

**Perspectivas de la religión y la piedad socráticas**

**Perspectives of Socratic Religion and Piety**

Sandra Maceri y Valeria Vázquez Universidad de Buenos Aires  
Buenos Aires - Argentina

**Resumen**

El trabajo propone una síntesis a la aparente contradicción originada por la posición socrática respecto de la religión tradicional heredada y su necesidad filosófica de examinarlo todo, contradicción ésta que probablemente sólo conseguirá ser resuelta a través de la propia muerte. A partir del análisis de los diálogos platónicos, Eutifrón y Apología, se reconstruye la posición socrática específica respecto de la piedad y la religión. El trabajo ofrece consideraciones filológicas acerca de la piedad y la impiedad pero fundamentalmente trata el tema de la búsqueda socrática del fundamento filosófico en relación tanto con la filosofía como con la religión.

**Palabras clave:** Sócrates; acusación; fundamento; religión; piedad.

**Abstract**

This work suggests a synthesis to the apparent contradiction originated by the Socratic position towards traditional inherited religion and his philosophical need to examine everything; which is a contradiction which probably will only be solved through death itself. From the analysis of the Platonic dialogues Eutifron and Apology the specific Socratic attitude towards piety and religion are constructed. This paper offers philological considerations on piety and impiety but it fundamentally discusses the topic of the Socratic search of philosophical grounds in relation both with philosophy as well as with religion.

**Key words:** Socrates; accusation; grounds; religion; piety.

## Introducción

A pesar que la polémica acerca de dónde termina el pensamiento de Sócrates y desde dónde comienza el de Platón dentro de un proceso continuo de desarrollo parezca irresoluble, nadie pareciera poder dudar que si en verdad se pudiera reconstruir una versión coherente y probable de la doctrina socrática que proceda naturalmente de su carácter, sería ante todo a partir de los diálogos platónicos tempranos, los cuales encuentran en Sócrates el interlocutor principal de los mismos.

En efecto, estos diálogos constituyen auténticos diálogos socráticos y son quizás, entre todos, aquellos en los que las enseñanzas y doctrinas del maestro se encuentran de manera más originaria.

Es precisamente en dos de estos diálogos: Eutifrón y Apología (aunque por supuesto no exclusivamente en ellos) que podemos intentar encontrar, partiendo del análisis mismo de los términos de la acusación, importantes resquicios para realizar una reconstrucción de lo que podríamos denominar la posición socrática respecto de la piedad y la religión.

No es intención del presente trabajo tomar posición alguna respecto a la legitimidad o ilegitimidad de la acusación de la cual este filósofo fue objeto, como tampoco acerca de la justicia o injusticia de lo acaecido durante el transcurso del proceso judicial. Se trata simplemente de mostrar el intento socrático de hallar una síntesis a la aparente contradicción originada por su posición respecto de la religión tradicional heredada y su necesidad filosófica y crítica de examinarlo todo, contradicción ésta que finalmente sólo conseguirá ser resuelta a través de la propia muerte, como consonancia final de un desgarramiento trágico.

I. Breves consideraciones filológicas acerca de la piedad y la impiedad en Eutifrón y en la Apología

Es evidente que los diálogos Eutifrón, Apología, Critón y Fedón<sup>1</sup> se encuentran ligados fuertemente como constituyendo las distintas instancias de una secuencia dramática que describe el proceso de condena, sentencia y muerte de Sócrates.

Siguiendo esta misma secuencia, comenzaremos el desarrollo del presente escrito partiendo del análisis de la acusación por impiedad tal como aparece en Eutifrón en vistas a acercarnos a un intento de respuesta a la pregunta por la piedad, respuesta cuya búsqueda culminó en aporía en el diálogo mencionado, y por fin examinar la idea socrática, racionalizada filosóficamente, de religión.

Así, en este diálogo, el cual comienza con el encuentro de Sócrates y el sabio cuyo nombre titula la obra platónica, Sócrates expone por vez primera cual es la acusación presentada en su contra<sup>2</sup> y a partir de ella se origina una conversación cuyo objeto es responder a la pregunta sobre qué es la piedad<sup>3</sup>.

En efecto, en el marco de Eutifrón, en 3 b1 y siguientes, frente a la pregunta de su interlocutor acerca de cuál es el modo como se le adjudica el corromper a los jóvenes, Sócrates mismo nos presenta la acusación expuesta en su contra de la siguiente manera: [...] dice [Meleto] que soy hacedor de dioses, y, según él, presentó esta acusación contra mí porque hago nuevos dioses y no creo en los antiguos<sup>4</sup>

Por su parte, y siguiendo la secuenciación ya detallada, el Sócrates de la Apología platónica, más exactamente en 24 b 8 y siguientes, cita con imprecisión y sin otorgarle mayor importancia el texto de la acusación escrita y jurada, la cual es presentada en términos de *hou nomíksin Theós?*<sup>5</sup> ya que literalmente el texto dice: [...] «la acusación» afirma que Sócrates es culpable de corromper a los jóvenes y de no reconocer a los dioses que la ciudad reconoce, sino otras «cosas» demoníacas nuevas.

Ahora bien, es en el transcurso del interrogatorio -a partir de 26 c1 y siguientes- que Sócrates precisará esta acusación como *hou nomíksin einai Theós*, al dirigirse a Meleto con estas palabras: No termino de entender si dices que enseñé a creer que existen ciertos dioses [...] pero no precisamente aquellos que la ciudad «reconoce» sino otros, y me acusas de esto: de que «sean» otros «distintos», o bien afirmas que yo mismo no creo en los dioses de ninguna manera y que enseñé esto a los demás.

Así, Sócrates se aprovecha de la ambigüedad del verbo *nomíksō* e introduce el verbo *eimí* en sentido absoluto. Justamente este agregado del verbo *ser* altera esencialmente el valor semántico de la frase, y por lo tanto el significado mismo de la acusación, que pasa de significar no reconocer a los dioses que la ciudad reconoce a no creer que los dioses existen<sup>6</sup>.

Resulta entonces evidente que existe un juego intencional donde se entremezclan los distintos matices que el verbo *nomíksō* puede adoptar, pero también es claro que este último sentido -con el agregado del verbo *ser* - no se encuentra per se incluido en la fórmula de la acusación, sino que es un juego lingüístico que realiza Sócrates con el propósito de hacer incurrir a Meleto en una contradicción.

De igual manera, si tomáramos entonces este camino y entendiéramos la acusación de ateísmo en el sentido existencial y absoluto, caeríamos exactamente en la misma contradicción en que incurrió el acusador, persuadido por la posibilidad misma de agravar el cargo de la acusación.

Ahora bien, una vez descartada entonces esta posibilidad de interpretación como infructuosa para nuestro análisis, sí podemos sostener, en cambio, que la acusación contiene los otros dos sentidos:

1. Reconocer a los dioses;
2. Honrarlos o reverenciarlos como tales.

Estos distintos sentidos contenidos en la acusación, como hemos anticipado, no sólo se encuentran entremezclados en un juego intencional, sino que también se encuentran entremezclados significativamente, de manera que son en buena medida términos inseparables e incluso mutuamente dependientes.

Esto significa que el reconocimiento de los dioses en su carácter de tales se encuentra indisolublemente vinculado al segundo sentido, el cual se desprende de la semántica misma del verbo, el cual alude a la ley o costumbre (nómos), y que hace que la fórmula *hou nomíksin Theós* pueda interpretarse no tanto como creencia puramente intelectual, sino como el reconocimiento de los dioses a través de la práctica usual, reconocida y establecida en la pólis por costumbre, es decir, como creencia encarnada en el culto y la práctica piadosa.

## II. Filosofía y religión: La búsqueda socrática del fundamento filosófico

Haciendo una analogía, ya nos es conocido, a través del diálogo *Critón*, cuál es la posición socrática respecto del papel que desempeñan la Ciudad y las Leyes: el hombre les debe obediencia y respeto en tanto se encuentra posicionado frente a ellas en una relación de pertenencia tal como la del hijo y la del esclavo respecto del padre y del amo. En efecto, una vez que el hombre ha decidido su permanencia en la Ciudad, se encuentra inmerso en un compromiso homológico de obediencia, es decir, se hace necesario el concordar con la Ciudad, el hacer del *lógos* de la Ciudad el *lógos* propio.

Similar a ésta será la posición que adopte Sócrates respecto de la religión y la práctica religiosa. La religión y la moral griegas de esa época estaban basadas casi exclusivamente en las costumbres y tradiciones ancestrales. Dicho en otras palabras, la religión del Estado era una cuestión de culto (*cultus*), pues si bien los griegos no tenían

dogmas prefijados, en una cosa, no obstante, se mostraban intransigentes: en la observancia de los ritos tradicionales. Aquel que respetaba y practicaba los ritos según la costumbre de los antepasados, era religioso; el que los quería modificar era tachado de impío y sometido a la severidad de las leyes<sup>7</sup>. Pero ésta es sólo una manera de configuración de vía de acceso al mundo religioso.

Pues, la decadencia del *nómos* propia de la etapa post-sofística, lejana a las observaciones gramaticales y filológicas que hemos realizado respecto del verbo *nomíkso*, hacen posible la separación de creencia y práctica, y junto a ello, posibilitan la práctica vacía y la hipocresía por un lado, y el surgimiento de formas de religiosidad y de especulación teológica extrañas a los dioses y al culto tradicional -e incluso ateísmo teológico-, por otro.

Es así como, al no existir en las ciudades griegas un sacerdocio que detentase la ortodoxia, así como tampoco existía nada parecido a dogmas teológicos o libros sagrados, la libertad en las opciones privadas fue grande, y muchos hombres permanecieron indiferentes ante la religión oficial y muchas veces se inclinaron por otras corrientes y creencias religiosas, dando así origen a la proliferación de otras tantas vías muy variadas de acceso al mundo sobrenatural. Se gestaron de esta manera, al lado de la religión nacional, religiones -por denominarlas de alguna manera- secretas, accesibles sólo a los iniciados: grupos de místicos, tales como los Misterios de Eleusis, o los órficos o los dionisiacos, pero a la par también grupos de escépticos respecto de la religión, que ponían en tela de juicio la existencia misma de los dioses.

De este modo, podemos decir que a partir del siglo VI antes de Cristo se irán configurado dos corrientes -si bien ramificadas en su interior- marcadamente contrapuestas en las formas de religiosidad griega. A tales corrientes las denominaremos:

1. La corriente mística-mistérica.
2. La corriente legalista-tradicional.

Y mientras se hace inevitable encontrar en Platón elementos suficientes como para instalarlo dentro del primer grupo, es claro que Sócrates es ajeno a las formas de piedad platónica que el mismo Platón aprendió en sus viajes por la Italia meridional a través de su contacto con los pitagóricos, detrás de cuya filosofía se halla el extraño movimiento conocido con el nombre de orfismo. En verdad a Sócrates, los misterios le son ajenos<sup>8</sup>, contrariamente que a Platón, por lo que podemos sostener que Sócrates se sitúa claramente a favor de la

segunda línea de forma de religiosidad: la llamada corriente legalista o apolínea.

Esta corriente se caracteriza por ostentar un respeto total hacia el conjunto de la religión de corte popular y tradicional. Cuando hablamos de religión tradicional hablamos de religión antigua, natural y por lo tanto no revelada, religión en permanente evolución y sin dogmas prefijados.

De esta manera, Sócrates acepta el conjunto de la tradición con el mínimo de crítica, y no participando de ella, sino por el contrario aceptando a Homero como si se tratara de un catecismo aprendido. También de la misma manera, Hesíodo es plenamente aceptado como base, sin el criticismo que los filósofos jonios presentaban contra su Teogonía<sup>9</sup>.

Pues aunque no es sabido que durante el transcurso de su juventud conoció y participó del pensar filosófico de tipo jónico, no obstante, la verdadera posición de Sócrates ante la religión tradicional de su pólis, es la de haber logrado superar en su madurez un racionalismo ingenuo y optimista, tal como el que usaban los jonios y, por el contrario, no concuerda con el empleo de la razón con fines puramente destructivos respecto de las mitologías heredadas y de las normas arraigadas en la tradición.

Sócrates mismo se burla de estos filósofos<sup>10</sup> quienes en su búsqueda de explicaciones perfectamente racionales y naturalistas no reconocen a la piedad como frontera de la razón misma. Quien -dice el mismo Sócrates- todavía no se ha encontrado a sí mismo debe dejar esas cosas en paz y aceptar lo que se suele creer de ellas<sup>11</sup>.

Al ubicarse Sócrates dentro de esta línea de religiosidad que hemos descrito, no hace sino realizar una vez más una confesada aceptación de las normas de la ciudad y una confesada devoción al dios Apolo y al oráculo que se encuentra en Delfos.

Hasta aquí, hemos definido la piedad como el reconocimiento de los dioses; como creencia intelectual, pero también como fe encarnada en la práctica religiosa y, a su vez, hemos descrito a Sócrates como alguien profundamente respetuoso de las leyes y las prácticas tradicionales de la sociedad. Sin embargo, no puede ignorarse que el momento histórico que le toca vivir a Sócrates invitaba a la reflexión y a la renovación: y es que en la Grecia del siglo V antes de Cristo, especialmente en Atenas, centro político, económico y cultural, los cimientos mismos del orden tradicional en lo moral y lo religioso fueron pareciendo cada vez menos sólidos.

Brevemente dicho, las guerras, la expansión material y otros factores históricos así como también el resultado de haber llegado hasta un punto crítico el desarrollo de las diversas tendencias originadas en el mundo político e intelectual, favorecieron que se fueran desintegrando rápidamente los valores tradicionales en los que descansaba el orden de la sociedad griega.

Sócrates no podía ser ajeno en su pensamiento a este sentimiento de derrumbe y renovación, de búsqueda de nuevos fundamentos. Por lo tanto, la legalidad socrática no consistirá solamente en la mera aceptación y cumplimiento, sin más, de las prácticas religiosas y legalistas, sino que será también objeto de una verdadera búsqueda de saber<sup>12</sup>.

Parece indudable que, ya sea en forma puramente narrativa o realmente histórica, el episodio del Oráculo de Delfos, tiene un valor decisivo en el cambio de forma de vida de Sócrates.

Aquí comienza su búsqueda de saber y su proceso de conversión religiosa o de iniciación mística<sup>13</sup>, por llamarlo de alguna manera, siempre que no se entiendan estas palabras en sentido irracional, contrario al espíritu socrático.

El respeto por la tradición y las costumbres abre paso a la filosofía y a la razón como métodos de investigación y saber, y haciendo de ellas herramientas constructivas, Sócrates se lanza a la búsqueda de algo que constituya un nuevo fundamento para la reconstrucción de la religión y las leyes tradicionales de la pólis, y se transforma a sí mismo en un reformador.

Ahora bien, en este proceso de búsqueda e intento transformador, Sócrates nunca pondrá en duda que la base del ciudadano ateniense debe encontrarse en la religión tradicional y en el respeto por los dioses oficiales de la pólis, pero en cambio sí sostendrá que la religión -así como también las leyes de la pólis, para continuar con la analogía que habíamos establecido- debe situarse en un lugar donde nunca había estado: en el interior de la conciencia racional.

Queda claro entonces que Sócrates, a diferencia del Platón de Las Leyes, no vive la religión como algo político, necesario para establecer, configurar y guardar las relaciones sociales y vinculantes de la pólis sino que la vive como una experiencia interior y personal<sup>14</sup>. De hecho, en Sócrates, la religión y la legalidad se hacen (van tornándose conforme avanza su vida) interioristas.

Y este rasgo es realmente poco común, pues a decir verdad, la pólis ofrecía un marco religioso oficial que si bien cumplía

correctamente las finalidades de cohesionar al grupo de ciudadanos, no tenía suficientemente en cuenta otros aspectos interioristas o más personales de la religión.

Es así como Sócrates encuentra que el nuevo fundamento debe encontrarse enraizado en la noción de intención moral<sup>15</sup>.

La importancia del concepto de intención moral en Sócrates y sus relaciones con la filosofía, tal como Sócrates la concibe, son evidentes aunque de difícil análisis.

De aquí en adelante, pues, emprenderemos el examen de la relación entre la moral y la filosofía socráticas. Con esta finalidad, comenzaremos preguntando: ¿qué es la filosofía sino el examen, el cuidado, la toma de conciencia o el avergonzarse de sí mismo, en definitiva, el ejercicio continuo del conocimiento de sí mismo: conciencia de las propias faltas? ¿No era éste acaso el objeto de la misión socrática? ¿Qué otorga el oráculo a Sócrates sino el título de filósofo?

Quizás, así como la intención moral se convertirá en lo que debe ser verdaderamente estimado por nosotros, de la misma manera debe ser lo verdaderamente estimado por los dioses. Dicho con otras palabras, Sócrates pretendió interiorizar y moralizar la religión, como una forma de liberarse de los problemas presentes en la religión antigua, pues en definitiva qué carácter tenían sino morales las consecuencias de los ataques conferidos sucesivamente a la religión. Sucederá que, en el fondo de este intento de moralización o interiorización racionalizada de la religión, por un lado, y este culto de la religión tradicional, por otro, se oculta una profunda contradicción que, como ya hemos anticipado, Sócrates tendrá que pagar con su propia vida.

Quizás, desde este lugar, la filosofía socrática sea, en el sentido visto, ante todo una filosofía de vida.

La médula de la filosofía socrática no consiste, según esta interpretación, en algo de índole principalmente teórico, que tantos autores han subsumido bajo la forma qué es x, sino quizás en cómo ser, a través del sentimiento originado del no ser, lo que se debería ser.

Sin embargo, quienes dan prioridad a la búsqueda socrática de la pregunta qué es x, ofrecen una visión de Sócrates que, sin alejarlo de su faceta religiosa-moral-existencial, lo tornan a la vez posible de ser admitido como un filósofo teórico.

Veamos cómo lo presentan.

Es cierto que el diálogo Critón nos muestra a un Sócrates que busca asegurar la concordancia de la pólis con su nómos, a la vez que nos muestra una pólis y unas nomoi degradadas en tanto expresión de la ignorancia humana en torno a qué es lo verdaderamente justo. Así también la Apología nos muestra a un Sócrates en busca de un fundamento perdido en la pólis sofística, donde se ha desgarrado, como hemos visto, la presencia de lo divino.

Tanto en uno como en otro diálogo encontramos, también es cierto, a un Sócrates que, a través del diálogo, parece pretender reencontrar reflexivamente aquello que se ha perdido. Pero este diálogo no encontrará interlocutor alguno y Sócrates se verá condenado y abandonado a la soledad absoluta.

Ahora bien, en los primeros diálogos platónicos, Sócrates se afana en la búsqueda de la esencia de alguna virtud: la valentía, la piedad, la belleza, la justicia, etc. Por un lado, Sócrates consigue que su interlocutor se dé cuenta de lo poco que sabe; por otro, intenta mostrarle el camino para que él busque esas esencias, ya que en ninguno de estos diálogos se llega a una definición exacta con la cual se expresaría la esencia en cuestión. Sócrates deja a su interlocutor confundido e incitado a buscar la esencia.

En este sentido, la Apología se encuadra en este tipo de diálogos: la peculiar defensa asumida por Sócrates ante sus acusadores tiene estrecha relación con la búsqueda de la verdad y, en definitiva, con la misión socrática de formar ciudadanos virtuosos.

Con el propósito de elucidar en algo el tema de la verdad socrática, resulta conveniente repasar la estructura del texto. Podríamos dividir el diálogo en tres partes principales: en la primera, Sócrates se defiende de la acusación que le hacen Anito y Licón, según la cual realiza indiscretas preguntas sobre los misterios de la naturaleza. Empieza su defensa confesándose ignorante en el arte de hablar, y máxime ante los jueces.

No se considera ni maestro de la oratoria ni sabio, pues sólo sabe de su ignorancia. Su única misión ha consistido en tratar de aclarar el señalamiento del oráculo de Delfos, según el cual era él el más sabio de los hombres. Llevado por esta inquietud ha preguntado a los hombres más sabios de Atenas sobre aquellos temas en los cuales se consideraban sabios y fue comprobando que no sabían las cosas que creían saber<sup>16</sup>.

Todas estas investigaciones lo han hecho pensar que el más sabio es el que se sabe ignorante: tal es el sentido del oráculo de Delfos<sup>17</sup>. Es esto, en definitiva, lo que intenta inculcar a los jóvenes: la búsqueda de

la verdad. Pero demos precisar de qué tipo de verdad es a la que Sócrates quiere llegar con sus interlocutores. Si se trata de la verdad en sentido semántico o moral o alguna conexión entre ambos es algo que se irá dilucidando conforme avance el presente texto.

Guiado, entonces, por la misión que le impartiera el oráculo, Sócrates pregunta y repregunta a los atenienses, pues con ello cumple justamente con una misión divina: hacerles ver la necesidad de ser virtuosos, sabios, i.e., ciudadanos de bien y, por tanto, felices. Sócrates no tiene ninguna intención de corrupción, sino que debe (ya que es un deber mandado por un dios) enseñar a los atenienses a no contentarse con la ignorancia.

De este modo, Sócrates se puso al servicio de su Patria. En la segunda parte observamos a Sócrates actuar en forma absolutamente consecuente con sus ideas. Acabada la exposición de los acusadores es el momento en que el acusado debe señalar qué pena cree que le corresponde, para que en último término el jurado se decida entre ambas.

Como ya adelantamos, nos encontramos con un Sócrates absolutamente consecuente con sus ideas: él se considera inocente, sus acusadores no han podido demostrar los cargos que se le imputan, por lo tanto, no puede ponerse una pena, ya que esto sería admitir su culpabilidad, al menos en algún grado. Sócrates no suplica, y el resultado era fácil de prever. Finalmente, el jurado condena a Sócrates a muerte por medio de la cicuta. Recibida la sentencia, recrimina la conducta de quienes lo han acusado, pues cargarán con la culpa de haber matado a un inocente.

En cambio, da las gracias y tranquiliza a quienes lo han absuelto, Sócrates termina sin saber si es un bien o un mal lo que le sucederá: si es verdad aquello de que la muerte es el paso a otro mundo donde están todos los que murieron, entonces es un bien. Sus últimas palabras a los jueces confirman esta duda: Pero es ya hora de marcharnos, yo a morir, y vosotros a vivir. Quién de nosotros se dirige a una situación mejor es algo oculto para todos, excepto para el dios (42 a). Y son también el último testimonio de la misión que el dios le encomendó: la búsqueda de la verdad. Esta verdad que sólo dios sabe es la que los hombres deben admitir que no saben y deben esmerarse por encontrar.

Ahora bien, podemos repreguntarnos si Sócrates era realmente peligroso para Atenas. Obviamente, en un sentido no lo era: en el aspecto de ciudadano ejemplar que llevaba a cabo su misión divina. Pero desde el punto de vista de la polis desmoronada, carente de valores, probablemente alguien como Sócrates resultara peligroso. Aunque admitir esta peligrosidad, hubiera sido admitir que la falta de

prudencia, belleza, valentía, verdad y fundamentalmente justicia reinaban en la Atenas de Sócrates.

Es probable, desde este punto de vista, que Sócrates fuera en efecto un peligro, lo cual confirmaría, paradójicamente, que era en realidad un ciudadano virtuoso, al punto de elegir la muerte a una salvación que consideraba indigna porque implicaba no cumplir con la ley, tal como se nos relata en el Critón<sup>18</sup>.

Es necesario destacar, que, además de Sócrates, Mileto, acaso equivocado por su parte, se preocupaba por la formación de buenos ciudadanos:

–Ven aquí, Meleto, y dime: ¿No es cierto que consideras de la mayor importancia que los jóvenes sean lo mejor posible?

–Yo sí .¿ (24 d).

–Dinos aún, Meleto, por Zeus, si es mejor vivir entre ciudadanos honrados o malvados. Contesta, amigo. No te pregunto nada difícil. ¿No es cierto que los malvados hacen daño a los que están siempre a su lado, y que los buenos hacen bien?

–Sin duda (25 c-d).

En la Apología Platón nos relata las últimas enseñanzas socráticas. En medio de la corrupción de la pólis, Sócrates aparece como el ciudadano modelo, aquel hombre virtuoso que logra mirar el paradigma de la justicia, de la piedad, de la valentía, etc., y actuar de acuerdo con ellos. Sócrates es un hombre virtuoso que proclama con su muerte el respeto a las leyes. Pero este ciudadano ejemplar resulta incompatible con la mayoría de sus conciudadanos.

La misión socrática consistente en formar buenos ciudadanos pone al descubierto que no los había. A pesar de su inocencia, Sócrates es condenado a muerte, pena que acepta así como no acepta escapar de ella, por respeto a las leyes y por ser consecuente consigo. Sócrates decide morir feliz.

Este modo de presentar a Sócrates, como un filósofo que, en tanto tal, teoriza y, además pero fundamentalmente, vive de acuerdo con su ley moral, quizás sea también aceptable.

La misma lectura es viable en el Eutifrón, diálogo que examinaremos a continuación. El tema principal del diálogo que ahora abordamos es, como sabemos, la piedad, pero en este momento, la

recorrida por el texto tendrá la intención de notar la posible conexión coherente entre la faz teórica de Sócrates con la práctica.

Apreciamos que el Eutifrón toca un punto central de la propia acusación contra Sócrates: la piedad o impiedad. Sin embargo, la discusión progresa como si se tratara de la valentía o de la belleza, sin que la situación personal de Sócrates suela manifestarse excepto cuando sostiene no estar de acuerdo con aquellos mitos que presentan continuas peleas entre los dioses (6 b-c). La intervención de Sócrates no supone pues la exculpación.

Brevemente, recordaremos el juego dialógico<sup>19</sup>. Eutifrón acusa a su propio padre, quien por negligencia ha dejado morir a un asalariado que, a su vez, había asesinado a uno de los servidores de la casa. Ante la certeza que Eutifrón tiene acerca de que la acusación que lleva a cabo es un acto piadoso, Sócrates le pregunta qué es la piedad. En 5 c-d se lee:

Sóc. –[...] ¿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 (idéa) conforme a la impiedad, todo lo que vaya a ser impío?<sup>20</sup>.

En tanto Sócrates solicita a Eutifrón que le enseñe qué es lo piadoso y qué es lo impío, expresa su convencimiento de que éstos resultan idénticos a sí mismos en todas las acciones piadosas y en todas las impías, por lo cual tales acciones tienen siempre una forma única (mían tina idéae) que hace de ellas actos de piedad o de impiedad<sup>21</sup>. A partir del pedido de Sócrates, comienza el intento de respuesta por parte de Eutifrón, quien va a proponer fundamentalmente dos definiciones, ambas rechazadas por Sócrates.

Respecto de la primera definición, Eutifrón responde: Pues bien, digo que lo pío es lo que ahora yo hago, acusar al que comete delito y peca, sea por homicidio, sea por robo de templos o por otra cosa de este tipo, aunque se trate precisamente del padre, de la madre, o de otro cualquiera; no acusarle es impío (5 d-e y siguientes).

En lugar de responder qué es lo piadoso y qué es lo impío, Eutifrón da ejemplos, entre los cuales menciona su propia forma de actuar al haber acusado a su padre. Sócrates, por su parte, no queda conforme con la respuesta obtenida, puesto que su interés no reside en que le cuenten ejemplos de actos píos, sino en la esencia de la piedad. Los actos píos son píos por, y gracias a, la esencia de la piedad: lo piadoso de cada acto depende de la determinación de la esencia de lo pío.

Así rechazada la primera definición, se ofrece un segundo intento.

En 6 d 9 e, Sócrates explica nuevamente a Eutifrón qué es lo que pretende: ¿Te acuerdas de que yo no te incitaba a exponerme uno o dos de los muchos actos píos, sino el carácter (eidos) propio por el que todas las cosas pías son pías? En efecto, tú afirmabas que por un solo carácter (idéa) las cosas impías son impías y las cosas pías son pías [...].

Sócrates pretende que Eutifrón, en lugar de mencionar determinados actos piadosos o impíos, exponga cuál es realmente ese carácter (idéa), para que, dirigiendo la vista a él<sup>22</sup> y usándolo como medida (paradigma) pueda decirse que un acto es pío o que no es pío (6 e 3-7). Es decir que si uno sabe qué es la piedad, está capacitado para reconocerla en las diferentes acciones, pudiendo llamarlas piadosas si es que son de tal clase. Se trata de la búsqueda de un patrón supraindividual ( idéa, eidos, paradigma) que pueda dar normas a los actos<sup>23</sup>.

En este punto se torna inevitable realizar una mínima alusión sobre el manejo técnico del lenguaje platónico respecto de idéa, eidos □y paradigma.

Seguramente, cuando en el Eutifrón Platón caracteriza a la idéa como paradigma no quiere decir más que lo que acabamos de sostener, siendo justamente esta búsqueda socrática el motivo que dio origen a la posterior teoría de las Ideas. Si bien en diálogos siguientes<sup>24</sup> se vuelve a caracterizar a las Ideas como paradigmas, éstas serán convertidas en modelos perfectos (paradigmas) de los cuales las cosas de este mundo son copias imperfectas.

Nada de esto se dice en el Eutifrón: creemos que la problemática moral planteada en este diálogo (y en otros diálogos de juventud: Laques, Cármides, Hippias Mayor, entre otros) es aquello que motivó la teoría platónica de las Ideas que Platón plasma en sus diálogos de madurez (fundamentalmente Fedón y República) Ésta, pues, tal como la entendemos en los diálogos de madurez, no está presente en los diálogos de juventud, o al menos no la sugiere su sola lectura. Sin embargo, es lícito sospechar que el uso de idéa, eidos y paradigma en el Eutifrón no es del todo inocente.

En cuanto a las muchas interpretaciones al respecto, algunas de ellas nos resultan interesantes pero de difícil comprobación. Por ejemplo H.C. Baldry<sup>25</sup> ha sugerido que el uso platónico de idéa y de eidos fue el resultado de la fusión de la enseñanza de Sócrates sobre los valores morales con la doctrina pitagórica acerca de los números-modelos. Pero sucede que ignoramos si en tiempos de la juventud de

Platón, los pitagóricos llamaban a los números-modelos eide o idée (Ideas)<sup>26</sup>. Aunque Aristóteles diga que Platón asignó a las Ideas el mismo tipo de función que los pitagóricos asignaron a los números (Aristóteles, *Metafísica* 987 b 9-13), no insinúa que los números-modelos tuvieran alguna influencia en el inicio de la teoría de las Ideas<sup>27</sup>.

Lo cierto es que ni de la lectura del *Eutifrón* ni de ninguno de los diálogos de juventud se desprende nada del asunto. Más bien parece que fueron las investigaciones socráticas sobre qué es la piedad, qué es la valentía, qué es la templanza, qué es la belleza, etc., las que influyeron en Platón para que pensara en una teoría de las Ideas tal como la leemos en sus diálogos posteriores, es decir, para que postulara la existencia de entidades perfectas a las cuales llamó eidos o idéa.

Hasta aquí las mínimas consideraciones sobre la plausibilidad del uso técnico de los términos eidos, idéa y parádigma por parte del primer Platón.

Retomando, entonces, la segunda respuesta de *Eutifrón*, veamos cómo ésta también es rechazada.

La siguiente definición propuesta versa: es pío lo que agrada a los dioses, y lo que no les agrada es impío (6 e 11-7 a). Luego de insistir en que, de acuerdo con los relatos de los poetas, los dioses no siempre coinciden, Sócrates propone a su interlocutor que juntos precisen de qué índole es tal disentimiento, pues no hay duda de que hay diferencias de opinión que jamás provocarían querellas. Por ejemplo: si el desacuerdo residiera en el número, en la magnitud o en el peso de dos cosas, la discrepancia quedaría eliminada con sólo contar, medir o pesar tales objetos (7 b-c).

Este desacuerdo no sería causa de odios ni de luchas. Por esto, cuando lo que ocasiona las disputas y engendra los conflictos son juicios acerca de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, en relación con los cuales queda excluida la posibilidad de recurrir a cánones o criterios universalmente aceptados, el disentimiento es explicable, sobre todo por tratarse, de acuerdo con la tesis de *Eutifrón*, de diferencias relativas a acciones que agradan a unos dioses y desagradan a otros.

Lo inevitable de semejantes desacuerdos revela que dicha tesis es inadmisibles, ya que, aún aceptando que lo piadoso fuese lo que place a los dioses y lo impío lo que les desagrada, no habría manera de determinar, objetivamente, cuáles actos son para ellos objeto de placer o de enojo, puesto que lo que algunos aman es aborrecido por otros. En

consecuencia, tampoco puede saberse, cuando se hace uso del mismo criterio, si la conducta de quien acusa de impiedad a su padre es o no piadosa y merece o no la aprobación divina, pues bien podría ocurrir que resultase grata a Zeus y odiosa a Cronos o a Urano (8 a-b). La segunda definición queda así descartada.

Esta segunda definición es, pues, reformulada, pero tal reformulación, a su vez, queda descartada. Finalmente, se intenta una respuesta donde se considera a la piedad como parte de la justicia: 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 (12 e 6-9). El culto o cuidado, respecto de los seres divinos, no puede ser como el que el hombre tiene con los animales, ni dirigirse a mejorar a los dioses. Eutifrón sostiene que ese cuidado es como el que realizan los esclavos con sus dueños (13 d 7).

Ante esto, Sócrates pregunta si, suponiendo que la piedad es la sierva de los dioses, y si los seres divinos realizan su obra auxiliados por nosotros, qué es lo que hacen con la ayuda de los hombres. Eutifrón responde que agradar a los dioses con sacrificios y plegarias es lo que llamamos piedad (14 b 3). Pero si hacer sacrificios es dar a los dioses y orar es pedirles, la piedad sería la ciencia de las peticiones y ofrendas a los dioses (14 c-d). Ahora bien, replica Sócrates que si pedimos algo a las divinidades es porque tenemos necesidad de recibir lo pedido; si les ofrecemos algo a cambio, habrá que suponer que les falta lo que les damos. La piedad sería, según esto, una especie de arte comercial entre los dioses y los hombres.

Eutifrón reconoce que ellos no pueden sacar provecho alguno de nuestras ofrendas, éstas sirven para mostrar a los dioses nuestra veneración y homenaje, y el deseo de complacerlos (15 a). Pero si admitimos lo anterior, llegamos a que lo pío es lo querido para los dioses, es decir, lo agradable a los dioses. A lo que Sócrates añade que lo pío agrada a los dioses por ser pío, y no ya que lo pío sea tal por ser querido por los dioses.

En virtud de lo primero, lo pío es una instancia a la cual los dioses mismos se subordinan, a diferencia de la segunda alternativa que, -al igual que la definición anterior ya refutada- hace a lo pío el producto de un acuerdo entre los dioses. Ante esto, Sócrates propone volver a empezar e intentar averiguar qué es la piedad; pero Eutifrón decide irse y se despide de Sócrates.

A la luz del tratamiento del texto aquí presentado, es imprescindible entender que en el Eutifrón se afirma la objetividad de los valores morales (9 d - 11 b) Cuando decimos que una acción es

piadosa lo hacemos porque en ella se da la idea de la Piedad y no porque esa acción nos plazca. La excelencia ética de un acto no está condicionada por nuestro sentimiento de agrado en cuanto a él ya que este sentimiento no determina sino que presupone la excelencia ética del acto, aun cuando este sentimiento pertenezca a los dioses. Admitiendo que fuese cierto que todos los dioses aman la piedad, con ello no se habría respondido qué es tal virtud en sí misma, porque el agrado de los dioses resulta ser sólo un accidente, algo que a aquélla le acaece, que le ocurre, por ser lo que es y por tener la naturaleza que tiene<sup>28</sup>.

Como vimos, el camino dialógico del Eutifrón muestra que el ejercicio socrático es, ante todo, el de la praxis. En efecto, el tipo de verdad que Sócrates busca es la verdad moral en el siguiente sentido: la búsqueda de patrones supraindividuales que rijan conductas. Quien sabe qué es la piedad, quien tiene el conocimiento acerca de ello, será piadoso y, recién entonces, llamará piadoso a aquello que en verdad lo es.

El interés socrático por la verdad de índole semántica queda, pues, en segundo término. Se trata, en primer lugar, de la búsqueda de un patrón supraindividual que pueda dar normas a los actos. En efecto, la pregunta sobre qué es la piedad, tal el ejemplo aquí estudiado, está en relación con la cualidad moral de nuestros actos: a Sócrates le preocupa la formación moral de los ciudadanos, los cuales conformarán necesariamente una pólis virtuosa. Es precisamente por la búsqueda, a través del lógos, de un patrón supraindividual, y no porque se busque una definición que como tal lo es de lo universal, que Sócrates no acepta que el interlocutor responda con la referencia a una instancia particular. Por este camino se habrá de acceder al conocimiento moral<sup>29</sup>.

La misión socrática consistía, entonces, en ejercer, junto con sus interlocutores, la tarea dialéctica de preguntas y respuestas con el fin de cambiar sus vidas, tarea que Sócrates lleva adelante en obediencia del mandato divino.

### **A modo de conclusión**

Ambos Sócrates, el que es ante todo práctico en su camino religioso de obediencia al daimon y el que logra ensamblar la búsqueda teórica del fundamento filosófico con la praxis, lejos de ser contradictorios, son fácticamente posibles. Ambos son, en rigor de verdad, aspectos de un mismo y único Sócrates, aquel que todo lo examina a la vez que reafirma con su propia muerte su particular posición frente a la vida.

## **Bibliografía:**

1. JENOFONTE: Apología 10.
2. JENOFONTE: Memorabilia I, I 1
3. DIÓGENES LAERCIO: II, 40
4. LIDDELL, H. G; SCOTT, R A: Greek-English Lexicon, 9na edición revisada y aumentada por JONES, H S. Clarendon Press, Oxford, 1996, 1179.
5. MACERI, S.: 'Pena de muerte a los ateos': un análisis de la sentencia platónica según Leyes 854e-855a, 863a, 887c-889d, Actas del XI Congreso Nacional de Filosofía, Salta, Universidad Nacional de Salta, Escuela de Filosofía, Facultad de Humanidades, AFRA, Asociación Filosófica Argentina, 2003, CD ROM, ISBN 987-20904-0-8.
6. PLATÓN: Fedón (traducción de C. Eggers Lan, Eudeba, Bs As, 1993.
7. PLATÓN: Fedro 229 c-d. Gredos, Madrid, 1993.
8. Tamayo, L, Un error lógico en la Apología de Sócrates, separata Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires
9. MACERI, S.: La caída del paradigma moral platónico. El largo camino a las Leyes, V Jornadas de Investigación en Filosofía, Actas de las Jornadas de Investigación en Filosofía, Anexo complementario de la Revista de Filosofía y Teoría Política, Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, ISSN 0328-6223, La Plata, 2005.
10. PLATÓN: Eutifrón. Traducción e introducción de J. Calonge, Gredos, Madrid, 1981.
11. PLATÓN: República IX 592 b, X 597 a.
12. PLATÓN: Sofista 235 d.
13. PLATÓN: Parménides 132 d.
14. PLATÓN: Fedón 102 b, 103 e.

15. ROSS, David: Plato's Theory of Ideas. Clarendon Press, Oxford, 1951.

16. MACERI, S.: Una propuesta de lectura de los diálogos platónicos de juventud, en Revista de Filosofía, ADEF, 2, 15, Bs. As., 2002.

## Notas

1 Si bien es cierto que el Fedón se considera un diálogo medio y no temprano o Socrático, la secuencia aquí tenida en cuenta es, como se dijo, dramática y no cronológica.

2 Esta acusación es presentada por Platón como dependiendo del cargo de ser corruptor de la juventud. En efecto, a diferencia de autores como Jenofonte (Apología 10, Memorabilia I, I 1) o Diógenes Laercio (II, 40), Platón realiza una inversión en el orden de los cargos, haciendo de la corrupción de los jóvenes el cargo fundamental y de la enseñanza de doctrinas impías el medio para ello (Eutifrón 3 a-b, Apología 26 b) No obstante, a efectos del presente trabajo nos ocuparemos exclusivamente del cargo de impiedad cual si fuera un cargo totalmente independiente.

3 Sobre la pregunta qué es la piedad insistiremos a lo largo de este artículo.

4 De aquí en adelante, salvo indicación, las traducciones son propias.

5 Las transliteraciones de este trabajo se realizan según las modificaciones del sistema ISO al de la norma griega ELOT.

6 Véase LIDDELL, H. G. - SCOTT, R., A Greek-English Lexicon, 9na. edición revisada y aumentada por JONES, H. S., Clarendon Press, Oxford, 1996, p. 1179. Aquí, precisamente, como una de las posibles acepciones del verbo nomíkso se brinda la siguiente definición: own, acknowledge, consider as; e incluso se traen a colación los pasajes de Apología 24 b y Eutifrón 3 b en vistas a ser interpretados de esta manera. Pero también en el diccionario se nos presenta el cambio de sentido que sufre esta traducción de nuestra fórmula cuando aparece el verbo nomíkso acompañado del verbo eimí, tal como lo hemos estado examinando, y es precisamente para Apología 26 c que el diccionario presenta la traducción de believe that there are gods.

7 En las Leyes Platón reserva la pena de muerte a aquellos que no cumplieran con los ritos religiosos que el Estado imponía. Cf. MACERI, S.: Pena de muerte a los ateos: un análisis de la sentencia platónica según Leyes 854e-855a, 863a, 887c-889d, Actas del XI Congreso Nacional de Filosofía, Salta, Universidad Nacional de Salta, Escuela de Filosofía, Facultad de Humanidades, AFRA, Asociación Filosófica Argentina, 2003, CD ROM, ISBN 987-20904-0-8.

8 No estamos negando, por supuesto, que la personalidad socrática sea poseedora de un rasgo de inspiración religiosa, que acaso bien pudiera llamarse mística, que fue puesta de relieve por autores como E. Zeller, y continuada por muchos otros, pero no por ello convenimos con posiciones más arriesgadas como la de la escuela escocesa (principalmente J. Burnet y A. E. Taylor) que vinculan este rasgo místico a la supuesta relación entre Sócrates y el pitagorismo en vistas a otorgar al mismo Sócrates la autoría de la Teoría de las Ideas. Por su parte, en este sentido, también en la Introducción a la lectura del Fedón en la traducción de C. Eggers Lan del diálogo platónico Fedón (Eudeba, Bs As, 1993.), este autor separa el joven socrático que fue Platón mientras estuvo bajo el influjo de Sócrates y el Platón que salió de su socratismo y plasmó su propia postura al haber entrado en contacto, entre otros factores, con el conocimiento de religiones de iniciaciones, dejando entonces translucir que este conocimiento iniciático no era de fuente directamente socrática.

De todas maneras, en pasajes como, por ejemplo, Fedón, a partir de 84 d en adelante, podemos apreciar que Sócrates mismo, lejos de presentarse a sí mismo con la seguridad que ostentaría un auténtico iniciado que estuviera estableciendo una verdad absoluta respecto de los temas que son objeto de la conversación, lo hace en cambio sólo como quien intenta únicamente la búsqueda de la verdad.

9 Los filósofos jonios demostraron una notable actitud de desapego e indiferencia respecto de la religión tradicional, e incluso filósofos como Jenófanes y Heráclito realizaron cierto número de críticas directas respecto de ciertos mitos y prácticas heredadas. Este hecho produjo que algunos autores vean al conjunto de la filosofía jónica como contribuyendo entonces también en parte al proceso de derrumbe de la tradición antigua.

10 El modo de proceder, cargado de ironía y de burla, que Sócrates suele adoptar, sería condenado por Platón en Las Leyes, diálogo en el que prima la paz pública y se considera peligroso para el Estado a todo aquel que inquietase, de una u otra manera, a sus conciudadanos. Cf. la nota 19

11 Cf. PLATÓN: Fedro, 229 c-d, Gredos, Madrid, 1993.

12 Insistiremos especialmente sobre el tema del saber en Sócrates en la sección (II) de este trabajo.

13 Cabe aclarar que no estamos aquí desdiciéndonos de la postura detallada en la nota 8, pues no estamos entendiendo la iniciación mística socrática como un conjunto de ritos y enseñanzas cuyo objeto sea la modificación del estatus religioso, sino que la entendemos filosóficamente, es decir, como mutación ontológica del régimen existencial del sujeto.

14 Así visto, tal vez la representación mítica o mística del daimon socrático no sea sino justamente un reforzamiento de esta interioridad.

15 Sean perdonados los anacronismos lexicográficos, pero pueden ser útiles para subrayar el contenido del mensaje socrático.

16 Es importante recordar que Platón elige a los interlocutores de Sócrates con sumo cuidado. Es cierto que todos ellos llegan, con Sócrates, a confesar que no saben la respuesta a la pregunta socrática ( qué es la piedad, qué es la valentía, qué es la belleza, qué es la templanza, etc.) pero esto sólo cobra sentido puesto que quienes no saben son, justamente, los expertos en la materia en cuestión: por ejemplo, Eutifrón, un experto en cuestiones de religión, no sabe, precisamente, qué es la piedad, o Laques, un soldado, no puede responder satisfactoriamente qué es la valentía.

17 Es interesante recordar la tesis de Luis Tamayo acerca del narcisismo socrático. Sócrates cometió el error de no considerar una de las opciones lógicas.

Así, leyó el no hay nadie más sabio que Sócrates como una afirmación de superioridad cuando podía ser leído, también, como una simple igualdad (en cuestiones de sabiduría no hay, entre los hombres, ni mejores ni peores). Esa lectura narcisística del oráculo lo condujo a ridiculizar a aquellos que eran considerados, en su época, maestros de virtud y, a consecuencia de ello, a la muerte. Sin embargo, esa misión divina también lo convirtió en el afamado personaje que desde la antigüedad es. (Tamayo, L, Un error lógico en la Apología de Sócrates, separata Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, p. 1).

18 Resulta curioso notar el cambio radical en el tratamiento que Platón le va dando a Sócrates a lo largo de su obra. Si bien en su último diálogo, Las Leyes, Sócrates no es un personaje, la figura socrática que Platón construyó desde sus primeros diálogos, hubiese sido un eminente peligro cívico si hubiese vivido en la sociedad trazada en este escrito al punto que le hubiese correspondido la pena de muerte. Tan

lejos está el Platón de vejez del de la Apología. Cf. MACERI, S.: La caída del paradigma moral platónico. El largo camino a las Leyes, V Jornadas de Investigación en Filosofía, Actas de las Jornadas de Investigación en Filosofía, Anexo complementario de la Revista de Filosofía y Teoría Política, Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, ISSN 0328-6223, La Plata, 2005.

19 Seguimos tanto la traducción e introducción de J. Calonge publicada en Gredos, Madrid, 1981, pp. 213-253 como la de F. J. Olivieri (inédita).

20 Destacamos aquí el uso de la palabra *idéa* por parte de Platón. Si bien aún no tiene el peso o significado filosófico que se le dará en diálogos posteriores, creemos que está utilizada con un sentido especializado. Volveremos sobre este punto.

21 Aunque Sócrates interroga acerca del paradigma de la impiedad, a esta altura del pensamiento platónico, nada hay que nos autorice a plantearnos el problema de las Ideas de negaciones; tal problema es propio del Platón de vejez (fundamentalmente expuesto en Parménides y Sofista).

22 Mirar con los ojos del alma es una metáfora a la que Platón, en boca de Sócrates, acude a menudo para expresar que el modo de conocer los paradigmas supraindividuales no es un modo sensible. Para la manera de acceder cognitivamente a los patrones supraindividuales habrá que esperar la teoría platónica de la reminiscencia (Cfr. Menón y Fedón).

23 La traducción *patrón* supraindividual para los términos *idéa*, *eidos* y *paradigma* nos resulta más adecuada que *Idea*, ya que la teoría platónica no está aún elaborada.

24 Por ejemplo, República IX 592 b, X 597 a; Sofista 235 d; Parménides 132 d; Fedón 102 b, 103 e.

25 Además de Allen, Eggers Lan, Olivieri, Ross y Zeller.

26 Cf. Class. Quart. XXXI (1937), pp.141-5. La referencia está tomada de ROSS, D.: Plato's Theory of Ideas, Clarendon Press, Oxford, 1951, p. 14.

27 Cf. la nota 8 de este trabajo.

28 El diálogo continúa con Sócrates preguntándose por la relación de la justicia con la piedad. Por una parte, tal como pudimos observar, Eutifrón expresa que la piedad es la parte de lo justo que atañe al cuidado de los dioses, la que se refiere a los hombres es la parte restante de lo justo (12 e 6-9). Por otra parte, encontramos en el Eutifrón un esbozo de la Idea de Justicia como virtud total. En varios pasajes (por ejemplo, 8 b-c, 8 d-e, 11 e, etc.),

Sócrates trata con su interlocutor acerca de la justicia, de los actos justos o de los injustos. Sin embargo, el tema no es profundizado. En efecto, el diálogo no pasa a ocuparse de la justicia, queriendo abandonar el tema de la piedad, sino que los términos justicia o injusticia son tomados en el sentido abarcador de todo acto bueno, en el primero de los términos, y de todo acto malo, en el segundo.

El tema de la justicia es ahondado principalmente en la República, donde se la considera como virtud armonizadora de otras virtudes básicas: sabiduría, valor y templanza (República IV).

29 Cf. MACERI, S.: Una propuesta de lectura de los diálogos platónicos de juventud, en Revista de Filosofía, ADEF, 2, 15, Bs. As., 2002, p. 124.