanzarse la verdad y menos se presentan las visiones prohibidas de los sueños” (*República*, 571de- 572ab). Recordemos que las últimas palabras que Sócrates dirige a la audiencia en la *Apología* son las siguientes: “Mas ya es hora de irse, yo a morir y vosotros a vivir. Quiénes de nosotros nos dirigimos a algo mejor, es cosa oscura para todos menos para el Dios” (42a). Después de este momento se cumplen varias de las condiciones indicadas por Sócrates en el pasaje de la *República* que acabamos de presentar referente a los sueños. Es lógico pensar que Sócrates al ser un filósofo maduro, tiene la capacidad de dormir después de haber tranquilizado la parte racional y la parte bestial del alma (*República*, 571c), poniendo así en movimiento la parte del alma en la cual se encuentra la sabiduría y puede darse el reposo. El alma de Sócrates se encuentra entonces en un estado que le permite examinar y esforzarse en percibir lo que no sabe en las cosas que están por suceder, como lo es en este momento saber quién se dirige a algo mejor, si él, que va a morir, o los atenienses, que van a vivir; por lo anterior, no debe extrañarnos que después del juicio, Sócrates haya tenido el siguiente sueño que relata a Critón: “Me pareció que una mujer bella, de buen aspecto, que llevaba blancos vestidos se acercó a mí, me llamó y me dijo: <<Sócrates, al tercer día llegarás a la fértil Ptía>>” (*Critón*, 44b). Observamos que en el *Critón* y en el *Fedón* que son diálogos posteriores al juicio de la *Apología*, Sócrates actúa de forma tranquila porque tiene la confianza de que al morir, es él el que se va a ir a un lugar mejor, tal como se lo confirmó el Dios a través del sueño que nos revela en el *Critón*.

#### **4.4 La piedad, la justicia y el bien**

Previamente indicamos que con el *Eutifrón* y con el *Alcibíades II* se podía confirmar que la divinidad es una cuestión de extrema importancia para Sócrates y que valía la pena investigar a lo largo de la obra de Platón si el problema de la divinidad tiene el mismo peso que el de la justicia o si, de cierta forma, son el mismo problema trabajados por Platón desde diferentes ángulos.

Tal como se indicó respecto al problema del verdadero sacrificio a Dios, en el *Eutifrón* y en el *Alcibíades II* las circunstancias y las características de los interlocutores de los diálogos tampoco eran las apropiadas para profundizar en la relación entre la piedad y la justicia. Posiblemente este problema demanda interlocutores de cierta manera experimentados y Alcibíades era aún muy joven y por lo tanto falto de experiencia en este tipo de asuntos. Eutifrón no era joven; sin embargo, su experiencia en asuntos de justicia y piedad no era equiparable a la requerida por Sócrates. En este sentido, Eutifrón nos hace caer en cuenta de que la opinión de la mayoría respecto de la justicia y la piedad no guarda relación con la justicia y la piedad que Sócrates enseña y practica. Es importante aclarar que la madurez respecto de la piedad y la justicia no es un problema de edad. Casos como el de Critón, que contaba con la misma edad de Sócrates, también nos muestran que la experiencia de la edad no basta para alcanzar la sabiduría filosófica. Critón, a diferencia de Alcibíades y de Eutifrón, era amigo de Sócrates; sin embargo, en el *Critón* podemos observar que esta amistad no le fue suficiente para alcanzar su madurez filosófica y, en este sentido, tampoco le fue suficiente para comprender el acto de justicia y piedad que Sócrates ofreció al Dios durante la *Apología*. Tan lejos estaba Critón de comprender el sacrificio de su amigo Sócrates que incluso intentó convencerlo de que desistiera de su decisión, atemorizándolo con la opinión de la mayoría, es decir, con la opinión más antifilosófica por excelencia y, en este sentido, con la opinión más antisocrática: “*Querido Sócrates, todavía en este momento hazme caso y sálvate. Para mí, si tú mueres, no será una sola desgracia, sino que, aparte de verme privado de un amigo como jamás encontraré otro, muchos que no nos conocen bien a ti a y mí creerán que, habiendo podido yo salvarte, si hubiera querido gastar dinero, te he abandonado. Y, en verdad, ¿hay reputación más vergonzosa que la de parecer que se tiene en más al dinero que a los amigos? Porque la mayoría no llegará a convencerse de que tú mismo no quisiste salir de aquí, aunque nosotros nos esforzábamos en ello*” (*Critón*, 44bc). Sócrates es claro en mostrar su incomodidad ante éste y ante los demás intentos de Critón para hacerlo desistir de su decisión: “*Querido Critón, tu buena voluntad sería muy de estimar, si le acompañara algo de rectitud; si no, cuanto más intensa, tanto más penosa*” (*Critón*, 46b). Seguramente Sócrates no solo siente pena por Critón, sino que también la siente por muchos de sus interlocutores porque sabe que no es fácil alcanzar la madurez respecto de la piedad y de la justicia. Casos como el de Alcibíades, Eutifrón y Critón, nos muestran que la probabilidad de fracasar es la que prevalece y los lectores tampoco estamos salvos de ello.

Ahora bien, ¿podríamos afirmar que en la *Apología* los interlocutores de Sócrates sí son los apropiados para profundizar en el problema de la relación entre la justicia y la piedad? Conforme lo señala Sócrates en 17d el escenario de la *Apología* no es el habitual: “*hoy subo por primera vez a un tribunal, a mis setenta años. Es, pues, como si fuera un extranjero en lo que se refiere a cómo se*

*habla aquí*” (17d). En este escenario se encuentran toda clase de interlocutores: amigos de Sócrates, enemigos de Sócrates, jueces humanos, audiencia en general y los lectores. Aunque en el tribunal no se pueda observar la presencia de jueces divinos, seguramente para Sócrates sí es posible observarla. Es importante resaltar que este diálogo ofrece un elemento especial que no ofrecían ni el *Alcibíades II*, ni el *Eutifrón*: Sócrates se encuentra en la situación en que mejor vaticina el hombre, que es cuando va a morir (39c) y el juicio divino se encuentra más cerca que nunca. Los interlocutores de este diálogo son especiales posiblemente porque no solamente son amigos de Sócrates los que lo escuchan, sino también los mismos dioses que para Sócrates son los verdaderos jueces como ya se ha mostrado.

En 40a Sócrates es claro al precisar que habla para sus amigos: “*Quiero mostraros a vosotros, amigos, qué sentido debe tener lo que acaba de ocurrirme*” (40a). Y aunque esta precisión la haya hecho finalizando el diálogo, es importante que reconozcamos que Sócrates hablaba para sus amigos desde el comienzo, y no solo para los amigos cercanos que se encontraban en la audiencia, sino también para los nuevos amigos que posiblemente hizo en el momento del juicio gracias a su defensa, y para los amigos que tiene entre sus lectores. Un lector también puede volverse amigo de Sócrates desde la primera vez que lo conoce en la *Apología* y, en este sentido, no es una condición esencial que lo haya conocido previamente en otros diálogos para que pueda estar interesado en su amistad. Si Sócrates habla para sus amigos considerando las circunstancias de este diálogo, podemos pensar que de cierta manera la amistad también se encuentra relacionada con la justicia y con la piedad.

Recorramos entonces con cuidado las aclaraciones que nos proporciona Sócrates respecto de la justicia y la piedad en un diálogo donde solo sus amigos pueden intentar comprender dichas aclaraciones, de la manera en que él las enseña y las practica. La forma en que las comprenden los enemigos y los acusadores de Sócrates no es pertinente abordarla al considerar el enfoque divino de nuestra investigación. Comprender la justicia y la piedad desde el punto de vista de los acusadores de Sócrates implica recurrir a diálogos como la *República* donde el filósofo explica cómo se corrompen las almas y cómo se alejan de la piedad, el bien y la justicia. En la *República* Sócrates es claro al afirmar que si algo se salva y llega a ser como debe en la actual constitución de la organización política, se salva por intervención divina (*República*, 493a) y como lo hemos observado a lo largo de esta investigación, la divinidad no interviene ante todas las personas; la divinidad de cierta manera es selectiva, así como cada persona decide seleccionar o rechazar la divinidad. Los acusadores de Sócrates no van a ser salvados por la divinidad; por el contrario, van a ser fuertemente condenados por ella conforme lo vaticina Sócrates antes de morir: “*Os aseguro,*

*atenienses que me dais muerte, que en seguida que yo muera os sobrevendrá una venganza mucho más dura, por Zeus, que esta mía de morir*” (39c). Si los acusadores de Sócrates comprendieran la piedad y la justicia como la comprende Sócrates es claro que no lo hubieran condenado a muerte porque serían conscientes de que al condenar a un servidor del Dios, se estarían condenando ellos mismos; sin embargo, ellos no reconocen que al dar muerte al cuerpo de Sócrates, realmente están liberando su alma, mientras que están aprisionando la de ellos. Nuestro interés por la divinidad, entonces, no se preocupa por tratar de comprender la justicia humana que condena a Sócrates sino que se preocupa por comprender la justicia divina que le otorgará la recompensa que ha anhelado toda su vida, es decir, los premios de la justicia conforme lo indica en la *República* en 621d.

En la *Apología* Sócrates invoca a Zeus en la primera referencia que hace a la justicia: “*Y, por Zeus, atenienses, no escuchareis discursos adornados como los de ellos, ni cuidadosamente ordenados en expresiones y palabras, sino lo que siga al azar, con las palabras que me vengan; y es que confío en que es justo lo que digo*” (17c). Observamos entonces que desde el comienzo del diálogo Sócrates nos deja claro que existe una relación entre la piedad y la justicia, y así mismo a través de sus palabras se pone en presencia de un juez divino. A Sócrates no le importa si los demás no notan la presencia del Dios, pero posiblemente él al invocarlo sabe que de alguna manera también se encuentra presente.

Recordemos los contextos en los que el nombre de Zeus fue invocado en el *Alcibíades II* y en el *Eutifrón*. En el *Alcibíades II* el nombre de Zeus fue invocado por Sócrates al presentarle a Alcibíades una fórmula de oración segura: “*Rey Zeus, tanto si te lo pedimos o no, danos lo que es bueno para nosotros. Lo que es malo para nosotros, no nos lo des, por mucho que oremos por ello*” (*Alcibíades*, 142e). Puesto que la invocación a Zeus en este caso fue hecha por Sócrates, podemos tener la tranquilidad de que efectivamente estaba invocando al Dios. Recordemos que en la oración Sócrates enseñaba a Alcibíades a invocar a Zeus solo para pedirle lo bueno. Sócrates desde el *Alcibíades II* nos muestra que la piedad se encuentra relacionada con el bien y que el bien solo proviene del Dios. Podemos entonces afirmar que Sócrates en ese momento hizo una invocación justa a Zeus y se anticipó a que Alcibíades por su falta de madurez y de experiencia no invocara el nombre de este dios con fines injustos.

En el caso del *Eutifrón*, Eutifrón no invoca a Zeus, pero la referencia que hace a este dios no solo nos muestra su confusión respecto de la justicia y la piedad, sino que también nos muestra la confusión que seguramente tienen los jueces humanos que juzgarán a Sócrates en la *Apología*: “*En efecto, los mismos hombres que creen firmemente que Zeus es el mejor y el más justo de los dioses reconocen que encadenó a su propio padre, y que éste, a su vez, mutiló al suyo por causas*

*semejantes. En cambio, esos mismos se irritan contra mí porque acuso a mi padre, que ha cometido injusticia, y de este modo se contradicen a sí mismos respecto a los dioses y respecto a mí*” (Eutifrón, 5e – 6a). Conforme lo señalamos en nuestra reflexión del Eutifrón, Eutifrón era un caso perdido y Sócrates a pesar de sus desesperados esfuerzos no logró evitar que desistiera de la injusticia que iba a cometer contra su padre y contra los dioses.

En la Apología Sócrates reconoce que de cierta manera va a pasar lo mismo, pero ahora la injusticia se va a cometer contra él: *“Tengo que defenderme, atenienses, y debo, en tan poco tiempo, intentar quitar de vosotros la calumnia esta que tenéis en vosotros desde hace mucho. Bien quisiera conseguirlo, si así es mejor para vosotros y para mí, y haré cuanto pueda en mi defensa. Pero pienso que va a ser difícil, y apenas se me oculta cómo están las cosas”* (19a). Al igual que en el Alcibíades II, en la Apología la invocación que hace Sócrates a Zeus es justa, y en el caso de la Apología Sócrates asocia explícitamente su invocación al Dios con la justicia. Era necesario recordar también el nombramiento injusto de Zeus que hace Eutifrón porque durante el juicio de Atenas a Sócrates, sus amigos debemos tener claro que lo están juzgando hombres como Eutifrón, es decir, hombres confundidos respecto de la verdadera justicia y de la verdadera piedad.

En 18a Sócrates vuelve a hacer énfasis en la justicia: *“Esto que os pido me parece que es justo: no prestéis atención al modo como me expreso, ya sea peor, ya sea mejor, sino fijaos en esto y parad mientes en ello: en si digo o no lo que es justo”* (18a). Si Sócrates es consciente de la clase de hombres que se encuentran próximos a juzgarlo, seguramente el esfuerzo que está dispuesto a hacer no es por ellos sino por sus amigos. Nuestra concentración en este diálogo necesariamente debe centrarse en la justicia puesto que las circunstancias no permiten que perdamos el tiempo en accidentes así como lo hizo Eutifrón. Posiblemente Sócrates desea que los amigos que lo acompañan en la audiencia y desde la lectura se encuentren listos para intentar comprender gracias a esta situación extrema qué parte de lo justo es lo pío; recordemos que Eutifrón no lo estaba (Eutifrón, 12e).

En 28b Sócrates asocia la justicia con el bien: *“Quizá alguien diga: << ¿No te avergüenzas, Sócrates, de dedicarte a tal ocupación que por ella bien puede ser ahora que vayas a morir?>>. A quien dijera esto, le contestaría yo estas justas palabras: <<No hablas como se debe, amigo, si piensas que tiene que calcular las posibilidades de vida o muerte el hombre que vale algo. Este hombre, cuando actúa, sólo debe mirar si lo que hace es justo o injusto; si es la obra propia de un hombre bueno o la de uno malo (...) >>”* (28b). Aunque ya hemos indicado que el verdadero sacrificio a Dios en ocasiones puede implicar afrontar el riesgo de muerte, en este pasaje el riesgo de muerte también se debe afrontar como un servicio a la justicia y al bien. Sócrates sabe que

incluso entre sus amigos pueden haber hombres a los que les cueste trabajo comprender el servicio que él les presta al Dios, al bien y a la justicia, posiblemente por ello la aclaración que hace en este pasaje vaya dirigida a un amigo.

Observamos que al problema de la relación entre la piedad y la justicia se suma la cuestión del bien. Tanto el *Alcibíades II* como el *Eutifrón* ya nos habían dado indicios de ello y Sócrates lo muestra de forma clara en el siguiente pasaje de la *Apología*: “*No penséis, atenienses, que debo hacer ante vosotros lo que no creo que esté bien ni que sea justo ni piadoso, porque de otro modo, por Zeus, tendría toda la razón Meleto en acusarme de impiedad*” (35d). ¿Cómo podemos hacer referencia a este trío de aspectos por los que Sócrates trabaja en conjunto?, ¿por qué estos aspectos parecen diferentes, pero también parece que son los mismos? Parece que aún no es fácil intentar responder qué parte de lo justo es lo pío; por otra parte, no es fácil situar el bien con respecto a la piedad o a la justicia, así como Sócrates situó lo pío respecto de lo justo.

Recordemos que Sócrates enseña a Alcibíades que sabios y justos no son otros que quienes saben lo que se debe hacer y decir en relación con los dioses y con los hombres (*Alcibíades II*, 150b). La *Apología* nos muestra a Sócrates como un hombre que sabe qué decir y qué hacer en relación con los dioses y con los hombres. Es importante que este reconocimiento lo haga el lector porque Sócrates no lo hace ni en el *Alcibíades II*, ni en la *Apología*. En el siguiente pasaje podemos observar que Sócrates no solamente se pone a disposición de sus jueces humanos, sino que también se pone a disposición del Dios, es decir, del verdadero juez. Recordemos que para Sócrates el Dios también se encuentra presente en el juicio y por ello se dirige a él, incluso si los demás no reconocen su presencia. Las siguientes palabras de Sócrates a pesar de que se encuentran dirigidas hacia sus jueces humanos y hacia al Dios, tienen contenido que solo es comprensible para el Dios: “*Sería muy claro, si os convenciera y os forzara con mis súplicas a vosotros, que habéis jurado, que os estaría enseñando a creer que los dioses no existen; y así, al defenderme, me estaría acusando yo mismo de no creer en los dioses. Pero ni mucho menos es así. Creo en ellos, atenienses, y los venero, como no cree en ellos ni los venera ninguno de mis acusadores. Me pongo en vuestras manos y en las del Dios, para que juzguéis, respecto de mí, qué ha de pasar que sea lo mejor tanto para mí como para vosotros*” (35d). Seguramente la mayoría lo único que puede comprender de estas palabras es que Sócrates no va a suplicar; sin embargo, la mayoría no puede comprender por qué Sócrates, si suplica, estaría enseñando a la gente a creer que los dioses no existen, o por qué él cree en los dioses y los venera más que ninguno de sus acusadores. El Dios es el único que comprende totalmente las palabras de Sócrates porque es el único que ha sido testigo de su vida de servicio. Los contemporáneos de Sócrates y sus lectores, conocemos algo, pero solo el

Dios tiene derecho a juzgarlo y Sócrates lo sabe. En este pasaje Sócrates se entrega como sacrificio al Dios porque le ofrece lo que le resta de vida al ponerse en sus manos, y aunque ya le venía sirviendo desde hace mucho tiempo, posiblemente este momento es especial por los hombres que lo están observando, no solo en el momento del juicio sino a través de los tiempos. Parece que el Dios, al haber enviado a Sócrates como ejemplo de una vida dedicada al servicio de la piedad, el bien y la justicia, quisiera mostrar a todos los que fuimos testigos de este sacrificio que de alguna manera también debemos involucrarnos luchando y trabajando por la piedad, el bien y la justicia, tal como lo hizo Sócrates. Es claro que no todos estamos dispuestos a hacer esto y es por esta razón que no creemos, ni veneramos a los dioses o al Dios de la manera en que Sócrates creía en ellos y los veneraba.

No es fácil creer y venerar a los dioses o al Dios de la manera en que lo hacía Sócrates porque es difícil no temer a la muerte o no temer recibir un castigo injusto por parte de los hombres. Sócrates nos muestra que si el sacrificio al Dios es una vida justa, en algún momento eso va a llevar a entregar la propia vida o a recibir una condena o quizás al menos un castigo o un trato injusto por parte de hombres que no comprenden el bien, la piedad y la justicia. Este riesgo siempre va a existir y el filósofo es claro en advertirlo: *“Esto es lo que me va a condenar, si me condena (...): la calumnia y la envidia de la gente. Seguro que ya antes ha condenado a muchos otros hombres buenos y seguirá condenándolos. No será nada raro que la cosa no pare en mí”* (28 a – b). Para aquellos que sí estén dispuestos a seguir el ejemplo de Sócrates es importante tener siempre en mente estas palabras que seguramente dirigió a sus amigos para darles fuerza: *“No creo que sea lícito que el hombre mejor sufra daño del peor”* (30d), pero no sólo ello es lícito, sino ni siquiera puede darse: *“no es posible que al hombre bueno le haga mal alguno nadie ni vivo ni muerto, y que de sus asuntos no se descuidan los dioses”* (41d).

#### **4.5 La figura paternal divinidad y la divinidad**

Durante el recorrido por el *Eutifrón* y el *Alcibíades II* identificamos una posible relación entre la figura paternal y la divinidad que debíamos esforzarnos en profundizar. Recordemos que lo que nos llevó a plantear esta posibilidad fue el hecho de que estos diálogos presentaban situaciones de hijos atentando contra sus padres como ejemplos extremos de desconocimiento del bien. Adicionalmente, la asociación que Glaucón hace del Bien en sí mismo con la figura paternal en el libro VI de la *República* (506e), nos permitió confirmar la pertinencia de esta investigación.

Sócrates en la *Apología* también nos proporciona algunas indicaciones a partir de las cuales podemos continuar reflexionando sobre la relación entre la figura paternal y el bien. La indicación

principal la encontramos en 31a – b. En el siguiente pasaje es Sócrates el que de cierta manera hace la asociación directa entre la divinidad y la figura paternal: “*Pasaréis el resto de vuestra vida durmiendo, si el Dios, preocupado por vosotros, no os envía a algún otro. Y también reconoceréis en otra cosa que soy, en efecto, tal como un don del Dios al Estado: en que no parece humana mi despreocupación de todo lo mío y que por tantos años hayan quedado en el descuido las cosas de los míos y siempre haga las vuestras yendo en privado a cada cual, como el padre o el hermano mayor, a persuadirle de que se cuide de la excelencia*” (31a – b). Observamos que Sócrates primero hace referencia al Dios como a alguien que se preocupa por nosotros. Seguramente no era normal que los atenienses concibieran al Dios de esta manera que, sin duda alguna, tiene aspecto paternal porque no habría otra razón por la cual un ser que es el bien y la justicia por excelencia se preocupara por seres que decidieron ser todo lo contrario. Ahora bien, aunque Sócrates no afirma que el Dios es como un padre o que es el padre, sí se afirma a sí mismo como tal debido al hecho de que ha acudido a cada cual como padre o hermano mayor<sup>25</sup>, a persuadirlo de que se cuide de la excelencia. Notemos que al hacer referencia a “cada cual” de cierta forma está indicando que ha actuado como padre o hermano mayor de todos y, en este sentido, no tiene preferencias y considera a todos como hijos que debe cuidar. Ahora bien, si Sócrates al ofrecer una vida de servicio y sacrificio al Dios se ha esforzado en hacerse tan semejante a la divinidad como le ha sido posible, semejanza que ha alcanzado por medio de la inteligencia con la justicia y la piedad conforme lo sugiere en el *Teeteto* en 176b; y si esta semejanza lograda es la que le permite afirmar que ha actuado como un padre, podemos concluir que Sócrates sí intenta mostrarnos al Dios como un padre. Si el Dios es el verdadero juez, también es nuestro verdadero padre.

Entre 33c y 33e Sócrates hace referencia a los padres y a los hermanos de algunos jóvenes que ha aconsejado, entre los cuales se encuentra Téages. Sócrates invita a los parientes de estos jóvenes a que tomen venganza en caso de que hayan sufrido algún mal causado por él, teniendo en cuenta que muchos de ellos se encuentran presentes en el juicio (33d). Observamos que Sócrates de cierta forma nos está mostrando que es natural que un padre o un hermano, que seguramente en ausencia del padre se encuentra ocupando su lugar, se preocupen por sus hijos o hermanos bajo custodia. Ni el padre de Téages, Demódoco, ni Téages<sup>26</sup>, se encuentran presentes, pero en su lugar se encuentra su hermano Paralio (33e). Ninguno de los parientes de los jóvenes nombrados por Sócrates tiene

---

25 En el caso de ausencia del padre, los hermanos mayores debían ocupar su lugar como se argumentará a continuación.

26 Probablemente Téages ha muerto, conforme lo sugiere Sócrates en la *República* en 496b-c: “*También el freno de nuestro amigo Téages puede retener a otros dentro de la filosofía, ya que, dándose todas las demás condiciones como para que desertara de ella, a Téages lo retuvo el cuidado de su cuerpo enfermo, que lo mantuvo apartado de la política*” (*República* 496b-c).



razones para acusar a Sócrates, por lo cual ninguno de ellos presenta testimonio en su contra. En el caso de Téages podemos encontrar las razones de ello en el diálogo que lleva su nombre. Veamos.

En el *Téages* podemos observar un ejemplo claro de un padre que se encuentra preocupado por su hijo. La preocupación de Demódoco, padre de Téages, tiene de cierta forma un aspecto divino porque obliga a Demódoco a consultar a Sócrates, a quien ya hemos reconocido como servidor del Dios, y porque la consulta desea hacerla en presencia del Dios: “¿Quieres entonces que nos retiremos fuera, junto al pórtico de Zeus liberador?” (*Téages*, 121a). Notemos que como padre Demódoco de cierta manera desea que la discusión respecto de su hijo sea supervisada por Zeus, el padre de los dioses y, en este sentido, el padre por excelencia. Ahora bien, Demódoco ha encontrado la forma de asegurar la presencia del Dios al dirigirse a un lugar sagrado; sin embargo, también es importante señalar que su instinto de padre piadoso es el que posiblemente lo ha hecho acudir ante el servidor del Dios con el cual puede dialogar sobre lo que ocurre con su hijo: “El empeño que le ha entrado ahora me tiene asustado, aunque no es innoble, pero sí peligroso: ahí lo tienes Sócrates, deseando, según afirma, hacerse sabio” (*Téages*, 121b).

Aunque no es el objeto de esta reflexión profundizar en la preocupación que tenía Demódoco respecto de los deseos de educación de su hijo, es importante que notemos que la invocación que hace como padre al Dios, ha sido efectiva, al menos en el sentido de que ha encontrado como posible educador de su hijo a Sócrates que es el servidor del Dios, así él no sea plenamente consciente de ello: “Tanto me apetece que me da vergüenza decirlo, pero voy a suplicároslo a los dos: a ti, que consientas en aceptarle, y a ti, Téages, que no busques a otro maestro que a Sócrates. Con ello me liberareis de muchas y terribles preocupaciones, porque ahora siento un gran temor de que tropiece con cualquier otro que me lo pervierta” (*Téages*, 127b). Demódoco al invocar a Zeus se ha mostrado como un padre piadoso y su piedad es la que posiblemente ha hecho que encuentre a Sócrates, puesto que él reconoce que su hijo no puede estar en mejores manos. En el *Téages* no es posible confirmar si Sócrates acepta educar a Téages; sin embargo, la *Apología* nos permite pensar que sí aceptó, y aunque ni Demódoco, ni Téages se encuentran presentes en el juicio, es lógico pensar que Paralo tiene conocimiento de lo ocurrido con su hermano y del bien que recibió por parte de Sócrates y por lo tanto no va a testificar en su contra. Ninguno de los parientes de los jóvenes nombrados por Sócrates tiene razones para acusarlo, ni para testificar en su contra porque seguramente vivieron situaciones similares a las vividas por Demódoco y Téages, en donde Sócrates como servidor del Dios, actuaba como un padre para estos jóvenes y los padres o hermanos de estos jóvenes tenían la tranquilidad que solo proviene del Dios porque sus hijos estaban bajo excelente cuidado.

Para concluir esta sección, vale la pena retomar algunos elementos del *Eutifrón* con el fin de observarlos bajo la luz de la *Apología* y especialmente bajo la luz de la reflexión respecto de la relación entre la divinidad y la figura paternal resultante de este diálogo. A partir de la reflexión sobre la relación entre la divinidad y la figura paternal resultante de la *Apología*, es posible afirmar que el *Eutifrón* es una anticipación de lo que va a hacer Atenas con Sócrates no solamente en el sentido de que va a condenar a alguien justo, sino también en el sentido de que va a condenar a un hombre con figura de padre que es servidor del Dios, es decir, servidor del padre por excelencia.

Recordemos que en el comienzo del *Eutifrón* nos llamó la atención la siguiente afirmación de Eutifrón respecto de la acusación de Meleto contra Sócrates: “*Sencillamente, creo que empieza a atacar en su mejor fundamento a la ciudad, al intentar hacerte daño a ti*” (*Eutifrón*, 3a). Indicamos que la afirmación de Eutifrón de cierta manera tiene carácter profético teniendo en cuenta que en 3b Eutifrón señala que cuando habla en la asamblea y habla sobre las cosas divinas anunciando lo que va a suceder, se ríen de él pensando que está loco; sin embargo, afirma que no ha dicho nada que no sea verdad en lo que les ha anunciado. Concluimos que con independencia de que Eutifrón fuera o no fuera un verdadero profeta, tenía razón al afirmar que Meleto con esta acusación comenzaba a atacar a la ciudad en su mejor fundamento considerando que la acusación impuesta por Meleto fue el inicio de una acusación contra Sócrates que se consumó en la *Apología*. Igualmente concluimos que era importante resaltar otro aspecto de esta posible profecía teniendo en cuenta que las profecías de Eutifrón se encuentran relacionadas con lo divino. Era necesario preguntarse por qué la acusación de Sócrates guarda relación con la divinidad.

Debemos entonces tratar de comprender en qué sentido Sócrates es el mejor fundamento de la ciudad en un contexto divino. Para este fin podemos apoyarnos en el pasaje bíblico de la casa bien o mal fundada: “*Por tanto, el que me oye y hace lo que yo digo, es como un hombre prudente que construyó su casa sobre la roca. Vino la lluvia, crecieron los ríos y soplaron los vientos contra la casa; pero no cayó, porque tenía su base sobre la roca. Pero el que me oye y no hace lo que yo digo, es como un tonto que construyó su casa sobre la arena. Vino la lluvia, crecieron los ríos, soplaron los vientos y la casa se vino abajo. ¡Fue un gran desastre!*” (San Mateo, 7:24 – 27). Si consideramos el hecho de que Sócrates es un servidor del Dios y que en este sentido ha recibido instrucciones del Dios acerca de cómo aconsejar y educar a los hombres, es lógico pensar que quien lo escucha y obedece se está beneficiando a sí mismo y se está preparando para afrontar la injusticia, pero manteniendo su alma justa. Sócrates es entonces el mejor fundamento para la ciudad porque al estar asistido por el Dios, es el que mejor educación puede brindar a los hombres. Aquel que escucha y obedece a Sócrates está escuchando y obedeciendo al Dios.

Respecto de las razones por las cuales Eutifrón acusa a su padre, señalamos que Sócrates no hacía observaciones sobre la minucia de los acontecimientos y que en este sentido debíamos fijar nuestra atención en otros problemas. No obstante, es lógico pensar que el detalle de los sucesos no debe ser meramente informativo y por lo tanto es necesario tratar de interpretar su significado. Recordemos entonces las razones por las cuales Eutifrón acusa a su padre:

*“En este caso, el muerto era un jornalero mío. Como explotamos una tierra en Naxos, estaba allí a sueldo con nosotros. Habiéndose emborrachado e irritado con uno de nuestros criados, lo degolló. Así pues, mi padre mandó atarlo de pies y manos y echarlo a una fosa, y envió aquí a un hombre para informarse del exegeta sobre qué debía hacer. En este tiempo se despreocupó del hombre atado y se olvidó de él en la idea de que, como homicida, no era cosa importante si moría. Es lo que sucedió. Por el hambre, el frío y las ataduras murió antes de que regresara el enviado al exegeta. A causa de esto, están irritados mi padre y los otros familiares porque yo, por este homicida, acusé a mi padre de homicidio; sin haberlo él matado, dicen ellos, y si incluso lo hubiera matado, al ser el muerto un homicida, no había necesidad de preocuparse por un hombre así”* (Eutifrón, 4c – d). Respecto de este relato de Eutifrón, Sócrates hace la siguiente observación: *“¿Y tú, Eutifrón, por Zeus, crees tener un conocimiento tan perfecto acerca de cómo son las cosas divinas y los actos píos e impíos, que habiendo sucedido las cosas según dices, no tienes temor de que al promoverle un proceso a tu padre, no estés a tu vez haciendo, tú precisamente, un acto impío?”* (4e). No debemos entonces pensar que el relato que nos acaban de narrar lo conocemos a la perfección, sino que es necesario trabajarlo. Posiblemente Sócrates acusa a Eutifrón de ignorancia de lo pío y de lo impío porque en este relato no se encontraba el mensaje del exegeta y, en este sentido, aún no es posible confirmar si el padre de Eutifrón obró de manera inapropiada. Sócrates plantea entonces la posibilidad de que las cosas tal como sucedieron no ameritan o no hacen viable la acusación de Eutifrón contra su padre; sin embargo, la invocación que hace Sócrates a Zeus nos permite pensar que Sócrates no está simplemente planteando la posibilidad de ello, sino que lo está afirmando. Las cosas tal como sucedieron entonces no justifican la acusación de Eutifrón contra su padre, pero ¿por qué?, ¿cómo debemos abordar el detalle de estos acontecimientos?

Vale la pena tratar de interpretar el detalle de los acontecimientos en el contexto de que el *Eutifrón* es una anticipación de lo que va a hacer Atenas con Sócrates en la *Apología*. Es necesario, entonces hacer un ejercicio similar al que realizamos con el pasaje de la *República* de los marineros y el capitán del navío. También debemos tratar de interpretar el pasaje del *Eutifrón* desde el alma y en el contexto de que Sócrates es servidor del Dios y que por ello también tiene una figura paternal. No es fácil intentar esta clase de interpretación y sin duda alguna es algo arriesgada; sin embargo, vale

la pena hacer el esfuerzo porque puede ayudarnos en la comprensión de los diálogos que ya hemos trabajado. Hay que insistir en que la lectura siguiente es una interpretación a la luz de una comprensión específica de la función de lo divino dentro de la misión de Sócrates; no hay que ver en ello una tesis interpretativa general respecto del propio diálogo.

Podemos pensar que el padre de Eutifrón es Sócrates. El jornalero que en estado de embriaguez degolló a un criado puede representar los excesos y los crímenes que comete un alma gobernada por su parte inferior. El hecho de que este jornalero fuera atado de pies y manos y echado en una fosa puede significar que como resultado de la educación o de los consejos de Sócrates, ha logrado que el gobierno del alma sea ejercido por la parte que debe gobernar y, en este sentido, tiene sometidas las pasiones o los bajos instintos de su alma. El hombre enviado al exegeta para informarse sobre qué debía hacer el padre puede representar el demon de Sócrates. Conforme a lo señalado previamente, a través de los demonios los hombres demoníacos como Sócrates se comunican con los dioses. Recordemos que Sócrates tenía contacto permanente con su demon y, en este sentido, es lógico pensar que el demon siempre lo asistía respecto de su misión de educador de hombres. El hecho de que el jornalero haya muerto antes de que regresara el enviado al exegeta puede significar que Sócrates tuvo éxito por sí mismo en su misión educadora y que un hombre que antes tenía ambiciones injustas, tiene ahora aspiraciones justas. Seguramente Sócrates hacía tan bien su labor de educador que en muchos casos no era necesario que recibiera instrucciones de su demon, que solo intervenía cuando lo que Sócrates iba a hacer no estaba bien (*Apología*, 40c), y esto es lo que significa que el jornalero haya muerto antes de que regresara el enviado al exegeta, lo que se confirma con el hecho de que el vaticinio del Dios se silencia, no se comunica, es decir, el padre obró bien.

A partir de esta interpretación es claro que la acusación contra Sócrates es injusta y por ello Sócrates afirma en el *Eutifrón*: “*De seguro que la multitud ignora lo que es realmente obrar bien. En efecto, yo creo que hacer esto no está al alcance de cualquiera, sino del que ya está adelante en la sabiduría*” (*Eutifrón*, 4a). Solo los sabios podían entender que Sócrates hacía bien a los jóvenes; por el contrario, la mayoría pensaba que los corrompía. Atenas, al ignorar lo que es realmente obrar bien, va a condenar a muerte a un servidor del Dios que actúa como un padre; pero Sócrates sabe que la sabiduría que se requiere para conocer qué es obrar bien demanda tiempo: “*Por falta de tiempo, atenienses, vais a cargar con la fama y la responsabilidad, de parte de los que quieren insultar al Estado, de haber dado muerte a Sócrates, un sabio; ya que dirán que soy sabio, aunque yo no lo sea, los que quieran vituperaros*” (38c).

Observamos entonces que la *Apología* se configura como una tragedia, pero no de Sócrates, sino de los propios atenienses porque al cometer un acto de injusticia tan enorme se hacen reos de males mayores: “*Salgo ahora de aquí condenado por vosotros a muerte, pero ellos se van condenados por la verdad a maldad e injusticia*” (39b)

## 5. Conclusión

Este primer acercamiento al *Eutifrón*, al *Alcibíades II* y a la *Apología* nos ha permitido comprender que las circunstancias bajo las cuales fue condenado Sócrates debido a su compromiso con la divinidad continúan vigentes y que en la actualidad también serían más los que lo acusarían que los que lo defenderían porque el ser humano es duro de corazón y huye de la piedad y de la justicia, así como lo hizo Eutifrón como respuesta a la invitación de Sócrates de continuar con el examen emprendido: “*en otra ocasión, Sócrates; ahora tengo prisa y es tiempo de marcharme*” (*Eutifrón*, 15e). La obra de Platón entonces, sigue teniendo vigencia porque la mayoría de seres humanos no comprendemos verdaderamente la piedad y la justicia, y tampoco nos interesa llegar a comprenderlas. Por otra parte, no es fácil seguir el ejemplo de Sócrates, incluso si estamos de acuerdo con todo lo que nos enseña respecto de la piedad a lo largo de la obra de Platón. En este sentido es más probable que como lectores nos identifiquemos con Alcibíades que como pudimos observar mantuvo una lucha entre las enseñanzas de Sócrates y sus pasiones, habiendo prevalecido estas últimas. Parece entonces que no tendría sentido continuar la investigación si de antemano afirmamos que las probabilidades de seguir el ejemplo de Sócrates son mínimas, por eso Sócrates le advierte a Alcibíades y nos advierte a nosotros: “*toma tiempo aprender cómo comportarse frente a Dios y frente a los hombres*” (*Alcibíades*, 150d).

Una de las condiciones para afrontar el problema de lo divino es entonces la paciencia; sin embargo, no se debe confundir la paciencia con la falta de disciplina o con una actitud relajada; Sócrates también es claro en advertirnoslo: “*Tenemos que examinar otra vez desde el principio qué es lo pío, porque yo, en lo que de mí depende, no cederé hasta que lo sepa. No me desdeñes, sino aplica, de todos modos, tu mente a ello lo más posible*” (*Eutifrón*, 15e). Parece claro que Sócrates no es el que requiere examinar desde el principio qué es la piedad, simplemente se está mostrando comprensivo con Eutifrón y con sus lectores porque sabe que la dificultad del problema implica que se deba abordar una y otra vez. Observamos que Sócrates nos pide que no desfallezcamos en el intento y continúa ofreciéndonos su ayuda y, en este sentido, aún continúa sirviendo al Dios.

También es importante recordar que el progreso respecto de lo divino no solo se logra con la ayuda de Sócrates, se requiere también la ayuda directa de la divinidad misma, y así como Sócrates recomendó una fórmula segura de oración a Alcibíades, nosotros podríamos emplear la siguiente: “*Oh Dios, examíname, reconoce mi corazón; ponme a prueba, reconoce mis pensamientos, mira si voy por el camino del mal, y guíame por el camino eterno*” (Salmo 139: 23 – 24).

Conforme se ha reiterado de una u otra manera a lo largo de esta investigación, el examen de la piedad aquí emprendido es solo un comienzo, no solamente en el sentido de que exige abordar la totalidad de la obra de Platón, sino en el sentido de que demanda la entrega de la propia vida en un ámbito práctico y espiritual y no exclusivamente académico. No obstante, esta investigación también nos ha permitido identificar aspectos relacionados con la obra de Platón que deben profundizarse desde ella misma.

Durante el recorrido por el *Eutifrón* se indicó que las acciones de transportar, conducir, ver y amar, debían estar asociadas con el problema de la piedad y de lo divino y que, por lo tanto, era necesario identificar cómo se daba dicha asociación. En un intento de relacionarlas se planteó la posibilidad de que Sócrates hiciera referencia al hombre y a Dios. El hombre es transportado y conducido hacia Dios por Dios. El hombre ve a Dios y ama a Dios. Se estableció entonces la necesidad de ejecutar apropiadamente los actos que permitan desarrollar y aprovechar la posibilidad de ser transportados y conducidos hacia Dios por Dios, para verlo y amarlo; sin embargo, aún no es claro cómo podemos ejecutar apropiadamente estos actos. Sin duda alguna Platón nos proporciona a lo largo de su obra elementos que nos ayudarán a resolver este problema.

Del *Eutifrón* también ha quedado pendiente intentar mostrar qué parte de lo justo es lo pío (*Eutifrón*, 12e). El hecho de que Eutifrón no haya sido capaz de hacerlo, no exime al lector responsable de realizar el esfuerzo. La unidad de la justicia y la piedad bajo la luz del bien es una cuestión que no es fácil de dilucidar y, por lo tanto, no puede intentar aclararse exclusivamente desde los diálogos abordados en esta investigación; para ello se requiere como mínimo una completa elaboración de los diálogos mayores de Platón, es decir, de la *República* y las *Leyes*.

El ejercicio de interpretación del pasaje del *Eutifrón* en el que se narra el detalle de los acontecimientos por los cuales Eutifrón acusa a su padre de homicidio (*Eutifrón*, 4c – d), y en el que en términos generales se planteó la posibilidad de que el padre de Eutifrón realmente fuera Sócrates, en cierto sentido permite pensar que Platón no solo enseña a través de la dialéctica o a través de la presentación de mitos, sino que también enseña a través de parábolas. Esta consideración es arriesgada; sin embargo, no se puede desestimar.

Las parábolas son pasajes narrativos cuya primera interpretación es chocante; sin embargo, expresan todo su sentido cuando ésta se lleva más allá. Como ejemplos podemos encontrar la parábola de la mujer que encuentra su moneda (San Lucas, 15:8 – 10) o la parábola del hijo pródigo (San Lucas, 15:11 – 32). Si estas parábolas se abordan de forma literal no dejan de ser una simple narración sin ninguna clase de significado relevante, una mujer que organiza una fiesta porque ha

encontrado una moneda de poco valor o un padre que antepone el hijo derrochador al hijo juicioso; sin embargo, al extremar la interpretación, es posible comprender aspectos que inicialmente se encontraban ocultos. Así como Sócrates indica a Alcibíades que necesitamos remover la niebla que cubre nuestra alma para prepararnos para recibir los medios para distinguir el bien del mal (*Alcibíades II*, 150e)<sup>27</sup>, la interpretación de las parábolas que posiblemente se encuentran a lo largo de la obra de Platón requiere de un ejercicio similar. Se hace entonces necesario continuar con la identificación de posibles parábolas distribuidas a lo largo de la obra de Platón que demanden del lector un esfuerzo considerable para su apropiada interpretación y que a su vez nos permitan comprender mejor las enseñanzas de Platón.

Por último, la aceptación de los compromisos que exige el examen y el conocimiento de lo divino se puede entender también como un llamado de Dios a los hombres; sin embargo, no todos los hombres tienen la capacidad o la disposición para atender este llamado, recordemos que muchos son llamados, pero pocos escogidos (San Mateo, 22:14). En la *República* Sócrates de cierta manera va a ofrecer un banquete a todos los jóvenes que tengan la disposición para escucharlo. Veamos cómo este banquete puede estar enmarcado en una invitación de carácter divino que no es tan fácil reconocer.

Sócrates señala en el comienzo de la *República*: “*Tras orar y contemplar el espectáculo, marchamos hacia la ciudad. Entonces Polemarco, hijo de Céfalo, al ver desde lejos que partíamos a nuestra casa, ordenó a su esclavo que corriera y nos exhortara a esperarlo*” (*República*, 327b). Observamos que Sócrates es consciente de la presencia de Polemarco antes de que éste envíe a su esclavo para detenerlo; sin embargo, Sócrates se propone seguir su marcha hacia la ciudad, obligando a Polemarco y a Adimanto a buscar la forma en que lograrán convencerlo de que se quede con ellos.

“*Y el esclavo llegó a asirme el manto por detrás y dijo:*

- *Polemarco os exhorta a esperarlo*”.

*Me volví y le pregunté dónde estaba su amo.*

- *Allí atrás viene, esperadlo – respondió.*

---

<sup>27</sup> Ver también *Alcibíades II* 147b-c donde Sócrates hace referencia a lo que se encuentra oculto en la poesía: “*Sólo que este poeta, como casi todos los demás, mi querido amigo, habla en enigmas. Pues toda la poesía es por naturaleza enigmática y no para que la comprenda cualquiera. Y además de ser así por naturaleza, cuando se adueña de un hombre celoso que no sólo no está dispuesto a mostrarnos su propia sabiduría, sino que intenta ocultarla lo más posible, entonces sí que es extraordinariamente difícil llegar a conocer el pensamiento de cada uno de ellos*” (*Alcibíades II*, 147b-c).



- *Bueno, lo esperaremos – dijo Glaucón.*

*Y poco después llegó Polemarco, y con él Adimanto, el hermano de Glaucón, y Nicérato, hijo de Nicias, y algunos más, como si vinieran de la procesión.*

*Entonces Polemarco dijo:*

- *Conjeturo, Sócrates, que emprendéis la marcha hacia la ciudad.*
- *Pues no has conjeturado mal – contesté.*
- *Y bien. ¿no ves cuántos somos nosotros?*
- *Claro que sí.*
- *En tal caso, o bien os volvéis más fuerte que nosotros, o bien permaneceréis aquí.*
- *Sin embargo, resta una posibilidad – repliqué –: la de que os persuadamos de que es necesario dejarnos marchar.*
- *¿Y podríais convencerlos, si no os escuchamos?*
- *De ningún modo – respondió Glaucón.*
- *Entonces haceos a la idea de que no os escuchamos.*

*A eso añadió Adimanto:*

- *¿Pero realmente no sabéis que, al caer la tarde, habrá carrera de antorchas a caballo en honor de la diosa?*
- *¿A caballo? Eso sí que es nuevo – exclamé –. ¿Los competidores mantendrán las antorchas a caballo y se las pasarán los unos a los otros? ¿A ese modo te refieres?*
- *Así es – contestó Polemarco –. Y después celebrarán un festival nocturno, que es digno de verse. Una vez que cenemos, pues, saldremos y presenciaremos el festival, y allí nos hemos de reunir con muchos jóvenes y dialogaremos. Quedaos y dejar de lado cualquier cosa.*

*Y Glaucón dijo:*

- *Pienso que tendremos que quedarnos.*
- *Si eso piensas, convendrá que así lo hagamos” (República, 327b – 328b).*

Vale la pena resaltar varios aspectos de este pasaje de la *República* considerando el contexto divino trabajado a lo largo de esta investigación. Es necesario notar la exhortación que hace Polemarco a Sócrates para que lo espere. Igualmente debemos llamar la atención en la siguiente afirmación del esclavo cuando Sócrates le pregunta dónde está su amo: “Allí atrás viene, esperadlo”. Polemarco parece necesitar con urgencia a Sócrates; lo necesita para algo que aún no es del todo claro. Es muy

probable que con respecto a ese algo Polemarco se encuentre atrás de Sócrates conforme lo sugiere el esclavo, y en este sentido Sócrates lo debe esperar. Ahora bien, si ese algo que necesita Polemarco de Sócrates se encuentra relacionado con lo divino, no es difícil pensar por qué lo necesita con urgencia y por qué se encuentra atrás de él, especialmente si consideramos lo que ya hemos observado en nuestro recorrido por el *Eutifrón*, el *Alcibíades II* y la *Apología*.

No olvidemos que el contexto divino de la *República* es marcado desde el comienzo por el propio Sócrates: “Ayer bajé al Pireo, junto a Glaucón, hijo de Aristón, para hacer una plegaria a la diosa y al mismo tiempo con deseos de contemplar cómo hacían la fiesta” (*República*, 327a). La plegaria a la diosa es la primera razón que Sócrates presenta de haber bajado al Pireo. Aunque no conocemos el contenido de la plegaria, no podemos dudar de que fue una plegaria justa y responsable. Ahora bien, no es solamente Polemarco el que se encuentra necesitado de ese algo divino que de una u otra manera le puede ser proporcionado por Sócrates, también se encuentran necesitados de ello todos los jóvenes que acompañan a Polemarco y el mismo Glaucón que ya estaba con Sócrates. Todos estos jóvenes independientemente de su profesión necesitan a Sócrates. Polemarco no es entonces el único que se encuentra atrás de Sócrates con respecto a asuntos divinos.

Polemarco solicita a Sócrates que se quede de una manera algo violenta: “o bien os volvéis más fuerte que nosotros, o bien permaneceréis aquí”. Polemarco es consciente de la fuerza que en ciertos momentos puede ejercer la mayoría y en este caso parece ser la física; sin embargo, Polemarco no es capaz de reconocer que Sócrates aceptará más adelante quedarse con ellos, no porque sea menos fuerte, sino exactamente por lo contrario, ya que en el contexto divino que estamos trabajando, Sócrates es más fuerte que ellos y desea continuar prestando sus servicios al Dios. No debemos olvidar que de cierta forma la *República* es un servicio especial de Sócrates al Dios.

Por último es importante resaltar la referencia que hace Adimanto a la carrera de antorchas a caballo que habrá en honor a la diosa. Ni Adimanto ni el resto de los jóvenes que se encuentran en ese momento con Sócrates se imaginan que efectivamente va a haber una carrera en honor a la diosa, pero no es la carrera que ellos creen que es. Finalmente observamos que Sócrates decide quedarse porque eso es lo que piensa Glaucón que conviene que hagan. Sócrates entonces desde que aparentaba emprender su marcha hacia la ciudad ha obrado de modo indirecto porque sabe que el ser humano no responde a la verdad sino a la apariencia. Sócrates se ha hecho deseable o de cierta manera lo divino representado por Sócrates se ha hecho deseable. La enseñanza acerca de lo divino que hace Sócrates en la *República* se encuentra a punto de comenzar; sin embargo, nadie se lo imagina.

El pasaje bíblico del camino a Emaús guarda cierta similitud con el pasaje de la *República* que hemos abordado desde un contexto estrictamente divino.

*“Aquel mismo día, dos de los discípulos se dirigían a un pueblo llamado Emaús, a unos once kilómetros de Jerusalén. Iban hablando de todo lo que había pasado. Mientras conversaban y discutían, Jesús mismo se acercó y comenzó a caminar con ellos. Pero aunque lo veían, algo les impedía darse cuenta de quién era”* (San Lucas, 24:13-16) Conforme lo señala Flórez observamos que en este pasaje *“dos hombres van de camino, como todo ser humano que ya se halla de camino, orientado hacia el Señor, aunque ni la andadura ni su orientación le sean evidentes”* (Flórez<sup>28</sup>, pág. 2). Recordemos que el comienzo de la *República* también vincula un camino, un camino en el que se cruzan Sócrates, Polemarco y los otros jóvenes.

*“Sin aviso previo, pero de modo previsible, el acompañante se dirige a ellos (v.17), con lo que el aparecer en el camino y el ir con ellos abre paso ahora al estadio de la palabra. No es el hombre quien interpela al Señor, sino el Señor quien interpela al hombre, quien lo determina ahora, porque ya antes lo ha determinado desde siempre”* (Flórez, pág. 3). Así como los discípulos no reconocieron de manera inmediata a Jesús, ninguno de los jóvenes que se cruza con Sócrates en el comienzo de la *República* reconoce a Sócrates como poseedor de un conocimiento divino que va a ser presentado en lo que resta del día.

*“Al llegar al pueblo adonde se dirigían, Jesús hizo como que iba a seguir adelante. Pero ellos lo obligaron a quedarse diciendo: – Quédate con nosotros, porque ya es tarde. Se está haciendo de noche. Jesús entró, pues, para quedarse con ellos”* (San Lucas, 24:28-29). Observamos que Jesús obró de modo indirecto como lo hizo Sócrates. Jesús se hizo deseable y los discípulos lo obligaron a quedarse con ellos, empleando una coerción similar a la empleada por Polemarco. Los discípulos no sabían que ese hombre era Jesús, así como Polemarco y los demás jóvenes tampoco reconocían el verdadero valor de Sócrates.

*“Cuando ya estaban sentados a la mesa, tomó en sus manos el pan, y habiendo dado gracias a Dios, lo partió y se lo dio. En ese momento se les abrieron los ojos y reconocieron a Jesús; pero él desapareció. Y se dijeron el uno al otro: – ¿No es verdad que el corazón nos ardía en el pecho cuando nos venía hablando por el camino y nos explicaba las Escrituras?”* (San Lucas, 24:30-32) Aunque la *República* no nos muestra explícitamente si los interlocutores de Sócrates reconocieron

---

<sup>28</sup> Flórez, Alfonso, *“Liturgia y Filosofía: El modelo de Emaús”*, texto sin publicar, 2008.

o no reconocieron enseñanzas de carácter divino hechas por Sócrates, tampoco podemos afirmar que no lo hicieron. Ahora bien, es importante resaltar que reconocer las enseñanzas de carácter divino que hace Sócrates en la *República* demanda esfuerzo no solo por parte de los interlocutores del diálogo sino también por parte del lector. El problema se hace mayor si consideramos que la totalidad de la obra de Platón de cierta forma puede considerarse como una enseñanza de carácter divino. En este caso nuestra investigación de lo divino como ya se ha indicado en numerosas ocasiones a lo largo de esta investigación, debería tener este complejo alcance. A pesar de lo anterior las siguientes palabras de Alcibíades en el *Banquete*, nos permiten confirmar que algunos interlocutores de Sócrates sí reconocían en su discurso algo de carácter divino. Conforme lo señala Flórez, “*nada manifiesta con mayor claridad el corazón del hombre que el contenido, más que de sus palabras, de su conversación*” (Flórez, pág. 3). Detengámonos entonces en las palabras de Alcibíades con respecto a los discursos o enseñanzas de Sócrates: “*Efectivamente, cuando le escucho, mi corazón palpita mucho más que el de los poseídos por la música de los coribantes, las lágrimas se me caen por culpa de sus palabras y veo que también a otros muchos les ocurre lo mismo*” (*Banquete*, 215d-e). Notemos que esta confesión de Alcibíades guarda cierta similitud con la confesión de los discípulos de Jesús cuando exclamaron: “*¿No es verdad que el corazón nos ardía en el pecho cuando nos venía hablando por el camino y nos explicaba las Escrituras?*”.

“*Cuando se pone serio y se abre, no sé si alguno ha visto las imágenes de su interior. Yo, sin embargo, las he visto ya una vez y me parecieron que eran tan divinas y doradas, tan extremadamente bellas y admirables, que tenía que hacer sin más lo que Sócrates mandara*” (*Banquete*, 216e). Por ahora podemos confirmar que Alcibíades de alguna manera sí reconoció al menos algunas de las enseñanzas de carácter divino hechas por Sócrates. Que verdaderamente haya hecho lo que Sócrates mandaba es otro problema que ya trabajamos durante la reflexión del *Alcibíades II*. Es importante resaltar que el verdadero problema no es identificar los interlocutores de Sócrates que a lo largo de la obra de Platón reconocieron las enseñanzas de carácter divino de Sócrates. El verdadero problema es que nosotros como lectores seamos capaces de reconocerlas y en la medida de lo posible de obedecerlas.

## 6. Bibliografía

### *Obras de Platón*

- Plato, *Dialogues of Plato*, with analyses and introductions by B. Jowett, Volume II, Oxford University Press, London, 1931.
- Platón, *Diálogos Vol.7: Dudosos, apócrifos, cartas*, Editorial Gredos, Madrid, 1992.
- Plato, *Complete Works*, Edited, with Introduction and Notes, by John M. Cooper, Hackett Publishing Company Inc, Indianapolis, 1997.
- Platón, *La defensa de Sócrates: comentario filosófico y traducción española del texto de Platón*, Trad. Miguel García-Baró, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2005.
- Platón, *Diálogos I: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras*, Trads. Julio Calonge, Emilio Lledó, Carlos García Gual, Editorial Gredos, Madrid, 2008.
- Platón, *Diálogos II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, Trads. J. Calonge, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, J. L. Calvo, Editorial Gredos, Madrid, 2008.
- Platón, *Diálogos IV: República*, Trad. Conrado Eggers Lan, Editorial Gredos, Madrid, 2008.
- Platón, *El Banquete*, Trad. Marcos Martínez Hernández, Editorial Gredos, Madrid, 2010.
- Platón, *Fedón*, Trad. Carlos García Gual, Editorial Gredos, Madrid, 2010.
- Platón, *Platón Diálogos*, Vol. II, Editorial Gredos, Madrid, 2011.

### *Otras obras*

- Altman, William, *Plato the Teacher: The Crisis of the Republic*, Lexington Books, Lanham, MD, 2012.
- Flórez, Alfonso, “Liturgia y filosofía: El modelo de Emaús”, texto sin publicar, 2008.
- García-Baró, Miguel, *La defensa de Sócrates: comentario filosófico y traducción española del texto de Platón*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2005.
- Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy. IV Plato: The Man and His Dialogues. Earlier Period*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975.
- Hesíodo, *Teogonía, Trabajos y días, Escudo, Certamen*, Alianza Editorial, Madrid, 2013.
- Nails, Debra, *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Hackett, Indianápolis, 2002.
- Zuckert, Catherine, *Plato's Philosophers: The Coherence of the Dialogues*, The University of Chicago Press, Chicago, 2009.