

LA INMORALIDAD DEL ATEÍSMO

The immorality of atheism

José Luis Velázquez Jordana

Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, España.



Resumen

Contexto: En el marco de los argumentos de Platón incluidos en los diálogos Eutifrón y Leyes, se examinan las distintas dimensiones del desafío del ateísmo y la impiedad para la moralidad de los ciudadanos y la estabilidad de las instituciones políticas. En la última parte se describen algunas dificultades de las democracias modernas para poner límites legales y políticos a las críticas de las prácticas y creencias religiosas.

Metodología: se han seguido de cerca los diálogos de Platón Eutifrón y Leyes con el fin de respaldar las evaluaciones y comparaciones entre las concepciones temprana y tardía sobre la piedad y las creencias religiosas. Asimismo, se ha empleado una bibliografía actual y valorada en la comunidad académica.

Conclusiones: Al final de la exposición se concluye que las democracias modernas no tienen legitimidad para defender iniciativas legales y penales similares a las defendidas por Platón y que las creencias religiosas merecen el mismo amparo legal recogida en la libertad de expresión que cualquier otro tipo de creencias.

Palabras clave: piedad; ateísmo; Platón; teoría moral mandato divino; justicia; vergüenza; temor.

¿Cómo citar?: Velázquez Jordana, J. L. (2025). La inmoralidad del ateísmo. *Praxis Filosófica*, (62), e20915441. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i62.15441>

Recibido: 08 de octubre de 2024. Aprobado: 16 de enero de 2025.

The immorality of atheism

José Luis Velázquez Jordana¹

Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, España.

Abstract

Context: *Within the framework of Plato's arguments in the dialogues Euthyphro and Laws, this article examines the different dimensions of the challenge posed by atheism and impiety to the morality of citizens and the stability of political institutions. The last section describes some of the difficulties modern democracies face in establishing legal and political limits on criticism of religious practices and beliefs.*

Methodology: *Plato's dialogues Euthyphro and Laws were closely studied to support the assessments and comparisons between early and late conceptions of piety and religious belief. Current and highly regarded academic literature was also used.*

Conclusions: *The presentation concludes that modern democracies lack the legitimacy to defend legal and penal initiatives similar to those advocated by Plato, and that religious beliefs deserve the same legal protection afforded by freedom of expression as any other type of belief.*

Keywords: *Piety; Atheism; Plato; Divine command theory; Justice; Shame; Fear.*

¹ José Luis Velázquez Jordana, profesor de Filosofía Moral en la Universidad Autónoma de Madrid.

LA INMORALIDAD DEL ATEÍSMO

José Luis Velázquez Jordana

Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, España.

*Le révolté métaphysique n'est donc pas sûrement athée, come on
pourrait le croire, mais il est forcément blasphémateur (...) Dès
l'instant où l'homme soumet Dieu au jugement moral, il le tue on
lui-meme.*

Albert Camus, L'Homme révolté, 1951

I

Las enseñanzas de Sócrates recogidas por su discípulo Platón en los diálogos *Eutifrón* y *Leyes*, cuya primera palabra es θεός, ofrecen interesantes claves para revisar los problemas que desencadenan las prácticas y creencias religiosas en el espacio público de las democracias modernas. Sirva como ejemplo el atentado contra el escritor Salman Rushdie el 12 de agosto de 2022 en el estado de Nueva York, que ha vuelto a mostrar la incapacidad de las instituciones democráticas para resolver la tensión entre las críticas más duras contra la religión en el ejercicio de la libertad de expresión y la protección a los sentimientos de los creyentes con leyes especiales ante posibles ofensas. Es decir, el choque entre las convicciones del ámbito privado de los ciudadanos y las obligaciones y derechos incluidos en la moral pública.

Este artículo es una reconstrucción de la réplica de Platón a los desafíos de la impiedad y el ateísmo recogida en el diálogo temprano *Eutifrón* y en el último de los diálogos, *Leyes*. La exposición consta de seis secciones. Las tres primeras están dedicadas a examinar la caracterización de la virtud

cívico-religiosa de la piedad, su componente emocional y las relaciones con la justicia atendiendo al *Eutifrón*. En las dos secciones siguientes se aborda la respuesta de Platón incluida en el libro X de las *Leyes* al reto que representa el ateísmo en sus cuatro versiones: metafísica, antropológica, moral y política. En la última sección se propone como conclusión que la piedad, entendida como devoción a los dioses, no forma parte de la moral pública y en consecuencia no merece una protección especial por parte de los gobiernos hasta el punto de castigar la conducta de los ciudadanos que con sus ofensas pudieran herir los sentimientos de los creyentes. Se añade un apéndice titulado *Democracia y ateísmo*.

II

Atendiendo al uso de la palabra “piedad”, se pueden distinguir, siguiendo a A. Gómez Lobo (1997, pp. 9-14) en su introducción al *Eutifrón*, dos significados. Uno se refiere a la actitud del fuerte que se compadece del débil, del superior que se inclina ante el inferior, del vencedor que perdona al vencido. Se trata del sentimiento de piedad de quien alzándose con la victoria siente compasión, lástima o misericordia hacia el vencido hasta el punto en que este sentimiento disuelve o atenúa cualquier otra emoción. El otro significado está conectado con la descripción de la conducta de la persona que se reconoce como inferior al rendir devoción y adoración a una autoridad religiosa. Sin embargo, y como nos recuerda también Gómez Lobo (1997), para los antiguos griegos estos dos significados de “piedad” se extendían al incluir también el respeto debido a los padres y a las creencias tradicionales. Algo que, como se verá más adelante al revisar el *Eutifrón*, no está libre de contradicciones ni tensiones cuando entran en conflicto deberes de naturaleza distinta, como ocurre con el deber de denunciar un delito y el deber de mantener la lealtad al padre.

Una vez que se ha producido el encuentro y que cada uno ha puesto en conocimiento del otro las razones que le han llevado hasta el Pórtico del rey, Eutifrón y Sócrates se embarcan en un diálogo atravesado por las acusaciones que sufren ambos² y a un ritmo marcado por las objeciones socráticas ante los denodados esfuerzos de Eutifrón por encontrar una definición convincente de la piedad. Al análisis de esta cuestión se le suman otras dos no menos controvertidas: el celebrado dilema incluido en la llamada “teoría del mandato divino” (TMD) y los problemas para determinar las relaciones entre piedad y justicia (Platón, 1997, 11b-16a)³. A la pregunta

² Cfr. Diamond, s. f., p. 523.

³ Véase Taylor, 1982, pp. 109-118

formulada por Sócrates: “¿Qué afirmas que es lo pío (*tó hósion*) y qué lo impío (*to anósion*)?”, responde Eutifrón: “digo que lo pío es justamente lo que estoy haciendo ahora: enjuiciar al que comete injusticia y no enjuiciarlo es impío” (5d6-9). Al hilo de este primer intento de Eutifrón para definir la piedad, es oportuno recordar con Taylor (1982, p. 109) que el adjetivo *hósios* es intercambiable por *eusebés*, que significa entre otras cosas “con buena disposición hacia los dioses”, “devoto” y “religioso”. Prueba de ello es que Sócrates pide una explicación de *to hosion* de la siguiente manera: “¿Qué clase de cosa dices que es lo pío (*tô eusebés*) y lo impío (*to asebés*) tanto con respecto al homicidio como a los demás actos?” (Platón, 1997, 5c9-d1). *To hóison* se corresponde, por tanto, con la virtud o correcta disposición para pensar y obrar en conformidad con los dioses. Así, para Eutifrón lo pío consiste en proceder contra su padre en la medida en que esta forma de actuar se ajusta a la relación correcta con los dioses y es equiparable al cumplimiento de una obligación religiosa⁴.

Sócrates, insatisfecho con la respuesta inicial de Eutifrón (es pío proceder contra el injusto, impío dejar de hacerlo), objeta que su interlocutor ha ofrecido un ejemplo y no una caracterización general de la piedad y la impiedad⁵. De ahí, el segundo intento de Eutifrón: “Es pío, sin duda, lo que es caro a los dioses y lo que no les es caro es impío” (Platón, 1997, 7a1). Llegados a este punto, y a fin de evitar una conclusión contradictoria (“hay actos píos e impíos”) derivada del desacuerdo en las valoraciones morales, preferencias y aversiones de los dioses, Sócrates orienta la discusión tomando como punto de partida el supuesto de que la piedad es la propiedad de las acciones amadas por los dioses: “Que lo pío es lo que todos los dioses aman y, al contrario, que lo que todos los dioses odian es impío” (9e1-3). Y acto seguido Sócrates desafía a su interlocutor a decantarse por una de estas dos opciones: “¿lo pío es amado por los dioses porque es pío o es pío porque es amado por los dioses?” (10a1-3). Esta disyunción incluye un dilema, pues una vez aceptado que la piedad es una propiedad de determinadas cosas y acciones, chocamos con consecuencias inaceptables tanto si nos decantamos por la afirmación (1): “un acto es pío porque es amado por los dioses”,

⁴ Gómez Lobo (1997, p. 11) anota las dificultades para traducir al castellano *to hóison* y *to eusebés*. Mientras el primero está relacionado con aspectos rituales o religioso-legales, el segundo, como se ha dicho antes, cabe entenderlo bien como sinónimo de devoción o como actitud compasiva.

⁵ Como es sabido, la concepción de la definición de Sócrates incurre en una falacia al convertir el conocimiento de los ejemplos y la definición en algo prácticamente imposible. Lo cierto es que conocemos multitud de cosas antes de tener un conocimiento basado en la definición. Cfr. Geach, 1966, p. 371.

como si nos decantamos por la afirmación (2): “un acto es amado por los dioses porque es pío”. La afirmación (1) se enfrenta a dos problemas: uno de naturaleza semántica y otro de naturaleza práctica e inequívocamente moral. Si alguien está dispuesto a afirmar que no puede haber algo pío que no sea amado por dios, entonces admitirá que las expresiones “X es pío” y “X es amado por dios” significan lo mismo. Nos topamos con una tautología carente de contenido informativo⁶. Y si a pesar de todo se pretende distinguir una expresión de otra para mantener alguna relación de causalidad, entonces hay que admitir una notable arbitrariedad a la hora de fijar lo que sea la piedad. Si la respuesta fuera que algo es pío porque dios lo ama, entonces cualquier cosa amada por dios y por el mero hecho de amarla, sería algo pío. Muchas cosas y acciones amadas por dios tienen naturaleza distinta y carecen de relaciones entre sí, lo cual no deja de ser gratuito que en ausencia de razones baste que sea amado por dios para considerar a algo pío.

La afirmación (2), por su parte conduce, en el mejor de los casos, a un dilema, y en el peor, a prescindir de la figura de dios. Responder que lo pío es amado por los dioses porque es pío, implica presuponer que la piedad tiene una existencia anterior a dios y más allá de dios, haciendo innecesaria su existencia para determinar qué sea la piedad. E igualmente, un planteamiento así destruye también cualquier intento de subordinar a la figura de dios la naturaleza moral de las cosas y acciones.

Aunque la mayor parte de la literatura sobre el *Eutifrón* ha insistido preferentemente en resaltar los aspectos dilemáticos del planteamiento, Sócrates se propone mostrar que mientras es falso que un acto sea pío porque es amado por los dioses, es verdadero decir que un acto es amado por los dioses porque es pío.

En la filosofía contemporánea el dilema de Eutifrón ha quedado acuñado por la denominada “teoría moral del mandato divino” (TMD) elaborada por teólogos y refinada hasta la extenuación por los filósofos de la religión anglosajones de orientación analítica⁷. Esta teoría sustituye la expresión “amado por dios” por la expresión “ordenado por dios”; y reemplaza “lo pío” (o la piedad) por “bueno” o “moralmente correcto”, y “lo impío” por “malo” o “moralmente incorrecto”. En esencia, lo que sostiene la TMD es que lo bueno o lo moralmente correcto significa lo mismo que “ordenado por dios” y lo malo o lo moralmente incorrecto es equivalente a “prohibido

⁶ Es interesante reparar en las afinidades entre el argumento de la cuestión pendiente de Moore y el argumento contra Eutifrón y merecería la pena examinar si son exactamente iguales. Cfr. Miller, 1995, pp. 857-868.

⁷ Se puede encontrar una exposición clara y provechosa en Berg, 1991, pp. 525-533.

por dios”. En la versión más conocida el dilema se presenta así: “¿es bueno algo porque Dios lo manda o lo manda dios porque es bueno?” Cómo haya de resolverse la cuestión es algo que atañe de modo directo a los creyentes, pero dada la enjundia filosófica que encierra⁸, merece la pena sintetizar los puntos débiles de la teoría del mandato divino. Las objeciones son de diversa índole: las estrictamente lingüísticas, las de carácter lógico y otras más sustantivas en las que se debate la elección entre un tipo de existencia basado en la autonomía y un tipo de existencia basado en la anulación de ese mismo componente central de la moral. La versión lingüística de la TMD consiste en identificar el bien moral con la voluntad de dios o con lo que dios manda. Si afirmamos que “X es bueno”, significa lo mismo que “X es ordenado por dios”, entonces la proposición “los mandatos de dios son buenos” tiene el mismo significado que “los mandatos de dios son mandatos ordenados por dios”, lo cual es una tautología que no añade nada a lo que sabíamos antes de empezar. Si los partidarios de esta versión no consideran equivalente aquello que sea bueno y aquello que dios manda, y sostienen por el contrario que hay un contenido informativo diferente a afirmar que los círculos son redondos, tendrán que aportar algo más. En cambio, para los agnósticos y ateos esto es una cuestión banal desde el momento que albergan creencias morales sin recurrir en momento alguno a la autoridad de dios. Si ahora admitimos que la equivalencia no es tal y que la razón de que una conducta sea correcta radica en la voluntad de dios, entonces nos encontramos con un amplio margen de arbitrariedad: sea lo que sea lo que dios manda, por el mero hecho de ordenarlo se convierte en un mandato comprometido con el bien. Si es así, no cabe admitir que algo sea bueno y no sea ordenado por dios; y viceversa; nada que no haya sido ordenado por dios puede considerarse bueno. Cualquier cosa podría ser buena a condición de que fuera ordenada por dios. Visto lo que da de sí el segundo cuerno del dilema, podemos analizar el primero una vez desechado que algo sea bueno porque dios lo manda.

Si aceptamos que dios o los dioses aman lo pío porque es pío, o en términos modernos, Dios manda ciertas cosas porque son buenas, entonces la situación para los creyentes es comprometida y para los ateos irrelevante. Es comprometida para los creyentes porque deja en un segundo plano la autoridad de dios. Si dios quiere o manda X porque es bueno, puede entenderse de dos formas. O bien la bondad de dios es infinita y es contrario

⁸ A. Flew (1966, p. 109) era de la opinión que “una buena prueba para la aptitud de una persona para la filosofía es descubrir si puede captar la fuerza y el sentido del dilema”.

a su naturaleza ordenar algo que no sea bueno, o bien algo es en primer lugar bueno y luego dios lo ordena en virtud de su bondad. Pero si la existencia de dios está por demostrar, no lo es menos el atributo de infinita bondad. E incluso en el supuesto que fuera así, el criterio de lo que sea correcto y bueno es independiente de la voluntad de dios. La razón para hacer X sería que es lo correcto y esto bastaría. La voluntad de dios no añadiría nada salvo para quienes no encuentren suficiente la razón anterior y requieran la extraña confirmación de la voluntad divina. Una vez admitido un criterio independiente, se puede renunciar a la TMD sin dejar de ser morales. ¿Cuál es entonces el balance de la TMD?

En primer lugar, hay que recordar que el principal supuesto sobre el que descansa la TMD es la existencia de dios, de modo que, si no se admite la existencia dios, entonces para unos no hay nada obligatorio ni permitido, mientras para otros las prescripciones en forma de mandatos u obligaciones, si bien pueden ser coincidentes con mandatos divinos (prohibición de asesinato y robo), estarán respaldadas por razones independientes a los mandatos divinos. En segundo lugar, si se admite que lo que manda dios lo ordena porque es bueno (aquello que manda), entonces resulta que lo bueno es anterior a la voluntad de dios y al quedar explicada la voluntad de dios en términos del bien se subordina la omnipotencia de dios a una norma moral independiente. En cambio, y en tercer lugar, si se considera bueno aquello que dios manda, entonces lo que hace buena una acción es que tiene su origen en una orden de dios: la razón de que lo bueno sea bueno es que dios lo manda. Se objeta entonces que esta concepción convierte en demasiado arbitraria a la bondad, hasta el punto de convertir en buenas las acciones de robar y asesinar cuando son ordenadas por dios. Los teístas dispuestos a encajar el dilema de Eutifrón han tratado de facilitar la comprensión de las posibles limitaciones morales de las decisiones de dios y la conversión de algo moralmente repugnante en moralmente virtuoso si dios lo mandase. De la mano de Berg (1991, pp. 526-529 (trad. 700-706)) y en forma sintética, las soluciones sugeridas son: a) las limitaciones morales a las elecciones de dios proceden del propio dios, b) estas limitaciones son en efecto verdades necesarias, y no han de concebirse como verdaderos límites al poder de dios, c) la convicción de que dios nos ama vuelve incomprensible la idea misma de que dios mande cosas que hallamos moralmente repugnantes, como la crueldad por la crueldad, d) el contenido de lo bueno depende sólo de la voluntad de dios en razón del poder de dios de determinar lo que es contingentemente verdadero⁹.

⁹ Cfr. Romerales, 1994, pp. 140-149; 1995, pp. 223-250.

III

En tiempos de Platón, la religión permeaba la vida social, política y familiar de los ciudadanos y contribuía a reforzar la lealtad a las instituciones con la ayuda de la tradición. Sócrates y Eutifrón se muestran atrevidos a la hora de desafiar la tradición moral y religiosa aunque con planteamientos distintos. Sócrates se sorprende doblemente por la decisión de Eutifrón de denunciar a su padre y por la firmeza y convicción sobre su conocimiento de asuntos divinos como la piedad, la ley divina y cómo hay que interpretar el comportamiento de los dioses. Eutifrón a quienes le acusan de impiedad les replica con una reordenación de los deberes cívicos y religiosos apoyada en un principio de imparcialidad (Platón, 1997, 5e) y en el temor a la contaminación religiosa (4b7-c3). Su demanda contra su padre choca con la moral tradicional en al menos tres aspectos: la no discriminación entre extraños y familiares respecto a la justicia penal, la equiparación entre homicidio y negligencia criminal, y finalmente, la elusión de la contaminación religiosa cuando se mata con justicia. Sin embargo, y como ha señalado P. Goggans (2002, pp.74-84) este distanciamiento no permite a Eutifrón superar una mentalidad fragmentada resultado de conceder más importancia a un solo aspecto de la justicia (perseguir al que comete injusticia) y sin ponderar los deberes familiares (no causar perjuicio a los padres) salvo el de la liberación de polución religiosa (miasma), y resultado también de su incapacidad para ofrecer una explicación coherente de la piedad y su relación con la justicia. En resumen, si bien resulta convincente la intuición de Eutifrón de revisar *ab initio* una perspectiva de la piedad abrazada al principio de imparcialidad que Sócrates debería aceptar (Apología 28b), incurre en una inconsistencia al vincular este principio con el incentivo de la contaminación religiosa, más propio de una “preocupación supersticiosa” que de un espíritu cosmopolita. Un obstáculo que le impide avanzar con Sócrates en el esclarecimiento conceptual y entender la relación entre piedad y justicia en un sentido más amplio y coherente (McPherran, 2002, pp. 113 y 115).

Cuando Eutifrón y Sócrates tratan de aclarar la naturaleza de la relación entre los humanos y los dioses, se corre el peligro de llegar al punto de partida inicial: lo pío es complacer a los dioses. Si la relación se entiende como un tipo de prestación o servicio realizado por los hombres, entonces queda implícita una dependencia de los dioses respecto a sus servidores y cuestiona el atributo de omnipotencia. Más difícil de admitir es que los dioses requieran de nuestras acciones para conseguir sus propios fines. De modo que la única salida es identificar las acciones que les complacen y mantienen a salvo las ciudades del peligro de destrucción. Ahora bien, si los

sacrificios y la oración adquieren sentido como muestra de agradecimiento hacia quienes tienen todo, entonces nos encontramos de nuevo en el punto de partida: lo pío es rezar y agradecer a los dioses y eso les complace. Luego, ¿es lo pío aquello que agrada a los dioses?

A la hora de examinar la relación de dependencia con dios o la actitud recta de quien se considera inferior frente al superior, surgen dos interrogantes: ¿qué sentido tiene mostrarse agradecido con alguien inexistente? Y en el caso de tratarse de un ser sobrenatural, ¿cómo se puede conciliar la situación de subordinación en la que nos pone la disposición a adorar a dios con la autonomía moral? Rezar y mostrar agradecimiento a dios forma parte de las obligaciones asumidas por los creyentes. Orando y agradeciendo a dios, se le hace justicia y quien así actúa es una persona, desde el punto de vista religioso, piadosa. De la mano de E. Tugendhat (2008, pp. 173-187), se pueden distinguir dos aspectos relacionados con el agradecimiento: el modo de entenderlo; esto es, los elementos que dotan de sentido a esta acción, y las condiciones necesarias que tienen que cumplirse para su realización. En principio, el agradecimiento adquiere sentido cuando se trata de una respuesta a una petición atendida. Y tanto la petición como el agradecimiento son acciones dirigidas a un ser humano responsable de los contenidos de la vida considerados buenos. Sin embargo, puede llegar a pensarse que existe un sentimiento de agradecimiento más allá del agradecimiento a una persona natural. Si esto es así, entonces caben dos posibilidades: o bien se trata de una “emoción anónima” sin destinatario o bien se trata de un agradecimiento dirigido a una entidad no personal. Llegados a este punto una conclusión razonable sería que ante la inexistencia de seres sobrenaturales, el agradecimiento solo tiene sentido cuando está implicado otro ser humano al que se le puede pedir algo y agradecer algo. Aun así, se puede conceder que la oración y el agradecimiento a seres naturales tienen el poder de aliviar las frustraciones provocadas por una vida insatisfactoria y tienen el poder también, como se recogen en algunas culturas religiosas orientales, de disolver al yo. Al final, quienes “pagan el precio vital más alto” son aquellos que en ausencia de un ser superior prescinden de la devoción, la veneración o supeditación a un ser superior y acomodan el agradecimiento en el marco de las relaciones humanas.

Antes de examinar las relaciones entre justicia y piedad, Eutifrón y Sócrates discuten brevemente (Platón, 1997, 12b-c) acerca de las actitudes que tienen o han de tener los hombres hacia los dioses diferenciando entre el temor (*aidós*) y el respeto (*déos*). Aunque esto sirve de entrada para medir las relaciones de inclusión de la piedad y la justicia, interesa ahora analizar si la adoración, como expresión superior a las otras dos actitudes, puede

entrar a formar parte de la conciencia moral de los hombres. Quien mejor ha presentado esta tensión entre la autonomía moral y la devoción hacia Dios ha sido J. Rachels (1971, pp. 325-337).

Para Rachels, si Dios existe, merece la adoración por tener el atributo, entre otros, de la omnipotencia: “Esto se refleja en la actitud de los creyentes que reconocen que, aparte de cualesquiera otros atributos, Dios es un ser ante el cual debemos inclinarnos.”

La figura opuesta al practicante de la adoración a Dios es el agente moral autónomo, que elige racional y libremente sus acciones y se deja guiar por una voluntad propia e independiente. No cabe ser un agente autónomo e inclinarse y mostrarse devoto ante Dios. Someterse a la voluntad de Dios significa dejar que Dios decida y dejar de ser autónomo. La adoración es incompatible con la autonomía moral y, puesto con las palabras de J. Rachels, el argumento queda así:

- a) Si algún ser es Dios, debe ser un objeto digno de adoración.
- b) Ningún ser puede ser digno de adoración, ya que la adoración exige que abandonemos nuestro papel de entes morales autónomos.
- c) Por lo tanto, no puede haber ningún ser que sea Dios.

11

El argumento de Rachels pretende negar la existencia de Dios a partir de la autonomía moral aduciendo que si bien es una verdad necesaria que si Dios existe es merecedor de adoración, ningún ser es digno de adoración. Cuando un agente moral autónomo, sostiene Rachels, considera si algo es moralmente correcto o incorrecto, sea o no un mandato de Dios, recurre a un criterio moral superior a Dios y destruye la teoría del mandato divino. A pesar de su sencillez, el argumento no logra convencer a ni a los que insisten en que Dios nos deja libertad para vivir nuestras propias vidas, ni a los que sostienen que al ser Dios infinitamente bueno, no puede ordenar acciones inmorales. Rachels deja claro que la tradición cultural religiosa no se conforma con exigir la adecuación de la forma de vivir según los dictados de la conciencia, sino que estos tienen que pasar el filtro de la autoridad y los mandatos divinos. En cambio, si la afirmación “Dios es infinitamente bueno” es una verdad necesaria, entonces se sigue que no nos exigiría que hiciéramos algo injusto o malo. Así, al obedecer a Dios haríamos lo que haríamos en cualquier caso, por lo que no existe incompatibilidad entre obedecer a Dios y cumplir simultáneamente con nuestro compromiso moral que es hacer lo bueno y lo justo. Ahora bien, la objeción contra el argumento moral sobre la existencia de un ser digno de adoración y favorable al abandono de nuestra autonomía moral, descansa en la incomprensión de la afirmación de que Dios es infinitamente bueno, algo que sólo puede respaldar cuando se presupone

el principio “ningún ser que no sea infinitamente bueno, puede ostentar el título de Dios”. Ocurre que para determinar si algún ser es Dios, primero hemos de comprobar que sea infinitamente bueno pero es imposible decidir esto último sin saber si lo que ordena es bueno.

Finalmente, Rachels añade que el intento de separar la existencia de un ser digno de adoración de la cuestión del deber de adorarlo fracasa, pues convierte el concepto “digno de adoración” en un concepto vacío. En conclusión, si la condición de agentes morales autónomos excluye cualquier circunstancia que haga a Dios merecedor de adoración, entonces nunca debemos adorarlo y la adoración carece de sentido.

P. L. Quinn (1981) en su réplica a Rachels ha sostenido que si bien el argumento de corte kantiano es lógicamente válido, la premisa “no es posible que ser alguno sea digno de adoración” es falsa, porque hay dos casos en los que la autonomía moral y la adoración de Dios son compatibles: un mundo en el que Dios no ordena nada y un mundo en el que Dios sólo ordena aquello que puede aceptar un agente moralmente autónomo. Con independencia de las “mejoras” realizadas por Quinn a lo largo de los años, lo cierto es que si no se aceptan presupuestos muy fuertes como puntos de partida, la figura de Dios es totalmente prescindible como fundamento de la moral. Y es que si a Dios se le amputa su poder legislador, entonces nos distanciamos de un aspecto esencial y sólo queda aproximarnos más a la mística. Y si Dios sólo manda aquello que asumimos como entes morales autónomos, entonces o es una feliz coincidencia o podemos prescindir sin más de Dios. Por no mencionar de nuevo la ingenuidad que representa ignorar los habituales conflictos entre las exigencias de la moral y los mandatos divinos.

IV

El encuentro entre Sócrates y Eutifrón coincide con la comparecencia del primero ante el arconte rey para recepcionar la acusación de impiedad, ofensa contra la religión oficial, presentada por Meleto. El arconte rey, heredero de las funciones religiosas de los antiguos monarcas, era el responsable de la instrucción preliminar (*anakrasis*), de recibir las declaraciones de los testigos que se iban a emplear en el proceso e informar a los acusados. Tal y como se ocupa de aclarar Sócrates él es objeto de una acusación criminal, un delito contra el Estado cuya tramitación correspondía a una *graphé*. La presencia de Eutifrón en cambio responde al propósito de presentar una acusación contra su padre implicado en un caso de homicidio (*phonos*) al haber dejado morir de frío e inanición a uno de sus trabajadores autor del asesinato de un esclavo. El homicidio nunca se consideró en sentido estricto una ofensa

contra el Estado, de haber sido así el procedimiento hubiera sido el de una acusación criminal abierto a cualquier ciudadano ateniense dispuesto a denunciarlo. En cambio, la denuncia por homicidio estaba limitado a los parientes próximos de la víctima o en el caso del esclavo a su dueño. Uno de los propósitos de Eutifrón era evitar la contaminación religiosa (*miasma*) que recaía sobre una familia si el homicida forma parte de ella¹⁰.

Como en ambos casos se cierne la sospecha de haber atentado contra la piedad (uno al denunciar al padre por negligencia criminal, el otro por introducir nuevas divinidades en el credo religioso ateniense), resulta lógico que aborden en el diálogo las relaciones entre la justicia y la piedad (Zunjic, 2010). Las cuatro relaciones posibles entre pueden presentarse así:

- 1) La justicia y la piedad no tienen nada en común.
- 2) La piedad y la justicia tienen puntos en común.
- 3) La piedad está contenida en el ámbito de la justicia.
- 4) La justicia está contenida en el ámbito de la piedad.

De las cuatro posibilidades, la tercera es la más persuasiva. (1) queda descartado en la medida en que justicia y piedad quedan enlazadas a partir de la afirmación “todo lo que es pío es justo, pero no todo lo que es justo es pío”. (2) es demasiado general, ya que si bien refuerza el rechazo de (1), no determina qué tipo de relación es la existente. (4) no es el caso, ya que la justicia es un concepto más amplio y abarca más terreno que la piedad. En consecuencia, la propuesta más prometedora es (3), porque resuelve el problema de la coextensividad y demarca el alcance de una y otra: “todo lo pío es justo, pero no todo lo justo es pío, sino que una parte lo es, mientras que otra es algo diferente” (Platón, 1997, 12a1-2). En otras palabras, la justicia es un concepto con más amplitud y mayor alcance que el concepto de piedad. Donde hay piedad, hay también justicia, pero donde hay justicia no siempre hay piedad. Además, Sócrates se sirve de distintas analogías para ejemplificar que la relación existente entre la justicia y la piedad es la misma que hay entre el temor y el respeto. Así, al igual que donde hay respeto también hay temor, pero no lo contrario, ocurre también que mientras todo lo pío es justo, no todo lo justo es pío (12b-c). Esto le lleva a Sócrates a un punto esencial, pues, una vez determinado “qué parte de lo justo es pío”, podrá solicitar a Meleto un trato justo y evitar la acusación de impiedad (12e). Lo que nos revela Sócrates es que la contrapartida de la piedad dentro de la justicia general es la justicia humana. Tendríamos, por un lado, la justicia divina, consistente en actuar conforme a la ley divina,

¹⁰ Cfr. John Burnett, 1979, pp. 82-83

y la justicia humana, consistente en tratar a los demás seres humanos con atención y consideración; estar unos al servicio de los otros como exige la ley vigente (12e). Ser justo, entonces, significa actuar atendiendo a los dos sentidos de justicia.

El diálogo tiene un segundo comienzo¹¹ en *Eutifrón* 11e cuando Sócrates asume la iniciativa en la discusión y ensaya un nuevo itinerario que pasa por aludir al poeta Estasino de Chipre y por examinar las relaciones de temor y respeto. El objetivo consiste en identificar el cambio en el modo que tiene Eutifrón de entender las relaciones entre la piedad y la justicia una vez se contrasta la versión inicial: “la piedad es actuar conforme a la justicia”, y la segunda: “todo lo pío es justo”. Lo que le hace cambiar de opinión a Eutifrón y reparar en la separación de la piedad y la justicia, es el desacuerdo de Sócrates con Estasino cuando afirma “donde hay temor, hay también respeto” (Platón, 1997, 12b). Para Sócrates lo correcto es afirmar que “donde hay respeto hay también temor... pues el temor se extiende más allá del respeto... el respeto es una parte del temor tal como lo impar lo es del número” (Platón, 1997, 12c). Ocurre que hay muchas cosas que suscitan temor, como la pobreza y la enfermedad, pero resulta extraño convertirlas en objeto de respeto. Esto le lleva a Sócrates a trasladar la comparación y afirmar que “no en todo lugar en que está lo justo está también lo pío” (Platón, 1997, 12d). El argumento de Sócrates es la base sobre la que descansa la nueva posición de Eutifrón: la piedad es aquella parte de la justicia que se refiere al cuidado de los dioses, y la parte que se refiere al cuidado de los seres humanos es la parte restante de la justicia (Platón, 1997, 12e). Esta separación le permitiría a Eutifrón acusar a su padre en los estrictos términos de la justicia con independencia de la identidad o filiación del autor con el denunciante. De este modo, la acusación de impiedad carece de importancia a la hora de determinar la justicia o injusticia de la denuncia de Eutifrón, y la justicia o injusticia de privar de la vida al esclavo tendrá un valor secundario.

Hay tres consideraciones más que merecen un breve comentario siquiera por la controversia originada y recogida en la bibliografía especializada. La primera es que al descartar la piedad como el cuidado de los humanos hacia los dioses, pues no hay nada de lo que los dioses carezcan y que los hombres puedan proveer y hacerlos mejores, la discusión vuelve al punto de partida de la definición de piedad: aquello que complace a los dioses. La segunda está relacionada con la naturaleza de las emociones del respeto (*déos*) y el temor (*aidôs*), y la adecuación o inadecuación de vincularlas con la piedad y la justicia respectivamente. La tercera y última consideración se resume

¹¹ Cfr. F. Rosen, 1968 pp. 112 y ss.

en este interrogante: si la piedad es parte de la justicia, y el respeto es una parte del temor, ¿es convincente la analogía que compara esas relaciones con las relaciones que mantienen lo par/impar con el número? Para la segunda cuestión resulta de mucha ayuda el comentario de T. F. Morris (1990, pp. 318 y ss.). En *Eutifrón*, 12a-c Sócrates afirma enfáticamente que mientras *aidôs* implica temor —aquellos que sienten vergüenza temen adquirir una mala reputación— el temor no implica necesariamente respeto. Se temen las enfermedades, pero no se las respeta (salvo en un sentido figurado). Y en *Eutifrón*, 15d Sócrates señala que solo un firme convencimiento y seguridad en las creencias permite ahuyentar el miedo que producen los dioses y la vergüenza que producen los humanos cuando se comete una acción incorrecta. Se teme a los dioses, pero en principio no se siente vergüenza por perder reputación a los ojos de los dioses. Igualmente, se teme de los dioses los perjuicios derivados de los castigos que puedan imponernos, aunque en ocasiones un castigo puede evitar males mayores o beneficiar a personas cercanas. Sin embargo, hay una conducta que suscita un tipo de temor próximo a la vergüenza entre los devotos como consecuencia de no haberse mostrado agradecidos a los dioses, pues “no tenemos ningún bien que no nos haya sido dado por ellos” (Platón, 1997, 15a): la conducta impropia de los ingratos y desagradecidos.

15

V

En el *Eutifrón* ha quedado claro que, a falta de una definición precisa de impiedad, hay al menos dos actuaciones que van a seguir estando sujetas a discusión y análisis: la acusación que sufre Sócrates por introducir nuevas divinidades en el credo religioso ateniense y la acusación que sufre *Eutifrón* por parte de sus familiares tras haber denunciado a su padre al contravenir la norma ancestral de prestar ayuda y evitar la muerte de un ser humano por inanición. Sin embargo, en este diálogo y en otros nunca se cuestiona la legitimidad de extender la aplicación de la ley a determinadas creencias, de ahí que se admitiera la actuación de los tribunales a la hora de proteger las creencias tradicionales, reforzar las normas sociales y tipificar como impiedad las conductas contrarias a aquellas: incumplimiento de los deberes familiares, perjurio, violación de los lugares sagrados o conductas como las de Sócrates.

Las *Leyes*, en cambio, establecen un esquema normativo legal para el gobierno de la polis imaginaria de Magnesia (Creta); un código penal que incluye una ley sobre la impiedad diferente de la ley ateniense que distingue entre quienes injurian de “palabra o de obra a los dioses” (Platón, 2014,

885b), de los ateos honestos o de buen carácter y de los ateos depravados como los sofistas, demagogos, magos y defraudadores. Como se verá, además de estas dos versiones del ateísmo, sus compromisos filosóficos y ontológicos y el castigo que merece la concepción impía de la existencia, el planteamiento del viejo Platón que avala esta política “religiosa” incluye en el marco de la “persuasión” y la “fuerza” (Platón, 2014, X, 722b8) los argumentos de la estabilidad social y la reacción en forma de odio a los ateos a causa de los sentimientos ofendidos de los creyentes.

Platón defiende la necesidad de elaborar una ley contra el ateísmo —“injurias contra los dioses de palabra y obra”— que sirva para establecer los fundamentos metafísicos y cosmológicos de la existencia de los dioses. Esta labor asignada a los legisladores, mezcla de persuasión y coacción¹² (Platón, 2014, X, 722b4-8), se justifica por las siguientes razones señaladas por V. Hladký (2019): la rivalidad entre los credos tradicionales y el desafío materialista de los sofistas, la necesidad de superar el error intelectual común de excluir a los dioses de los planteamientos sobre el origen de la naturaleza, y, finalmente, afrontar los “atropellos y desenfrenos contra las cosas sagradas” (p. 52) y otras formas de corrupción moral derivadas del ateísmo. La propagación de las ideas heréticas genera un tipo de marginado social caracterizado por el uso de recursos argumentativos para convencer a otros de ideas contrarias a la piedad religiosa que acaba siendo merecedor por los daños causados de un castigo que puede alcanzar la pena de muerte¹³.

Como veremos luego, uno de esos daños tipificados en muchas sociedades modernas y democráticas es la ofensa de los sentimientos religiosos de los creyentes. Sin embargo, en el argumento de Platón se reserva a los magistrados la autoridad para castigar y a los ciudadanos la legitimidad de odiar a los ateos. Se comprueba así que mientras la base emocional de la piedad, según vimos en el *Eutifrón*, es el temor y el respeto, en el caso de las *Leyes* la respuesta cívica moralmente justificada frente a las creencias heréticas¹⁴ es la reacción en forma de odio contra los ateos. Para comprender qué es lo que genera ese odio a los ateos y las razones para despreciarlos, es necesario reparar en las tres modalidades heréticas recogidas por Platón y en los distintos tipos de *ethos* que caracterizan a los dos tipos de ateos. Según Platón hay que odiar a los ateos no solo porque defienden opiniones falsas y peligrosas, sino porque: (1) no hacen caso a las historias que escucharon a sus

¹² Sobre la combinación de persuasión y coacción en el libro de Platón véase C. Bobonich, 1991, pp. 365-388.

¹³ Véase Trevor J. Saunders (1994, p. 306).

¹⁴ Además del odio Platón incluye también otras emociones que están presentes en la exposición como son la cólera, la indignación y el desprecio.

padres cuando eran niños; (2) no comparten con los padres la adoración a los dioses y (3) porque, a diferencia de griegos y bárbaros, no creen en los dioses (Platón, 2014, 887c 9-e 7). Platón está convencido de que cualquier persona debería creer en el ideario inculcado por los progenitores salvaguardas de la tradición. Los ateos que desprecian las narraciones, creencias y prácticas religiosas “sin ninguna razón convincente” (Platón, 2014, 887c8) merecen el odio de las personas con “un pensamiento recto acerca de los dioses y jueces de lo que es vivir bien” (Platón, 2014, 888b6). Pero Platón va más lejos cuando cifra el éxito y utilidad del preámbulo (*prooimion*) de las leyes sobre asuntos religiosos en una estrategia retórica que combina la fuerza racional de argumentos persuasivos, una actitud de sus partidarios carente de ira, irritación o cólera y, finalmente, un odio hacia sí mismos:

Y si hemos hecho algo de provecho, aunque sea poco, en cuanto a convencer en algún modo a estos hombres (ateos) para que empiecen a odiarse (*misēsai*) a sí mismos... bien dicho estará nuestro preámbulo (*prooimion*) de las leyes tocantes a la impiedad (*asebeías*) (Platón, 2014, 907c5-d2).

Las herejías o creencias impías elegidas por Platón para justificar la regulación legal de los asuntos religiosos son, siguiendo la denominación de R. Mayhew (2008, pp. 4-5; 2010, p. 204), el ateísmo, el deísmo y el teísmo tradicional. El primero niega la existencia de los dioses, el deísmo respalda la existencia de los dioses, pero rechaza su participación en los asuntos humanos y, finalmente, el teísmo tradicional sostiene que es posible ganarse el favor de los dioses mediante sacrificios, ritos y ceremonias (Platón, 2014, 885b, 909b1 y 948c2–d1). El ateísmo es el único tipo de impiedad que Platón examina con detalle al diferenciar dos tipos de ateos y valorar los argumentos metafísico-cosmológicos que hay detrás de la negación de la existencia de dioses. De este modo avanza Platón una postura que ha sido calificada de abiertamente reaccionaria frente a la posición de presocráticos y sofistas contraria a la larga concepción griega de los dioses y la religión¹⁵.

Las herejías o formas de impiedad constituyen una serie de desafíos que sirven de orientación para sentar las bases metafísicas, teológicas y filosóficas de su castigo de la mano de la ley penal. Desde la primera línea de Las *Leyes*, cuya primera palabra es *theòs*, queda claro el compromiso de la teología con la regulación penal de los asuntos religiosos. A la pregunta del Ateniense: “¿Es un dios o algún humano, oh huéspedes, el reputado como ordenador de vuestras leyes?” responde el cretense Clinias: “Un dios, huésped, un dios, si hemos de hablar con entera justicia” (Platón,

¹⁵ Véase Mayhew, 2008, p. 58.

2014, 624a1-4). Y más adelante encontramos de nuevo una sentencia del Ateniese que, además de ser réplica a la conocida sentencia humanista de Protágoras, marca la pauta que seguirá Platón en su cruzada contra el ateísmo y sus seguidores: “El dios, ciertamente, ha de ser nuestra medida de todas las cosas; mucho mejor que el ser humano, como por ahí suelen decir.” (Platón, 2014, IV, 716c5-7). Pero el objetivo de Platón no se reduce a corregir un déficit en el sistema legislativo ateniense, sino a demostrar que el ateísmo articulado sobre una serie de convicciones filosóficas erráticas como el materialismo y el relativismo moral acaba modelando una forma de vida moralmente incorrecta: “lo más importante de todo ... es tener un recto pensamiento acerca de los dioses y, en consecuencia, vivir bien o no.” (Platón, 2014, X, 888b5-6).

VI

La necesidad de elaborar una ley contra el ateísmo incluye un doble propósito: sentar las bases de la convivencia pacífica en la ciudad y, dada la dificultad para asegurar convincentemente la existencia de las divinidades (Platón, 2014, 885e11-12), revisar los fundamentos teológicos y filosóficos de los argumentos que la respaldan (Platón, 2014, 8884a-891d). Y es que la verdad sobre las divinidades tiene que superar dos obstáculos: la rivalidad ideológica con los credos tradicionales y el desafío de la filosofía naturalista materialista donde convergen, por un lado, el error intelectual y científico consistente en excluir la participación de los dioses en el origen de todas las cosas, y por otro lado, la corrupción moral derivada del ateísmo. Y en medio de todo se erige la figura del ateo, tan distorsionada por Platón como en su día la del demócrata (*República*, VIII-IX). El ateo y el demócrata son seleccionados como ejemplos de un inmoralismo que participan en mayor o menor grado del relativismo moral, la injusticia, la asignación de un papel secundario para el alma y una concepción del cosmos basada en el azar ajeno a directrices intelectuales y morales.

Aunque Platón diferencia tres tipos de impiedad; ateísmo, deísmo y teísmo, solo discute en detalle el primero de ellos ejemplificado en el Ateniese, quien sigue una ruta argumentativa (Platón, 2014, 891c-907b) de cinco trazos: epistemológico, cosmológico, metafísico, antropológico y moral-político-religioso. La diferenciación, siendo discutible y un tanto arbitraria toda vez que los compromisos filosóficos, retóricos y argumentativos son el denominador común, es útil para medir el alcance del ataque contra la impiedad en general y de modo específico contra la versión más peligrosa: el ateísmo.

La primera acusación contra el ateísmo es la acusación de una “ignorancia simple productora de culpas ligeras” y una ignorancia doble cuando a la primera se le une “la presunción de sabiduría, creyendo saber lo que no sabe en modo alguno” (Platón, 2014, IX, 863c). El resultado, como nos dice Platón más adelante, es una ignorancia disfrazada de una “máxima inteligencia” (IX, 886b). En línea con el espíritu socrático, Platón se afana en demostrar la conexión entre la ignorancia y la deriva moral. El ateo, al mezclar el desprecio hacia los saberes populares constituidos por las leyendas, los mitos, teogonías y los cuentos religiosos con una filosofía materialista, muestra un gran desconocimiento del verdadero origen de las cosas y la relevancia del alma y los dioses en las explicaciones cosmológicas. Alineado con los sofistas, poetas, magos y “hombres modernos” y convencido, entre otras cosas de que el alma tiene un origen posterior al cuerpo (Platón, 2014, X, 892e), el ateo se hace merecedor de una discusión filosófica ajena y extraña para quienes, como Clinias, comparten creencias populares tan ingenuas como apoyar la existencia de los dioses en el cambio estacional o la existencia de los astros (Platón, 2014, X, 886 a 2-4). No en vano el ateo aun padeciendo incontinencia respecto al placer y el dolor “posee una memoria poderosa y una viva facultad para aprender” (Platón, 2014, X, 908c3). El argumento de Platón va a descartar la cosmología ingenua como recurso persuasivo y la concepción materialista del ateo apoyada sobre la interacción entre naturaleza, “cuerpos sin alma hechos de tierra y fuego” y el azar (Platón, 2014, X, 889a-c), que da cuenta del gobierno de las fuerzas naturales. Y es que Platón no renuncia a justificar la convivencia ciudadana con argumentos filosóficos que tienen que medirse ante el desafío del ateísmo, pero es consciente de la necesidad de reforzarlos con medidas penales para reducir a los disidentes religiosos más radicales.

Siguiendo a Wauthier De Mahieu (1964) se pueden diferenciar tres momentos en el argumento cosmológico. Un primer momento o punto de partida (Platón, 2014, 888e4-6) en el que se establece la triple distinción categorial entre naturaleza, azar y técnica que permite explicar el origen de todas las cosas presentes, pasadas y futuras. La concisión de esta presentación obliga al Ateniense a explicitar en un segundo momento (Platón, 2014, 889a4-8) la naturaleza de todas las cosas cuyo origen se explica mediante el par causal naturaleza y azar cuando se habla de las cosas grandes y bellas y mediante la técnica cuando se trata de dar cuenta de las más pequeñas. Con el fin de precisar y ampliar el argumento, se suma un tercer momento que incluye la enumeración de los seres que caen bajo las dos primeras categorías (fuego, agua, tierra y aire) y los seres constituidos por esos elementos (tierra, sol, luna y estrellas, todos ellos inanimados) gracias al principio del azar:

de este modo y con este proceso, se ha producido el universo entero con cuanto en él hay, y los animales y las plantas todas (...) no por obra de la inteligencia, ni de un dios, ni del arte, sino (...) por la naturaleza y el azar. (Platón, 2014, 889c)

Finalmente, la técnica nacida de la naturaleza y el azar da pie a una segunda enumeración de producciones que incluye las imágenes creadas por la pintura, la música y otras artes. La lista se cierra con la mención de técnicas como la medicina, la agricultura y la gimnasia, y la observación de que la política y la legislación, al ser cuestiones técnicas, carecen de valor de verdad. Un cuarto momento (Platón, 2014, 889e4-890a9) no es más que una aclaración en forma de conclusión derivada del momento anterior: si los decretos legislativos no resultan conforme a la naturaleza debido a su vínculo con la técnica, entonces todas las áreas vinculadas a la legislación, como la existencia de los dioses, la moral y la justicia, carecen de valor de verdad.

El argumento metafísico sobre la prioridad del alma (Platón, 2014, 897b-899b), su naturaleza divina y la implicación en la ordenación y estructuración del mundo se presenta como la contraposición retórica a la concepción atea y materialista del universo. Se trata de una concepción comprometida con dos tesis. La primera tiene que ver con la prioridad cosmológica y metafísica de los cuatro elementos materiales, fuego, agua, tierra y aire (891c) en la constitución del universo. Y la segunda, consecuencia de la anterior, es la perspectiva respecto a la prioridad de los cuerpos y la materia respecto al alma. A los ojos de Platón, este es el primer y principal error “respecto a la existencia de los dioses” cometido por el ateo y por quienes mantienen opiniones insensatas en la investigación de la naturaleza: alterar el orden en el nacimiento del alma y las cosas materiales relegando a un lugar secundario al alma cuando en realidad esta “es anterior a los cuerpos todos y gobierna capitalmente todo cambio y toda nueva ordenación de ellos” (Platón, 2014, 892a). De manera más explícita, como ha resumido Robert Mayhew (2008), el error del ateísmo al que se refiere Platón remite a tres aspectos del alma: su supuesta constitución material, la imposibilidad de crear o mover planetas y la participación de la naturaleza y el azar en su formación.

El argumento antropológico contra el ateísmo tiene como fondo la defensa de la vara divina frente a la vara humana como metro patrón con el que medir todas las cosas y acciones: “El dios, ciertamente, ha de ser nuestra medida de todas las cosas; mucho mejor que el ser humano” (Platón, 2014, IV, 716c). Y delante de ese fondo aparece la figura del ateo asociado a una enfermedad incurable (X, 888b8), a un comportamiento animal (X, 909b) y

a una conducta moral merecedora de un castigo penal que incluye la cadena perpetua y la expulsión de la ciudad (V, 735d-e).

El ateísmo como enfermedad tiene una versión curable que corresponde a una dolencia juvenil fruto de una influencia filosófica perniciosa que, bajo la forma de creencias irreflexivas contrarias a las creencias religiosas populares, anida en el sistema de convicciones hasta que hace efecto el poder persuasivo de los legisladores tal y como se refleja en el prelude de la ley contra la impiedad. Hay, sin embargo, otra versión del ateísmo como enfermedad incurable que supone a la vez el más grande de los delitos y causa un daño irreparable en la ciudad, de ahí la necesidad de confinar y aislar a los ateos como pacientes de enfermedad incurable y contagiosa. Como ha señalado Etienne Helmer (2017), el concepto de incurable tiene la función teórica y práctica de representar lo inaceptable, trazar la frontera entre lo que la ciudad puede tolerar sin colapsar y lo que no puede admitir sin riesgo a ser destruida. Y desde el punto de vista penal es una categoría exigida por la necesidad de proteger la ciudad de posibles daños incalculables y delimitar las fronteras morales desafiadas por el ateo (p. 142).

La condición del ateo como animal incurable, así como la ley contra la impiedad, se entienden mejor a partir de la distinción entre dos tipos de ateos: el ateo honesto (Platón, 2014, X, 908b4-c1, c6-d1 y e5-6) y el ateo hipócrita o deshonesto (Platón, 2014, X, 908c1-4, d1-7 y 909a8-b6). Estas figuras son subclases vinculadas a cada uno de los tipos de impiedad (ateísmo, deísmo y teísmo tradicional), lo que arroja un resultado final de seis clases de impíos. Siendo todos merecedores de prisión (X, 908a), las penas y castigos difieren en función del daño y la amenaza que suponen para la sociedad. En lugar de examinar cada una de las variantes, Platón en boca del Ateniese y sus interlocutores aborda dos formas de entender el ateísmo como son las encarnadas por el ateo honesto y el ateo hipócrita o deshonesto. Inicialmente resulta cuando menos paradójico unir una virtud a alguien que alberga opiniones censurables y se conduce de manera delictiva. Por eso merece la pena detenerse brevemente en la reconstrucción del argumento moral contrario al ateísmo antes de reparar en los detalles del ateo honesto y el hipócrita.

La conexión entre la inmoralidad y el ateísmo encierra dificultades parecidas a la supuesta y obvia existencia de los dioses. Si en aquella ocasión el éxito de la persuasión descansa en una cierta cualificación filosófica de los legisladores unida a la habilidad de conciliación con las creencias populares, el camino que hay que trazar para la verdad moral depende de la demostración de la religiosidad de las leyes, de admitir que la piedad es la condición de la moral. El rastro que sigue la verdad moral es el siguiente. En

primer lugar, el materialismo cosmológico y ontológico ateo habría quedado refutado con el argumento de la prioridad del alma en su doble condición de principio ordenador del mundo y aliada de la divinidad. En segundo lugar, el deísmo, en su pretensión de aunar piedad (existen los dioses) y escepticismo (no intervienen en los asuntos humanos), queda refutado (Platón, 2014, X, 900d-903a) al incurrir en la deficiencia de dejar a la justicia sin legitimidad religiosa; y finalmente no cabe aceptar la opinión de quienes sostienen que los dioses son sobornables después de admitir que son “buenos, moderados, prudentes y justos” (Platón, 2014, X, 906a-d) y “los más grandes de todos los guardianes y de las cosas más grandes” (X, 907a). Además, una concepción correcta de la divinidad conecta con un modo correcto de vivir (X, 888b): “(...) lo más importante de todo es (...) tener un recto pensamiento acerca de los dioses, y en consecuencia, vivir bien o no”. Vivir bien, piadosamente bien, exige, entre otras cosas: asemejarse a la divinidad si uno quiere ser amado por ella ya que “es grato a dios a semejarse a él” (Platón, 2014, IV, 716c), poner orden en los deseos evitando la incontinencia en el placer y la pena (X, 908b), distanciarse del comportamiento propio de las fieras (X, 909b) y abandonar la insolencia y la creencia en el autogobierno (IV, 716a). No hay modo eficaz de ser feliz si uno “es abandonado en soledad por el dios” (IV, 716e).

Lo más destacado del ateo es que, a causa de los compromisos filosóficos, su conducta se convierte en delictiva, merecedora de prisión y de deshumanización completa cuando se identifica reiteradamente con ese sistema de creencias y sin posibilidad de corregir, reeducar o recuperarse de una enfermedad incurable. El ateo honesto es ateo por negar la existencia del dios o los dioses, dañino por causar daños a los creyentes al ridiculizar sus creencias, pero es justo y, en cierta medida, virtuoso, porque expone sus ideas con franqueza y sin malicia. El castigo para estos incrédulos o negadores de la existencia de dios es un confinamiento de cinco años en un reformatorio donde mantiene trato exclusivamente con los miembros del Consejo Nocturno para, mediante amonestación, corregir el alma, evitar la reincidencia, pues implica la condena a muerte, y curar definitivamente la enfermedad del ateísmo. En esencia, es propio del ateo honesto poseer un carácter justo por naturaleza y detestar a los injustos y sinvergüenzas, pero ni la honestidad es suficiente para llevar una vida feliz pues negar la existencia del dios excluye la posibilidad de una vida lograda, ni la versión curable del ateísmo que padece le salva del ingreso en prisión. De modo que el ateo honesto se convierte en un *sparring* filosófico para los miembros del Consejo Nocturno y en una prueba para sopesar la fuerza persuasiva de los argumentos contrarios al ateísmo.

Peor suerte moral tiene el ateo deshonesto o hipócrita, quien se lleva las críticas más duras porque, además de negar la existencia del dios o mantener que los dioses son sobornables, forma parte de una cantera de magos, adivinos, tiranos, embaucadores de mortales y dioses mediante malas artes y embrujos. Si a esto añadimos la falsa modestia, la argumentación engañosa, el fingimiento a sabiendas y la falta de formación desde la más temprana edad, lo que tenemos ante nosotros es “la más bravía (ἀγριώτατον) criatura de cuantas hay en la tierra” (Platón, 2014, IV, 766a) que se comporta como una fiera enemiga de particulares, casas y ciudades. Platón no prescribe la muerte para los ateos deshonestos aunque la merezcan dos veces (X, 908e), prescribe un confinamiento en un presidio cuyo nombre evoca venganza (*timoría*) ubicado en un lugar agreste y salvaje a donde se acercan esclavos para suministrar alimento. Y cuando los días de reclusión finalicen, el cuerpo sin sepultura de cada uno de ellos será arrojado fuera de las fronteras (Platón, 2014, X, 909b), algo que recuerda a los ladrones de templos a quienes los “jueces consideran incurables” (IX, 854e, 862e) y a los asesinos voluntarios que se abandonan desnudos “en un determinado cruce de tres caminos fuera de la ciudad” (IX, 873b). Podría pensarse, como ha señalado Saunders (1994), que el hecho mismo de no ser ejecutados hace pensar en una posible reeducación o curación y que valdría la pena poner a prueba, como se hiciera con los ateos honestos, el poder persuasivo de los legisladores. La crueldad platónica llega al punto de impedir legalmente a cualquier persona participar en el sepelio de un ateo deshonesto o hipócrita a riesgo de ser condenada por impiedad. Muerte y destierro para quienes han cometido reiterada y salvajemente delitos de soberbia y herejía contra los dioses, pues al ser incurables constituyen el mayor daño y la mayor amenaza que pueda haber contra la ciudad.

VII

Uno de los rasgos esenciales de las sociedades modernas es la separación Iglesia-Estado, la separación de los deberes cívicos de los deberes religiosos. Mientras todos los ciudadanos están obligados a cumplir con las demandas de la justicia, solo los creyentes están en el deber de cumplir con las obligaciones impuestas por las autoridades religiosas que cuentan con su reconocimiento. El problema surge cuando el Estado no asume una neutralidad activa. Cuando se compromete con un sistema de creencias religioso concreto para avalar los valores y principios normativos cívicos hasta el punto de convertir los sentimientos religiosos en bienes merecedores de protección legal y de transformar en ilícitas las ofensas. ¿Hay entonces que impedir, como se lee

en *Eutifrón*, 5e y 14b, que el impío escape, pues todo lo destruye y arruina? El Estado español se revela como un modelo institucional con un déficit democrático sustantivo respecto al valor de la neutralidad axiológica al adoptar una postura sancionadora para con aquellos que insultan, blasfeman o simplemente se burlan de los símbolos, ritos, credos.

En el Código Penal español de 1995, en su artículo 525.1 se dice:

Incurrirán en la pena de multa de ocho a doce meses los que, para ofender los sentimientos de los miembros de una confesión religiosa, hagan públicamente, de palabra, por escrito o mediante cualquier tipo de documento, escarnio de sus dogmas, creencias, ritos o ceremonias, o vejen, también públicamente, a quienes los profesan o practican. (Jefatura del Estado, 1995, Art. 525)

Entiendo, siguiendo a J. Harris (1998, pp. 65-70), que detrás de este artículo hay dos tesis inaceptables. La primera dice que cuando se ultrajan los sentimientos religiosos de las personas, este hecho demuestra por sí mismo que se ultraja un bien legítimo que requiere protección. La segunda tesis, o tesis débil, mantiene que los legisladores contemplan la sensibilidad del público como un claro indicio de la moralidad de quienes expresan esa sensibilidad y tratarán de proteger las creencias que hay detrás. En un caso y otro, el error es el mismo: ambas tesis suponen que ofender los sentimientos religiosos produce un daño a las personas y a los sentimientos que albergan y que, en consecuencia, esos bienes requieren del amparo de la ley y en su caso demandan la intervención del Estado mediante la aplicación de sanciones penales.

El problema es que no todos los sentimientos son sentimientos merecedores de respeto y consideración. Resulta exagerado interpretar una ofensa como un ultraje y una ocasión justificada para castigar a quien la haya proferido, pues está amparado por el derecho a la libertad de expresión. Tanto el partidario de la teoría sentimentalista como el juez tienen que enfrentarse al problema de determinar cuándo los sentimientos son respetables y cuándo no lo son. ¿Qué es lo que convierte un sentimiento religioso en un bien a proteger? El hecho de sentirse ofendido en las creencias religiosas no convierte automáticamente el sentimiento en cuestión en merecedor de protección. Pues si bien los sentimientos pueden formar parte de la sensibilidad moral y de la concepción moral de las personas, en ellos también anidan principios inmorales o simples prejuicios. Hay personas que se sienten ofendidas en sus creencias y sentimientos por el hecho de vivir en una sociedad que rechaza la discriminación de la mujer, permite

el matrimonio de personas del mismo sexo o prohíbe el uso del burka en lugares públicos. Por muy apasionadamente que se sienta el fanatismo, no se puede convertir en un argumento para determinar la política pública hasta que no se distinga con claridad entre expresiones de prejuicios ultrajados y expresiones de sentimientos religiosos ultrajados. Si aceptamos que las caricaturas de figuras religiosas, la sátira contra las procesiones de Semana Santa o la ridiculización de la transubstanciación tienen que ser castigadas, esto significa que el valor de la libertad de expresión es trivial en comparación con el ultraje religioso de un sector de la sociedad.

Tampoco se han quedado atrás iniciativas internacionales como la del Consejo de Derechos Humanos de la ONU al aprobar el 26 de marzo de 2010, a propuesta de Pakistán, la resolución 62/154 contra la difamación religiosa que compara con la “incitación al odio” cuando el blanco es el Islam y los musulmanes. Esta iniciativa resulta a todas luces absurda e injustificada. Absurda porque, como ha señalado Massimo Pigliucci (2009, párr. 1), “todos los creyentes religiosos incurren constantemente en blasfemia hacia todos los dioses en los que no creen”. Es injustificada si, como han señalado el Relator Especial de las Naciones Unidas para la Libertad de Opinión y Expresión y otras autoridades en una declaración conjunta fechada el 9.12.2008:

25

El concepto de *difamación de religiones* es incompatible con los estándares internacionales relativos a la difamación, los cuales se refieren a la protección de la reputación de las personas individuales y no de las religiones que, como cualquier otra creencia, no tienen un derecho a la reputación. Las restricciones de la libertad de expresión deben limitarse a la protección de intereses sociales y derechos individuales imperativos, y no deben usarse nunca para proteger instituciones particulares ni nociones, conceptos o creencias abstractas, incluidas las de índole religioso. (La Rue *et al.*, 2008, p.2)

Las personas con creencias y sentimientos religiosos, así como las autoridades políticas propensas a privilegiar estas actitudes con la ayuda del sistema legal, tienen que recordar que los estados democráticos tienen que estar comprometidos con el valor de la neutralidad y el respeto exquisito de los derechos fundamentales. La libertad de culto religioso no puede servir de excusa para limitar las críticas a cualquier credo ni para introducir restricciones bajo una idea de tolerancia represiva. El valor que tiene el derecho a la libertad de expresión no descansa sobre el valor que tiene aisladamente cada creencia, sino en la importancia que tiene su ejercicio, incluida la más feroz de las críticas a las creencias religiosas, para la madurez

moral de las democracias. Podemos concluir que no tenemos deudas con Asclepio.

VIII. Democracia y ateísmo

Algunos estudiosos como Thomas L. Pangle (1976) achacan el largo olvido de las *Leyes* al excesivo peso concedido por Platón a los dioses y la religión en detrimento de los aspectos políticos institucionales del “segundo mejor régimen político” (Platón, 2014, 875d). Este cambio en la orientación de la atención sobre dos aspectos esenciales de la última obra de Platón no debería achacarse a una supuesta desconexión entre religión y política, pues uno de los objetivos consistía en la representación de un modelo de estado teocrático (W. Burkert, 2007) basada en la convicción de que “no hay escape de los males ni de los trabajos para aquellas ciudades que no gobierna la divinidad” (Platón, 2014, 713 e). Para el viejo Platón la religión tiene que ser el elemento articulador de una sociedad justa, el cimiento del Estado, el motivo para exigir a los ciudadanos el cumplimiento de deberes y preceptos y la razón para convertir el ateísmo en un delito contra el Estado.

26

El concepto de ateísmo es relativamente fácil de explicar y entender en las sociedades y culturas modernas, pero resulta una tarea muy compleja cuando se trata de sociedades premodernas. El ateísmo moderno, además de negar la existencia de la divinidad y mantener que la creencia en lo divino es una hipótesis empírica insostenible, apela al principio de separación de las esferas religiosa y civil, y cuestiona las bondades atribuidas a las instituciones religiosas porque son una amenaza para la salud de las democracias e incompatibles con el auge del fundamentalismo (R. Rorty, 2006, p. 51). Por su parte, el ateísmo explícito es un fenómeno raro en el siglo V ateniense, pues antes de adoptar el rechazo de la existencia de dios o dioses como argumento central, se presenta como una crítica de las creencias religiosas tradicionales en forma de agnosticismo o escepticismo religioso conectada de algún modo con valores políticos como la libertad de expresión. Para los detractores del ateísmo la negación de la existencia de dios es una forma de libertad peligrosa para el Estado toda vez que supone una amenaza de ruptura de los mimbres sociales y de las relaciones sociales entre ciudadanos. Por eso el ateísmo está incluido en el catálogo de delitos tipificados como impiedad (*asébeia*) junto con la profanación de templos y la revelación de misterios de Eleusis.

En *Leyes X* el recurso retórico a un diálogo ficticio con un ateo inventado al que presta voz el Ateniense no oculta la preocupación de Platón tanto por erradicar el ateísmo de los orígenes de la filosofía como por desmontar

una actitud que recorre un arco ideológico que va desde la indiferencia religiosa pasando por el agnosticismo hasta el ateísmo. En opinión de Platón, quienes rechazan la existencia de los dioses, niegan su intervención en los asuntos humanos o resaltan la debilidad divina que cede a sobornos en forma de sacrificios y oraciones, no tienen sitio en el diseño del régimen político para la ciudad de Magnesia. Por eso, los argumentos filosóficos contrarios a la existencia de dios se convierten en un problema político (O'Meara, 2017, p. 130) a solucionar con la represión legal y la condena penal del ateísmo (Whitmarsh, 2016, pp. 136-137). La argumentación de Platón en *Leyes* permite sin retorcimientos vincular la valoración negativa del régimen democrático en su modalidad ateniense con las convicciones filosófico-políticas de los ateos. Los defectos políticos y morales del régimen democrático recogidos en *República* y repetidos en *Leyes* son comparables con las fallas ético-filosóficas del ateísmo. Como se verá a continuación, esto no significa ignorar el compromiso democrático platónico expresado en *Leyes* con su respaldo a los valores de la igualdad y la libertad (corregida), las instituciones de la magistratura, la Asamblea, el sorteo corregido como procedimiento de selección y la original incorporación del Consejo Nocturno (Reid, en prensa; 2021; A. Laks, 2022, pp. 77-80).

27

Ahora bien, si en *República* la descripción de la democracia es intercambiable con la descripción de la anarquía, en *Leyes* no sale mejor parada desde el momento en que el valor democrático de la libertad, asentado sobre la representación y la participación, cede en favor de los principios monárquicos de jerarquía y autoridad desembocando en un elogio de la tiranía (Platón, 2014, 710e). Y es que para Platón sólo con el establecimiento de un orden político conectado a un orden cósmico administrado por una inteligencia divina y garantizado por el Consejo Nocturno, se pueden afrontar los desvaríos de la “libertad excesivamente osada”, de la “libertad absoluta fuera de toda autoridad” (Platón, 2014, 698a) y ejercida irresponsablemente; siendo este el único modo de “preservar el amor y el espíritu de la comunidad” (697c-d), de evitar el incumplimiento de las leyes y las promesas, la falta de respeto de la autoridad familiar y la despreocupación absoluta por los dioses (701 a-c). La libertad, la concordia y la sensatez (Platón, 2014, 693d, 701d), valores de cualquier régimen político bueno, paradójicamente se aseguran en una teocracia (713a) donde los seres humanos son marionetas manejadas por los dioses (634 d-e) y juguetes inventados por la divinidad (803c). En contraposición, el ateísmo adopta valores éticos y políticos democráticos para atacar un monopolio ideológico y una religión civil que tiene como objeto asegurar el orden de la ciudad mediante una conexión con el orden cósmico y un tipo de justicia vengadora de los que faltan a la ley

LA INMORALIDAD DEL ATÉISMO

divina (Platón, 2014, 716a). El ateo defiende, con una filosofía materialista (materia, azar y técnica) y humanista (el ser humano medida de todas las cosas (Platón, 2014, 716c), lo que el pío ataca con la ayuda de los cuentos de ayas y nodrizas (887d2-c7) y de una teología filosófico-política: dios principio, fin y medio de todas las cosas (715d), dios medida de todas las cosas (716c). El resultado final es un régimen con déficits democráticos que cierra el paso al ateísmo valiéndose desde el principio de una invocación a dios (624a, 712b), imposiciones como la de aceptar que las leyes estén dictadas por los dioses, impedimentos para investigar cuál de las leyes está bien y cuál no (634d), una justicia vengadora de los que faltan a la ley divina (716a), además de un código penal cruel para los delitos religiosos de palabra y acción que terminan excluyendo a los librepensadores religiosos como en su día hicieron con Sócrates.

Referencias bibliográficas

- Berg, J. (1991). How could ethics depend on religion. En P. Singer (Comp.), *A Companion to Ethics* (pp. 525-533). Blackwell.
- 28 Bobonich, C. (1991). Persuasion, Compulsion and Freedom in Plato's *Laws*. *The Classical Quarterly*, 41(2), 365-388. <https://doi.org/10.1017/S0009838800004547>
- Burkert, W. (2007). *Religión griega arcaica y clásica*. Abada.
- Burnet, J. (1979). *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*. Oxford Clarendon Press.
- Camus, A. (1951). *L'Homme révolté*. Gallimard.
- De Mahieu, W. (1964). La doctrine des athées au Xe livre des Lois de Platon [Étude des sources]. *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, 42(1), 16-47. <https://doi.org/10.3406/rbph.1964.2502>
- Diamond, E. (S. F.) Philosophical Piety in Plato's Euthyphro. *Academia*. https://www.academia.edu/14854418/Philosophical_Piety_in_Platos_Euthyphro
- Flew, A. (1966). *God and Philosophy*. Hutchinson.
- Geach, P. (1966). Plato's *Euthyphro*: An Analysis and Commentary. *The Monist*, 50(3), 369-382. <https://doi.org/10.5840/monist196650327>
- Goggans, P. N. (2002). Reflections on Piety: Euthyphro as Modern Man. *Humanitas*, 15(2), 74-84. <https://doi.org/10.5840/humanitas200215215>
- Gómez Lobo, A. (Trad.) (1997). Traducción, análisis y notas. En Platón, *Eutifrón*. Editorial Universitaria.
- Harris, J. (1998). *Supermán y la Mujer Maravillosa. Las dimensiones éticas de la bio tecnología humana*. Tecnos.
- Helmer, E. (2017). Aux frontières de la cité : les incurables de Platon. *Philosophie Antique*, (17), 125-148. <https://doi.org/10.4000/philosant.287>

- Hladký, V. (2019). Plato's Three Forms of Impiety in Context: Laws X 884a-887c. *Aither, Journal for the study of Greek and Latin philosophical traditions*, 11(22), 50-73. <https://doi.org/10.5507/aither.2019.006>
- Jefatura del Estado. (1995). Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal. *Boletín Oficial del Estado*, (281).
- La Rue, F., Haraszti, M., Botero Marino, C. y Pansy Tlakula, F. (2008). *Declaración Conjunta sobre Difamación de Religiones y sobre Legislación Anti-Terrorista y Anti-Extremista*. Relatoría Especial para la Libertad de Expresión. Recuperado de: https://repositorio.consejodecomunicacion.gob.ec/handle/CONSEJO_REP/440
- Laks, A. (2022). *Plato's Second Republic. An Essay on Laws*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9780691236063>
- Mayhew, R. (2008). *Plato. Laws 10, Translation and Commentary*. Oxford University Press.
- Mayhew, R. (2010). The theology of the *Laws*. En C. Bobonich (Ed.), *Plato's 'Laws': A Critical Guide* (pp. 197-216). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511781483.011>
- McPherran, M. L. (2002). Justice and Pollution in the Euthyphro. *Apeiron*, 35(2), 105-130. <https://doi.org/10.1515/APEIRON.2002.35.2.105>
- Miller, A. (1995). Objectivity Disfigured: Mark Johnston's Missing-Explanation Argument. *Philosophy and Phenomenological Research*, 55(4), 857-868. <https://doi.org/10.2307/2108336>
- Morris, T.F. (1990). Plato's Euthyphro. *Heythrop Journal*, 31(3), 309-323. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2265.1990.tb00140.x>
- O'Meara, D. J. (2017). *Cosmology and Politics in Plato's Later Works*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781316869581>
- Pangle, T. L. (1976). The Political Psychology of Religion in Plato's *Laws*. *The American Political Science Review*, 70(4), 1059-1077. <https://doi.org/10.2307/1959374>
- Pigliucci, M. (2009). *Blasphemy Laws in the 2nd Century* [Blog]. Rationally Speaking, Blogspot. Recuperado de: <https://atheist.ie/2009/06/blasphemy-laws-in-the-21st-century/>
- Platón (1988). *República. Diálogos IV*. Gredos.
- Platón (1997). *Eutifrón* (A. Gómez-Lobo, Trad.). Editorial Universitaria.
- Platón (2014) *Las Leyes* (J. M. Pabón y L. Fernández Galiano, Trans.). Alianza.
- Quinn, P. L. (1981). Religious Obedience and Moral Autonomy. En P. Helm (Ed.), *Divine Commands and Morality* (pp. 49-66). Oxford University Press.
- Rachels, J. (1971). God and Human Attitudes. *Religious Studies*, 7(4), 325-337. <https://doi.org/10.1017/S0034412500000391>
- Reid, J. (2021). The Mixed Constitution in Plato's *Laws*. *Australasian Journal of Philosophy*, 99(1), 1-18. <https://doi.org/10.1080/00048402.2019.1707244>
- Reid, J. (En prensa). Plato on Democracy. En E. Robinson y V. Arena (Eds.), *The Cambridge History of Democracy, Vol. 1: From Democratic Beginnings to c. 1350*. Cambridge University Press.

- Romerales, E. (1994). ¿El único fundamento posible de la ética? *Isegoría*, (10), 140-149. <https://doi.org/10.3989/isegoria.1994.i10.276>
- Romerales, E. (1995). Sobre la fundamentación lógica de la moral en la religión. *Contextos*, XIII(25-26), 223-250.
- Rorty, R. (2006). Anticlericalismo y ateísmo. En S. Zabala (Comp.), *El futuro de la religión* (pp. 47-63). Paidós.
- Rosen, F. (1968). Piety and Justice: Plato's 'Euthyphro'. *Philosophy*, 43(164), 105-116. <https://doi.org/10.1017/S0031819100008998>
- Saunders, T. J. (1994). *Plato's Penal Code: Tradition, Controversy, and Reform in Greek Penology*. Clarendon Press.
- Taylor, C.C.W. (1982). The End of the Euthyphro. *Phronesis*, 27(1-2), 109-118. <https://doi.org/10.1163/156852882X00087>
- Tugendhat, E. (2008). *Antropología en vez de metafísica*. Gedisa.
- Whitmarsh, T. (2016). *Battling the gods: Atheism in the ancient world*. Alfred A. Knopf.
- Zunjic, S. (2010). *Plato. Euthyphro. An outline*. The University of Rhode Island. Recuperado de: <http://www.uri.edu/personal/szunjc/philos/euth.htm>

Datos de financiación del artículo

30

El artículo se inscribe dentro de las iniciativas del proyecto de investigación Influencias de las éticas griegas en la filosofía contemporánea, coordinado por el catedrático de Filosofía en la Universidad Autónoma de Madrid, José María Zamora. No cuenta con financiación económica.

Implicaciones éticas

El autor no tiene ningún tipo de implicación ética que se deba declarar en la escritura y publicación de este artículo.

Declaración de conflicto de interés

El autor declara que no tiene ningún conflicto de interés en la escritura o publicación de este artículo.

Contribuciones del autor

Escritura (revisión del borrador y revisión/corrección), redacción (revisión y edición).

Agradecimientos

El autor agradece sinceramente a las académicas y académicos y pares anónimos por las aportaciones sustantivas y formales que mejoraron notablemente la versión final del original.

Autor de correspondencia

José Luis Velázquez Jordana. j.l.velazquez@uam.es. Carretera de Colmenar Viejo, km 15, 28049 Madrid.

Declaración de uso de inteligencia artificial

El autor declara que no se empleó herramienta alguna de inteligencia artificial generativa.