

## ¿Es justo acusar de homicidio al propio padre por haber dejado morir a un dependiente? Reflexiones sobre los “derechos humanos” en el pensamiento de Platón\*

*Elisabetta Cattanei*  
*Università degli Studi di Cagliari*

A partir de un caso presentado en el *Eutifrón* (2a-5d), se analiza la contraposición, latente ya en la época de Platón, entre, de un lado, un orden de justicia ideal y universal, válido para todo hombre en cuanto hombre, y, de otro lado, las leyes positivas propias de una determinada comunidad o las acciones particulares de sus miembros. Esta contraposición es concebida en una perspectiva que se orienta tanto al futuro como al pasado: en el primer caso, se reconoce en ella un estadio muy antiguo de la reflexión filosófica y jurídica, que lleva hasta la definición de los “derechos humanos”; en el segundo caso, se analizan los modos en que Platón sugiere, particularmente en algunos pasajes de las *Leyes*, la posibilidad de efectuar una mediación entre lo “justo en sí” y la justicia de las leyes positivas particulares o de las acciones de los individuos.

\*

“Is it just to accuse one’s own father of homicide for having let a dependant die? Reflections on human rights in Plato”. From a case presented in *Euthyphro* (2a-5d), the paper analyzes the contraposition, already latent in Plato’s time, between, on the one hand, an ideal and universal order of justice, valid for any human as such and, on the other, the positive laws of a specific community or the particular actions of its members. This contraposition is conceived from a perspective oriented as much towards the future as towards the past: in the first case, a very old stage of philosophical and juridical reflections is recognized in it that leads to the definition of “human rights”; in the second case, the paper analyzes the ways in which Plato suggests the possibility, particularly in some passages of the *Laws*, of performing a mediation between “the just in itself” and the justice of particular positive laws or the actions of individuals.

1. El caso del “Eutifrón”

En el pórtico del tribunal de Atenas reservado a cuestiones religiosas y casos de homicidio, Sócrates, que acaba de recibir las acusaciones de corrupción de los jóvenes e impiedad a las que seguirá luego su condena a muerte, se encuentra con Eutifrón. Sacerdote obtuso y “farisáico”, plenamente convencido de tener la razón, éste está impaciente por relatar a Sócrates la causa que está promoviendo: una causa que, en el lector de hoy, suscita inmediatamente ideas vinculadas a la violación de los derechos humanos<sup>1</sup>.

De lo que se trata es de una doble violación, con diversos atenuantes. Un agricultor dependiente, que trabaja a jornal para Eutifrón y su padre, mata, preso de la ira, en un momento de ebriedad, a uno de sus esclavos. Aun cuando no se trate del homicidio de un hombre libre, y por lo demás sea realizado en estado de alteración, el viejo padre de Eutifrón reacciona en forma muy severa: hace atar a su dependiente de pies y manos, lo hace arrojar en una fosa y, mientras espera de Atenas disposiciones de la magistratura competente sobre cómo comportarse, se desinteresa de él, porque –como precisa Eutifrón– “no le importaba nada, incluso si moría”<sup>2</sup>; y eso es, finalmente, lo que sucede: “éste, en efecto, murió a causa del hambre, el frío y las cadenas”<sup>3</sup>, antes de que pudiera llegar una respuesta de la ciudad. Convencido de que su padre se ha mostrado como un verdadero “homicida”<sup>4</sup>, Eutifrón considera pío y justo denunciarlo, no sólo pasando por alto dos circunstancias atenuantes –el campesino muerto había antes cometido homicidio, y no es asesinado directamente por el padre–, sino, sobre todo, quebrando los sagrados vínculos familiares, salvaguardados por la costumbre.

---

\* El presente texto se halla igualmente en curso de publicación en lengua italiana, en las Actas del Seminario Internacional “Ética antica: comunità e ideale universalistico”, realizado en Cagliari, Italia, el 26 de enero de 2001, al cuidado de V. Gessa-Kurosckha.

<sup>1</sup> Cf. Platón, *Eutifrón*, 2a-5d. Para una edición del *Eutifrón* con traducción italiana, introducción y breves notas de comentario, me remito a: Platón, *Eutifrone*, al cuidado de G. Reale, Milán: Bompiani, 2001.

<sup>2</sup> Platón, *Eutifrón*, 4d2-3.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 4d3-4.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 4d2.

Es ésta una acción que a nosotros nos puede parecer casi noble, pero que Eutifrón mismo considera, con cierta complacencia, una de sus habituales “locuras”<sup>5</sup>, al punto que sus otros familiares se muestran indignados y Sócrates declara, atónito e irónico, no comprenderla. Las razones explícitas por las que Eutifrón no se atiene al respeto hacia los padres y ancianos prescrito por la costumbre pueden parecernos muy débiles: en su opinión, “es sólo necesario tener en cuenta si el que mató lo hizo justamente, o no. Y si lo ha hecho justamente, dejar el asunto en paz; pero si no, perseguirlo, aunque el homicida viva en el mismo hogar que tú y coma en la misma mesa”<sup>6</sup>. Sin embargo, la figura de Eutifrón da que pensar: es el primer ejemplo, en la literatura filosófica antigua llegada hasta nosotros, de un hombre que transgrede un código de comportamiento de base familiar, no escrito pero vinculante en su comunidad de pertenencia, para atenerse a criterios más universales y superiores de piedad y justicia en defensa de un extraño, de un subordinado, dejado morir injustamente, aunque no exento de culpa.

Más allá de la insuficiencia de sus motivaciones, que Sócrates desenmascara en el curso del diálogo interrogándolo sin éxito sobre la verdadera naturaleza de lo que es pío, Eutifrón no suscita una impresión del todo negativa: a fin de cuentas, se moviliza contra una grave violación de los derechos humanos sufrida por un trabajador agrícola jornalero, subordinado suyo, bebedor, iracundo y homicida, y lo hace contra reglas, tradiciones, y hasta vínculos afectivos destinados a la conservación de una sociedad restringida y privilegiada.

## 2. *Licencias históricas y filológicas*

Ésta es, naturalmente, una lectura del prólogo del *Eutifrón* con ciertas licencias desde el punto de vista histórico y filológico. Es obvio que el contexto socioeconómico y la cultura jurídica en que se sitúa la reflexión de los filósofos antiguos sobre la justicia distan años luz del contexto y la cultura que, desde las primeras “Cartas de los derechos” redactadas en Norteamérica y en Francia en las dos últimas décadas del siglo XVIII, han acompañado una conciencia siempre creciente sobre la inviolabili-

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, 4a1.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 4b9-c1.

dad de los “derechos humanos”, hasta la *Declaración universal de los derechos del hombre* de 1948<sup>7</sup>. Subsisten, por lo demás, diferencias notorias también entre los diversos períodos del propio pensamiento antiguo, por ejemplo entre el período dominado por Platón, que tiene como marco la Atenas de los siglos V-IV a.C. y su sistema jurídico, y el período del neostoicismo, que lleva evidentemente las huellas de la sociedad imperial y el derecho romano, teniendo incluso entre sus representantes a Séneca, consejero de Nerón, y al mismo emperador Marco Aurelio<sup>8</sup>.

Para concentrarnos en el caso del *Eutifrón*: ¿cómo no advertir que quien aparece allí, en resumidas cuentas, como un defensor de los derechos humanos, posea sin problemas un esclavo y tienda a no considerar un verdadero y propio homicidio su muerte? Inclusive los estoicos, que contaban entre los suyos al esclavo Epicteto, y consideraban a los esclavos hombres de pleno derecho, atribuyéndoles todas las prerrogativas que corresponden por naturaleza al ser humano, no lucharon nunca por la abolición de la esclavitud<sup>9</sup>. Además, el caso del *Eutifrón* pone al descubierto

---

<sup>7</sup> Para una panorámica sobre las diversas fases de la historia de los derechos humanos, véase el estudio clásico de G. Oestreich, *Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriß*, Berlín: Duncker & Humblot, 1968, especialmente p. 18 (recientemente traducido al italiano: *Storia dei diritti umani e delle libertà fondamentali*, Bari: Laterza, 2001). Particular atención a la discontinuidad y las diferencias en la historia de los derechos humanos nos muestra la antología al cuidado de O. Hufton, *Historical Change and Human Rights*, The Oxford Amnesty Lectures, 1994, Nueva York: Basic Books, 1995, más difundida en Europa en la edición alemana: *Menschenrechte in der Geschichte*, Frankfurt: Fischer, 1998. Una útil colección de las fuentes contemporáneas sobre los derechos humanos es: Vergnano, I., *I diritti umani: ONU, UNESCO, OIL, OMS: raccolta di documenti delle Organizzazioni Internazionali*, Turín: Gruppo Abele, 1998.

<sup>8</sup> Una idea más bien amplia sobre la historia del derecho griego antiguo se obtiene de la colección de ensayos al cuidado de E. Bernecker, *Zur griechischen Rechtsgeschichte*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, con abundantes referencias bibliográficas. Sobre la cultura jurídica posterior a Platón, se puede consultar también el ensayo de L. Rossetti, “Le ‘Leggi’ di Platone nel contesto della cultura e della letteratura giuridica attica”, en la miscelánea al cuidado de F.L. Lisi, *Plato’s “Laws” and its Historical Significance*, Selected papers of the I International Congress on Ancient Thought (Salamanca, 1998), Sankt Augustin: Academia Verlag, 2001, pp. 203-220.

<sup>9</sup> Cf. las observaciones realizadas al respecto por J. Annas, “Il mio posto nel mondo e i doveri che vi attengono: l’etica antica e il radicamento sociale della virtù”, § VI, especialmente las notas 33-34, en: *Etica antica: comunità e ideale universalistico, o.c.*, en confrontación con el ensayo de O. Patterson, “Freiheit, Sklaverei und die moderne Konstruktion der Rechte”, en el volumen citado al cuidado de O. Hufton, *Menschenrechte in der Geschichte*, pp. 140-193.

otra de las numerosas diferencias que se pueden encontrar en los textos filosóficos antiguos entre el sistema jurídico griego y el romano: en este último, no está prevista en forma alguna la acusación o la denuncia de un padre por parte de su hijo<sup>10</sup>. Así pues, la situación concreta que nos ha llevado aquí a hablar de derechos humanos en la literatura filosófica de la antigüedad no puede constatarse históricamente en todo el arco temporal sobre el cual se extiende esta literatura; antes bien, ella es jurídicamente imposible precisamente en el período del estoicismo romano, que se suele considerar de gran relevancia para la elaboración de ideas asociadas a un derecho natural válido para la humanidad entera<sup>11</sup>.

Pero un asunto de mayor importancia aún que debería llevarnos a guardar cautela es el hecho de que en el *Eutifrón*, como en cualquier otra obra de Platón y de los demás filósofos griegos, no hallemos tampoco un término correspondiente a “derecho”, a la palabra latina *ius*<sup>12</sup>. La discusión filosófica griega sobre el “derecho” versa en realidad sobre lo “justo” (*dikaion*), y, además, lo “justo” aparece en constelaciones de conceptos y problemas muy distintos de los de ascendencia ilustrada, con los que tenemos mayor familiaridad<sup>13</sup>.

Lo que impresiona en forma particular es la ausencia del concepto de libertad individual –concepto destinado a permanecer aún por largo tiempo en la penumbra<sup>14</sup>. En cambio, a veces el *dikaion* se une a nociones hoy inusuales de orden religioso o teológico, como sucede ya en el

---

<sup>10</sup> Cf. Reale, G., *Platone, Eutifrone*, o.c., nota 11.

<sup>11</sup> A propósito de este aspecto del pensamiento estoico, consúltese Annas, J., “Il mio posto nel mondo e i doveri che vi attengono: l’etica antica e il radicamento sociale della virtù”, o.c., § VI, especialmente las notas 14-15, así como Oestreich, G., *Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriß*, o.c., pp. 17-18.

<sup>12</sup> Según M. Burnyeat, “Did the ancient Greeks have the Concept of Human Rights?”, en: *Polis*, 13 (1994), pp. 1-11, quien funda sus reflexiones sobre la definición de “derecho” como “protected liberty”, provista por un jurista norteamericano a inicios del siglo XX, en la Grecia antigua falta por completo el concepto mismo de “derecho”, y con mayor razón el concepto de “derechos humanos”.

<sup>13</sup> Los orígenes y la primera fase de la reflexión griega sobre la justicia son reconstruidos con particular eficacia por E.A. Havelock, *The Greek Concept of Justice from its Shadow in Homer to its Substance in Plato*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978, disponible también en traducción italiana: *Dike. La nascita della coscienza*, Bari: Laterza, 1981.

<sup>14</sup> Cf. por ejemplo el ensayo de O. Patterson, “Freiheit, Sklaverei und die moderne Konstruktion der Rechte”, o.c., especialmente pp. 188-193, donde se encuentra abundante información bibliográfica sobre el tema.

*Eutifrón*: a lo “pío” y lo “impío”, o incluso a lo “divino”<sup>15</sup>. En realidad, en sus orígenes y en buena parte de su historia, el pensamiento antiguo asocia la reflexión sobre lo “justo” a la controversia sobre la relación entre *nomos* y *physis*, donde *nomos* significa sobre todo “ley positiva”, válida dentro de un sistema social y político específico, y donde *physis*, “naturaleza”, se refiere en general a “la naturaleza de las cosas”, a “las cosas tal como son verdaderamente”, también, por ende, a la naturaleza del hombre y, con frecuencia, a su posición en el cosmos<sup>16</sup>.

Así se comprende que muchos autores griegos y romanos, aunque en perspectivas diferentes, afronten el tema de la justicia con un discurso arcaico, no sólo ético y político, sino también psicológico y ontológico, puesto que identifican la naturaleza del hombre con el alma (*psyche*), que es ante todo sede de la racionalidad, y no dejan de preguntarse por la relación entre la naturaleza humana y la naturaleza en su conjunto, o por el modo de ser que le corresponde al alma y a la justicia conexas a ella. Esta trama originaria de cuestiones la observamos, por ejemplo, en la presentación diferenciada del *dikaion* en los dos primeros libros de la *República* de Platón, o en diversos pasajes de la literatura estoica, de edad helenística e imperial, aun teniendo en cuenta que, para Platón, el verdadero ser, que abarca también a lo “justo en sí” y al alma humana, sea de un orden ideal puro, mientras que los estoicos no admiten otro ser más allá del cuerpo del cosmos, animado por un principio racional, pero físico, dentro del cual se encuentran el hombre, su razón y su justicia<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> Cf. especialmente Platón, *Eutifrón*, 4e1-8, 11e1-12e8.

<sup>16</sup> Sobre oportunas precisiones en torno a la controversia entre *nomos* y *physis* que, como se sabe, constituye uno de los puntos fundamentales del pensamiento de los sofistas, cf.: Kerferd, G.B., *The Sophistic Movement*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981 (traducción italiana: *I Sofisti*, Bologna: Il Mulino, 1988, pp. 143-168). Un aspecto históricamente muy interesante de la controversia es que, aunque se trata de un debate posibilitado por el sistema jurídico griego arcaico en el que fue elaborado, a su vez repercute sobre la elaboración misma del derecho romano, como ha demostrado G. Lanata, *Legislazione e natura nelle Novelle giustiniane*, Nápoles: Edizioni scientifiche italiane, 1984, especialmente pp. 189-211.

<sup>17</sup> La madeja de cuestiones tejida en los primeros libros de la *República* en torno al problema cardinal de la justicia es en buena medida devanada en los ensayos reunidos en: Platón, *La Repubblica*, traducción y comentario al cuidado de M. Vegetti, vol. I (Libro I), vol. II (Libros II-III), Nápoles: Bibliopolis, 1998; cf. en particular el ensayo de S. Gastaldi, “*Dikaion/Dikaiosyne*”, vol. I, pp. 159-170. Sobre el “sistema” estoico,

### 3. La “arqueología” de los derechos humanos

Las evidentes diferencias de contexto histórico-social y jurídico, de léxico y de conceptualización, entre la concepción post-ilustrada de los derechos humanos y la reflexión antigua sobre la justicia no han sido obstáculo, sin embargo, para que algunos autores encuentren en ella una “arqueología” de los derechos humanos<sup>18</sup>.

Las pesquisas son iniciadas desde la primera versión de la *Bill of Rights of Virginia*, fechada el 12 de junio de 1776, en la que “se establece que los hombres organizados en un Estado, en el auténtico anhelo de lo que para ellos representa el bien, tienen que respetar los derechos de sus descendientes por su específico ser-como-son en cuanto hombres o, en otras palabras, por naturaleza, *by nature*”<sup>19</sup>.

La referencia a la naturaleza del hombre, entendida como su ser-como-es, o como su esencia, nos permite establecer una conexión, históricamente mediada por los ambientes teológicos protestantes, en particular con la doctrina de Samuel Pufendorf (1632-1694) sobre el *status naturae* y, en general, con una tradición filosófica que se puede denominar “platonismo político”. Pufendorf concibe una condición natural propia del hombre que, “en cuanto hombre, gracias a la particularidad y a la dignidad que Dios le otorga entre las creaturas, posee derechos innatos, como por ejemplo el derecho a la vida”<sup>20</sup>. Se ubica, pues, en la línea de los defensores del “platonismo político”, es decir, de los defensores de una

---

véanse las ágiles páginas de A.A. Long, *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicurean, Sceptics*, Londres: Gerlad Duckworth & Co., 1991 (traducción italiana: *La filosofia ellenistica. Stoici, Epicurei, Scettici*, Bologna: Il Mulino, pp. 145-280, esp. 160-163).

<sup>18</sup> La expresión es de A. Neschke-Hentschke. Cf. de la misma autora el volumen más amplio: *Platonisme politique et théorie du droit naturel. Contributions à une archéologie de la culture politique européenne*, vol. I: *Le platonisme politique dans l'antiquité*, Lovaina-Paris: Éditions Peeters, 1995, y el ensayo “Politischer Platonismus und die Theorie des Naturrechts. Essai zur Archäologie der Menschenrechte”, publicado por primera vez en alemán en la miscelánea al cuidado de E. Rudolph, *Polis und Kosmos*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996, pp. 55-73, y disponible también en versión italiana: “Il ‘Platonismo politico’ e la teoria del diritto naturale. Saggio sull’archeologia dei diritti umani”, en: VV. AA., *Polis e Cosmo in Platone*, edición italiana al cuidado de E. Cattanei, Milán: Vita e Pensiero, 1997, pp. 85-112.

<sup>19</sup> Neschke-Hentschke, A., “Il ‘Platonismo politico’ e la teoria del diritto naturale”, o.c., p. 89.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 104-105, p. 111, nota 17, y más detalladamente: *Platonisme politique et théorie du droit naturel*, o.c., pp. 184-186.

doble convicción: que los derechos naturales son deducidos de la naturaleza inmutable o esencia del hombre (en óptica cristiana, creada por Dios) y que el conjunto de los derechos naturales, así fundamentados, constituyen la regla y el criterio en los que se ha de inspirar el derecho positivo.

A esta línea pertenecerían, en la filosofía política del Medioevo, tanto Tomás de Aquino como Agustín, pero, en la Antigüedad, ella parece presentar al menos tres estratificaciones superpuestas<sup>21</sup>. El estrato más superficial se encuentra en Cicerón, quien concibe un derecho positivo en armonía con el derecho natural de matriz estoica, puesto que, en su opinión, las leyes positivas deberían promover lo que es justo según la *recta ratio*, es decir, según la naturaleza verdadera del hombre y del todo<sup>22</sup>. Un estrato intermedio es el de los estoicos antiguos y Aristóteles: los primeros estoicos, rechazando el derecho positivo, reconocen como derecho universal y divino sólo al derecho natural, en cuanto reposa sobre el principio de racionalidad (*logos*) intrínseco al hombre y al todo<sup>23</sup>; Aristóteles, en cambio, considera toda forma de derecho como una realidad política y por lo tanto humana, pero hace una distinción, también él, entre el “derecho solamente establecido” y el “derecho natural”, que sigue el orden natural de las cosas<sup>24</sup>. En consecuencia, cada uno a su manera, los estoicos y Aristóteles, comparten al menos la idea de que, más allá de las leyes positivas, en la naturaleza esencial de las cosas y

---

<sup>21</sup> Cf. Neschke-Hentschke, A., “Il ‘Platonismo politico’ e la teoria del diritto naturale”, o.c., p. 106, p. 111, nota 21.

<sup>22</sup> Cf. Neschke-Hentschke, A., *Platonisme politique et théorie du droit naturel*, o.c., pp. 192-202, donde se hace principalmente referencia al libro III de la obra ciceroniana *De Legibus*.

<sup>23</sup> Al respecto, remito también a los fragmentos, especialmente de Aristón de Quíos, citados y comentados por Julia Annas, “Il mio posto nel mondo e i doveri che vi attengono”, o.c., § II, especialmente notas 14-16.

<sup>24</sup> Cf. Neschke-Hentschke, A., *Platonisme politique et théorie du droit naturel*, o.c., pp. 167-181. La concepción aristotélica de lo “justo por naturaleza”, que se encuentra sobre todo en el libro V de la *Ética Nicomáquea* y en el libro III de la *Política*, es objeto de una profunda discusión por parte de los intérpretes, de la que se puede obtener un cuadro actualizado hasta los años 90 en el libro de G. Zanetti, *La nozione di giustizia in Aristotele*, Bologna: Il Mulino, 1993, especialmente cap. II: “Il diritto naturale”, pp. 45-82, conjuntamente con las pp. 131-147. Remito además a un artículo aparecido hace poco sobre la relación entre el pasaje de Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, V10, 1134b18-1135a5, y los “derechos del hombre”: Destrée, P., “Aristote et la question du droit naturel”, en: *Cahiers du Centre d'études sur la pensée antique* “*kairós kai logos*”, 9 (1997), pp. 1-20 (número publicado en mayo de 2001).

del hombre se halla enraizada una forma fundamental de derecho, que es el derecho natural.

No “cuestionan”<sup>25</sup>, pues, la tesis fundamental del “platonismo político”, que Platón expone explícitamente por primera vez en su vejez, en las *Leyes*: “el legislador, en su actividad, debe observar el ‘derecho natural’ (aquí llamado ‘divino’), es decir, lo “justo por naturaleza” de orden ideal, y realizarlo. La ley (el derecho positivo) no puede significar otra cosa sino lo que corresponde a tal procedimiento; toda la legislación debe obedecer a una norma metapositiva, cuyo fundamento está constituido por la esencia de las cosas y por su orden”<sup>26</sup>.

Aquí tocamos el estrato más profundo y originario de la concepción de la justicia y la ley que, con el correr de los siglos, llegará hasta la formulación de los derechos humanos fundamentales, porque “el origen de la idea del derecho natural no se encuentra ni en los presocráticos –que no se planteaban el problema de una norma *práctica*–, ni en los sofistas –que, por lo general, no se planteaban el problema de una norma *social*–, sino se encuentra por primera vez en el pensamiento de Platón. El más grande discípulo de Sócrates transforma la cuestión sobre el bien en sí, que el Sócrates histórico había planteado como problema de una norma de vida individual, en el problema de una norma social”<sup>27</sup>. Es muy interesante, en este sentido, que ya “el platónico *Eutifrón* exponga claramente la constelación socrática: Sócrates, llevado a juicio, recibe la pena de muerte porque no es ‘pío’, es decir, porque no cree en los dioses de la ciudad. En la óptica de Sócrates, esta amenaza de muerte debe reposar sobre un error de su parte, sobre un no-saber. El representante de la ciudad, el especialista en piedad religiosa, Eutifrón, posee todo lo que parece faltarle a Sócrates: sabe decir qué cosa es propiamente pía, por

---

<sup>25</sup> Neschke-Hentschke, A., “Il ‘Platonismo politico’ e la teoria del diritto naturale”, o.c., p. 106.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 105. La interpretación propuesta por Neschke-Hentschke de las *Leyes* de Platón, que recientemente se reproduce también en la contribución “Loi de la nature, loi de la cité. Le fondement transcendant de l’ordre politique dans les ‘Lois’ de Platon et chez John Locke”, publicado en el volumen al cuidado de F.L. Lisi, *Plato’s “Laws” and its Historical Significance*, o.c., pp. 255-273, será tomada en cuenta más adelante (§ 5), pero en forma muy mitigada, sobre todo en razón de los alcances limitados de este ensayo.

<sup>27</sup> Neschke-Hentschke, A., “Il ‘Platonismo politico’ e la teoria del diritto naturale”, o.c., p. 93.

esencia (*Eutifrón*, 6 d 2). Saber qué sea una cosa propiamente, por esencia (*ousía, idea*), significa poseer un modelo (*paradeigma*) que puede guiar la acción del individuo como un compás<sup>28</sup>.

#### 4. *Justicia particular positiva y justicia común natural*

Lo que puede constatarse sin excesiva dificultad en el caso descrito del *Eutifrón* –y que es admitido tanto por los defensores de la precedente “arqueología” como por quienes se distancian de ella<sup>29</sup>– es un contraste entre las prerrogativas que corresponden al individuo según un orden de justicia establecido y válido únicamente dentro de una cierta comunidad, y las prerrogativas que le corresponden según un orden de justicia diverso y superior, que para Eutifrón constituye el modelo “divino” de toda acción auténticamente “pía”. En el primer orden de justicia, la acusación de Eutifrón contra su padre resulta injusta; en el segundo orden de justicia, por el contrario, debería ser justa.

No mucho tiempo más tarde, en el primer libro de la *Retórica* de Aristóteles, encontramos una distinción que puede ser colocada en el mismo cauce, y formulada en términos más precisos. Después de haber descrito las causas de los actos injustos, las disposiciones de ánimo con que son realizados, y los tipos de hombres que los padecen, Aristóteles recuerda también que “han sido definidas las cosas justas y las injustas en relación a dos tipos de leyes”. Y continúa: “Llamo ley, de una parte, a la que es particular, y de otra, a la que es común. Es ley particular la que cada pueblo se ha señalado para sí mismo, y de éstas unas son no escritas y otras escritas. Común es la conforme a la naturaleza (*kata physin*). Pues existe algo que todos en cierto modo adivinamos, lo cual por naturaleza es justo e injusto en común (*physei koinon dikaion kai adikon*),

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, con una referencia especial a Platón, *Eutifrón*, 6e3-6.

<sup>29</sup> Quien toma más distancia es obviamente la posición de Burnyeat, “Did the ancient Greeks have the Concept of Human Rights?”, *o.c.*, especialmente pp. 10-11; no obstante, para un desarrollo analítico y filológico destinado a distinguir claramente las posiciones filosóficas asimiladas por Neschke y a llenar lagunas en su reconstrucción, cf. el ensayo de W. Kullmann, “Antike Vorstufen des modernen Begriffs des Naturgesetzes”, en la miscelánea al cuidado de O. Behrends y W. Sellert, *Nomos und Gesetz. Ursprünge und Wirkungen des griechischen Gesetzdenkens*, 6. Symposium der Kommission “Die Funktion des Gesetzes in Geschichte und Gegenwart”, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, pp. 36-111.

aunque no haya ninguna mutua comunidad ni acuerdo, tal como aparece diciendo la Antígona de Sófocles que es justo, aunque esté prohibido, enterrar a Polinices por ser ello justo por naturaleza: *pues no ahora ni ayer, sino por siempre jamás vive esto, y nadie sabe desde cuándo apareció*. Y como dice Empédocles acerca de no matar a un ser viviente; pues no es posible que ello sea justo para unos y para otros injusto, sino que *la ley a todos común se extiende largamente por el amplio éter y hasta los confines de la tierra*<sup>30</sup>. De un lado, pues, existen acciones justas en relación con lo que establecen las leyes codificadas de una comunidad, o las normas que por costumbre regulan la convivencia de sus miembros, y existen, de otro lado, acciones justas en relación con algo “justo por naturaleza”, que es común, en el sentido que todos los hombres están en grado de entreverlo, más allá de su pertenencia a una comunidad particular. La cita de *Antígona* indica que una acción justa en relación con la justicia particular positiva puede revelarse injusta en relación con la justicia universal natural, y viceversa. Ya en la primera mitad del siglo IV a.C. la filosofía, aun en condiciones históricas y en categorías conceptuales propias, comienza a interrogarse sobre una experiencia que se tornará central en la reflexión ética helenística y de la Antigüedad tardía: el contraste entre una idea de justicia enraizada en un determinado contexto, familiar, social y político, y una idea de justicia universal, de orden superior, pero vinculada a la “naturaleza” del hombre y del todo<sup>31</sup>.

Ahora sería quizás el momento de proponer una breve indagación sobre el caso del *Eutifrón* que no sea demasiado anacrónica, ni que esté tampoco del todo desvinculada de cuestiones presentes en los debates

---

<sup>30</sup> Aristóteles, *Retórica*, I 13, 1373b2-17. He tenido presente la traducción de A. Plebe, Bari: Laterza, 1983, reeditada varias veces, añadiéndole algunas modificaciones. Las dos referencias son, respectivamente, a Sófocles, *Antígona*, vv. 450-460, y a Empédocles, Fr. 31 B 135 Diels-Kranz. Sobre este pasaje aristotélico, que está en el centro de las consideraciones de Burnyeat, “Did the ancient Greeks have the Concept of Human Rights?”, o.c., especialmente pp. 3-6 y es parte del análisis de Kullmann, “Antike Vorstufen des modernen Begriffs des Naturgesetzes”, o.c., pp. 56-57, se concentra en otra perspectiva también C. Ginzburg en su intervención en la “Oxford Amnesty Lecture” de 1994, más fácilmente accesible en la versión alemana: “Die Ermordung eines chinesischen Mandarins: Moralische Implikationen der Entfernung”, en: Hufton, O. (ed.), *Menschenrechte in der Geschichte*, o.c., pp. 65-85, especialmente pp. 66-69.

<sup>31</sup> Es una de las cuestiones principales sobre las que gira la contribución de J. Annas, “Il mio posto nel mondo e i doveri che vi attengono”, o.c., *passim*.

actuales sobre derechos humanos. Hay que hacer un esfuerzo de imaginación –por cierto, no excesivo. Imaginemos al viejo Platón, el autor octogenario de las *Leyes*, y a su discípulo Aristóteles, de cuarenta años, no habiendo escrito todavía los primeros dos libros de la *Retórica* (aunque a poco de hacerlo), pero con un marcado interés por los temas que allí abordaría<sup>32</sup>. E imaginemos que ambos retoman el *Eutifrón*, que acaso no es un diálogo tan juvenil como se cree<sup>33</sup>. Podemos admitir que Platón asuma la distinción aristotélica y reconozca que, según las leyes y las costumbres en vigor en Atenas en el 399 a.C., año de la condena de Sócrates, el dependiente del padre de Eutifrón pueda resultar culpable de homicidio por haber matado al esclavo en estado de ebriedad, pero que el padre de Eutifrón no resulte culpable de homicidio por haber dejado morir a su dependiente, y que por lo tanto la acusación hecha por Eutifrón a su padre sea nula desde el punto de vista jurídico e injusta desde el punto de vista de las normas que regulan la vida familiar. Pero, ¿cómo juzgar la acusación de Eutifrón desde la perspectiva de la ley natural común? El criterio objetivo y hasta “divino” de piedad al que Eutifrón, según Sócrates, debería remitirse para acusar justamente a su propio padre, es la “idea” o “esencia” de la piedad, que obra universalmente como modelo de cualquier acción pía (6e3-6). Eutifrón, sin embargo, demuestra no conocerla: presume atenerse a una “ley” divina, superior y más universal que la particular, pero en realidad la ignora. ¿Las *Leyes* suministran algún elemento para identificarla mejor? ¿Explican de qué manera el individuo pueda servirse de ella “como de un compás” para actuar con justicia?

##### 5. *Una mediación operada por el intelecto*

Ante todo, es necesario retomar una discusión llevada a cabo con frecuencia, y que versa no sobre “una cosa de escaso valor”, sino sobre

---

<sup>32</sup> Como se sabe, es muy difícil establecer con seguridad la cronología de las obras que conservamos de Aristóteles, dada su naturaleza de obras de escuela y dado el hecho de que las leamos en la forma que les impuso Andrónico de Rodas (siglo I a.C.). A favor de una datación bastante temprana de los libros I-II de la *Retórica*, cf. los argumentos de I. Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg: Carl Winter, 1966 (traducción italiana de P.L. Donini: *Aristotele*, Milán: Mursia, 1976, pp. 141-143).

<sup>33</sup> Véanse las observaciones de G. Reale, en: Platón, *Eutifrón*, o.c., p. 3.

“cuanto hay de más grande”: por ejemplo, sobre “lo justo y lo injusto”, que se presentan como aquello a lo que deben “mirar” las leyes establecidas por los distintos gobiernos; y esto vale también para quienes afirman que “el provecho del más fuerte” es “la mejor definición de lo justo por naturaleza” (*ton physei horon tou dikaiou*), aquello a lo que deben mirar las leyes de la ciudad, así como para quienes las consideran dirigidas a la guerra o, más correctamente, a la virtud de los ciudadanos<sup>34</sup>.

Es preciso considerar, pues, de un lado, las leyes positivas y, del otro, el criterio al que éstas deben “mirar”, y que debería estar constituido por lo justo “por naturaleza”, aunque ocurra que ello sea sustituido por fines relativos y extraños a la verdadera justicia, por ejemplo, por los intereses de una facción dominante. Lo “justo”, sobre lo que se discute una vez más, puede entenderse ante todo como la idea de lo justo, lo justo en sí y por sí, o la esencia de lo justo, en un orden ideal puro e independiente en su ser de nuestro pensamiento y del mundo que nos circunda. Este es el criterio objetivo superior al que se atienen las leyes positivas, cuando son “rectas”, y en el que se inspira, al actuar, el legislador “recto”. Y es también el criterio objetivo superior que regula las acciones del hombre justo, tanto más cuanto que las leyes que por él se orientan son las que se hallan en grado de promover la virtud de los ciudadanos a través de una educación adecuada<sup>35</sup>.

Pero, ¿cómo lo justo en sentido ideal se traduce en leyes justas, provenientes de una justa actividad de legislación, y finalmente en acciones justas por parte del individuo? Ello ocurre porque lo justo es *mirado*, en cuanto objeto de una *visión* que es obra del intelecto (*nous*): del intelecto del buen legislador, manifiestamente, y, además, del intelecto de quien es justo; pero, aún antes, del intelecto divino que ordena el cosmos a través de la actividad demiúrgica descrita en el *Timeo*. El inte-

---

<sup>34</sup> Cf. Platón, *Leyes*, IV, 714b2-c6, pasaje al que se pueden agregar I 630 d2-632d7, y el mito descrito en IV 713a6-714b1. De las *Leyes* he tenido presente, introduciendo a veces algunas modificaciones, la traducción de R. Radice, en: Platón, *Tutti gli Scritti*, al cuidado de G. Reale, Milán: Bompiani, 2000. La cita de la tesis según la cual lo justo es el provecho del más fuerte nos remite al diálogo entre Sócrates y Trasímaco en el libro I de la *República*, 336b1-354c3.

<sup>35</sup> Ulteriores referencias y precisiones pueden hallarse en el comentario histórico-filológico de G.R. Morrow, *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the "Laws"*, Princeton: 1960, pp. 563-565.

lecto divino, mirando al mundo ideal, obra como artífice de la naturaleza, imponiendo orden sobre una materia preexistente desordenada<sup>36</sup>. En forma similar, el buen legislador, que se orienta con su intelecto hacia lo justo ideal, establece leyes justas, poniendo orden en la sociedad; y, a su vez, el buen ciudadano, a quien las leyes justas han educado para ejercitar la razón (*logos*) y moderar las pasiones, contribuye a este fin, en la medida en que su alma esté ordenada y, por ende, sus acciones se vuelvan ordenadas<sup>37</sup>.

Aquí tenemos “la fundamentación filosófica que ha permitido conjugar los términos, anteriormente antitéticos, de “ley” y “naturaleza”. La conexión entre la actividad intelectual humana del legislador, el ejercicio de la razón y la virtud por parte del ciudadano particular, y la actividad intelectual divina del principio de orden cósmico, es una anticipación de “la doctrina de la ley de naturaleza, tal como viene más tarde formulada por los estoicos”, es decir, “la concepción de una superior ley de razón que sirve de norma o modelo para la ley positiva y que el hombre puede aprender en virtud de su participación en el *logos* del mundo”<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Esto se puede inferir sobre todo de Platón, *Timeo*, 27c1-29d6, junto, por ejemplo, con los pasajes: 47e3-48e1; 52d2-53b5. Como se sabe, existe en la *Platon-Forschung* una tendencia a privar de valor filosófico la figura de la divinidad demiúrgica del *Timeo*, a menudo combinada con una devaluación de la cosmología entera del *Timeo*, como ocurre, entre otros, con Kullmann, “Antike Vorstufen des modernen Begriffs des Naturgesetzes”, o.c., pp. 46-47, que sobre esta base niega que se pueda propiamente hablar de “ley de naturaleza” en Platón, “pues el mundo no es concebido como creado por un dios, sino que es interpretado como eternamente existente, por lo que no hay espacio alguno para un Divino Legislador de la naturaleza” (*ibid.*, p. 46). De otro lado, sin embargo, el propio Kullman reconoce que el Platón de las *Leyes* (en particular en los libros IV y X) anticipa el pensamiento estoico según el cual una ley inspirada en la razón se puede considerar ley natural, en la medida en que la naturaleza es animada y ordenada por un principio racional. Observa, en efecto, Long, *La filosofía ellenística. Stoici, Epicurei, Scettici*, o.c., p. 201, para subrayar la influencia de Platón sobre el estoicismo: “Platón aduce repetidamente el argumento extraído de la regularidad de las revoluciones celestes en favor de su teoría de que el mundo es el producto de una inteligencia rectora. Sea que escriba alegóricamente sobre un demiurgo, como en el *Timeo*, o, más literalmente, de un ‘alma del mundo’, como en el libro X de las *Leyes*, Platón está convencido de que el mundo es gobernado por la inteligencia para fines que son buenos”.

<sup>37</sup> Sobre el papel central de una educación “armónica” del individuo en las *Leyes* de Platón, conexas a la actividad del buen legislador, cf. los pasajes comentados por G.R. Morrow, *Plato’s Cretan City*, o.c., pp. 302-318.

<sup>38</sup> Cf. Morrow, G.R., *ibid.*, p. 565, al que se añade Long, A.A., *La filosofía ellenística*, o.c., pp. 152, 201-202.

## 6. Una mediación “analógica”

Para el viejo Platón, sin embargo, a diferencia de los estoicos, entre el intelecto cósmico y el intelecto humano, así como entre el criterio objetivo ideal de lo justo en sí y cualquier posible acción justa por parte del hombre, subsiste el hiato que divide, en el plano del ser, lo divino de lo humano, lo no-sensible eterno de lo sensible que deviene, el modelo perfecto de la copia que, aunque semejante, permanece siempre imperfecta. Ya Crisipo, en cambio, ve en ello sólo expresiones diversas de una misma *physis* corpórea, intrínsecamente racional<sup>39</sup>.

Es Platón, pues, mucho más que los estoicos, quien se plantea la necesidad de explicar *a través de qué actividades* el intelecto divino y el intelecto humano se puedan encontrar en el establecimiento de leyes positivas justas inspiradas por la “ley de naturaleza”, y, más en general, *a través de qué actividades* el intelecto humano pueda traducir en acciones concretas particulares el criterio ideal y universal de la justicia. Lo divino y lo humano, lo justo en sí y las acciones justas –como se ha dicho–, están conectados por el “mirar” o el “ver” del intelecto. Pero, ¿se puede precisar de *qué* actividad intelectual se trata?

Se trata de la actividad que permite al demiurgo *ordenar* el principio material del cosmos caótico, al legislador *ordenar* las diversas partes de la sociedad, al hombre individual *ordenar* las partes racionales e irracionales de su alma y, así, sus propias acciones. *Ordenar* significa, ante todo, establecer una relación de proporción (*logos, analogía*), o también una “armonía”, entre realidades heterogéneas, en caso contrario privadas de puntos en común: en el demiurgo, la relación entre el mundo ideal y la materia sensible –también entre lo animado y lo inanimado– en la constitución del cosmos físico; en la obra del legislador, la relación entre lo justo ideal y los diversos componentes de la sociedad; en la vida del hombre individual, la relación entre la razón y los componentes irracionales del alma<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> Sobre este punto *cf.* los fragmentos citados y comentados por F.L. Lisi, “Einheit und Vielheit des platonischen Nomosbegriffes. Eine Untersuchung zur Beziehung von Philosophie und Politik bei Platon”, en: *Beiträge zur klassischen Philologie*, 167 (Königstein, 1985), pp. 368-370.

<sup>40</sup> *Cf.* por ejemplo *Timeo*, 53b5, 56c6-7, 69b2-c2, y *Leyes*, II 625b1-c3, IV 744 b4-c4, con el comentario de Morrow, *Platon’s Cretan City, o.c.*, pp. 132-133, y también *Leyes*,

La operación es similar a la que los matemáticos, en particular los expertos en geometría, realizan cuando logran poner en relación magnitudes inconmensurables (*asymmetría*): son magnitudes que no poseen una unidad de medida común, igual para todas, pero entre ellas se pueden calcular iguales relaciones de proporción (*logoi, analogiai*); esta actividad de “cálculo” (*logismos*) confiere expresión racional (*logos*) a lo irracional (*alogos*), crea una suerte de “simetría” o “medida” entre realidades que siguen siendo “asimétricas” e inconmensurables y, sobre todo, establece una “igualdad” entre realidades que permanecen desiguales<sup>41</sup>.

La “igualdad” producida por la proporción geométrica, que se expresa en “dar lo igual según naturaleza a lo que es desigual”<sup>42</sup>, se traduce en “justicia política”, a la que el legislador debe “tender” y “mirar” para conseguir la “amistad” entre las partes de la sociedad<sup>43</sup>. Análogamente, la educación de los ciudadanos para la virtud, que debe ser promovida por una recta legislación, produce “aquella armonía que nace cuando el placer y la amistad, el dolor y la aversión, aparecen en justa proporción en el alma, antes incluso que ésta tenga el uso de razón, y, luego, cuando, adquirido este uso, la misma alma se convence de haber sido acostumbrada como se debe a la razón...”<sup>44</sup>. Ahora bien, este modo de actuar, público y privado, es propio de “quien es amigo y seguidor del dios”; en efecto, “lo semejante es amigo de lo semejante, si éste guarda la medida, porque las cosas privadas de medida no sólo no se atraen entre sí, sino que ni siquiera son atraídas por las dotadas de medida. Para nosotros, es dios la medida suma de todas las cosas, mucho más que el hom-

---

IV 757a1-758a2, con las correspondientes observaciones de Morrow, *ibid.*, pp. 162-163, 524, 561. Esta lectura de las *Leyes* busca colmar lo que es considerado aún una laguna por T. Saunders, “Plato’s later political Thought”, en: Kraut, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge: 1992, pp. 464-492, especialmente pp. 468-469, donde señala la ausencia de una explicación clara del modo en que Platón conectaría “las realidades metafísicas” con la vida humana.

<sup>41</sup> El cálculo de relaciones proporcionales geométricas se puede entender como una de las actividades principales que corresponden al tipo de matemática reconstruido por D. Fowler, *The Mathematics of Plato’s Academy*, Oxford: Oxford University Press, 1987, e ilustrado en forma más divulgativa por P. Zellini, *Gnomon. Un’indagine sul numero*, Milán: Adelphi, 1999, obra de la cual convendrá consultar, por ejemplo, las pp. 76-78, 178, 197, 285-286.

<sup>42</sup> Platón, *Leyes*, IV 757d4-5.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 757c6-8.

<sup>44</sup> *Ibid.*, II 653b2-c5.

bre, como pretenden por ahí. El que quiera hacerse amigo de un ser tan sublime, debe, cuanto más le sea posible, asemejarse a él. Y sobre la base de este principio podemos afirmar que quien de entre nosotros guarde templanza es amigo del dios, pues es su semejante, mientras que quien no la guarde, resultará desemejante y deforme y, por ello, injusto<sup>45</sup>.

Es, pues, en el intelecto divino, que establece orden y medida en la naturaleza vinculando las ideas y la materia por medio de la proporción geométrica, donde se encuentra el modelo de acción al que la justicia humana debería asemejarse lo más posible. Puede hacerlo, si la ley se esfuerza por producir orden y medida en la sociedad, organizándola conforme al criterio de la igualdad geométrica, y si el hombre individual es educado para producir orden y medida entre las partes racionales e irracionales de su alma según el mismo tipo de proporción<sup>46</sup>. Bajo estas condiciones, las disposiciones de la ley positiva, del *nomos*, no sólo no se oponen, sino que se conforman con las de la *physis*, en la medida en que “reflejan las proporciones que predominan en el cosmos”, a consecuencia de lo cual “la oposición entre *physis* y *nomos* es definitivamente superada gracias al concepto de igualdad geométrica”<sup>47</sup>.

Así pues, el legislador y el hombre particular no disponen tanto de un “compás” para traducir correctamente en la vida social y en la vida individual lo justo en sí y por sí, cuanto más bien de una cierta actividad intelectual, que es una forma de cálculo proporcional<sup>48</sup>. En manos del hombre, no es un instrumento que conduce a resultados tan definitivos como los obtenidos por el intelecto divino, por cuyo intermedio éste “compuso el cosmos, de manera que la obra que realizaba fuese por su naturaleza la más bella y la mejor”<sup>49</sup>; es, sin embargo, con toda probabilidad,

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, IV 716c1-d2. La alusión a los defensores de la tesis según la cual “el hombre es la medida de todas las cosas” es obviamente al sofista Protágoras, Fr. 80B1 Diels-Kranz.

<sup>46</sup> Cf. Morrow, G.R., *Plato's Cretan City*, o.c., p. 399.

<sup>47</sup> Cf. Lisi, F.L., “Einheit und Vielheit des platonischen Nomosbegriffes”, o.c., pp. 161, 164-165.

<sup>48</sup> Creo que en este “cálculo” se puede reconocer sin dificultad uno de los antecedentes de la *phrónesis* aristotélica, descrita por C. Natali, “La ‘phronesis’ di Aristotele nell'ultimo decennio del Novecento”, en: *Etica antica. Comunità e ideale universalistico*, o.c.

<sup>49</sup> Platón, *Timeo*, 30b5-6.

el mejor instrumento del que dispone. Así como ocurre con los geómetras, que en la aplicación de este cálculo a magnitudes inconmensurables proponen también teoremas “elegantes”, pero proceden por aproximación y articulan series numéricas no finitas, así también la obra del legislador para dar una disposición regulada a la sociedad, y la del hombre individual para darla a la propia alma y al propio obrar, pueden compararse, en el mejor de los casos, a la “obra maestra de un pintor” que “no parece tener fin, y que en relación a cada imagen se puede continuamente retocar y matizar con los colores..., como si jamás pudieran cesar de embellecerlas en un punto en que lo pintado no admitiera ya mejora en cuanto a hacerse más bello y esplendoroso”<sup>50</sup>.

### 7. Volviendo a Eutifrón

Si regresamos ahora al pórtico del tribunal de Atenas, reforzamos nuestra impresión de que Eutifrón no está del todo equivocado. Su intención de atenerse a un criterio “divino” de piedad y justicia que trascienda costumbres y leyes particulares parece buena. Con los criterios de decenios posteriores, la acusación de homicidio que promueve contra su padre puede ser interpretada como la defensa de una ley “natural” común, enraizada en la obra que la inteligencia divina realiza sobre el cosmos. Y el hecho de que las costumbres, y quizás también las leyes positivas, vigentes en Atenas en el 399 a.C., sorprendan con su acusación es algo que habla en contra de su rectitud –lo que no debería sorprendernos, dado que son las mismas que permitirán la condena a muerte de Sócrates. Se pueden considerar costumbres y leyes producidas por hombres que no se inspiran, ni en su actividad legislativa ni en su vida, por el equilibrio inteligente que reina en el cosmos como obra del Intelecto divino. Se trata, pues, de hombres que no logran traducir, ni fuera de sí ni dentro de sí, el canon objetivo de justicia que tiene morada en el mundo metafísico de las ideas. En tal situación, parece doblemente jus-

---

<sup>50</sup> Platón, *Leyes*, VI 769b1-3. En el comentario de Proclo a la *República* de Platón (*In Pl. rem publ.*, vol. II, p. 27 Kroll), se consigna un “teorema elegante” atribuido a los pitagóricos, que consiste en el desarrollo de una serie infinita de parejas de números enteros correspondientes a una cierta relación de proporcionalidad geométrica que se crea entre la diagonal y el lado de un cuadrado; cf. al respecto: Fowler, D., *The Mathematics of Plato’s Academy*, o.c., pp. 100-104.

to acusar al propio padre por haber dejado morir a un dependiente: es, en efecto, justo querer castigar un acto que viola una universal “ley de naturaleza”, y es también justo tomar distancia de una sociedad regulada por costumbres y leyes inadecuadas para aplicar verdaderamente justicia.

Pero, ¿se puede decir que Eutifrón promueva su acusación procediendo según una actividad racional de “cálculo” que, sobre la base de la proporcionalidad geométrica, conceda “lo igual según naturaleza a lo que es desigual”? ¿Se esfuerza acaso por sopesar y aproximar con inteligencia lo divino a la justicia humana, la naturaleza a la ley? No. Por el contrario, obra como “adivino”, con “locura”<sup>51</sup>. Actúa con una condición de ánimo afín a la ignorancia, la cual, según el *Timeo*, se caracteriza por la ausencia de orden, medida y proporción<sup>52</sup>. En efecto, Eutifrón, puesto a prueba por Sócrates, confiesa que se pierde en el laberinto de sus argumentos y, al final, demuestra no saber precisamente lo que habría podido hacer justa su acusación. El modelo superior de piedad y justicia al que declara, correctamente, quererle atener permanece para él un laberinto, en el cual no alcanza a entrar y del cual, finalmente, escapa<sup>53</sup>. Por cierto, aun cuando hubiera empezado a reconocerlo, y se hubiese comprometido a seguirlo con una inteligente actividad de cálculo, siempre habría podido equivocarse –así como, a nuestros ojos, comete el error de no considerar un homicidio la muerte del esclavo por parte del campesino iracundo y borracho. Pero lo que vuelve irremediabilmente injusta su acusación no es un error de cálculo, ni tampoco el inevitable margen de error que se produce al relacionar la acción con su modelo; es, más bien, falta de inteligencia, ignorancia, unidas además a la presunción de saber. Es injusto acusar al propio padre por haber dejado morir a un dependiente, si la acusación no es producto de un razonamiento efectuado con una habilidad intelectual similar a la exigida por el cálculo de igualdad geométrica, pero acompañada por el conocimiento del cosmos y de la verdadera naturaleza de las cosas, además del conocimiento y el dominio de nosotros mismos.

(Traducido del italiano por Victor Montero, revisado por Miguel Giusti)

---

<sup>51</sup> Platón, *Eutifrón*, 3e3, 4a1.

<sup>52</sup> Cf. Platón, *Timeo*, 86b1-88d1.

<sup>53</sup> Cf. Platón, *Eutifrón*, 11b6-e5, 15c11-16a4.