



Un protréptico para Critón. Erística y dialéctica en el *Eutidemo*

Lucas Díaz López¹

Recibido: 27 de junio de 2023 / Aceptado: 23 de enero de 2024

Resumen. La lectura que aquí se presenta quiere recoger los elementos que aparecen en la estructura formal compleja del *Eutidemo* y comprender las razones autoriales para esa disposición. Para ello, analiza la parte final del diálogo y la vincula a la narración del encuentro de Sócrates con los hermanos. El juicio negativo del interlocutor final de Critón se revela así como una de las posibles impresiones que deja el diálogo socrático. Por su parte, la crítica ejercida inmediatamente sobre ese interlocutor permite al autor descartar esa lectura del diálogo, planteando así la cuestión de cómo interpretarlo correctamente. La tesis que aquí se esboza es la de que el diálogo debe leerse en clave protréptica, pero no solo por las partes explícitamente protrépticas de Sócrates y Clinias, sino en todos sus niveles de interacción, incluyendo la complejidad formal en que el diálogo se dispone.

Palabras clave: dialéctica; diálogo; erística; *lógos*; *paideía*; Platón; protréptico; sofística.

[en] A protreptic for Crito. Eristic and dialectic in the *Euthydemus*

Abstract. This article aims to analyze the elements in the complex structure of the *Euthydemus* and understand the author's motives for this arrangement. To achieve this goal, I examine the final part of the dialogue and connect it with the narrative of Socrates' encounter with the brothers. The negative judgement expressed by Crito's final interlocutor is one of the possible impressions that the socratic dialogue can evoke. However, the criticism that interlocutor allows the autor to refute that interpretation and raise the question of how to read it correctly. The thesis of this article argues that the dialogue should be approached from a protreptic perspective, not only due to its explicit protreptic elements but also in all levels of interaction, including the formal complexity of the dialogue itself.

Keywords: dialectic; dialogue; eristic; *lógos*; *paideía*; Plato; protreptic; sophistry.

Sumario: 1. Ayer en el Liceo; 2. El interlocutor anónimo; 3. La ridiculez de la cosa; 4. La ironía y la señal divina; 5. Juego y seriedad; 6. Critón, el filósofo; 7. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Díaz López, L. (2024) "Un protréptico para Critón. Erística y dialéctica en el *Eutidemo*", en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 57 (1), 31-48.

¹ Doctor en Filosofía (UCM)
diazlopezlucas@gmail.com

1. Ayer en el Liceo

El *Eutidemo* no es un diálogo directo que represente de modo inmediato la conversación principal, sino que esta aparece mediada por una instancia narrativa. Hay, desde luego, un nivel dramático inmediato (“hoy”), donde Sócrates se encuentra con Critón y responde a sus preguntas acerca de la conversación que sostuvo (“ayer”) en el Liceo. Todos los diálogos platónicos poseen una dimensión inmediata donde las palabras de los personajes son presentadas sin mediación autorial explícita; esta característica es inherente a su forma dramática². Pero, en el caso del *Eutidemo*, la sustancia del diálogo se da en las conversaciones que se reproducen en los actos narrativos ejecutados en ese inicial marco dialógico. Por tanto, la conversación socrática relevante aparece diferida, distanciada del “ahora” del diálogo directo que se nos presenta, en tanto narración interna al mismo.

Es importante notar que este aspecto formal no es trivial incluso desde una consideración puramente técnica del texto. En el *Eutidemo*, la transmisión analéptica del evento se ejecuta por medio de una mediación narrativa global que permite una serie de recursos que serían imposibles en el caso de hallarnos ante un diálogo directo. Las consideraciones que introduce Sócrates durante su relato, por ejemplo, acerca de las reacciones de sus interlocutores y las suyas propias, o la algarabía de los seguidores de los hermanos ante cada exhibición erística de los mismos, no podrían ser expresadas con facilidad en una forma dramática directa.

Pero la importancia de esa complejidad formal va más allá de las posibilidades que aporta la narración frente a la presentación dramática. En el *Eutidemo*, el desdoblamiento en dos niveles permite a su vez la exhibición de perspectivas diferentes del mismo fenómeno. La conversación socrática de “ayer” se evalúa de manera distinta en los dos actos narrativos que se producen en el “hoy” del texto. En primer lugar, Sócrates refiere a Critón cómo transcurrió su encuentro con los hermanos, exponiendo en detalle la conversación y su valoración de la misma (*Euthd.* 272e-304b). Cuando esta primera narración concluye, Critón toma la palabra y cuenta lo que le ocurrió “ayer”: debido al gentío presente no pudo acercarse para escuchar, pero sí que pudo hablar con uno de los que se alejaban tras haber concluido el diálogo (*Euthd.* 304b-305b). Este interlocutor anónimo presenta, por su parte, una visión del encuentro distinta a la de Sócrates.

La compleja estructura formal del *Eutidemo* posibilita así una dualidad diegética que debe tenerse en cuenta en la interpretación del diálogo. En la primera narración, la de Sócrates, ocurre el diálogo socrático propiamente dicho, por lo que constituye, como es obvio, la parte fundamental del texto. Sin embargo, la segunda narración, a pesar de su brevedad, ofrece el interés hermenéutico de su función: ¿por qué ha considerado el autor que debía hacer mención de la conversación que en esa narración se refiere? Y esto sugiere una nueva cuestión: ¿por qué establecer ese orden? ¿Por qué presentar primero la narración socrática y después la anécdota de Critón?

² Parafraseando *La República*, Platón siempre escribe “diciendo un discurso como si fuera otro” (*R.* III, 393c), es decir, ejecuta una *diégēsis dia mimēseōs* (392d). Sobre esta característica del diálogo dramático véase Bobes Naves (1987, pp. 115-165). Sobre la ausencia de mediación autorial en Platón véase Morgan (2004). En las citas de textos griegos he seguido las indicaciones, según su última actualización del 04 de febrero de 2019, del proyecto del Diccionario Griego-Español elaborado por el CSIC recogidas en el siguiente enlace: <http://dge.cchs.csic.es/lst/lst-int.htm>.

2. El interlocutor anónimo

En el encuentro que refiere Critón, el hombre con el que habla termina diciéndole:

“Que si tú hubieses estado, creo que te hubieras avergonzado bastante de tu compañero: pues era tan absurdo [*átopos*] el querer entregarse a hombres que nada cuidan de lo que dicen y que se escudan en cualquier expresión... Y estos, que como te decía antes, son de los más capaces [*krátistoi*] de los de ahora... Pero es que, Critón, tanto la cosa misma [*tò prágma autó*] como los hombres que se dedican a la cosa son insignificantes y ridículos [*phaúloi kai katagélastoi*]”. (*Euthd.* 305a)

Como se ve, no se entra en detalle en el contenido de la conversación socrática: el matiz que se introduce es holístico, concierne a la interpretación global de lo ocurrido. El interlocutor anónimo de Critón, al que denominaré X, comenta su desagrado respecto de la entera conversación a la que ha asistido³. Nótese que este pasaje tiene un lugar destacado como una suerte de conclusión de la narración socrática: el nuevo acto narrativo se inserta en aparente continuidad con lo anterior, por cuanto la acción que relata sucede inmediatamente después al diálogo narrado por Sócrates. La interpretación de X se presenta, por tanto, como un posible colofón de la conversación socrática.

Pero el texto no concluye con esa narración de Critón: a ese tramo le sucede otro, este sí en forma de conversación directa, en el que la figura de X, y con ella su interpretación, es puesta en cuestión por Sócrates. En ese pasaje, el personaje anónimo es presentado como “un hombre de los que se consideran muy sabios, uno de esos que son hábiles en los discursos que se hacen en los tribunales” (*Euthd.* 304d). Más adelante esta descripción se precisa: a instancias de Sócrates, se aclara que no se trata de “uno de los hábiles en competir en los tribunales” sino de “un productor [*poietès*] de los discursos con los que compiten los oradores” (*Euthd.* 305b)⁴. Esta caracterización rebaja ya la pretensión de X de ser hábil para juzgar la conversación que se ha sostenido. Y ello de un modo interno al diálogo: en la segunda intervención protréptica de Sócrates, en efecto, se insistirá en la inadecuación de los productores para hacer uso de lo que ellos mismos producen, dentro de la cual se mencionará la técnica de producir discursos:

“Pero, por los dioses”, dije yo, “si aprendiésemos la técnica de producir discursos [*tèn logopoikén tékhnēn*], ¿sería acaso esa la que es necesario que adquiramos para ser

³ El *consensus generalis* es que tras este personaje anónimo se escondería la figura de Isócrates, cuyas críticas a la sofística y la dialéctica (por ejemplo, X, 1-5 o XIII, 1) podrían relacionarse con las que cita Critón: véanse las semejanzas en Villar (2020a). Véase también Mársico e Inverso (2012, pp. 90-93). Más allá de que tal afinidad sea correcta o no, no se entiende muy bien, de todos modos, por qué nombrarlo en el *Fedro* (278e-279b) y no aquí. Otra opción es que la obstinación en el anonimato de ese personaje constituya un elemento relevante de su figura y, más que identificar a un individuo concreto, permita intuir en él un modelo en el que confluían ciertas tendencias de su época. Esto, obviamente, no excluiría a Isócrates, pero tampoco reduciría el discurso de X a sus posiciones.

⁴ Los *logographoi* son un fenómeno específico de la Atenas de la época, en la que la hiperjudicialización es tema recurrente de varios de los textos que nos han llegado, desde comedias (véase el contexto de *Nubes*, por ejemplo, vv. 207-208, o la pasión por los litigios que es motor de las *Avispas*: v. 88, v. 651) hasta los propios discursos de los rétores (véase, por ejemplo, Isócrates VIII, 129-131; XV, 316-319). Sobre el contexto judicial y retórico de la Atenas clásica véase Worthington (2007).

felices?”. “Yo creo que no”, dijo Clinias. “¿En qué te basas?”, dije yo. “Veo que algunos productores de discursos no saben hacer uso [*khresthai*] de sus propios discursos, de esos que ellos mismos producen, como los productores de lirras con las lirras, sino que también ocurre aquí que son otros los capaces de usar lo que aquellos trabajaron [*ergásanto*], mientras que los productores de discursos mismos son incapaces. Así pues, es evidente que, respecto a los discursos, también son cosas separadas la técnica de producir y la de usar” (*Euthd.* 289c-d).

De esta forma, el carácter productivo de la *logopoiiké tékhnē* la descarta como la clase de conocimiento a buscar para conseguir la felicidad. Las palabras de esta conversación entre Sócrates y Clinias pueden proyectarse más allá de ella, generando así una objeción *avant la lettre* a las críticas de X. Un productor de discursos no sabe usarlos y, en ese sentido, no tiene la última palabra sobre ellos. Se reitera aquí un motivo recurrente de la epistemología platónica (y quizá griega): el usuario tiene privilegio epistémico sobre el productor⁵. Inscrito en este contexto, el matiz socrático del carácter productivo de X obtiene así un efecto crítico. El propio Sócrates señala a continuación que esa técnica “trata del encantamiento y exhortación de jueces y asambleístas y demás gente reunida” (*Euthd.* 289d-290a). La *logopoiiké* es una técnica persuasiva, próxima al “conjuro”, que, como tal, tiene más que ver con lo “decoroso” (*euprepés*) del argumento que con su carácter de *alethés*⁶.

Este énfasis en lo aparente es señalado por Sócrates a propósito de X y los que son como él, los intermedios entre el filósofo y el político (*Euthd.* 305c). Ese carácter se debe a su estar a medio camino de lo uno y de lo otro, a aplicarse “moderadamente” (*metriōs*: *Euthd.* 305d) a ambas ocupaciones, comedimiento juzgado “verosímil” por Sócrates (*eikótōs*) y “decoroso” (*euprepeían*) por Critón (*Euthd.* 305d-e). La exhortación a la medida era, en efecto, algo recurrente en los apotegmas tradicionales griegos y formaba parte del discurso religioso que se había fraguado en la tradición poética de Homero, los líricos y la tragedia⁷. Sin embargo, como Sócrates puntualiza, la moderación respecto de algo bueno no redundaba en un carácter superior, sino más bien inferior, a lo que se modera:

⁵ Véase también *R. X.*, 601d-602a. La superioridad del uso sobre la producción dentro del imaginario griego puede explicarse si se tiene en cuenta que el productor produce para alguien, con lo cual se encuentra en una relación formal de sometimiento al usuario el cual, sin embargo, se encuentra como tal solo referido a sí mismo. Hay una relación codependiente pero jerarquizada entre ellos. Igual que el hombre libre necesita al esclavo para disfrutar de una *skholé* que se basta a sí misma, así también el usuario necesita que el productor le suministre el objeto que luego él usará a su antojo. Véase Vernant (2001, pp. 271-280).

⁶ La *euprepeia* es la cualidad de lo que destaca por su sola presencia, lo que, al menos en primera instancia, conviene a aquello que es el caso. La técnica examinada, por tanto, se centra en la apariencia, en el aspecto inmediato que ofrece el *lógos* que se presenta, más que en su consistencia y su veracidad. Pero una persuasión centrada en la mera apariencia se enfrenta al problema de su uso: solo aquellos que desconozcan el asunto del que se habla se verán persuadidos por esa apariencia, de modo que su poder se limita al ámbito de los ignorantes. Lo que, si aplicamos la regla epistémica de que son menos los que saben que los que no, lleva a concluir que esa persuasión se ejecuta especialmente allí donde se reúne una mayoría no cualificada de individuos, es decir, en las asambleas y tribunales democráticos: véase *Grg.* 454b-455a. Ya el autor del *Elogio de Helena*, atribuido tradicionalmente a Gorgias, había alabado la persuasividad del *lógos*, asemejándolo también con los “conjuros” (DK11B10).

⁷ Baste recordar el “nada en demasía” que nos ha llegado como una de esas lacónicas sentencias proclamadas por los siete sabios. Sobre el discurso religioso de la tradición poética véase Díaz López (2021).

Pero en realidad estos, participando de ambas, son inferiores a ambas en relación a aquello respecto de lo cual son dignas de mención tanto la política como la filosofía, y, siendo terceros en cuanto a la verdad, buscan dar la impresión [*dokeîn*] de ser los primeros. (*Euthd.* 306c)

La contención de estos personajes es, por lo tanto, una cuestión apariencial, en coherencia con esa persuasión que intenta producir la técnica que les caracteriza⁸. Este énfasis en la primacía de la apariencia no es accesorio desde el momento en que se comprende que la valoración del diálogo socrático que X presenta es uno de esos discursos “decorosos”, que parecen ser, pero no son.

3. La ridiculez de la cosa

Este carácter persuasivo de la lectura de X se confirma desde el momento en que lo que dice concuerda muy fácilmente con la impresión que suele dejar el tramo principal del *Eutidemo* en sus lectores⁹. La artificialidad de la argumentación de los hermanos se hace palmaria varias veces a lo largo de su conversación con Sócrates. Así, por ejemplo, al estar discutiendo sobre la imposibilidad de decir lo falso y, como tal, de la ignorancia, ocurre el siguiente diálogo:

“Pero, Dionisodoro, tú dices esto que dices por decir, para hablar de un modo insólito, ¿o es verdad que te parece que ningún hombre es ignorante?” “Pues tú refútame”. “Pero, ¿es que, según tu propio decir, es algo el refutar, si nadie miente?” “No es”, dijo Eutidemo. “¿Acaso Dionisodoro no pedía ahora”, dije yo, “una refutación?” “Pero el no ser, ¿cómo va alguien a pedirlo? ¿Tú lo pedirías?” (*Euthd.* 286d-e)

El cambio de interlocutor, de Dionisodoro a Eutidemo, sirve a los hermanos para esquivar la coherencia discursiva que se supone en una conversación. Cuando uno de ellos se ve apurado, acude el otro a su rescate con un nuevo argumento de su arsenal¹⁰. De esta forma, la discusión se vuelve ridícula, pues se convierte en la mera exhibición de un repertorio argumental prefabricado que se inserta de un modo extraño en la conversación, rompiendo la continuidad de la misma¹¹. Que no hay ninguna voluntad de mantener una conversación unitaria, lo expresa Dionisodoro cuando, ante la referencia de Sócrates al comienzo del diálogo, sostiene:

“Pero Sócrates, ¿eres tan Cronos que recuerdas ahora las cosas que dijimos al principio, y si he dicho algo el año pasado quizá ahora también lo recordaría, pero lo que se está diciendo en este momento no sabes qué hacer con ello?” (*Euthd.* 287b)

⁸ Aristóteles también enfrenta esta apología de la mediocridad que podría inducirse del elogio del término medio, señalando que “según la entidad y el discurso de su esencia, la virtud es un término medio, pero según lo mejor y el bien, es un extremo” (*EN* II 6, 1107a5-8).

⁹ Sobre esta actitud tradicional ante el diálogo véase Sprague (2000); Bowe (2008, pp. 125-126).

¹⁰ Véase, por ejemplo, *Euthd.* 283e; 284e; 297a; 299d; etc. Véase Pardo (2004 pp. 167-169).

¹¹ Sobre esta cuestión, en la que se apoya en parte la identificación que proponen entre los hermanos y la escuela megárica véase Mársico e Inverso (2012, pp. 47-48). Sobre esa identificación véase también Dorion (2000); Gardella (2013).

Los acuerdos y conclusiones previas se disuelven a cada nuevo tramo argumentativo. La conversación queda entregada a la pura presencia. En esta misma línea, las presuposiciones lingüísticas no son concedidas para la argumentación del contrario, como puede apreciarse en la queja de los hermanos ante los “añadidos” socráticos (*Euthd.* 296a). La regla a la que se atienen es la de la literalidad: lo que se dice, y en la forma en la que se dice, es de lo que depende el diálogo¹².

Todas estas características derivan del objetivo de la práctica de los hermanos, que, al consistir en imponerse al otro, subordina sus reglas a este fin. No interesan las cosas de las que se hablan, sino la refutación de lo dicho y esto solo en el sentido en que el otro (o, más bien, el auditorio) considere que así ha sido. Ese componente agonístico está ya expresado desde el principio, cuando se denomina *sophía eristiké* al saber de los hermanos (*Euthd.* 272b), lo que les vincula con la *éris*, la discordia, la rivalidad entre los hombres. Al hablar de ellos a Critón, Sócrates menciona la palabra *mákhē* (“batalla”) y derivados en múltiples ocasiones (véase *Euthd.* 271c-272b) y anticipa su desinterés respecto a la verdad al señalar que los dos hermanos son hábiles en “refutar siempre lo dicho, ya sea falso o verdadero” (*Euthd.* 272a-b)¹³.

Ante una conversación semejante, el lector puede fácilmente compartir las palabras de X acerca de la misma. El diálogo que sostiene con los dos hermanos parece en efecto una pérdida de tiempo para Sócrates: la invitación a persuadir a Clinias de “filosofar y ocuparse de la *areté*” (*Euthd.* 275a) se queda en los intentos del propio Sócrates de detener la avalancha erística y la supuesta sabiduría de los hermanos parece consistir en una serie de trucos argumentativos a veces incluso mal ejecutados. El propio Critón le da la razón parcialmente al interlocutor anónimo, comentando a renglón seguido de sus palabras:

Y a mí, Sócrates, me parecía que no era correcto censurar la cosa [*tò prágma*], ni por este ni por cualquier otro que la censurara: aunque el querer dialogar con tales personas frente a muchos hombres sí que me parecía correcto reprocharlo. (*Euthd.* 305a-b)

Así, hasta Critón parece concordar con esa sensación de inutilidad de la conversación. Es cierto que no rechaza el interés que tienen los asuntos tratados, pero matiza que ese diálogo no debería haber sido público, lo que implica que en cierto modo comparte el bochorno de X respecto del mismo. Y desde luego, es difícil culparle por ello.

Ahora bien, ya hemos visto que esa interpretación de X se encuentra discutida en el desarrollo mismo de la conversación; la cosa se complica además cuando a esa valoración le oponemos la de las palabras explícitas de Sócrates a lo largo de todo el diálogo. Tanto al principio de la conversación con Critón, como durante la narración o al final del diálogo, insistiendo a su interlocutor para entregarse a los dos hermanos, Sócrates se refiere a ellos y a su sabiduría en términos elogiosos y no le parece en ningún momento que la conversación sea una completa pérdida de tiempo.

¹² En *Euthd.* 296e-297b ni siquiera se cumple esta regla discursiva: para que su argumento funcione, Eutidemo pretende que Sócrates ha dicho algo distinto de lo que ha dicho (en vez de “los buenos son injustos”, que “los buenos no son injustos”). Sobre la mera atención a las palabras en la erística y la antilogía véase *R.* V, 454a-b. Este énfasis en la literalidad es señalado, como hemos visto, por X (“se escudan en cualquier expresión”, *Euthd.* 305b).

¹³ Sobre la *eristiké* véase *SE* 2, 165b8-9; 11, 171b25-35. Sobre la erística en Platón véase Robinson (1941, pp. 88-92).

De momento, pues, quedémonos con esta paradoja: la lectura más verosímil del diálogo es la esbozada por un interlocutor anónimo que, sin embargo, es descalificado inmediatamente; por otro lado, la lectura más inverosímil, la interpretación de lo que hacen los hermanos como una sabiduría digna de ser aprendida, es la mantenida por Sócrates a lo largo de todo el diálogo.

4. La ironía y la señal divina

Tradicionalmente, se ha pretendido encontrar una salida a la paradoja señalada remitiendo a la ironía socrática¹⁴. La ironía es un mecanismo lingüístico por el que, a pesar de estar diciendo P, sin embargo, lo que se transmite es no-P. Se trata, pues, de la puesta en juego de dos planos: uno literal, el del significado de la enunciación P, y otro latente, la significación de no-P que se genera por el efecto irónico. Ese significado latente debe ser descubierto por el receptor para que la ironía se cumpla¹⁵. En este juego interpretativo el efecto irónico puede tener éxito o no, e incluso puede suponerse que se da allí donde no lo hace. En este último caso, lo que ocurre es que el significado latente es proyectado por el propio receptor, quien atribuye entonces al emisor una intención oblicua en sus palabras.

De esta forma, las interpretaciones ironistas del *Eutidemo* suponen una dimensión latente en las palabras literales de Sócrates¹⁶. Según este planteamiento, los elogios socráticos esconderían en verdad una descalificación que se haría evidente en la narración del encuentro con los hermanos. Y existen bastantes indicios que parecen conducir a esa conclusión. En efecto, la continua retórica elogiosa de Sócrates, por momentos además extremadamente aduladora, genera muchas suspicacias respecto de la su sinceridad¹⁷. Pero, desde luego, es el propio contenido de la narración socrática el que parece conducir a la hipótesis irónica. Es complicado asumir que los argumentos prefabricados y torpes de los hermanos pudieran constituir un ejemplo de esa “sabiduría asombrosa” que Sócrates les atribuye. Así, el discurso elogioso de Sócrates, en su disonancia con respecto al estado de cosas que describe, implicaría, de un modo indirecto, irónico, más bien su rechazo. La conversación se vuelve así una gran broma, por medio de la cual Sócrates muestra la ridiculez del supuesto saber de los hermanos.

¹⁴ Sobre el tono irónico de Sócrates en este diálogo véase por ejemplo Robinson (1941, p. 89); Lamb (1952, pp. 375-376); etc.

¹⁵ En este sentido, señalan Lozano, Peña-Marín y Abril, la ironía es “la pretensión de que el destinatario atribuya al enunciador una no adhesión a su comportamiento lingüístico” (2004, p. 160). La diferencia respecto al uso griego es notoria. En *La República*, Trasímaco, al declarar Sócrates su incapacidad de responder lo que se le pide, se burla de él diciendo que esa es “la acostumbrada ironía” que emplea para no responder (*R. I*, 336d-337a). En este sentido, según Aristóteles, el *eirōn* es quien “niega lo que se da o lo hace de menos” (véase *EN IV*, 7), lo que parece corresponderse más con nuestra “falsa modestia”. Para la *eirōneía* griega es esencial el no ser descubierta; para nuestra ironía, sin embargo, la complicidad con el otro es necesaria si no quiere fracasar en su propósito: véase Lane (2011).

¹⁶ Lo mismo hace el Alcibiades del *Banquete*, comparando a Sócrates (y sus discursos) con una estatua de Sileno, grotesca en la superficie pero áurea y divina en su interior (*Smp.* 216e-217a). Sin embargo, la anécdota erótica que refiere el joven ateniense muestra los límites de una lectura semejante: Sócrates no tiene un saber oculto o disimulado que se pueda trocar por los encantos del muchacho (*Smp.* 217a-219d). A propósito de este pasaje y las lecturas ironistas véase Díaz López (2017).

¹⁷ Véase por ejemplo *Euthd.* 271c; 275c; 283b; etc. El “énfasis desmesurado” es una marca habitual de ironía, como señalan Lozano, Peña Marín, Abril (2004, p. 162).

Todo esto es difícil de poner en cuestión. Sin embargo, uno de los principales problemas de esta lectura es que esa descalificación de la práctica de los hermanos, en el final del texto, cae del lado del juicio de X. La interpretación ironista, en cierto modo, comparte con X su desprecio del “asunto”. Pero, como hemos visto, la disposición autorial del texto parece estar diseñada para impedir esa lectura. Además, si la intención de Sócrates es irónica, su éxito respecto de su interlocutor inmediato, Critón, es bastante dudoso. Si Sócrates está hablando ambiguamente, no dejará de hacerlo durante todo el diálogo, tanto en sus palabras de “ayer” como en las de “hoy”, e incluso en la parte final de su conversación, en donde insistirá en que él, Critón y su hijo se pongan bajo la enseñanza de los hermanos (*Euthd.* 306d-307c). Tampoco Critón parece en ningún momento percibir la supuesta ironía socrática. Dada la estructura narrativa con la que se presenta el episodio de los hermanos, Sócrates podía haber mantenido la ironía “ayer” y no “hoy”, o al menos suspenderla en algún momento para que Critón se diera cuenta. Eso no ocurre y uno no puede menos que preguntarse qué mueve a Sócrates a intentar persuadir a Critón para recibir lecciones de los hermanos¹⁸.

A todas estas consideraciones se añade un determinado momento de la narración socrática que, abriéndola, advierte de la relevancia de la misma. Al principio de su relato, en efecto, Sócrates cuenta cómo, encontrándose ya solo en el gimnasio y dispuesto a marchar, la “señal divina” apareció y le retuvo, entrando al punto los hermanos con sus seguidores (*Euthd.* 272e). Es decir, el encuentro se halla en cierto modo sancionado por lo divino, lo que, si se tratara de la mera escenificación de la ridiculez de los hermanos, no tendría sentido con la actitud piadosa con que se trata a las apariciones de esa “voz divina” en los diálogos. Esa señal, según indica el Sócrates de la *Apología*, “se me oponía, si yo intentaba obrar de un modo no correcto” (*Ap.* 40a)¹⁹. Esta anécdota que se antepone al encuentro con los hermanos debe conducir a preguntarnos sobre la corrección de esa conversación: ¿qué se plantea en ella? ¿Qué se aprende de ella? ¿Por qué lo correcto fue que Sócrates permaneciera en el gimnasio y entablara un diálogo como el que cuenta a Critón?

5. Juego y seriedad

La práctica erística es sustancialmente agonística: el objetivo es imponerse al otro, con independencia de si lo que se sostiene es cierto o no. La referencia a la verdad, a la *alétheia*, se encuentra cancelada en su discurso, que solo exhibe así su habilidad discursiva, su capacidad de dejar en silencio al rival²⁰. Pero la pretensión de los hermanos de refutar cualquier discurso implica la cancelación del principio de no contradicción, por cuanto un mismo enunciado podría probarse falso o verdadero (por

¹⁸ Una posible salida a esta cuestión es la de Michelini, quien rebaja para ello la calidad del Sócrates de este diálogo, tildándolo de “caricatura” (2000, p. 514). Aquí se soslaya el problema sin romper con el marco al que se adscribe la lectura ironista, eso sí, al precio de reducir el diálogo a un encuentro de una caricatura con otras. Otra opción es la que propone Sermamoglou-Soulmaidi, a costa de capitidismuir esta vez a Critón, quien no llegaría a captar la ironía socrática y, por tanto, no sería el “interlocutor ideal” del diálogo (2014, pp. 138-143).

¹⁹ Strauss señala a propósito de esta intervención divina: “no other conversation presented by Plato has so high an origin” (1970, p. 3). Otras apariciones del *daímōn* socrático en los diálogos: *Euthphr.* 3b; *Phdr.* 242b-c; *R.* VI 496c; *Tht.* 151a; *Thg.* 128d-131a. Sobre el *daímōn* socrático véase Peñalver Gómez (pp. 241-278).

²⁰ Sobre la anulación de la verdad como presupuesto de la erística de los hermanos véase Sprague (1962, p. 3); Strauss (1970, p. 4); Gardella (2013, pp. 58-62).

refutación de su contrario) al mismo tiempo²¹. Y esta es la paradoja de la actividad de los hermanos: apoyándose en la regla de la no contradicción, de la que se sirven constantemente en sus argumentos prefabricados, sin embargo la cancelan en la práctica²². El propio Sócrates indica esta incoherencia pragmática de los hermanos en el discurso final que les dedica:

Quando decís que no hay nada bello ni bueno ni blanco ni ninguna otra cosa de las tales, y que lo otro no es para nada lo otro, simplemente en realidad coséis las bocas de los hombres, como incluso decís: pero es que no solo las de los demás, sino que parece que también las vuestras (*Euthd.* 303d-e)

La práctica erística, como señala Sócrates, no tiene un estatuto superior al del juego: se trata simplemente de imponerse sobre el otro, de silenciarle, de coser su boca. Pero conlleva un problema muy grave: en cuanto anula las determinaciones y pone en suspenso la referencia a la verdad, la costura se aplica sobre los costureros mismos. En el corazón del juego erístico habita el peligro del silencio, pues inspira lo que en el *Fedón* se denomina *misología*, la desconfianza hacia el *lógos* (*Phd.* 89d). Cuando uno se sumerge en este ir y venir del *lógos*, en la incapacidad de alcanzar respuesta alguna que no sea refutada, acaba concluyendo la imposibilidad de hallar la verdad y rechazando la práctica dialógica como fuente de engaño y confusión. Ello produce la consideración de que “no hay nada bello ni bueno ni blanco”, de que no hay nada propiamente, dado que no se puede afirmar (o negar) nada acerca de nada. La técnica agonística de los hermanos, guiada exclusivamente por la apariencia victoriosa, presupone este nihilismo que aboca al mutismo²³.

Ese desaliento, esa renuncia a la verdad, se plasma en los efectos que tiene el discurso de los hermanos en su audiencia. Por un lado, se aprecia en las reacciones del coro de seguidores que aplauden, celebran y festejan cada argumento de los hermanos, y a los que se suma, al final de la discusión, el resto de asistentes (*Euthd.* 303b-c). El jolgorio con el que reciben las intervenciones erísticas muestra que para ellos la conversación ha quedado reducida a un espectáculo sin más interés que el lucimiento de cada participante. Pero además, por otro lado, durante el diálogo mismo, se puede observar el influjo de la práctica erística en la evolución de los personajes. Así, el entusiasmo inicial de Ctesipo por el aprendizaje de la virtud (*Euthd.* 274d) degenera, por medio de su participación en la discusión (a partir de *Euthd.* 283e), en la burla y el pitorreo de las cuestiones que plantean los hermanos. Incluso a Clinias, el joven al que se debía encaminar a la virtud, le alcanza la influencia de Eutidemo y Dionisodoro. El contraste con lo que Sócrates persigue en sus invitaciones

²¹ Véase el razonamiento de Aristóteles en *Metaph.* IV, 8.

²² Esto se manifiesta explícitamente cuando intentan refutar lo dicho (es decir, mostrar que es falso) sosteniendo que lo falso no es (*Euthd.* 287d-287a). Véase también *Cra.* 429c-e; *Tht.* 187a-201c. A pesar de que se pueda decir que el uso de esta tesis por parte de los hermanos se ejecuta “para el propósito general de crear el debilitamiento de la posición contraria” (Mársico e Inverso, 2012, p. 70), ello no obsta para que la ontología que hay a la base de una tesis semejante no sea coherente, como desde luego parece, con los planteamientos erísticos de los hermanos. De hecho, como muestra el *Sofista* en el tramo en que se ocupa de este problema (*Sph.* 236d-264c) solo el tomarse en serio esta cuestión permite aprehender al sofista en su figura específica. Sobre la relación entre el *Eutidemo* y el *Sofista* véase Sprague (2000, pp.14-19); Villar (2020b).

²³ También la negación del principio de no contradicción debería conducir, según Aristóteles, al mutismo de un vegetal, pues desde el momento en que dijera algo el negador del principio estaría entrando en una contradicción pragmática respecto de su propia afirmación: *Metaph.* IV, 4, 1006a12-29.

protrépticas es palmario en este pasaje, próximo al final de la discusión de “ayer”, donde Dionisodoro se permite negar el principio de contradicción para evadir dar una respuesta y caer en un argumento trampa de Ctesipo:

“Pero yo no te pregunto eso”, dijo [Ctesipo], “sino si todas las cosas callan o dicen”. “Ni ninguna de las cosas ni ambas”, replicó rápidamente Dionisodoro, “pues bien sé que a esta respuesta no tendrás qué oponerle”. Y Ctesipo, con grandes carcajadas, como acostumbraba, dijo: “Eutidemo, tu hermano ha hecho que el argumento se bifurque, tanto ha sido destruido como está acabado”. Y Clinias mucho disfrutaba y se reía, de modo que Ctesipo se engrandeció. Y es que a mí me parece que Ctesipo, como astuto que es, de ellos estas mismas cosas había escuchado: pues no hay otros con tal sabiduría de entre los hombres de ahora. Y yo dije: “¿Por qué te ríes, Clinias, de tan serias y bellas cosas [*spoudaíois prágmasin kai kaloís*]?” (*Euthd.* 300c-e)

Esta respuesta de Sócrates dará pie a una nueva andanada erística, precisamente a raíz de la mención socrática de las cosas bellas. En el pasaje puede apreciarse cómo Ctesipo, hundido en el juego de los hermanos, solo busca ya el aplauso y regocijo de su amado, Clinias, quien, a su vez, ha pasado del afán de encontrar ese conocimiento que lleva a la *areté* a tomarse a guasa lo que allí se está tratando. En su discurso final sobre los hermanos, Sócrates hace explícito este carácter infeccioso de su práctica:

Pero lo mejor es que vuestras cosas son de tal modo y las mostráis con tal habilidad, que en apenas poco tiempo pueden aprenderlas los hombres: yo mismo, viendo a Ctesipo, me percaté de cuán rápido fue capaz de imitaros [*mimeísthai*] al momento. (*Euthd.* 303e)

La rapidez en la conversión de Ctesipo es síntoma del peligro de la erística de Eutidemo y Dionisodoro²⁴. Esta celeridad deriva del carácter imitativo de su aprendizaje: al ser la reproducción exterior de una conducta, sin necesidad de saber el porqué de la misma, las pautas miméticas se adquieren sin dificultad. Aristóteles incide en esta rapidez del aprendizaje erístico, dando la clave al afirmar que se ofrece “no el saber, sino lo que se deriva del saber” (*SE.* 34, 184a8)²⁵. Esta mimesis sin profundidad, sin el sostén de la causa, se expande con velocidad debido a su carácter agonístico y lúdico, y así, los jóvenes, como el propio Clinias, caen en el mero *antilégein* que proponen los hermanos, anulando la búsqueda de la verdad que era el trasfondo del diálogo, silenciando a los demás y a sí mismos y cerrando el círculo que hace aparecer a la cosa como algo ridículo y sin mayor interés²⁶. Este era

²⁴ Rapidez que, por lo demás, también caracteriza al propio aprendizaje de los hermanos: Sócrates señala, al comienzo del diálogo, que “estos dos eran ya viejos cuando adquirieron esa sabiduría (...), hace un año, o dos, no eran todavía sabios” (*Euthd.* 272b-c). En el *Sofista* hay una mención a estos “viejos que aprendieron tardíamente” y que se engolfan en las objeciones relativas a la vinculación de lo uno y lo múltiple, “creyéndose totalmente sabios [*pássophon*] por haber descubierto esto” (*Sph.* 251b-c).

²⁵ El pasaje cierra el conjunto formado por los *Tópicos* y las *Refutaciones sofísticas*. Se trata de ponderar el trabajo realizado a lo largo de la obra, resaltando que no existía nada previo sobre el tema. Según Aristóteles, “la educación impartida por los que trabajan a sueldo en torno a los argumentos erísticos” consistía en aprender de memoria aquellos discursos “en los que creían que acostumbraban a caer la mayoría de los discursos” (*SE* 34, 183b35-184a1), lo que puede compararse “con que uno, diciendo que va a transmitir el conocimiento de no hacerse daño en los pies, no enseñara ni la técnica de hacer zapatos ni la de dónde adquirirlos, sino que diera muchos tipos de calzados de todas las clases” (*SE* 34, 184a4-8).

²⁶ La idea de la imitación de la *antilogía* en los jóvenes y del descrédito de la filosofía aparece también en *R.* VI, 497e-498c; VII, 539b-c; *Phlb.* 15d-17a. Incluso la práctica socrática es susceptible de esta clase de infección

el juicio que tenía X a propósito de la conversación que presenció: “un esfuerzo sin valor [*anaxían spoudèn*] en cosas sin valor” (*Euthd.* 304e).

Ahora bien, la narración socrática muestra a su vez la diferencia que se da entre la práctica de los hermanos y la actitud del propio Sócrates. Por ejemplo, los “agregados” que añade a las argumentaciones erísticas (*Euthd.* 296a) no responden a un afán agonístico, más bien remiten al acuerdo sobre el sentido que debe haber en un diálogo no erístico, en una discusión cuyo objetivo no es el de derrotar al interlocutor, sino el de llegar con él a algún sitio, a alguna verdad. La concordia es un presupuesto desde el momento en que la dialéctica sitúa un objetivo común, exterior al mero duelo argumentativo: la *alétheia*²⁷. Si se pierde esta referencia, el diálogo se convierte en ese juego en el que el objetivo pasa a ser el interés particular de mostrar una cierta apariencia, una superioridad, frente al otro.

A esto apuntan las aclaraciones socráticas que preceden al primer discurso protréptico (*Euthd.* 277e-278c). Desde su punto de vista, lo que los hermanos acaban de mostrar a Clinias no puede ser considerado más que un juego o una broma:

Y es que estas enseñanzas son juegos [*paidiá*] (y por ello digo que están jugando contigo), y digo ‘juegos’ porque, incluso si uno aprendiera muchas o todas esas cosas, en nada sabría más acerca de cómo son las cosas [*tà prágmata*], sino solo sería capaz de jugar [*prospaidsein*] con los hombres zancadilleándoles y refutándoles por medio de la diferencia entre los nombres, como los que, quitándoles los taburetes a los que se van a sentar, se entretienen y rien al verlos caídos boca arriba. (*Euthd.* 278b-c)

El discurso socrático continúa expresando su deseo de que los hermanos muestren “las cosas serias” (*tà spoudaîa*, *Euthd.* 278c) y, para ilustrar lo que se les pide, Sócrates da comienzo a su protréptico, que se convierte, así, en una muestra de ese proceder “serio”.

Lo mismo ocurre cuando se retoma más adelante la conversación con el joven: Sócrates señala a Ctesipo que los hermanos se están resistiendo a “exponer con seriedad” (*epideíxasthai spoudádsonte*) su saber y hay que retenerlos, como Menelao con Proteo, hasta que revelen “aquello en lo que se ocupan en serio” (*Euthd.* 288b-c); para incitarles a ello, prosigue su conversación protréptica con Clinias.

En los pasajes protrépticos, pues, Sócrates ilustra un modo de conversar que, lejos del afán agonístico, se esfuerza (*spoudeîn*) en examinar lo que se dice, aunque se culmine en la aporía. Sócrates no renuncia a esta forma de proceder, ni siquiera en los tramos erísticos del texto; por el contrario, insiste en ello a cada nueva andanada de los hermanos. Mientras que Ctesipo cae en la mimesis de la actitud erística, Sócrates se mantiene firme en su disposición dialógica. El correlato de esta actitud “seria” es el recurrente tono elogioso: Sócrates se dirige continuamente a los hermanos como si aquello que han prometido hacer lo fueran a hacer de verdad, como si esa sabiduría que venden fuese la auténtica sabiduría. La seriedad es mantenida en todos los niveles, mostrando así el compromiso socrático con el afán dialéctico de la verdad. Es probable que los hermanos sean seres insignificantes y ridículos, como sostiene

mimética en la juventud: véase *Ap.* 23c.

²⁷ Para la contraposición entre dialéctica y erística en este punto véase *Top.* VIII, 11; *SE* 11. Otros pasajes platónicos que insisten en esta diferencia: *Grg.* 457d; *Phd.* 91a; *R.* VI, 499a; *Th.* 164c-d; *Phlb.* 17a; *Sph.* 259b-e. Sobre la diferencia dialógica entre los hermanos y Sócrates véase Coventry (1990, pp. 176-177); Vigo (2001, pp. 12-13); Inverso (2014).

X, pero los temas que sacan a colación no carecen ni mucho menos de interés, y por eso merece la pena ahondar en ellos.

El contraste entre lo que Sócrates hace y lo que hacen los hermanos es, pues, importante, especialmente porque, como demuestra la intervención de X, pueden llegar a confundirse entre sí²⁸. Tal confusión no es trivial y estriba en una similitud que parecen compartir. En el segundo protréptico socrático, el proceso de análisis del punto al que se llegó en la anterior conversación, eso de que “es preciso filosofar” y que “la filosofía es adquisición de conocimiento” (*Euthd.* 288d), conduce a una revisión de aquellos saberes que deben buscarse. En un determinado momento se produce esta conversación:

“La estratégica me parece”, dije, “que es la técnica con la que, si uno la adquiere, más puede ser feliz”. “Pues a mí no me lo parece”[...], dijo Clinias. “¿Cómo?”, le dije. “Pues que en realidad esa es una técnica de cazar seres humanos”. “¿Y qué?”, dije yo. “Que ninguna de esas que son de cazar es más que cazar o atrapar, y una vez atrapado lo que se iba a cazar, no son capaces de darle uso, sino que los cazadores y los pescadores se lo entregan a los cocineros, y los geómetras, astrónomos y calculadores a su vez (pues también ellos son cazadores, ya que cada uno de estos no producen sus figuras, sino que descubren los entes), como tampoco saben usarlas, sino solo cazarlas, entregan lo descubierto a los dialécticos para que hagan uso de ello, por lo menos cuantos de ellos que no son completamente insensatos [*anóetoi*]”. (*Euthd.* 290b-c)

La argumentación se produce tras la mención de los *logopoioi* y se enmarca en la primacía del uso sobre la producción antes comentada. La noción de dialéctica tiene aquí un peso meramente circunstancial: sirve para descartar, por analogía, el saber del estratega, quien simplemente se limita a apresar, sin saber hacer uso de lo apresado. Lo mismo ocurre en la relación entre la dialéctica y su técnica productiva previa, que aquí se ejemplifica con los saberes matemáticos²⁹. La dialéctica se presenta, pues, como un cierto saber usar los *lógoi*. Pero también la erística hace uso de ellos: los hermanos recogen las respuestas del joven Clinias y las emplean para su humillación y escarnio. Sócrates, sin embargo, toma las respuestas del muchacho y las somete a análisis para ver si tienen consistencia. La actitud socrática revela así que, más allá del uso lúdico al que pretenden confinar el diálogo los hermanos, hay una forma de usar el *lógos* donde palabras como “saber” o “virtud” son tomadas en serio³⁰. Esta distinción es esencial para poder corresponder a aquello a lo que apuntan esas

²⁸ Para esta igualación de erística y filosofía véase Chance (1992, pp. 200-202).

²⁹ A mi juicio, esto no implica que los “productos” que “usa” el dialéctico se reduzcan a esos saberes. También en *La República*, en un pasaje muy próximo a este del *Eutidemo*, el segmento correspondiente a la *diánoia* se presenta por medio de “la geometría y otros saberes [*tékhnais*] afines” (*R.* VI, 510c; 511b; 511e). En la discusión posterior se destaca, no obstante, que esta clase de saberes constituyen una forma de conocer “eso común de lo que echa mano todo saber, entendimiento y conocimiento [*pásai tékhnai te kai diánoiai kai epistēmai*]” (*R.* VII, 522c). Es este carácter transversal el que los hace óptimos para el análisis dialéctico, pero cualquier saber (incluso el saber aparente: *Ap.* 21b) puede servir de “productor” para el usuario dialéctico. Muchos intérpretes, sin embargo, ven aquí dos usos distintos de “dialéctica”, como hace Guthrie, por ejemplo, contraponiendo la “discusión basada en la cooperación amistosa” a la “ciencia superior” a las matemáticas (1998, IV, p. 275). Es preciso notar, no obstante, que la dialéctica tiene exactamente ese doble sentido en los textos aristotélicos: saber relativo a la discusión a la vez que saber capaz de aprehender los principios: véase *Top.* I, 2.

³⁰ Muchos de los temas de los que se ocupan los argumentos prefabricados de los hermanos son tratados en otros diálogos con un enfoque (“seriedad”) diferente: véase Kahn (2000); Mársico e Inverso (2012, pp. 59-80). Sobre la seriedad como principio delimitativo entre Sócrates y los hermanos véase Weiss (2000).

nociones, pero, sin embargo, lo que indica la lectura de X es que establecer esa diferencia no es ni mucho menos sencillo y lo serio corre riesgo de volverse tan irrisorio como lo lúdico.

6. Critón, el filósofo

En este punto se puede advertir la importancia de la disposición formal del texto del *Eutidemo*. Nótese que el diálogo bien podría haber tenido una forma directa, ser un diálogo mimético, como lo son el *Laques* o el *Menón*, o incluso podría haber sido narrado por Sócrates de un modo inespecífico, como en el *Lisis* o el *Cármides*; en ambos casos se omitiría la narración posterior de Critón. Construir el texto como dos narraciones sucesivas establece un sentido a la interpretación, condicionándola a partir del orden de exposición. La narración socrática, cuyo contenido nos conduce a suponer la desvaloración latente, es la primera en contarse, de suerte que el primer efecto que se genera en el lector es, precisamente, esa apariencia de inutilidad de la conversación; ahora bien, esta apariencia es inmediatamente desmentida por el propio Sócrates tras la narración de Critón en donde se presenta el juicio de X. Su inserción estructural en el flujo dialógico tiene el sentido, pues, de descartar ese posible efecto de la conversación socrática.

Hemos visto ya que el desagrado que manifiesta el personaje anónimo concuerda con la impresión que suele generar la conversación narrada por Sócrates. X es la asunción consecuente de esa postura: no es simplemente la conversación sostenida ni la torpeza de sus participantes (que son “los más capaces” de ello: *Euthd.* 305a), sino la cosa misma la que es ridícula y vulgar, y por eso dedicarse a ella es convertirse en alguien de esa misma índole. De ahí la necesidad de moderación, de no llegar hasta las últimas consecuencias, de no tomarse, en definitiva, “en serio” la cosa misma. Pero esto mismo es lo que hacen los hermanos, según Sócrates. E incluso el efecto que transmiten a su audiencia, ejemplificado en los casos de Ctesipo y Clinias. De esta forma, tanto la práctica erística como la moderación de X comparten la misma consideración de lo irrisorio del asunto. Sócrates parece, pues, el único que se toma en serio el diálogo y conserva ese tono hasta el final. Pero hay otro personaje que también mantiene el interés por lo que allí se trata, hasta el punto de que, después de haber escuchado las palabras de X sobre la discusión, al día siguiente, busca saber de primera mano lo que se dijo: Critón.

A lo largo de toda la narración socrática, Critón permanece mudo, a la escucha de lo ocurrido ayer, excepto en el segundo momento protréptico. En él, la conclusión de la exhortación socrática, en efecto, se ve repentinamente interrumpida por las palabras de Critón, quien pasará entonces a intervenir regularmente hasta el final de este tramo. El momento en que se produce la interrupción es relevante, pues es precisamente cuando el diálogo con Clinias conduce a mostrar la noción de la dialéctica³¹. Esa referencia provoca la intervención de un asombrado Critón:

CRIT.-¿Qué dices, Sócrates? ¿Aquel muchacho dijo estas cosas?

SÓC.-¿No lo crees, Critón?

³¹ Sobre el lugar estructural de este pasaje, véase Thesleff (1993, p. 31); Kato (2000, pp. 128-129).

CRIT.-Por Zeus que no. Pues considero que, si dijo tales cosas, no tiene necesidad para su educación de Eutidemo o de cualquier otro hombre. (*Euthd.* 290e)

La incredulidad de Critón se proyecta en la respuesta de Sócrates, quien parece retractarse y atribuye esa declaración primero a Ctesipo y posteriormente a un “ser superior” (*kreittónon*), dejando, por lo demás, claro quién no dijo eso: Eutidemo y Dionisodoro (*Euthd.* 291a). Todo ello apunta a que lo dicho es algo importante (dicho por alguien superior) y que consustancialmente se encuentra excluido de la práctica de los hermanos (lo único cierto es que no lo dijeron ellos). Lo mencionado por Clinias no parece encontrarse al mismo nivel que la conversación protréptica, ya que se está sosteniendo algo que tiene que ver con lo que se está haciendo en el propio diálogo (y, por tanto, algo contrapuesto a la práctica erística). Y, en efecto, como hemos visto, eso es lo que el diálogo califica de dialéctica, es decir, de saber relativo al diálogo.

Pero la mención explícita de lo que se está haciendo interrumpe la continuidad de aquello que se hace y el diálogo escenifica esa detención por medio de la irrupción de Critón. Nótese que se señala que si el muchacho dijo eso, entonces no requeriría de la enseñanza de Eutidemo o de algún otro. Comprender lo dialéctico es el objetivo del diálogo, que se tornaría superfluo si Clinias ya lo comprende. Esta incoherencia de nivel, esta emergencia en el diálogo de lo metadialógico, es eludida, aun siendo resaltada, mediante la intervención de Critón³². Pero, al irrumpir el nivel dialógico del “hoy” en la narración socrática, el efecto analéptico se rompe y la distancia temporal entre las dos conversaciones queda anulada, poniendo en suspenso la estructura formal del diálogo. Esto se confirma en el momento en el que la conversación cesa de ser solo una conversación entre Sócrates y Clinias y pasa a incluir a Critón:

SÓC.-Tú mismo juzga, Critón, si quieres escuchar lo que nos sucedió tras esto. Pues nuevamente indagamos otra vez del siguiente modo: “Venga, el saber regio [*he basiliké tékhnē*] que gobierna todas las cosas ¿nos produce algún efecto o no?” “Ciertamente”, nos dijimos mutuamente. ¿No dirías tú también lo mismo, Critón?

CRIT.-Yo sí.

SÓC.-¿Y cuál dirías que es su efecto? Pues si yo te preguntase, sobre la medicina que gobierna todas las cosas que gobierna, ¿qué efecto produce? ¿No dirías que la salud?

CRIT.-Yo sí. (*Euthd.* 291d-e)

Se inicia aquí una dinámica dialógica nueva, en la que cada paso sucesivo va acompañado de la aceptación de Critón³³. De este modo, el diálogo continúa desenvolviéndose a través de las respuestas de Critón pero como si las respuestas

³² La intervención de Critón permite a Sócrates ejecutar un salto conversacional, resumiendo en líneas generales lo que se dijo a continuación y presentando el tema subsiguiente: la identificación entre el saber que se está buscando y la *basiliké tékhnē* (*Euthd.* 291b). Algo similar ocurre en el *Fedón*, cuando Equécrates interviene para proclamar su adhesión a lo que se ha dicho (*Phd.* 102a-b), lo que sirve a Fedón para omitir el detalle y sostener: “después que se estuvo de acuerdo con él en estas cosas y se convino en que era algo cada uno de los *eidē* y que las demás cosas, participando de ellos, reciben de estos la designación, preguntó lo siguiente” (*Phd.* 102 b). Sobre la relación entre la mención de la dialéctica y la interrupción de Critón véase Sermamoglou-Soulmaidi (2014, pp. 56-57). Sobre la ruptura que supone lo metadialógico véase Martínez Marzoa (1996).

³³ Sobre este momento del diálogo véase Strauss (1970, p. 15).

que se dan fuesen, y no pudiesen no ser, las mismas que las que dio Clinias “ayer”. Un interlocutor, el de “ayer”, y el otro, el de “hoy”, se solapan y se confunden. Con ello, la discusión sobre el saber regio, una suerte de saber usar aquello que la *pólis* produce, pasa a ser un diálogo entre Sócrates y Critón donde se acaba por mostrar la aporía que incluye un saber tal. El tramo concluye de la siguiente forma:

CRIT.-¡Por Zeus, Sócrates, según parece llegasteis [*aphikesthe*] a múltiples dificultades [*aporían*]!

SÓC.-Desde luego, Critón, y yo mismo al caer en tal dificultad, levanté la voz en necesidad de los extranjeros, llamándolos como a los Dioscuros para salvarnos, tanto a mí como al muchacho (...) (*Euthd.* 292e-293a)

Como se ve, de pronto, la cosa es planteada por Critón como si con él no fuera, como si él no hubiera llegado a esa misma situación respondiendo las preguntas que Sócrates le hizo. Por medio del uso socrático de sus *lógoi*, Critón-Clinias alcanza un punto sin salida, pero esa aporía paraliza la ruptura formal y la segunda persona empleada, el *aphikesthe*, tiene así la función de restaurar el marco diegético (y con él la distancia temporal ayer-hoy), que inmediatamente vuelve a retomar Sócrates, entregándose por tercera y última vez a la erística de los hermanos.

Esa superposición de Critón y Clinias, del interlocutor de “hoy” y del de “ayer”, permite situar en otro nivel el carácter protréptico de la conversación socrática. Y en última instancia del diálogo entero (es decir, de lo que “hoy” se está hablando). El diálogo tiene como objetivo de su exhortación al propio Critón (y no a Clinias, que en todo caso fue objetivo del diálogo de “ayer”). La narración socrática presenta la caída de Clinias: a pesar de los dos momentos protrépticos, el joven se deja deslizar por la pendiente erística y termina, como hemos visto, encantado con las trivialidades de los hermanos. Sin embargo, esa deriva le es negada a Critón desde el momento en que el propio Sócrates le impide la aceptación de la lectura de X.

En el tramo final de la conversación de “hoy” se pone de relieve este interés pedagógico que subyace a todo el diálogo. Las palabras de Critón muestran la intemperie a la que conduce la situación en la que lo irrisorio, la falta de seriedad, parece absorberlo todo:

CRI.-Ciertamente, Sócrates, también yo respecto de mis hijos, como siempre te digo, me encuentro en dificultades acerca de lo que debo hacer con ellos. (...) Pues cuando trato contigo me dispongo a considerar como locura el haberme esforzado en muchas otras cosas para bien de mis hijos, (...) y sin embargo haber descuidado su educación [*paideías*]. Pero cuando observo a quienes afirman educar a los hombres, me quedo perplejo y me parece que cada uno de ellos, indagando, es demasiado extraño, si es que he de decirte la verdad. De modo que no encuentro la manera de encaminar [*protrépō*] al muchacho a la filosofía. (*Euthd.* 306e-307a)

El referente educativo, la *paideía*, que es el trasfondo del interés protréptico de Sócrates, comparece explícitamente aquí, resaltando la desfachatez de quienes dicen encargarse de ello³⁴. La réplica socrática es aparentemente abstracta: remite,

³⁴ El lema de “educar a los hombres” es una proclama continua de los sofistas de los diálogos platónicos: véase *Ap.* 19d-20c; *Prt.* 317b; *Men.* 91b; etc. Sócrates, sin embargo, descarta para sí esa calificación en razón de

en primer lugar, a la consideración, válida para cualquier dedicación, de que siempre son más los “inferiores” (*phaûloi*) que los “esforzados” (o “serios”: *spoudaîoi*) y que eso no conlleva para Critón que no encamine a sus hijos a conocer aquello de lo que se trata. A partir de esta distinción, Sócrates concluye su intervención, y el diálogo, de la siguiente forma:

SÓC.-Entonces, Critón, no hagas lo que no es necesario; más bien, manda a paseo a los que se dedican a la filosofía, ya sean buenos o malos, y la cosa ponla a prueba tú mismo bella y buenamente [*auto tò prâgma basanîsas kalôs te kai eû*], y si a ti se te aparece como siendo inferior [*phaûlon*], aparta [*apótrepe*] de ella a todo hombre, no solo a tus hijos; pero si se te aparece como yo creo que es, persíguela con audacia y ejércitala, como se dice, tanto tú como tus hijos. (*Euthd.* 307b-c)

Esta invitación socrática final constituye una auténtica exhortación a la filosofía, bajo el paradójico aserto de mandar a paseo a aquellos que se dedican a ella³⁵. Critón debe asumir por sí mismo el juicio que la cosa demanda de él, debe decidir si el asunto es insignificante o no, y por tanto debe situarse en el lugar contrario en el que se encontraban los productores de discursos. La invitación socrática es una invitación a usar uno mismo los discursos, a apropiárselos, a decidir acerca de la *alétheia* de los mismos, más allá de su decorosidad. No se trata de dejarse llevar por lo que parece, hay que “torturar”, “poner a prueba” (*basanîsas*) el discurso y distinguir en él lo que parece y lo que es, el juego y la seriedad³⁶. Esto es algo que no pueden hacer los intermedios, dado que su relación externa con la cosa les aparta del necesario hundirse en ella, examinarla y enjuiciarla. Quienes ejecutan lo que Sócrates exige a Critón, quienes recogen los discursos y son capaces de usarlos, son, como se señala de pasada en el protréptico socrático, los dialécticos. Los erísticos también usan los discursos, también recogen algo que no han producido ellos mismos y lo insertan en una finalidad: la diferencia, pues, no radica en la entidad de ambos, sino en la elección, en los objetivos que movilizan y en los que insertan la argumentación³⁷. Sin embargo, como muestra la conversación de Sócrates con los hermanos, la inserción del diálogo en esa finalidad externa le priva de la seriedad necesaria para desenvolver de manera profunda su marcha. De este modo, no se trata de abandonar la conversación, el *lógos*, por ridículo; sino de tomárselo en serio y profundizar en los problemas que plantea. Esta distinción se ejecuta en la narración socrática, que Critón escucha y sobre la que se le invita a juzgar.

De esta forma, puede decirse que el *Eutidemo* es un diálogo protréptico, pero no (o no solo) porque incorpore una parte explícitamente protréptica en sí, sino porque precisamente en la diferencia entre el fracaso de esa exhortación y el éxito de la erística de los hermanos se exhibe la auténtica invitación del diálogo a no suspender

su reconocimiento de ignorancia: *Ap.* 19d-20c; *La.* 200e. Sobre el efecto orientador hacia el cuidado de la educación (o del alma) de la conversación socrática véase, por ejemplo, *Ap.* 29d-e.

³⁵ Sobre el descrédito de la filosofía por algunos de sus representantes véase *R.* VI, 489d; 495b-496a.

³⁶ El verbo *basanîdsō* viene de *básanos*, “piedra de toque”, y, en ese sentido, significa “torturar”, “probar”, “examinar”. En el *Teeteto* se afirma que lo más importante de la mayéutica socrática es que “es capaz de poner a prueba [*basanîdsein*] de cualquier modo si lo engendrado por el pensamiento [*diánoia*] del joven es algo imaginario y falso o fecundo y verdadero” (*Th.* 150c). Sobre esta “tortura del *lógos*” véase también *Sph.* 237b; 241d.

³⁷ Sobre la *proairesis* como fundamento de distinción entre filosofía y sofística, véase *Metaph.* IV 2, 1004b16-26.

la referencia a la *alétheia*, a tomarse en serio la cosa, a cumplir con lo que Sócrates les pide a los hermanos: “Persuadid a este muchacho de que es preciso filosofar y ocuparse de la *areté*” (*Euthd.* 275a). Resaltando la seriedad del juego al que se está jugando, Sócrates puede concluir así con esa exhortación a Critón a enjuiciar por sí mismo, a usar y discernir el *lógos* más allá de la apariencia que presente. Es decir, a filosofar.

7. Referencias bibliográficas

- Bobes Naves, M^a del C.: *Semiología de la obra dramática*, Madrid, Taurus, 1987.
- Bowe, G.: “Euthydemus and Dionysodorus”, en P. O’Grady (ed.), *The Sophists. An Introduction*, London, Bloomsbury, 2008, pp. 121-128.
- Chance, Th. H.: *Plato’s Euthydemus: Analysis of what is and is not philosophy*, California, University of California Press, 1992.
- Coventry, L.: “The Role of the Interlocutor in Plato’s Dialogues”, en Ch. Pelling (ed.), *Characterization and Individuality in Greek Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1990, pp. 174-196.
- Díaz López, L.: “¿Quién es el Sócrates de Platón? Una lectura de la *Apología de Sócrates*”, en A. Leyte (ed.), *La historia y la nada. 14 ensayos a partir del pensamiento de Felipe Martínez Marzoa*, Madrid, La Oficina de Arte y Ediciones, 2017, pp. 67-94.
- Díaz López, L.: *Piedad y distancia. Acerca de los orígenes de la filosofía en la Grecia antigua*, Madrid, La Oficina de arte y Ediciones, 2021.
- Dorion, L. A.: “Euthydème et Dionysodore sont-ils des Mégariques?”, en Th. M. Robinson y L. Brisson (eds.), *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*, Sank Augustin, Academia Verlag, 2000, pp. 35-50.
- Gardella, M.: “Conflictos socráticos en el *Eutidemo*: la crítica platónica a la dialéctica megárica”, *Argos* 36, 2013, pp. 45-64.
- Guthrie, W. K. C.: *Historia de la Filosofía griega. IV. Platón. El hombre y sus diálogos: primera época*, Madrid, Gredos, 1998.
- Inverso, H.: “Disputas por el método: *élegkhos* y dialéctica en el *Eutidemo* de Platón”, *Circe* 18, 2014, pp. 47-60.
- Kahn, Ch.: “Some Puzzles in the *Euthydemus*”, en Th. M. Robinson y L. Brisson (eds.), *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*, Sank Augustin, Academia Verlag, 2000, pp. 88-97.
- Kato, Sh.: “The Crito-Socrates Scenes in the *Euthydemus*: A Point of View for a Reading the Dialogue”, en Th. M. Robinson y L. Brisson (eds.), *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*, Sank Augustin, Academia Verlag, 2000, pp. 123-132.
- Lamb, W. R. M.: “Introduction to *Euthydemus*”, en Platón, *Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*, Cambridge, Harvard UP, 1952, pp. 375-377.
- Lane, M.: “Reconsidering Socratic Irony”, en D. R. Morrison (ed.), *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge, Cambridge UP, 2011, pp. 237-259, <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521833424.011>
- Lozano, J., Peña-Marín, C., Abril, G.: *Análisis del discurso: Hacia una semiótica de la interacción textual*, Madrid, Cátedra, 1982.
- Mársico, C., Inverso, H.: “Introducción”, en Platón, *Eutidemo*, Buenos Aires, Losada, 2012.
- Martínez Marzoa, F.: *Ser y diálogo: Leer a Platón*, Madrid, Istmo, 1996.

- Michellini, A. N.: "Socrates Plays the Buffoon: Cautionary Protreptic in Euthydemus", *The American Journal of Philology* 121:4, 2000, pp. 509-535. <https://doi.org/10.1353/ajp.2000.0055>
- Morgan, K. A.: "Plato", en I. F. J. de Jong, R. Nünlist, A. Bowie (eds.), *Narrators, Narratees, and Narratives in Ancient Greek Literature: Studies in Ancient Greek Narrative, vol. I*, Leiden-Boston, Brill, 2000, pp. 357-376.
- Pardo, J. L.: *La regla del juego: Sobre la dificultad de aprender filosofía*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2004.
- Peñalver Gómez, P.: *Márgenes de Platón: La estructura dialéctica del diálogo y la idea de exterioridad*, Murcia, Universidad de Murcia, 1986.
- Robinson, R.: *Plato's earlier dialectic*, Ithaca-Nueva York, Cornell UP, 1941.
- Sermamoglou-Soulmaidi, G.: *Playful philosophy and serious sophistry: A reading of Plato's Euthydemus*, Berlín, De Gruyter, 2014. <https://doi.org/10.1515/9783110365870>
- Sprague, R. K.: *Plato's Use of Fallacy: A Study of the Euthydemus and Some Other Dialogues*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1962.
- Sprague, R. K.: "The Euthydemus revisited", en Th. M. Robinson y L. Brisson (eds.), *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*, Sank Augustin, Academia Verlag, 2000, pp. 3-19.
- Strauss, L.: "On the Euthydemus", *Interpretation* 1:1, 1970, pp. 1-20.
- Thesleff, H.: "Looking for Clues: an Interpretation on Some Literary Aspects of Plato's Two-Level Model", en G. A. Press (ed.), *Plato's Dialogues. New Studies and Interpretations*, Maryland, Rowman & Littlefield, 1993, pp. 17-45.
- Vernant, J.-P.: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 2001.
- Vigo, A.: "Platón, en torno a las condiciones y la función del diálogo cooperativo", *Tópicos: Revista de filosofía de Santa Fe (Argentina)* 8/9, 2001, pp. 5-41. <https://doi.org/10.14409/topicos.v0i8-9.7404>
- Villar, F.: "Isócrates y el crítico anónimo del Eutidemo de Platón", *Ágora* 39:2, 2020a, pp. 169-191. <https://doi.org/10.15304/ag.39.2.6395>
- Villar, F.: "No-ser, falsedad y contradicción: la segunda demostración erística del Eutidemo y el problema de lo falso en el Sofista", *Tópicos. Revista de Filosofía* 58, 2020b, pp. 11-37. <https://doi.org/10.21555/top.v0i58.1061>
- Weiss, R.: "When Winning is Everything: Socratic Elenchus and Euthydemian Eristic", en Th. M. Robinson y L. Brisson (eds.), *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*, Sank Augustin, Academia Verlag, 2000, pp. 68-75.
- Worthington, I.: "Rhetoric and Politics in Classical Greece: Rise of the Rhētores", en I. Worthington (ed.), *A Companion to Greek Rhetoric*, Singapore, Blackwell, 2007, pp. 255-271. <https://doi.org/10.1002/9780470997161.ch17>