

LA UNIDAD MUERTA DE LO DIVINO*

Mtro. Guillermo Nelson Guzmán Robledo
Fondo Estatal para la Cultura y las Artes
de Zacatecas

El principal testimonio del pensamiento de Sócrates fue probablemente su muerte. Al no escribir nada, dejó en manos de otros la labor de perpetuar su doctrina, cuyo mejor argumento fue el haber sido consecuente con su pensamiento hasta la cicuta. Esto implica que uno de los elementos fundamentales del pensamiento socrático fue el adoptar un único punto de vista cuya validez universal, determinada por los principios de la razón, fuera inamovible. Esto, en el terreno de la moral no encuentra un precedente lo suficientemente explícito como para no aceptar que lo que el pensamiento de Sócrates operaba era en realidad una reforma del pensamiento moral que repercutió severamente en el curso de la historia universal.

Por otra parte, si consideramos las implicaciones que tuvo para la mentalidad griega el nacimiento del pensar filosófico, no es de sorprender la regularidad con que los filósofos fueron acusados de irreligiosidad. Sócrates, Protágoras y Aristóteles, recibieron condena

* El presente ensayo se ha escrito gracias al apoyo del Fondo Estatal para la Cultura y las Artes de Zacatecas, en su emisión 2006.

por ella, pero es el caso de Sócrates el que ha recibido mayor atención debido a que fue el único que pereció por ella. Protágoras escapó y la tradición refiere que murió al naufragar en la nave en que se fugaba,¹ Aristóteles sólo fue desterrado y cumplió su condena marchando hacia Calcis donde murió uno o dos años después.² Sólo Sócrates padeció la implacable mano de la ley ateniense e hizo de su muerte el emblema de su doctrina: padecer la injusticia antes que ocasionarla.

Dejando de lado las circunstancias políticas que llevaron a Meleto o a Eurimedonte a iniciar un proceso contra Sócrates o Aristóteles, no deja de ser un síntoma de las repercusiones de la mentalidad filosófica que, aunque con una tendencia deísta marcada, suponía una renovación del modo en que se asumía la religiosidad.

El hecho es que en la apología, Sócrates no se defiende positivamente de las acusaciones y sólo se limita a reducir al absurdo la forma en que recaían sobre él las imputaciones de Meleto. Aún más, si bien Sócrates profesaba una doctrina moral que no dejaba de lado la divinidad, sí socavaba los principios de la religión tradicional.

Para defender lo anterior debe ser suficiente comparar el comportamiento de Sócrates frente a la piedad, tema que es abordado por Platón en un diálogo que escribió en su juventud y que lleva por nombre *Eutifrón*, con las nociones de justicia divina que pueden rastrearse en la única trilogía trágica que se conserva, escrita por Esquilo hacia el año 457 a.C. y que comúnmente se conoce como *La Orísteada*.

Comenzaremos por recapitular unos pasajes de ésta para resaltar algunos de los elementos que le subyacen y que nos permitirán señalar algunos distanciamientos del pensamiento filosófico con

¹ Sexto Empírico *Adv. Math.* IX, 55-56.

² Diógenes Laercio. *Vidas* V, 5.

algunas manifestaciones más ancladas en la tradición cultural arcaica como lo fue la tragedia.

La trilogía tiene un tema troyano. Las tragedias que la componen son *Agamenón*, *Coéforas* y *Euménides*. Su tema bien puede ser considerado un claro ejemplo de la tensión entre la ley humana y la divina,³ tensión muy presente en general en toda tragedia griega y que reflejaba las reformas políticas, culturales y sociales que habían afectado durante los últimos siglos a la civilización griega: el surgimiento de las polis, el derrumbamiento de las monarquías de corte micénico, la migración y colonización de la costa occidental de Anatolia y la magna Grecia, el empleo del alfabeto, las guerras médicas, etc. Y aunque la tragedia había surgido como expresión de la íntima pugna entre los valores antiguos de la sociedad micénica y los nuevos de la polis, en ella se ostentaban con mayor transparencia elementos del pensamiento más antiguo de su civilización. A diferencia de la filosofía cuya actitud reflexiva y crítica le hacían ostentar de manera explícita su renuncia a pensamiento mítico.

El inicio de la trilogía acontece tras la guerra de Troya. Agamenón, rey de Argos y capitán del ejército aqueo vuelve triunfante a su patria, donde su esposa Clitemnestra le depara junto a su amante Egisto la traición y la muerte. Sin esperarlo, sucumbe en su propio palacio en manos de la esposa ávida de venganza por el sacrificio que Agamenón realizó con su hija Ifigenia. Egisto tiene sus propias razones para anhelar la muerte de Agamenón.⁴ Y ambos logran darle muerte mientras toma un baño.

³ Jean Pierre Vernant, Pierre Vidal, *Mito y tragedia en la Grecia Antigua*, Taurus, España, 1987, p. 38.

⁴ Cf. Agamenón, 1583-1604. El rencor de Egisto hacia Agamenón es en realidad una venganza de estirpe. Atreo, padre de Agamenón había desterrado y luego vuelto a aceptar a Tiestes, padre de Egisto, en su corte. Pero aún y cuando Atreo había prometido no derramar la sangre de Tiestes en su propio suelo, cometió un acto

En la segunda tragedia titulada *Coéforas*, Orestes, hijo de Agamenón y Clitemnestra, impelido por su hermana Electra y bajo los auspicios del dios Apolo, regresa a Argos después de años de exilio para vengar la muerte paterna. La tensión dramática es elevada al clímax, pues el deber que tiene Orestes de vengar la muerte paterna le obliga a cometer matricidio, pues fueron las manos de su propia madre quienes dieron muerte a Agamenón.⁵

Orestes consuma la venganza, pero eso no impide que su acto pueda estar atravesado con un mal presagio. Después de todo, asesinar a un consanguíneo no dejaba de ser un acto impuro, cuanto más en la medida en que el consanguíneo asesinado cruelmente es la propia madre, quien al momento de morir y ante los oídos sordos de Orestes anticipa la maldición que recaerá sobre él: las horrorosas Erinas⁶ le seguirán para reclamar el matricidio. Ello sucede en la misma tragedia en forma de visiones que son imperceptibles para los demás, pero que llenan de espanto a Orestes. Hacia el final de la tragedia, Orestes huye hacia Delfos para buscar el asilo y la purificación que le libere del castigo que le deparan las Erinas.

La última tragedia de la trilogía es *Euménides*. Comienza en la

impío: le brindó un banquete en que le ofreció de comer a Tiestes a sus propios hijos, sin que él lo supiera. El tema de ofrendar como banquete la carne de los hijos es recurrente en la literatura griega, Cf. Historia de Progne y Filomela en Ovidio, *Metamorfosis*, VI, 424 y también cuando el rey medo Astiages ofrece a su ministro Harpago la carne de su propio hijo en represalia por haber conservado con vida al nieto de Astiages, Ciro, que después se convertiría en el fundador del imperio persa. Heródoto *Historia I*, 118-119.

⁵ Esto es claramente un signo de las relaciones de parentesco que prevalecían entre los griegos, para quienes el vínculo más profundo en la filiación era sin duda con el padre, ocupando el vínculo con la madre un segundo término. Cf. *Euménides* 658 y ss.

⁶ Las Eumenides, también llamadas Erinas eran tres divinidades monstruosas con cabellos de serpientes, cara de perro y ojos y boca sangrantes. Eran vengadores de los crímenes entre miembros de una misma familia. Sus nombres eran Tisífone, Alecto y Megera.

ciudad de Delfos a donde ha llegado Orestes para solicitar el amparo de Apolo, quién sancionó la venganza de su padre. Luego de una discusión en la que el coro representa a las Euménides, Apolo aconseja a Orestes dirigirse hacia Atenas, para solicitar el juicio de Palas Atenea. Luego de escuchar ambas partes, Atenea decide dejar el veredicto en manos de mortales, fundando el tribunal del Areópago para decidir la suerte de Orestes. Tras el proceso, en que Apolo defiende a Orestes, votan los jueces teniendo como resultado un número igual de votos a favor y en contra. Atenea agrega el último voto y es a favor del desdichado Orestes.

Ante tal veredicto las Euménides amenazan con llevar maldiciones y pestes funestas a la ciudad de Atenas por el fallo que les impide llevar a cabo la venganza. Atenea intenta suavizar sus ánimos ordenándole a los atenienses que erijan un templo en honor a las horribles diosas junto al Erecteo y les rindan honores. Las diosas quedan complacidas y la tragedia concluye con exclamaciones que bendicen a la ciudad de Atenas.

Por tener una gran riqueza literaria y contener también, múltiples elementos de la idiosincrasia y religiosidad griega, para los fines de este ensayo resaltaré sólo tres elementos que guardan relación con el sentido de la religiosidad tradicional griega.

Para comenzar tomaré en consideración uno de los aspectos principales con que Roger Callois establece la diferencia entre la concepción religiosa del mundo y la comprensión abstracta del mismo. Esta diferencia consiste en que mientras la primera se estructura a partir de la oposición entre lo puro y lo impuro, la segunda opone el bien al mal. La distinción entre ambas consiste en el hecho de que lo puro y lo impuro no se agotan en su antagonismo recíproco, sino que existe entre ellos una solución de continuidad. Lo sagrado se manifestará como la confluencia de ámbitos distintos que pertenecen a un mismo dominio. Lo sagrado no está constituido por una oposición irreductible como la que existe entre bien y mal, tal como hará después el cristianismo al identificar uno de estos

polos (el bien) con el ámbito divino y excluyendo al otro de dicho ámbito de manera absoluta, llegando a negarlo incluso ontológicamente.

Lo sagrado penetra en las mentalidades antiguas como un espacio vital que trasciende por su fuerza incontenible y contagiosa como el fuego el mundo habitual. Lo puro y lo impuro participan por igual de la esfera de lo sagrado. El culto y el ritual administran y contienen la comunicación entre ambos términos, que como se ha dicho no son del todo excluyentes

Por ello los actos impuros muchas veces se identifican con los actos purificatorios que los expían, en Grecia, el vocablo “**agoj**” significa tanto “mancha”, como el sacrificio que la purifica.⁷

De este modo un acto tal como el asesinato no es en sí mismo malo, sino que toca ese dominio abismal y terrible de lo impuro. Quien comete un crimen de tal naturaleza, como lo es el derramar sangre o cometer incesto, sufre de una suerte de contagio desencadenado por el acto.

La impureza no es por lo tanto un estado que provenga del juicio racional de la conciencia, sino que tiene su origen en una fuerza sensible que *mancha* a quien lo comete. Por ello para los griegos no hay diferencias entre un homicidio accidental o deliberado, pues ambos generan una contaminación de quien lo comete. Los atenienses, aún en el siglo V a.C. tenían diferentes tribunales para los asesinatos, e incluso los objetos como una piedra o un arma eran sometidos a juicio si la muerte era accidental.⁸

⁷ Roger Caillois, *El hombre y lo sagrado*, F.C.E. México, 1942, p. 31. Es muy ilustrativa al respecto la opinión de Heráclito que en DK, 22 B 5 dice: “*En vano se purifican manchándose con sangre, como si alguien tras sumergirse en el fango, con fango se limpiara*”, recuérdese que los ritos para purificarse con sangre empleaban sangre, la actitud de Heráclito está en la misma sintonía en lo referente a la crítica a la religiosidad tradicional.

⁸ Cf. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, tomo IV, Gredos, España, 1993, p. 112. Puede aducirse un ejemplo tomado de Heródoto en que se patentiza la

Para el caso de la religiosidad griega, la contaminación (**miasma**) no sólo recaía en la persona que cometía el asesinato, sino también en los familiares tanto del victimario como también de la víctima que, para expiar su contagio, debían vengar la muerte del consanguíneo asesinado. Sólo hasta entonces podían purificarse del miasma que el asesinato de su familiar había producido en ellos.

Si entre los griegos la venganza era una prescripción religiosa, debe entenderse plenamente el acto de Orestes, pues ante el dilema que puede provocar el vengar la muerte de su padre, cometiendo a su vez un acto impuro como lo es el entregar a su madre a la muerte, la decisión tiene que tomarse en virtud de la mayor proximidad que los griegos atribuían a la filiación paterna sobre la materna.⁹ La decisión de Atenea descansa precisamente sobre ese principio, que es por lo tanto el elemento en que se diluye la tragedia.

Además de la importante significación del miasma en la mentalidad griega, debe resaltarse la falta de unanimidad en las potencias sagradas para los efectos de castigar o no a Orestes. Los dioses discuten y disienten entre sí. Lo sagrado está impregnado por lo tanto de un dinamismo fluctuante, en que la apreciación de un acto radica no en principios absolutos, sino que los mismos dioses tienen puntos de vista relativos a sus caracteres. Esto no sólo se documenta en la tragedia, sino que se remonta a la apreciación homérica en la que los dioses combaten entre sí y disputan a partir de diferentes perspectivas. Lo divino no posee univocidad en sus pronunciamientos, más bien es un espacio que como la vida, guarda en su seno múltiples contradicciones que se manifiestan en el orden

contaminación aún en casos accidentales. Lo ilustra la muerte del hijo del rey lidio Cresos, Atis, quien murió en una cacería a manos de Adrasto, nieto de Midas y huésped de Cresos. Adrasto había ya matado también de forma accidental a su propio hermano y ante un hado tan nefasto que le lleva a matar accidentalmente toma la decisión de suicidarse en la misma tumba de Atis. Cf. Herod. *Hist.*, I, 34-45.

⁹ Cf. *Supra* n. 2.

mismo del mundo, cuya organización no obedece a una unidad férrea y absoluta. El mundo que cae bajo el imperio de Zeus no necesariamente obedece a principios inamovibles, sino a la majestad y al poderío que un dios ostenta, pero que incluso no ha sido eterna. Antes de Zeus, Crono imperaba el universo con los Titanes y antes de él lo hacía Urano, fundando diferentes edades cuyo orden no dependía de un principio universal, sino del poderío parcial que desplegaba aquel dios cuyos medios le permitían erigirse en soberano.¹⁰

Lo sagrado no es por lo tanto el reino de la unidad absoluta. Precisamente es el conflicto que vive Orestes lo que ilustra cómo es que los actos no tienen valoración unívoca. Matar a su madre tiene una doble significación; primero, la de permitirle liberarse del miasma que el crimen cometido contra su padre hace recaer sobre él, teniendo como obligación sacra el efectuar la venganza; pero por otra parte, el verter la sangre de su propia madre le contamina y si bien es preciso purificarse¹¹ conforme a los ritos prescritos, eso no basta para liberarle de las espantosas Euménides. Un mismo acto es puro e impuro, fasto y nefasto y de la oposición que le es inherente se nutre precisamente el conflicto de la tragedia.

Lo sagrado carece entonces de unidad en lo que se refiere a la voluntad de los dioses, que no es unánime, puesto que en ella priva la oposición y el desacuerdo. Si bien es cierto que en la tragedia la pugna entre las Erinas y Apolo por condenar o perdonar la vida del héroe, es resuelta por la intercesión de Atenea, esto no impide puntualizar que las inclinaciones de los dioses son variadas. De hecho las Erinas no son convencidas de la justicia que implica perdonarle

¹⁰ La noción que más se acercaría a la idea de una necesidad universal, es sin duda la de la Moira, cuyos designios eran ineluctables incluso para los dioses mismos. Era personificada a través de tres hermanas: Átropo, Cloto y Láquesis. Esquilo hace decir en boca de Prometeo que son incluso más poderosas que el mismo Zeus, Cf. *Prometeo Encadenado* 517 ss.

¹¹ Cf. Euménides 451.

la vida a Orestes, sino que su furia es menguada por el culto que a partir de tal acontecimiento se les rendirá en Atenas.

El tercer rasgo digno de resaltarse es la incorporación de la vida mortal, es decir del derecho que deviene de la voluntad de los hombres al mundo sagrado. Es probable que Esquilo haya conferido mediante esta tragedia un sello sagrado al origen de la asamblea ateniense. Pero esto implica, una innovación en la conformación del poder humano frente al divino. Atenea somete al juicio humano, la decisión sobre Orestes. Obviamente esto es un acto fundacional que confiere a las instituciones humanas un origen divino. El hombre está en posibilidad de emitir juicios que rivalicen con los mismos dioses.

Jean Pierre Vernant¹² ha llamado la atención sobre este hecho y su interpretación de la tragedia griega parte de una línea según la cual, su nacimiento fue una manifestación del desplazamiento de la noción de poder divino al humano. El mejor ejemplo de lo anterior se encuentra probablemente en la tragedia de Sófocles *Antígona*, en que el mandato divino de sepultar a los familiares se opone al mandato humano de Creso que impuso pena de muerte a quien lo hiciera.

Estemos de acuerdo o no con el aspecto que Vernant destaca, un hecho indiscutible es que en la tragedia griega, el derecho humano emerge con una fuerza tan poderosa que puede oponerse incluso a la autoridad divina. Más que un pronunciamiento a favor o en contra de tal oposición, la tragedia la resalta e intenta darle, en virtud de la idiosincrasia del autor en cuestión, una posición al derecho humano frente al divino. Las instituciones humanas se revisten así de un imaginario simbólico que les confiere un origen divino. Lo sagrado comienza a ser cercado por lo humano y si los dioses combatían entre sí, la tragedia griega abre la senda por la que el hombre comienza a entablar la batalla con los dioses.

¹² J.P. Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, Paidós, España, 1992.

Hay que precisar que al afirmar que lo sagrado es visto como carente de unidad por los griegos, se comete el error de juzgarle desde el criterio racional de unidad. Más bien valdría decir, que lo sagrado es ese infinito en el que la unidad y la oposición no son sino el sueño fluctuante que rige un universo no sometido a un principio al que se remita todo. Para la religiosidad griega la vida es contemplada en su irresoluble ilimitación que se perpetúa como las infinitas formas de Proteo y ese devenir perpetuo, esa ausencia de forma que es y no es, enmarca una visión en la que todo lo es todo.

II

Aproximadamente sesenta o setenta años después de que la Oresteia concursara y ganara el certamen trágico ateniense (457 a.C.), Platón, conmocionado por la muerte de su maestro, escribía una serie de diálogos cuyo tema dramático eran el proceso y cautiverio de aquél antes de su ejecución.¹³ Si la acusación contra Sócrates era la de irreligiosidad, era evidente que uno de los temas que trataría Platón era precisamente el de la relación con lo divino que establece los elementos de la piedad religiosa.

El diálogo que trata ese punto es el “Eutifrón”. En él, Sócrates indagando los pormenores de una acusación que un joven y desconocido Meleto ha entablado contra él, se encuentra en el pórtico del rey con Eutifrón, ciudadano ateniense del Demos de Prospalta, que ha acudido ante la sede del arconte rey para entablar una acusación contra su propio padre por la muerte de un esclavo, que habría tenido lugar como resultado de la negligencia con que el padre le habría castigado por haber matado a otro esclavo.

¹³ La *Apología*, El *Critón* y el que aquí nos interesa el *Eutifrón*. Otro diálogo cuyo tema dramático se sitúa en torno al proceso de Sócrates es obviamente el *Fedón*. Sin embargo fue escrito en una fase posterior a la de los diálogos que se mencionan aquí y poseía una menor influencia en el conjunto del pensamiento de Sócrates con una consiguiente mayor originalidad del de Platón.

El personaje de Eutifrón aparece también en el *Crátilo* (396d, 399a y 428c), donde Sócrates habla irónicamente de él como un poseso por la divinidad, rasgo que es anunciado en el *Eutifrón*, pues según refiere de sí mismo este personaje posee el arte adivinatorio (3b). Se perfilan así los rasgos de un personaje que simboliza en la obra platónica una ortodoxia tradicional tan arraigada que hacen de él un individuo anacrónico e irrisorio (3c). Sin embargo, comparte con Sócrates el hecho de ser despreciado por la multitud y trata a éste como si compartiera con él sus mismas creencias religiosas, aunque en el fondo sean del todo opuestas.

Un rasgo a destacar es el motivo de la acusación de Eutifrón, pues pareciera obrar con total imparcialidad y de manera justa al prescindir de las relaciones de parentesco, actuando por motivos de índole estrictamente religiosa. Una imparcialidad tal sería obviamente del agrado de Sócrates, quien habría llegado precisamente a ser tan imparcial como para aceptar en el diálogo *Critón* su propia muerte, negándose a evadirse furtivamente como se lo proponía su más cercano amigo, el propio Critón.

Pero frente a la exterioridad de la acción de Eutifrón, que pareciera ser encomiable, Sócrates se propone indagar los motivos internos que le conducen a comportarse tan dignamente. Ya se ha mencionado que Eutifrón refiere actuar de ese modo como un gesto de piedad. Pero a Sócrates ello no le basta: para entender la interioridad misma de un acto pío, es menester saber qué es lo que Eutifrón comprende por tal, siendo esta indagación el motivo central del diálogo.

Sócrates valorando la seguridad con la que Eutifrón dice poseer conocimiento de las cosas divinas, decide aprender de él sobre el tema. Así podrá hacerse de argumentos para su defensa en el proceso que contra él se cierna. Eutifrón acepta responder a la petición de Sócrates y arguye como ejemplo mismo de piedad el acto que está por realizar acusando a su padre de homicidio. Sócrates le recuerda que lo que él pretende indagar es la definición misma de lo pío y no

un ejemplo de él. A lo que Eutifrón responde que se debe definir la piedad como aquello que es grato a los dioses.

Sócrates argumenta que tal rasgo debiera ser considerado sin duda, pero que sólo es un atributo de lo pío. A partir del agente activo o pasivo en tal declaración, debe decidirse si lo pío es amado por los dioses justo porque es pío o si es pío porque es amado por ellos. Esta última opción supone que la piedad se halla por encima de la voluntad misma de los dioses, que es independiente de ellos y que es de naturaleza más sublime, ya que justo por poseer determinado carácter, debe ser amado por los dioses y los hombres. La primera opción sólo supondría el deber de que el hombre imite el capricho de los dioses, del cual depende la piedad.

Si bien el diálogo se ve interrumpido por la prisa que Eutifrón finge temer para evadir las preguntas de Sócrates, razón que impide una respuesta satisfactoria a sus demandas, son dignos de resaltar varios aspectos en lo concerniente a la idea platónico-socrática de lo divino.

En primer lugar, la mentalidad religiosa de Eutifrón, si bien anclada férreamente en la tradición, denota un elemento que ya traspone la mentalidad religiosa en otro campo. Este rasgo es el de las relaciones filiales. Eutifrón busca purificar y expiar tal acto a través de la acusación contra su padre mismo. Ya se había señalado en lo concerniente a la obra de Esquilo, que el deber religioso que se guarda frente a los consanguíneos y sobre todo frente al padre es irrevocable. Eutifrón parece asumir una postura diferente, puesto que si bien no intenta vengar la muerte del esclavo mediante la violencia, lo hace frente al magistrado que se encarga de resolver los crímenes religiosos. Para entonces, recordemos la incorporación que la ley humana ha tenido en el ámbito divino (anunciada ya desde Esquilo).

Pese a esto, que por sí mismo es un indicativo de la transformación religiosa griega, Eutifrón representa la religiosidad ortodoxa. El principal testimonio de ello lo es sin duda la forma en que justifica su acto aduciendo a la mutilación de Urano por su hijo Crono y al encadenamiento de éste por Zeus. Eutifrón toma como argumento de los actos piadosos el ejemplo que los dioses han dado en los relatos de sus hazañas. Lo divino es pensado no en referencia a la autonomía de la razón, justo como Sócrates pretende, sino remitiéndose al mito originario como guía de la acción. Lo que nos hace pensar que para Eutifrón la voluntad divina sería anterior a la definición de lo pío.

Después, Eutifrón hace alusión a la impureza, señalando que aún cuando quien lo haga sea el propio padre, si mata injustamente la impureza es la misma. Esto le sitúa en la forma de pensamiento religioso que tiene como elemento esencial la ambigua oposición de lo puro y lo impuro.

Frente a esta mentalidad aún radicada en la religiosidad primitiva griega, Sócrates plantea una serie de cuestionamientos de los que resaltaré solamente uno: la ambigua voluntad de los dioses.

¿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? (6b-c)

Obviamente la duda de Sócrates tiene como connotaciones no sólo someter a tela de juicio el que Eutifrón lo crea, sino también y principalmente dudar las historias mismas de los dioses.

El que los dioses disputen y definir lo pío en relación a ellos, equivale a negar la unidad y coherencia de la piedad misma.

- Luego, según parece, las mismas cosas son odiadas por los dioses y, por lo tanto, serían a la vez agradables y odiosas para los dioses.

- Así parece.

- Así pues, con este razonamiento, Eutifrón, las mismas cosas serían pías e impías. (8a)

Lo cual es rechazado por Sócrates por ser contradictorio. Lo divino debe remitirse sin más a una unidad que no guarde oposición en su seno.

Lo que acontece así es que la unidad plerónica y siempre opuesta a sí misma con que el orden divino manifestaba el mundo de la vida, ha sido remitida a la unidad de la razón que no admite contrarios y que impone de este modo una nueva forma de necesidad la cual tiende (y en eso radica la historia del pensamiento occidental) a remitir todo a un lado de los opuestos, a oponer al bien el mal y erradicar de este modo una de las dos caras del rostro de lo sagrado, que sin lugar a dudas habita en nosotros. Y si antes emergía bajo los acordes de melodías deleitables, ahora se revisten con el rostro del crimen, tanto del público, como del que habita calladamente en nuestras mentes.

Sería bueno detenerse a pensar si no es acaso la comprensión mítica del mundo mucho más cercana y respetuosa de la complejidad del mundo que constantemente se niega a ser dócil frente a la unidad de los conceptos y la esquematización de la razón.

Sócrates murió porque las leyes de su patria condenaban la irreligiosidad. Siempre se ha contemplado esto como una injusticia, pero pocos se detienen a pensar que en efecto Sócrates asestó un golpe de muerte contra los dioses que protegían su patria. Tras ese golpe todos los olímpicos han sucumbido lentamente.

Quizás por ello, si en el origen de la filosofía Tales de Mileto afirmaba que todo estaba lleno de dioses, en la actualidad podemos considerar que todo está vacío de dioses.