

## Teología y política en el *Eutifrón* de Platón

*Pablo Uriel Rodríguez*

### Resumen

Este artículo desarrolla las consecuencias políticas de la discusión teológica entre Sócrates y Eutifrón. Sócrates y Eutifrón introducen innovaciones en la religión popular griega. En su diálogo, Platón persigue dos objetivos: 1) trazar una distinción entre el filósofo, Sócrates, y el vidente, Eutifrón; ii) explicar que el pensamiento de Sócrates no fue perjudicial para el orden político.

**Palabras clave:** Sócrates. Orden Político. Teología.

### Abstract

This paper develops the political consequences of the theological discussion between Socrates and Eutyprhon. Socrates and Eutyprhon introduce innovations in Greeks' popular religion. In his dialogue, Plato has two purposes: i) to make a distinction between the philosopher, Socrates, and the seer, Eutyprhon; ii) to explain that Socrates' thought was not prejudicial for the political order.

**Key words:** Socrates. Political Order. Theology

### Introducción

Las páginas del *Eutifrón*<sup>1</sup> abordan la ardua tarea de definir la piedad (*tó hosion*). Al igual que el grupo de obras platónicas con las que comparte la denominación convencional de «diálogos de juventud» –v. gr. *Laques*, *Lisis*, *Cármides*, *Hipias Mayor*, etc.– el *Eutifrón* interroga por la esencia de una *areté* particular. No obstante, de acuerdo con W. Jaeger, caracterizar a los «diálogos de juventud» como estudios de tipo ético constituye un error de simplificación<sup>2</sup>. Esta precaución general debe ser objeto de una especial consideración en el caso particular del *Eutifrón*; por lo cual, es necesario precisar bajo que encuadre específico conduciremos nuestra lectura del diálogo en cuestión.

¿Trata el *Eutifrón* de una virtud religiosa? Ciertamente que sí. Pero –como esperamos demostrar en nuestro trabajo– en el contexto del mundo antiguo, a diferencia de lo que ocurriría en el mundo moderno, la religión no se agota en

---

<sup>1</sup> Para las citas del *Eutifrón* utilizamos la siguiente traducción al castellano de Calonge Ruiz: Platón, "Eutifrón" en *Diálogos I*, trad. Calonge Ruiz, Iñigo & García Gual, Barcelona, Gredos, 2000, pp. 81 – 109.

<sup>2</sup> Cfr. Jaeger W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. Xirau & Rocés, Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 475.

un mero asunto individual y privado. En la Antigüedad el fenómeno religioso – tal y como es objeto de discusión en el diálogo platónico que suscita nuestra atención– es tematizado y experimentado como un asunto colectivo y público. La pregunta por la piedad en el *Eutifrón* debe ser desplazada desde el registro de la ética hacia el registro de la política: de una reflexión moral centrada en el hombre individual a una reflexión moral centrada en la relación del individuo con sus semejantes. Cuando Platón, a través de la conversación entre Sócrates y Eutifrón, explora la naturaleza de la piedad no tiene en mente una virtud «individual» sino una virtud «social»: le interesa determinar de qué modo debe comprenderse la piedad para que ella pueda operar como fundamento constituyente de un orden político justo<sup>3</sup>.

Nuestro trabajo se articula en tres momentos fundamentales: en primer lugar (§ 1.) intentamos definir con exactitud el punto crucial de la disputa entre Sócrates y Eutifrón a través de un análisis de las distintas figuras de autoridad religiosa operantes en el mundo griego antiguo. En segundo término (§ 2.), centraremos nuestra atención en dos de las tantas definiciones de la piedad que se esbozan a lo largo del diálogo. Nos proponemos demostrar cómo, a través de la discusión de estas definiciones, se perfila tanto una crítica contundente al universo mítico antiguo como un principio de corrección del mismo. Por último, y a modo de conclusión (§ 3.), ensayamos una evaluación de la propuesta teológico-política de Platón en el *Eutifrón* a la luz de la primera crítica a la poesía desarrollada en los libros II y III de *República*.

## § 1. El vidente y el filósofo

Como clave de acceso al contenido esencial del conflicto que se desarrolla en las páginas del *Eutifrón* proponemos la clarificación e identificación de los dos y únicos interlocutores del diálogo. Sócrates y Eutifrón encarnan, respectivamente, dos figuras culturales que entrarán inevitablemente en pugna.

En su obra póstuma –y lamentablemente inconclusa– *Principium sapientiae*, Francis Cornford pone en tela de juicio la hipótesis tradicional que explica el surgimiento de la filosofía en Grecia como un proceso de «proto-ilustración». La famosa noción de una transición del *mito* al *logos* promovía la ilusión de un espacio habitado inicialmente “por los poetas... que posteriormente, en el siglo VI, fue invadido de repente por el racionalismo prosaico”<sup>4</sup>. El intento de sustituir a una figura de autoridad –el poeta– y, en consecuencia, la resistencia de esta figura a ser sustituida por otra –el filósofo– dan cuenta de la tradicional disputa entre la poesía y la filosofía. La argumentación de Cornford busca complejizar esta explicación. Originariamente, en una etapa muy temprana de la evolución cultural griega, encontramos una única figura

<sup>3</sup> En este sentido nuestra interpretación sigue la orientación general de Jaeger: “las virtudes analizadas en los escritos de la primera época son idénticas a las que sirven de base de sustentación al edificio del estado platónico” (Jaeger W., op. cit., p. 475).

<sup>4</sup> Cornford F., *Principium sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*, trad. Guardiola Irazo & Giménez García, Madrid, Visor, 1988, p. 176.

«chamánica»<sup>5</sup> que combina las actividades y los conocimientos del «profeta-poeta-sabio». La figura del filósofo no surge milagrosa y repentinamente sino a partir de un doble proceso de especialización y diferenciación. En relación al tipo original, la irrupción del filósofo supone una restricción y limitación de funciones y saberes. El filósofo, a su vez, entrará en disputa y deberá distanciarse tanto del poeta como del vidente –figuras que también emergen, entre otras, a partir de la descomposición del tipo original.

A los fines de nuestra discusión resulta necesario elucidar el rol cultural ocupado por el «chaman» en las sociedades antiguas para luego acceder a una mejor comprensión de aquello que estaba en juego en la disputa entre el filósofo, el poeta y el vidente. Cuando nos enfrentamos con la figura del «chaman», apunta Cornford, *“nos estamos ocupando de una cierta fase del desarrollo social que exhibe un carácter constante, aunque puede aparecer en diferentes épocas en cada país”*<sup>6</sup>. El «chaman» es un individuo que conjuga en su persona las más diversas habilidades: es capaz de narrar cantos improvisados, demuestra destreza en el arte de la adivinación, practica la magia medicinal, etc.<sup>7</sup>. Sus dotes excepcionales lo colocan en un lugar destacado dentro de su grupo de pertenencia; en numerosas ocasiones la comunidad deposita en sus manos la resolución de cuestiones prácticas y espirituales que, en mayor o menor medida, la afectan directamente a ella o a los individuos que la componen. El «chaman» estaba investido de una suerte de autoridad o liderazgo social más o menos institucionalizado dependiendo de cada comunidad. Estos hombres sobresalían de entre los demás por su sorprendente sabiduría, producto de una relación supuestamente privilegiada con la esfera de lo divino. Una de las notas esenciales del «chaman» es el poder dar cuenta objetivamente del tipo de contacto especial con el mundo de los dioses que le es propio a su persona. El «chaman» corrobora su carácter excepcional demostrando su pericia a la hora de atender eficazmente los problemas que afectan la salud –ya sea física o psicológica– del individuo, como también las perturbaciones y patologías del tejido social. El «chaman», en suma, era considerado un intérprete calificado de los dioses, un mediador religioso: poseía la habilidad de traducir al lenguaje de la comunidad humana las palabras divinas.

El desarrollo y la complejización social y cultural produjeron la descomposición de la figura «chamánica» que estalló dando lugar a diversas figuras. Cornford distingue, en el mundo griego, tres figuras principales –el vidente, el poeta y el filósofo– y menciona tangencialmente una cuarta figura de carácter secundario –el sacerdote. Una primera diferenciación y especialización la encontramos en la oposición entre el poeta y el vidente: *“la inspiración del vidente tiene que ver más con el futuro que con el pasado; es decir, se convierte en un profeta en sentido restringido, valorado y consultado por el hecho de poseer un conocimiento de antemano de los sucesos venideros. Por otra parte, el poeta*

---

<sup>5</sup> Para una descripción detallada del estado actual de la discusión en torno al fenómeno del *chamanismo* en Grecia Cfr. Friedländer P., “El chamanismo de Empédocles” (sitio web: [http://www.ub.edu/telemac/articulos\\_svp/emped.swf](http://www.ub.edu/telemac/articulos_svp/emped.swf))

<sup>6</sup> Cornford F., *op. cit.*, p. 117.

<sup>7</sup> Cfr. Dodd E., *Los griegos y lo irracional*, trad. Araujo, Madrid, Alianza, 1981, p. 138.

se dedica a formular una visión imaginativa del pasado”<sup>8</sup>. En el mundo griego, el poeta era mucho más que un vidente del pasado. La cultura griega otorgó a sus poetas una autoridad que en la mayoría de las sociedades era –y, en algunos casos, todavía es– otorgada a los sacerdotes. “Las cuestiones relativas a la naturaleza de los dioses y al origen del mundo [en Grecia] eran todavía asunto de los poetas”<sup>9</sup>. Esta situación tenía dos efectos fundamentales: i) la función del sacerdote era meramente cultural y sus intereses no estaban concentrados en la resolución de controversias teológicas y ii) los textos poéticos que versaban de cuestiones teológicas “no eran sagrados, ni se encontraban protegidos frente a la crítica mediante ningún tabú”<sup>10</sup>. La ausencia de una Revelación permitió el libre desarrollo de un discurso sobre lo divino estrictamente filosófico que no tardó en impugnar, en mayor o menor medida, el contenido conceptual de las imágenes míticas tradicionales.

Dejando en un segundo plano las disputas entre el vidente y el poeta y entre el filósofo y el poeta<sup>11</sup>; nos ocuparemos de la disputa que constituye el núcleo central del *Eutifrón*, a saber, la que tiene lugar entre el vidente y el filósofo<sup>12</sup>. La principal tarea del vidente era la de prever los sucesos futuros interpretando los fenómenos naturales como signos de la voluntad de los dioses. La actividad del vidente suponía la posesión de una técnica admonitoria sustentada en la observación empírica de la naturaleza. Los filósofos, que veían el mundo físico bajo una óptica desencantada y trataban de explicar racionalmente tanto la naturaleza como el comportamiento de los astros y los fenómenos climáticos, terminaron forzosamente enfrentados con los videntes. En el capítulo VIII de *Principium sapientiae*, Cornford defiende la hipótesis de que el punto neurálgico de la acusación de impiedad esgrimida contra Sócrates se relacionaba con la pugna entre la actividad del filósofo y la actividad del vidente. El especialista británico señala que la única imputación consistente en contra de Sócrates es aquella que lo acusa de introducir una peligrosa novedad en materia de religión<sup>13</sup>. La especulación socrática, en

---

<sup>8</sup> Cornford F., *op. cit.*, p. 158.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>11</sup> En cierta medida el *Eutifrón* contiene una alusión breve pero explícita sobre esta disputa. Platón, por boca de Sócrates, manifiesta suavemente su disconformidad ante la teología mítica de los poetas: “¿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*, 6b-c)”.

<sup>12</sup> Dodds, afirmando la tesis previamente elaborada por Nilsson, señala que una de las principales causas de los numerosos juicios por impiedad celebrados en Atenas durante el siglo V a.C. debe buscarse en el accionar de los videntes “que vieron en el avance del racionalismo una amenaza a su prestigio, y hasta a su medio de ganarse la vida... La propuesta del decreto que desencadenó la serie de procesos fue obra del adivino profesional *Diopites*...” (Dodds E., *op. cit.*, p. 181)

<sup>13</sup> “En efecto, [la acusación de Meleto] dice que soy hacedor de dioses, y, según él, presentó esta acusación contra mí porque hago nuevos dioses y no creo en los

efecto, no podía ser homologada a las investigaciones científicas de los filósofos jónicos<sup>14</sup>; no obstante, *la creencia de Sócrates en su señal divina [daimon] también amenazaba los intereses creados de aquellos que interpretaban la cólera o el beneplácito de los dioses a través de las lluvias, los rayos, los truenos, los eclipses, los terremotos, etc.*<sup>15</sup>.

Ya Hegel en sus célebres *Lecciones sobre la historia de la filosofía* había llamado la atención sobre las consecuencias políticas y culturales de la innovación teológica de Sócrates:

“No cabe duda de que el demonio socrático era una divinidad nueva al lado de las tradicionalmente reconocidas, una divinidad que, por hallarse en contradicción con la religión pública imperante, exponía a ésta a los peligros de la arbitrariedad subjetiva. Y, como la religión determinada se hallaba tan íntimamente entrelazada con la vida pública que constituía incluso uno de los aspectos de la legislación vigente, la introducción de una nueva divinidad en la que se erigía como principio la propia conciencia y que incitaba a la desobediencia, constituía, necesariamente, un crimen”<sup>16</sup>

La posición socrática defiende un tipo de vínculo entre el hombre y lo divino capaz de prescindir de las instituciones de mediación religiosa aceptadas por la sociedad griega. Dicha innovación abre la posibilidad de que a la hora de determinar la voluntad de los dioses el individuo no se ajuste a las prácticas y procedimientos convencionales ni recurra al auxilio de las figuras tradicionales. Para el Estado griego, este principio constituía un desafío mortal capaz de socavar y destruir las bases de su funcionamiento político. En términos hegelianos: “*el pueblo de Atenas estaba, pues, no sólo en su derecho, sino que tenía incluso el deber de reaccionar contra él, con arreglo a las leyes, tenía que ver, necesariamente, en este principio un crimen*”<sup>17</sup>. Si el comportamiento individual dependiese pura y exclusivamente de los oráculos privados la vida en común de los hombres quedaría sujeta a una amenaza de disolución y conflicto constantes.

El diálogo que nos ocupa tiene una función claramente apologética. Platón intenta demostrar que Sócrates no es un verdadero peligro para la *polis*. Sin embargo, el valor del *Eutifrón* radica en que su análisis no minimiza –y, en cierta medida, también comparte– la preocupación que el «oráculo privado» de Sócrates despertaba entre los auto-proclamados defensores del orden estatal ateniense. Para corroborar esta última afirmación basta presentar al personaje que acompaña a Sócrates durante todo el diálogo y le da a éste su

---

*antiguos (Eutifrón, 3b) “Entiendo, Sócrates, que eso es por el espíritu que tú dices que está contigo en cada ocasión (Eutifrón, 3b)”*

<sup>14</sup> Parte de la estrategia defensiva de Sócrates en su juicio consistió en manifestar que la identificación de su figura con la de los filósofos naturales era una confusión fomentada por los poetas cómicos (Aristófanes) que carecía de sustento (Cfr. *Apología* 19b-c).

<sup>15</sup> Cfr. Cornford F., *op. cit.*, p. 169.

<sup>16</sup> Hegel G., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, trad. Roces, Méjico, Fondo de Cultura Económico, 1997, p. 91.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 95 – 96.

nombre: Eutifrón. Se trata de un vidente (cfr. *Eutifrón*, 3b) que se encuentra con Sócrates en el Pórtico del arconte rey (cfr. *Eutifrón*, 2a) puesto que está por iniciar un proceso judicial contra su padre acusándolo de homicidio (cfr. *Eutifrón*, 4a). Es necesario puntualizar que, como señala L. Strauss, Eutifrón no es un vidente convencional. Sus intervenciones en las asambleas despiertan burlas entre el resto de los ciudadanos (cfr. *Eutifrón*, 3b). Él se atribuye a sí mismo un conocimiento sobre las cosas divinas que sus compatriotas no están dispuestos a reconocerle. Sin embargo, “*está tan seguro de su superioridad que esa ridiculización no lo afecta*”<sup>18</sup>. Se diferencia claramente del vidente convencional capaz de expresar la voluntad divina en conformidad con el *ethos* de su comunidad; por este motivo él no es reconocido por la sociedad en la que vive como una figura de mediación religiosa. Eutifrón es perfectamente consciente de que acusando judicialmente a su propio padre de asesinato lleva a cabo un acto en contra de lo que el orden establecido considera piadoso (cfr. *Eutifrón*, 4c – 5a). No obstante, la excepcionalidad de su acto y el rechazo y el asombro que el mismo genera parecen confirmarlo en su convicción de poseer un conocimiento superior de lo divino vedado al común de los hombres.

Eutifrón se presenta a sí mismo como un hombre respetuoso de las tradiciones religiosas de su pueblo. No se le escapa, sin embargo, el hecho de que, a su manera, él es un intérprete innovador de lo sagrado. Desde su propia óptica tal vez se comprenda solo como un restaurador del verdadero sentido de estas tradiciones; de todos modos lo que si resulta claro, como ya hemos mencionado, es que es perfectamente consciente de su carácter excepcional. No debe resultarnos extraño que considere “*que Sócrates y él están en el mismo barco*”<sup>19</sup>. Esta identificación es, en la medida en que no se trata meramente de un error personal de Eutifrón, la gran confusión que Platón busca esclarecer a través de la escritura del diálogo. El objetivo platónico consiste en desarticular progresivamente la identificación popular entre las posiciones de Sócrates y Eutifrón demostrando por cuales motivos la innovación del primero no comporta un perjuicio real para la vida política de los atenienses mientras que, por el contrario, la novedad del segundo debe ser combatida y erradicada<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Strauss L., “Sobre el *Eutifrón*” en *El renacimiento del racionalismo político clásico*, trad. Aguado, Buenos Aires, Amorrortu, 2007, p. 279.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> Strauss arriesga la hipótesis de que uno de los objetivos perseguidos por Platón con la redacción del *Eutifrón* era persuadir a sus compatriotas sobre la conveniencia de *eliminar los delitos de impiedad de los códigos legales* (cfr. Strauss, *op. cit.*, p. 277). Si la sospecha del filósofo alemán es acertada puede decirse que el Platón del *Eutifrón* todavía permanece bajo el influjo de la impresión negativa generada por el proceso y la condena contra Sócrates. Por el contrario, de acuerdo con Dodd, el Platón de la vejez se inclinaría por la tendencia opuesta: “*Platón, en fin de cuentas, quiere resucitar los juicios por herejía del siglo V (da claramente a entender que condenaría a Anaxágoras si no cambiaba de modo de pensar); toda la novedad está en el tratamiento psicológico que se propone para los culpables. Ciertamente, puede parecer extraño que la suerte de Sócrates no pusiera a Platón en guardia contra el peligro inherente a tales medidas. Pero evidentemente sentía que la libertad de*

## § 2. El problema de la piedad

En el *Eutifrón*, a diferencia de otras obras de juventud, el principal contendiente de la posición platónica-socrática no encarna la concepción común –aun cuando ésta también sea criticada– sino una perspectiva que desde un principio trasciende la opinión popular. A lo largo del diálogo se irá construyendo una peculiar disyuntiva. Si en la mayoría de las obras de juventud el interlocutor de Sócrates, para no caer en contradicción, se veía forzado a apartarse de su concepción original –propia del sentido común– en búsqueda de una formulación más positiva (apenas bosquejada hacia el interior del diálogo), en el *Eutifrón*, partiendo de una noción heterodoxa, se agrega una segunda posibilidad: una suerte de retorno a la comprensión convencional<sup>21</sup>.

El *Eutifrón* presenta numerosas definiciones de la piedad que se suceden unas a otros conforme el diálogo discurre con inusitada rapidez. Nos ocuparemos principalmente de dos de ellas. La primera definición (“*pio es lo que yo hago ahora*” Eutifrón, 5d) refleja la perspectiva con la que, en mayor medida, se identifica Eutifrón. Sigue a la anterior una segunda definición de la piedad que ilustra la posición religiosa convencional. Esta segunda caracterización, a su vez, se desdobra en una formulación inicial (“*Es, ciertamente, pio lo que agrada a los dioses, y lo que no les agrada es impío*” Eutifrón, 7a) y su posterior rectificación (“*es pio lo que agrada a todos los dioses y que, por el contrario, lo que todos los dioses odian es impío*” Eutifrón, 9e).

La pregunta por el carácter propio de la piedad recibe una primera respuesta que, pese a su inconsistencia formal, es sumamente reveladora. “*Lo pio – contesta Eutifrón a Sócrates– es lo que ahora yo hago, acusar al que comete delito y peca... aunque se trate precisamente del padre* (Eutifrón, 5d)”. Esta respuesta brinda un ejemplo particular y no una definición universal. Lo realmente interesante de la cuestión es la justificación que Eutifrón encuentra para aquella acción que considera piadosa: su proceder es piadoso porque se ajusta a un modelo divino. Eutifrón acusa a su progenitor así como Zeus se alzó contra su padre (*Eutifrón*, 5e – 6a). Correctamente formulada la respuesta del vidente al interrogante socrático sería la siguiente: la piedad consiste en la imitación de lo divino –“*hacer lo que hacen los dioses*”<sup>22</sup>. En relación a la posición convencional que entiende la piedad como el acatamiento humano a la voluntad divina –“*hacer lo que los dioses nos dicen que hagamos*”<sup>23</sup>– la concepción de Eutifrón implica una innovación. Para ser piadoso, en este sentido innovador, es necesario poseer un conocimiento sobre las acciones divinas. La respuesta de Eutifrón remite el fundamento de este conocimiento al discurso mitológico sobre lo divino. La pauta de la acción humana debe buscarse en las historias que los poetas narran sobre los dioses. Es por ello que la primera definición de Eutifrón no escapa al reproche que Sócrates

---

*pensamiento en materia religiosa envolvía tan grave amenaza para la sociedad que no había más remedio que recurrir a semejantes medidas*” (Dodd E., *op. cit.*, p. 210)

<sup>21</sup> Cfr. Strauss, L., *op. cit.*, p. 291.

<sup>22</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 283.

<sup>23</sup> Cfr. *Ibid.*

esgrimirá, poco después, en contra de la segunda definición: “¿No es cierto que también se ha dicho que los dioses forman partidos, disputan unos con otros y tienen entre ellos enemistades? (Eutifrón, 7b)”. Si bien es cierto que las narraciones poéticas nos brindan innumerables ejemplos de acciones divinas no es menos cierto que también dejan en claro que los diferentes dioses se comportan de modos diversos y, hasta incluso, opuestos. ¿Cuál de entre todos los dioses debe servir como modelo para el comportamiento humano?

Strauss comenta que, en cierto modo, Eutifrón responde por anticipado a esta posible cuestión: “Él hace lo que hace Zeus, el mejor y más justo de los dioses”<sup>24</sup> (Cfr. Eutifrón, 5e). Con esta afirmación Eutifrón asume, probablemente de modo involuntario, un importante compromiso argumentativo. No sólo deja en claro su elección (Zeus) sino que también manifiesta los motivos que la justifican (el mejor y más justo de todos los dioses). A la posición de Eutifrón, sin embargo, le falta algo para dejar completamente satisfecho a Sócrates: que explicita y someta a discusión los criterios que le permiten afirmar que “Zeus es el dios más justo”. En tanto y en cuanto Eutifrón no cumpla con este requisito su posición resulta arbitraria y peligrosa. La opción exclusiva a favor de un dios particular en detrimento de todos los restantes rompe el equilibrio plural del politeísmo. La pugna entre los dioses se resuelve en función de una decisión radical que erige una opinión por sobre las demás. Lo que Sócrates le reprocha a Eutifrón no es que éste se rija por un único principio sino que la elección del mismo no está correctamente fundada.

¿Es capaz Eutifrón de ofrecer un justificativo para su elección que deje conforme la posición socrático-platónica? Podría hacerlo si estuviese dispuesto a abandonar los relatos tradicionales como única fuente del conocimiento sobre lo divino. Platón, a través de Sócrates, exige un criterio capaz de enjuiciar y valorar el accionar divino; no obstante, en las narraciones poéticas sobre los dioses no encontramos dicho criterio. Desde la perspectiva platónica, los mitos nos presentan las disputas entre los dioses, pero no «van-más-allá» de estas querellas: en sí mismo el relato poético no ofrece un principio racional que nos permita decidir a favor del comportamiento de uno de los dioses por sobre el de los otros. Platón entiende que en el plano del mito *lo más elevado es el conflicto insalvable entre los dioses*<sup>25</sup>. Uno de los principales objetivos de Platón es, precisamente, *superar* esta lucha divina y, como consecuencia, posibilitar la emergencia de un único patrón de conducta justa para los hombres.

El diálogo explora esta alternativa de superación en uno de sus momentos culminantes. A instancias de Sócrates, Eutifrón –tras ser advertido de que un mismo acto bien puede ser agradable a un dios pero desagradable a otro y viceversa– es forzado a reconfigurar su segunda definición de la piedad en los siguientes términos: “afirmaría que es pío lo que agrada a todos los dioses y que, por el contrario, lo que todos los dioses odian es impío (Eutifrón, 9e)”. Llegado a este punto de la discusión a Sócrates le interesa suscitar en su interlocutor una reflexión en torno a la naturaleza y el origen de este «acuerdo

---

<sup>24</sup> *Ibíd.*, p. 285.

<sup>25</sup> *Cfr. Ibíd.*, p. 287.

generalizado» (“*todos*”) entre los dioses. Se presentan, por tanto, dos alternativas: o bien el consenso divino se produce (i.) de modo contingente a partir de la voluntad individual de cada uno de los dioses o bien se produce (ii.) de modo necesario a partir del reconocimiento y acatamiento de una instancia trascendente a la voluntad particular de cada uno de los dioses. En los términos propios del diálogo las opciones se enuncian del siguiente modo: (i.) lo que es pio es pio porque agrada a los dioses, o (ii.) a los dioses les agrada lo que es pio porque es pio<sup>26</sup>.

Alfonso Gómez Lobo, en su libro *La ética de Sócrates*, pasa en limpio las profundas implicancias teórico-prácticas inscriptas en las opciones propuestas a Eutifrón. La primera opción, como hemos dicho, considera que un “acto es piadoso porque (*todos*) los dioses lo aman”<sup>27</sup>. El acto, en sí mismo neutral, adquiere el carácter de pío o de impío en función de la decisión de los dioses. “Eso implica –escribe Gómez Lobo– que la rectitud moral depende de la voluntad divina, y a su vez que la voluntad divina no se halla limitada por ninguna característica intrínseca del acto”<sup>28</sup>. La segunda opción, por su parte, entiende que un “acto es piadoso, y por esta razón (*todos*) los dioses lo aman”<sup>29</sup>. En este caso, el acto en sí mismo no es neutral sino que contiene un atributo intrínseco que justifica la aprobación que de él realizan los dioses. La piedad de un acto “es independiente de la reacción que provoque en los dioses”<sup>30</sup>; por el contrario, la reacción divina depende de la naturaleza del acto; en este caso, por tanto, el valor moral de un acto no es ajeno al mismo. Gómez Lobo sugiere que las alternativas que hemos repasado ponen en juego la distinción entre una ética autónoma y una ética fundada en la religión. Los contenidos de ambos tipos de ética no son, en principio, necesariamente divergentes –es decir, ambas éticas bien pueden contener los mismos mandatos y las mismas prohibiciones–; la diferencia esencial, más bien, opera al nivel del principio último que motiva al individuo a respetar dichos contenidos: o bien el hombre ajusta su conducta a las normas porque de ese modo obedece la voluntad divina o bien lo hace porque considera que las normas son correctas. Cumplir con un mandato divino en virtud de que éste es considerado correcto supone aceptar la existencia de “parámetros objetivos que poseen más autoridad que la voluntad divina”<sup>31</sup>.

Retomemos el hilo de nuestro trabajo. La rectificación de la segunda definición de piedad introdujo el «principio de unanimidad» con el cual se pretende superar la contienda entre los dioses. El razonamiento socrático-platónico no parece conformarse con una mera superación de hecho de la disputa divina sino que exige una superación de derecho de la misma. Platón no está interesado en un «acuerdo» contingente y circunstancial sino en un «acuerdo» necesario y permanente entre los dioses. Su argumentación, entonces, se encamina a desechar la primera opción “lo que es pio es pio porque agrada a

<sup>26</sup> Cfr. *Eutifrón*, 10d.

<sup>27</sup> Gómez Lobo A., *La ética de Sócrates*, trad. Palet, Barcelona, Editorial Andrés Bello, 1998, p. 83.

<sup>28</sup> *Ibíd.*

<sup>29</sup> *Ibíd.*

<sup>30</sup> *Ibíd.*

<sup>31</sup> *Ibíd.*, p. 84.

los dioses” para abrazar la segunda opción “a los dioses les agrada lo que es pio porque es pio”. Nuestra interpretación es que esta elección teórica responde, junto a otras, a razones de índole teológicas.

En el contexto de una sociedad –como la griega– con creencias religiosas politeístas, la opción que hace depender la piedad de un acto del asentimiento divino al mismo es incompatible con la necesidad platónica de una superación de derecho del conflicto entre los dioses. Platón entiende que, en el marco de un universo mítico, una ética fundada sobre la voluntad divina no logra sortear el peligro del relativismo y la arbitrariedad. A los ojos de Platón, tal y como nosotros comprendemos su pensamiento, el elemento más negativo de la religiosidad popular griega no es la multiplicidad de dioses; el principal problema, más bien, radica en que esta pluralidad es esencialmente contradictoria: los dioses encarnan ciertos aspectos específicos de lo divino que no pueden conciliarse armónicamente en una unidad superior. La teología mítica griega es, como advierte Paul Ricoeur, una teología trágica. En *Finitud y Culpabilidad* el filósofo francés indica que el tema principal de este tipo de teología consiste en la representación del “*mismo poder divino como principio de sensatez y justicia y al mismo tiempo como poder de extraviar u obcecar al hombre,...* [es decir,] *la indistinción o la identificación entre lo divino y lo diabólico*”<sup>32</sup>. Esta ambigüedad divina es una característica esencial de las creencias míticas completamente inasimilable al tipo de pensamiento filosófico que comenzaba a desarrollarse con Platón en el mundo griego.

Si el verdadero problema no es la multiplicidad de dioses, el monoteísmo, sin más, no alcanza a ser la solución. Un único dios si éste conserva en sí mismo la ambigüedad trágica, aún nos sitúa ante el mismo dilema. El monoteísmo primitivo<sup>33</sup> implica, de suyo, la supresión de la lucha entre los dioses; sin embargo, esta eliminación sólo traslada el conflicto hacia el interior del obrar del único dios<sup>34</sup>. La anhelada superación de derecho del conflicto –es decir, la superación de la teología trágica– precisa una mutación radical del concepto de dios que es tan compatible con la fe monoteísta como con las creencias politeístas<sup>35</sup>. La particularidad griega es que esta transformación no surge

---

<sup>32</sup> Ricoeur P., *Finitud y Culpabilidad*, trad. Sanchez Gil, Barcelona, Taurus, 1982, p. 365.

<sup>33</sup> En rigor de verdad más que de monoteísmo cabría hablar de monolatría: “*la vinculación exclusiva y permanente a una divinidad, sin excluir la existencia de otros dioses*” (Theissen G., *La fe bíblica. Una perspectiva evolucionista*, trad. Pikaza, Navarra, Editorial Verbo Divino, 2001, p. 99)

<sup>34</sup> Para ejemplificar esta afirmación basta remitirse al judaísmo primitivo tal y como este es formulado en los estratos más arcaicos del Pentateuco. La tradición «J» esboza la personalidad de dios en franca consonancia con las típicas divinidades del mundo antiguo. El Yahveh de J no adolece de rasgo antropomórfico alguno lo que, en numerosas ocasiones, lo condena a la ambigüedad y la inconstancia en sus decisiones. Desde el punto de vista platónico, la pregunta que debemos hacernos es la siguiente: ¿puede una ética basada en la voluntad del primitivo Yahveh superar el relativismo moral? La respuesta, obviamente, es negativa: un obrar contradictorio es, necesariamente, un ejemplo contradictorio.

<sup>35</sup> De hecho, la tesis de la «época axial» de Karl Jaspers defiende la idea de una profunda transformación en la noción de lo divino que acontece prácticamente en

desde el campo religioso –como es el caso del profetismo bíblico de los judíos– sino desde el campo filosófico-científico. El historiador cultural y egiptólogo Jan Assmann traza un paralelo entre la «distinción mosaica» y la «distinción parmenidea»: *“la primera distingue entre religión verdadera y falsa, la segunda entre conocimiento verdadero y falso”*<sup>36</sup>. Cabe aclarar que, en el seno de la tesis de Assmann, el término “parmenidea” es una denominación de carácter general que encierra desarrollos teóricos que exceden la persona del pensador eleático incluyendo a figuras tales como Jenófanes, Heráclito, Anaxágoras, Demócrito, etc. La «distinción parmenidea» exige que el conocimiento humano se conforme a las demandas del pensamiento lógico: sujeción a las leyes de identidad, contradicción y tercero excluido. Esta innovación gnoseológica no tardó en rebasar el ámbito específico de la ciencia y los filósofos comenzaron a aplicar los principios críticos del pensamiento abstracto sobre el campo de las representaciones religiosas. Esta crítica filosófica de los mitos tuvo una recepción positiva sólo en un círculo reducido de individuos. La gran masa del pueblo, por el contrario, se mantuvo fiel a las tradiciones y se manifestó en contra de los resultados a los cuales arribaba el examen racional de las representaciones religiosas<sup>37</sup>. Sólo gracias a un rodeo, el nuevo espíritu crítico logró penetrar en el espíritu de las creencias populares a través de la mediación del discurso de los poetas trágicos<sup>38</sup>. El periodo temporal que va desde Esquilo hasta Platón –nos dice Dodds en el capítulo

---

paralelo en diferentes culturas (Cfr. Jaspers, K., *Origen y meta de la historia*, trad. Vela, Barcelona, Ediciones Altaya, 1995).

<sup>36</sup> Assmann J., *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, trad. González Dieguez, Madrid, Akal, 2006, p. 18.

<sup>37</sup> “... la prueba más impresionante de la reacción contra la Ilustración puede verse en el éxito de los procesos seguidos contra intelectuales por motivos religiosos que tuvieron lugar en Atenas en el último tercio del siglo V. Hacia el 432 a. C. o un año o dos después, se declararon delitos denunciables el no creer en lo sobrenatural y el enseñar astronomía. Los treinta años siguientes, aproximadamente, fueron testigos de una serie de juicios por herejía, únicos en la historia ateniense” (Dodds E., *op. cit.*, p. 180)

<sup>38</sup> “Fueron principalmente los filósofos los que influyeron sobre los poetas, porque ellos fueron los que suministraron una crítica racional con el fin de justificar una teología de la que eran responsables los poetas más antiguos. La actitud de los poetas era necesariamente más conservadora, porque la poesía no podía prescindir de las imágenes del mito y de su atractivo emocional. El Zeus de Esquilo se ha retirado a las alturas, alejándose de la cima del Olimpo homérico; pero no ha perdido todo su carácter humano, e incluso sus aventuras míticas se conservan, aunque puedan leerse como expresiones simbólicas y alegóricas” (Cornford F., *op. cit.*, p. 178). Uno de los casos más patentes es el de Eurípides. “Por muy inseparable que parezca de su tiempo, su figura pertenece ya al comienzo de una nueva época en que la filosofía se convierte en la verdadera guía de la cultura y de la educación. Eurípides es el último gran poeta griego en el sentido antiguo de la palabra. Pero también él se halla con un pie en otro ámbito distinto de aquel en que nació la tragedia griega. La Antigüedad lo ha denominado el filósofo de la escena. Pertenece, en realidad, a dos mundos. Lo situamos todavía en el mundo antiguo que estaba destinado a destruir, pero que resplandece una vez más en su obra con el más alto esplendor. La poesía toma todavía para sí un antiguo papel de guía. Pero abre el camino al nuevo espíritu que había de desplazarla de su lugar tradicional” (Jaegger W., *op. cit.*, p. 311). Tal vez sea este carácter anfíbio el que le permitió a Eurípides salir airoso del juicio perpetrado en su contra por impiedad.

VI de *Los griegos y lo irracional*<sup>39</sup> – está signado por un proceso de análisis crítico de la religión que no se desarrolla en el marco de la «esfera pública» sino entre –lo que por carecer de un mejor término denominamos– «intelectuales» que se dirigen a otros «intelectuales». La discusión filosófica, como era de esperar y motivada por la prudencia, se volvió sobre sí misma. Sin embargo, lo hizo no sin antes haber implantado en la sociedad griega el germen de la duda sobre las tradiciones míticas. Sin la tutela ni de un canon sagrado como tampoco de una voz con la suficiente autoridad para dirimir los conflictos de fe, las creencias religiosas populares quedaron a la merced de los peligros inherentes a un proceso de racionalización trunco. En la sociedad griega, el cambio de paradigma religioso no operó, como en otros casos<sup>40</sup>, conforme a la lógica de la sustitución sino de acuerdo con la lógica de la sedimentación. En referencia a lo anterior, Dodds detalla lo siguiente:

“Un nuevo esquema de creencias rara vez borra por completo el esquema anterior: o el antiguo sigue viviendo como un elemento del nuevo –a veces como un elemento inconfesado y semi-inconsciente– o bien los dos persisten yuxtapuestos, lógicamente incompatibles, pero aceptados contemporáneamente por diferentes individuos o incluso por el mismo individuo”<sup>41</sup>

El nuevo clima religioso producto de la mentalidad racionalista le otorgó al individuo un grado de libertad frente a lo establecido del cual los hombres de las pasadas generaciones no habían gozado. A su vez, eliminó la contención religiosa que hasta el momento había retenido a los hombres, pero sin ofrecer nuevas pautas, claras y distintas, para la acción humana. El proceso de ilustración de las masas –sin la conducción de los filósofos– decantó rápidamente en un marcado relativismo que, recurriendo a la narración mítica, era capaz de justificar todo tipo de actos<sup>42</sup>. El genio creativo de Platón introduce al personaje de Eutifrón como un representante paradigmático de esta tendencia. La crítica a Eutifrón busca poner de relieve la inconsistencia de una perspectiva que ensaya y afirma una re-lectura de la tradición sin apelar a ningún elemento normativo que esté por encima de la subjetividad particular. A diferencia del «oráculo privado» de Eutifrón, el *daimon* socrático –tal y como lo presenta Platón– no eximía al hombre de responsabilidad alguna por sus acciones como tampoco lo eximía de un examen de la señal divina

<sup>39</sup> Cfr Dodds E., *op. cit.*, p. 172

<sup>40</sup> Podría mencionarse el ejemplo de la «distinción mosaica» en el caso del judaísmo o la experiencia del culto de Amarna en Egipto. Aunque en cierto sentido cabría pensar si en efecto la lógica de la sustitución explica el cambio a un nivel histórico-objetivo o si, más bien, explica cómo se vivenció subjetivamente el cambio y cómo éste perduró en la memoria cultural de los pueblos. Para analizar esta cuestión puede consultarse Assmann J., *La distinción mosaica*, *op. cit.* y Assmann J., *Moisés, el egipcio*, trad. cast., Madrid, Oberón, 2003.

<sup>41</sup> Dodds E., *op. cit.*, p. 171.

<sup>42</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 183. “Para hombres de fuertes principios morales –un Protágoras o un Demócrito– esto [la ausencia de mandatos ético-religiosos] no tenía importancia: su conciencia era lo bastante madura para no necesitarlos. No ocurría lo mismo con la mayor parte de sus discípulos. Para ellos, la liberación del individuo significaba una libertad ilimitada de auto-afirmación; significaba derechos sin deberes...” (Dodds E., *op. cit.*, p. 182)

conducido por la razón<sup>43</sup>. Aún cuando ambas posiciones impliquen un cuestionamiento de la tradición y las costumbres religiosas populares, la posición de Eutifrón no permite superar la arbitrariedad y el relativismo, mientras que –por su parte– la posición de Sócrates se encamina en la búsqueda de patrones objetivos de conducta. Eutifrón se afianza sobre una facultad individual (su don profético personal); Sócrates sobre una facultad compartida (la razón interior que le permite a todo hombre distinguir entre el bien y el mal). Platón comprende la situación de la sociedad griega como la de una comunidad para la cual el lenguaje de la tradición anteriormente compartido por todos sus miembros ha dejado de ser significativo: la necesidad de un nuevo lenguaje capaz de dar respuestas significativas es imperiosa. En el caso de Eutifrón, la ausencia de un lenguaje común significativo decanta en la creación de un lenguaje de significación privada. En el caso de Sócrates, el objetivo es introducir un lenguaje común significativo sobre nuevas bases.

### § 3. Religión y *polis*

Cuando Sócrates y Eutifrón debaten sobre la esencia de la piedad no discuten sobre un aspecto de la conducta que atañe exclusivamente a la vida íntima del hombre sino sobre un aspecto del comportamiento humano que caracteriza la vida del hombre en sociedad. Antes que una virtud «individual», la piedad es una virtud «pública». Que la discusión sobre la piedad debe ser, en última instancia, una discusión política es algo que Platón tuvo en mente durante toda su vida. A lo largo de su producción filosófica también lo acompañó la convicción de que una discusión política en la medida en que pretenda tener un impacto sobre la realidad debe desarrollarse sin perder de vista las características específicas de esa misma realidad. Es necesario, en este sentido, reconocer la gran importancia de la religión: el de la representación mítica es el lenguaje que estructura el pensamiento y la conducta de la mayor parte de los hombres que conforman la sociedad griega de su época<sup>44</sup>. Platón entendió que era posible poner en práctica un programa de reforma moral a través de una reconfiguración de los mitos. A su vez, en el seno de una comunidad que atraviesa un proceso de disolución y puesta en duda de sus creencias y costumbres tradicionales este programa de renovación religiosa asume un carácter urgente.

Platón, al igual que otros filósofos anteriores y posteriores a él, reconoció que la psicología del hombre ordinario no estaba completamente a la altura de los requerimientos del giro racionalista. Sin embargo, ni abandonó el racionalismo ni descartó su programa de revolución pedagógica. La respuesta platónica frente a esta situación consistió en «adaptar» los principios racionales a las posibilidades de la mayoría. El programa de Platón implica, ciertamente, una serie de concesiones a la tradición –concesiones que una ilustración radical no dudaría en calificar como conservadoras. No obstante, estas concesiones no son gratuitas ya que en sí mismas encierran una indiscutible reformulación

---

<sup>43</sup> Cornford F., *op. cit.*, p. 174.

<sup>44</sup> En este sentido, Dodds nos señala que “nadie antes de Platón parece haberse dado cuenta de la importancia de una preparación religiosa temprana como medio de condicionar al futuro adulto” (Dodds E., *op. cit.*, p. 206).

de las creencias antiguas: “resulta evidente –explica Dodds– que Platón estaba tratando no sólo de estabilizar, sino también de reformar, no sólo de poner contrafuertes a la estructura tradicional, sino también de descartar todo lo que de ella estuviera claramente podrido y sustituirlo por algo más duradero”<sup>45</sup>

Sin lugar a dudas, el tratamiento y la valoración de los mitos es el aspecto más importante de la reforma religiosa platónica. La formulación más contundente de esta cuestión la encontramos en la crítica a los contenidos<sup>46</sup> de la poesía religiosa ensayada sobre el final del libro II y el comienzo del libro III de *República*<sup>47</sup>. Puntualicemos, brevemente, esta crítica platónica. En vistas a la construcción de un orden social justo, es necesario *supervisar la creación de los mitos que modelan el alma de los hombres desde su infancia (República, II 377e)*. Por este motivo, “a los fundadores de un Estado corresponde conocer las pautas según las cuales los poetas deben forjar los mitos y de las cuales no deben apartarse sus creaciones (*República, II 379a*)”. Estas pautas enunciadas sobre el final del libro II rechazan de lleno lo que, siguiendo a Ricoeur, denominamos teología trágica.

“De acuerdo con tales pautas, debe narrarse o pintarse a dios (*theós*), lo divino o la divinidad (*tò theíon*) tal cual es: en primer lugar, como esencialmente buena y, por tanto, sólo causa del bien y nunca de los males humanos. En segundo lugar, y partiendo del supuesto de que los dioses son los seres más perfectos, bellos y buenos que existen, jamás debe mostrárselos incurriendo en el engaño mediante transformaciones en su apariencia, sino permaneciendo de modo simple e invariable en la forma (*morphé*) que les es propia. De aquí se desprende un aspecto central...: que todo lo divino (*theíon*), por ser absolutamente incapaz de mentir, es siempre veraz en hechos y en palabras...”<sup>48</sup>

Un poeta capaz de ajustar sus relatos a esta normativa puede conservar su ciudadanía en la *polis* ideal y prestarle a ésta un servicio de gran utilidad. Los mitos clásicos re-interpretados y re-elaborados en conformidad al nuevo canon teológico son un caso específico de lo que Platón llama *mentira útil*

---

<sup>45</sup> Dodds E., *op. cit.*, p. 206.

<sup>46</sup> Los comentaristas no dejan de indicar una marcada diferencia entre la crítica a los poetas de los libros II y III y la crítica a la poesía del libro X. La crítica de los libros II y III “parece más una crítica del mito tal como se da en Homero, que una crítica de la poesía misma” (Gadamer H., “Platón y la poesía”, trad. Mejía, en *Estudios de Filosofía*, N° 3, 1991, p. 91). A diferencia de lo que ocurre en los libros II y III, el tratamiento del libro X no realiza concesión alguna al mito. Las páginas del libro X, como indica Gadamer, van mucho más allá de los reproches «ilustrados» contra el mito (cfr. Gadamer H., *op. Cit.*, p. 90).

<sup>47</sup> Para las citas de *República* utilizamos la siguiente traducción al castellano de Eggers Lan Platón, “República” en *Diálogos IV*, trad. Eggers Lan, Barcelona, Gredos, 2000.

<sup>48</sup> Soares L., “La utilidad religiosa y ético-política de la mentira en el paradigma poético platónico de República” en *Signos Filosóficos*, Vol. XI, N° 22, 2009, p. 109.

(Cfr. República, II 382d). Desde el punto de vista estrictamente gnoseológico, tanto el relato mítico tradicional como el nuevo relato mítico platónico son deficitarios; sin embargo, desde el punto de vista de sus efectos ético-políticos, el nuevo mito platónico queda justificado en la medida en que a través de la depuración de ciertos elementos se propone inculcar verdaderas virtudes morales en el corazón de los hombres<sup>49</sup>.

En el apartado anterior (§ 2.) indicamos que, como consecuencia del cuestionamiento socrático, Eutifrón se había visto obligado a aceptar una reformulación de su segunda definición de la piedad: *“afirmaría que es pío lo que agrada a todos los dioses y que, por el contrario, lo que todos los dioses odian es impío (Eutifrón, 9e)”*. La formulación inicial, pronunciada por Eutifrón sin la mediación de Sócrates, se expresa en los siguientes términos: *“es, ciertamente, pío lo que agrada a los dioses, y lo que no les agrada es impío (Eutifrón, 7a)”*. Sócrates fuerza a su interlocutor a abandonar la primera formulación porque la misma conduce inevitablemente a una contradicción. Las narraciones míticas, argumenta Sócrates, nos enseñan que entre los dioses existen enemistades y disputas: algunos dioses consideran que un acto es justo mientras otros, en cambio, lo consideran injusto. Por este motivo, si alguien se ajusta a los relatos de los poetas se ve forzado a concluir que *“las mismas cosas son odiadas y amadas por los dioses y, por tanto, serían a la vez agradables y odiosas para los dioses (Eutifrón, 8a)”*. Seguir a un dios implica, muy probablemente, distanciarse de otro: *“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, agradable para Hefestos, y odioso para Hera... (Eutifrón, 8b)”*. La formulación final que afirma un «principio de unanimidad» entre los dioses implica, de suyo, una nueva visión sobre las cosas divinas que no se corresponde con la perspectiva del mito primitivo: allí donde la poesía antigua hablaba de contiendas y luchas, el mito platónico hablará de consenso y acuerdo. Es necesario destacar que la perspectiva teológica que subyace la formulación definitiva de la definición de la piedad posee una relación

---

<sup>49</sup> El libro X además de considerar al mito como un elemento pernicioso para la salud moral del hombre, también lo considera como un peligro intelectual (cfr. Havelock E., *Prefacio a Platón*, trad. Buenaventura, Madrid, Editorial Visor, 1994, p. 21). El texto del libro X, por su parte, describe a la poesía como *“la pérdida del espíritu de quien la escucha (República, X 595b)”*. El poeta genera imitaciones imperfectas de la verdad y, al mismo tiempo, fortalece los aspectos más irracionales del alma humana (Cfr. *República*, X 605a-c). La poesía es incapaz de estimular las facultades superiores del alma humana y sume al hombre en un estado de auto-alienación: *“La crítica decisiva a la imitación radica en lo que su encanto provoca en el alma humana (...) Quien por el contrario solo copia efectivamente a otro, le «mima», ya no está consigo mismo: se amolda a una forma ajena. No obstante, sólo imita a otro, es decir, ya no es él mismo y tampoco el otro. Imitación significa, pues, una escisión de sí mismo (...) Así, esta crítica a la poesía mimética toca ciertamente más hondo. No critica simplemente los contenidos falsos y peligrosos del arte mimético o la elección de un modo de representación ilícito. Es al mismo tiempo una crítica a la «conciencia estética» en su problemática moral. El mundo vivencial de la imitación engañosa es ya la corrupción del alma. Pues en el conocimiento ahondado del a «constitución interna» del alma se ha mostrado que el autoolvido estético proporciona a la sofística el ingreso de la pasión al corazón humano” (Gadamer H., op. cit., p. 102 – 103)*

ambivalente con la tradición mítica convencional. Estamos en presencia de una paradójica innovación religiosa que permanece, no obstante, dentro del campo de las creencias mayoritarias. El mito platónico del *Eutifrón* no pone en tela de juicio ni el politeísmo ni el antropomorfismo que animan la religiosidad popular griega. Se trata de una renovación teológica que no expone al hombre común al trauma de una reforma religiosa radical. Sin embargo, el mito platónico, a su vez, introduce un cambio fundamental: la propuesta de un «consenso generalizado» entre los dioses nos habla de la posibilidad de la existencia de un único criterio común a todos y cada uno de los diversos dioses. En conclusión, si el hombre desea gozar del beneplácito de todos los dioses deberá ajustar su conducta a los requerimientos de ese único criterio común.

La innovación del mito platónico, por su parte, no se agota en el plano religioso sino que implica importantes consecuencias directas en el plano político y social. El paradigma divino propuesto por Platón ofrece un nuevo modelo de orden y dinámica política. Entre los dioses surge, a pesar de las diferentes perspectivas particulares, un acuerdo generalizado que sirve de pauta normativa para el mundo humano. A nivel de la representación mítica, en un lenguaje accesible a la mayoría, se propone uno de los motivos fundamentales del pensamiento político platónico: el abandono del punto de vista individual en beneficio de un punto de vista global, el surgimiento de una unidad universal por encima de la multiplicidad de particularidades.

*Pablo Uriel Rodríguez es egresado de la UBA (Profesor de Filosofía). Es docente en la Universidad de Morón en la materia Filosofía Social y Teorías Políticas. Becario doctoral del CONICET, desarrolla su investigación en torno al pensamiento de Kierkegaard. Editor de la revista "El arco y la lira. Tensiones y debates".*

Fecha de recepción: 13-06-2014

Fecha de aceptación: 10-08-2014