



## CASOS EN DIÁLOGOS TEMPRANOS DE PLATÓN

Cases in Plato's Early Dialogues

*Belén Cornejo Pérez*<sup>1</sup>

Universidad de Chile, Santiago, Chile

belenpaz.cornejo@gmail.com

### Resumen

En este artículo se pretende mostrar bajo qué perspectiva surge el siguiente problema para la interpretación del *Eutifrón*, del *Laques*, y del *Cármides*: ¿en qué sentido ciertas preguntas, que Sócrates formula en términos de “¿qué es...?”, son discutidas “a la luz de casos” en cada uno de estos diálogos? Para mostrar que esta interrogante es un problema, se justifican los tres criterios que rigen la selección del *Eutifrón*, del *Laques*, y del *Cármides*, para investigar esta investigación. Estos criterios son: (i) los diálogos suelen ser considerados como “diálogos de definición”, (ii) los diálogos suelen ser citados en discusiones a favor o en contra de “la falacia socrática”, (iii) se asume que en los diálogos se presentan casos. En la primera sección del artículo se muestra que, cierta manera de interpretar a estos tres diálogos como “diálogos de definición” tiene un problema, y que ese problema persiste en las interpretaciones de quienes discuten “la falacia socrática”. En la segunda sección se sugiere cierta manera de entender que, en los diálogos en cuestión, se presentan “casos”, aplicando el concepto de caso esbozado por André Jolles en su obra *Einfache Formen*. Por último, se defiende que, investigando si los casos de cada uno de los diálogos son “casos” en el sentido sugerido, se puede avanzar en una interpretación de estos textos más precisa que las interpretaciones consideradas en la primera sección.

*Palabras clave:* Platón, Sócrates, definiciones, casos, André Jolles.

### Abstract

In this paper, it is intended to show under what perspective the following problem arises for the interpretation of the *Euthyphro*, the *Laches*, and the *Charmides*: in what sense are certain questions, which Socrates asks in terms of "what is...?" discussed "in the light of cases" in each of these dialogues? To show that this is a problem, I expose and justify the three criteria governing the selection of the *Euthyphro*, the *Laches*, and the *Charmides* for this research. These criteria are: (i) dialogues are often regarded as "definitional dialogues", (ii) the dialogues are often cited in discussions for or against "the Socratic fallacy", (iii) it is assumed that cases are presented in the dialogues. In the first section of the paper, it exposes that there is a problem with a certain way of interpreting these three dialogues as "dialogues of definition", and that this problem persists in the interpretations of those who discuss

---

<sup>1</sup> Estudiante del Magíster en Filosofía por la Universidad de Chile. Becaria ANID-PFCHA/Magíster Nacional/Año 2021 — Folio 22210320.



"the Socratic fallacy". In the second section it suggests some way of understanding that, in the dialogues in question, "cases" are presented, applying the concept of case outlined by André Jolles in his work *Einfache Formen*. Finally, it is argued that, by investigating whether the cases in each of the dialogues are "cases" in the sense suggested, we can advance a more precise interpretation of these texts than the interpretation considered in the first section.

*Keywords:* Plato, Socrates, definitions, cases, André Jolles.

*Fecha de Recepción:* 07/08/2022 — *Fecha de Aceptación:* 10/10/2022

## I. Introducción

En el presente artículo se buscará mostrar bajo qué perspectiva se presenta cierto problema para la interpretación del *Eutifrón*, del *Laques* y del *Cármides*<sup>2</sup>. Este problema se puede expresar como la siguiente pregunta: ¿en qué sentido ciertas preguntas<sup>3</sup> son discutidas “a la luz de casos” en cada uno de estos diálogos? En este artículo, la tarea de mostrar bajo qué perspectiva la interrogante anterior constituye un problema para la interpretación de los diálogos mentados, se identifica con la tarea de justificar la selección de estos tres diálogos para la investigación de dicha pregunta. En esta introducción se mencionan los tres criterios que rigen la selección del *corpus* de la investigación. Luego, en las siguientes tres secciones, se explicará cada uno de estos criterios, en la medida en que se explica por qué han de ser tomados en conjunto.

El *Eutifrón*, el *Laques*, y el *Cármides* suelen ser clasificados por los intérpretes como diálogos tempranos. Los diálogos tempranos habrían sido escritos por Platón en un periodo anterior a la redacción de los diálogos de los otros dos grupos que se suelen identificar en el *Corpus Platonicum*. Estos son los diálogos del período medio y los diálogos tardíos. Aprobar algún método de periodización del *Corpus* (por ejemplo, algún método estadístico-estilístico<sup>4</sup>),

---

<sup>2</sup> Como es usual en la literatura secundaria, marco *en cursiva* el nombre de cada diálogo, para distinguirlo del nombre de algún personaje, los que escribo sin cursiva.

<sup>3</sup> Me refiero a los problemas que Sócrates formula como una pregunta en términos de “¿qué es...?”. En la primera y tercera sección de este artículo se hará referencia a una manera usual de interpretar estas preguntas como preguntas por la definición de un concepto.

<sup>4</sup> A lo largo de los siglos, los intérpretes de Platón han desarrollado y aplicado distintos métodos para ordenar cronológicamente los diálogos. Desde el último tercio del s. XIX y hasta el último tercio del s. XX, se llevaron a



no implica la tesis, defendida por Vlastos (1991), acerca de fases en el desarrollo del pensamiento de Platón que podrían ser rastreadas en su obra. Esto es así, pues la cuestión de si podemos rastrear fases del pensamiento de Platón en su obra es un asunto de la interpretación, y la datación de la obra depende de su interpretación, mas no al revés. Desde el enfoque de interpretación que se pretende exponer en este artículo, se suspende cualquier asunción acerca de la posibilidad de rastrear fases del desarrollo de la filosofía de Platón en su obra. Así, las alusiones que se puedan hacer a “diálogos tempranos”, responden a la datación, reconocida hoy en día por la mayoría de los intérpretes, resultante de la evaluación de los distintos procedimientos de periodización estadístico-estilísticos que se llevaron a cabo desde 1867 (*cf.*, Söder 23-27)<sup>5</sup>.

También se suspende cualquier asunción acerca del despliegue por parte de Platón de un plan para exponer su propia filosofía que abarcaría la totalidad de su obra. Esta tesis ha sido defendida en el mundo angloparlante por Kahn (1996).

Por tanto, ninguno de los últimos supuestos orienta la selección del *Eutifrón*, del *Laques* y del *Cármides* para investigar la pregunta: ¿en qué sentido ciertos problemas son discutidos a la luz de “casos” en cada uno de estos diálogos? En cambio, estos tres diálogos han sido seleccionados por las siguientes razones. En primer lugar, estos tres textos suelen ser considerados en la bibliografía secundaria como “diálogos de definición”. En segundo lugar, estos textos suelen ser citados con más frecuencia que otros en discusiones a favor o en contra de “la falacia socrática”. Por último, se asume que en estas obras se presentan casos.

## II. Diálogos de definición y falacia socrática

En muchos diálogos Sócrates pregunta “¿qué es *x*?” (τί ἐστὶ...). Entre ellos se encuentran los diálogos seleccionados para la investigación, es decir, el *Eutifrón* (¿qué es la piedad?), el

---

cabo con dicho objetivo distintos métodos basados en identificar patrones de estilo en los diálogos (métodos estadístico-estilísticos). Estos patrones pueden referir, por ejemplo, a la ocurrencia de algunos términos técnicos con respecto a su aparición en el *Timeo*, el *Critias*, y las *Leyes* (normalmente tenidos por diálogos tardíos), así como a la ocurrencia de combinaciones de partículas con μήν, y a la ocurrencia de hiatos. A finales del siglo pasado y durante la primera década de nuestro siglo, se examinaron y criticaron los resultados obtenidos a través de estos métodos. A partir de este examen y crítica han decantado los grupos de diálogos que hoy en día son reconocidos por la mayoría de los intérpretes (*Cf.*, Söder), y que he mencionado en el cuerpo del texto (diálogos tempranos, diálogos del período medio, y diálogos tardíos).

<sup>5</sup> *Cf.*, Blondell (11), para una actitud más escéptica sobre la efectividad de estos métodos estadístico-estilísticos para establecer el orden en que Platón compuso sus diálogos.



*Laques* (¿qué es la valentía?), el *Cármides* (¿qué es la sensatez?), junto con el *Gorgias* (¿qué es la retórica?), el *Menón* (¿qué es la virtud?), el *Teeteto* (¿qué es el conocimiento?) y muchos otros. En la bibliografía secundaria se suele referir a estas preguntas como preguntas por la definición de un concepto, de modo que los diálogos de definición serían aquellos en los que Sócrates busca la definición de un concepto. Esta forma de referirse a dichas preguntas puede ser simplemente una manera de llamar a un conjunto de preguntas que, de hecho, están formuladas en términos parecidos. Sin embargo, Dancy (2006) ha reconstruido una teoría socrática de la definición presente en los diálogos tempranos. La reconstrucción de esta teoría no descansa en las declaraciones de Sócrates acerca de en qué consiste una definición, puesto que, como bien advierte Dancy (71), no existe tal tratamiento explícito en los diálogos. Se trata, más bien, de una “teoría de la definición” en el sentido en que reúne un conjunto de criterios, supuestos en las refutaciones de Sócrates a distintos intentos de sus interlocutores por responder a una pregunta (¿qué es...?) en distintos diálogos<sup>6</sup>. La metodología de Dancy (2006) consiste en determinar, en cada refutación, por qué falla la respuesta del interlocutor y qué habría tenido que cumplir una respuesta que evitara ese defecto (*cf.*, Judson 2010, para un procedimiento de este tipo aplicado al *Eutifrón*). Siguiendo este método Dancy 2006 busca un conjunto de criterios comunes a todos los diálogos estudiados, que es lo que llama “definición”<sup>7</sup>.

Ahora bien, siguiendo el método anterior, Dancy (2006) establece un conjunto de criterios con independencia del tipo de objeto que sería adecuadamente definido con ellos. Dicho de otro modo, con este método, Dancy (2006) establece en qué consiste una definición, sin establecer *de qué* hay definición. En consecuencia, siguiendo este método, se llega a la idea de que Sócrates busca definiciones de *F* (Dancy 72), sin establecer la clase de cosas a las que se refiere esta variable. Esta última idea es supuesta por quienes defienden que Sócrates adscribe a la falacia socrática, de quienes se tratará más abajo. Por tanto, no es sorprendente que Dancy 2006 también pertenezca a este grupo de intérpretes. Ahora bien, dicha idea aparece

---

<sup>6</sup> Pongo “teoría de la definición” entre comillas, porque se podría cuestionar si una operación (en este caso, la refutación que Sócrates ejerce sobre distintos interlocutores) que no tematiza la actividad de definir puede ser llamada “teoría de la definición” en sentido propio. Alguien como Dancy 2006 perfectamente se podría ahorrar la palabra “teoría”, y aclarar directamente que su objetivo es reconstruir los criterios supuestos por Sócrates al refutar a sus interlocutores.

<sup>7</sup> Que los criterios sean “comunes”, quiere decir que toda definición adecuada en cada diálogo temprano debe satisfacerlos. Me parece que esto es lo que supone Dancy (73), cuando introduce los criterios que conforman la teoría que reconstruye: “The Socratic dialogues ask of an adequate definition that it satisfy:(...)”. Pues, si él no supusiera que los criterios son comunes en este sentido, entonces no encontraría problemático el hecho de que no es obvio que una definición pueda satisfacer todos los criterios que él recopila (Dancy 77).



como un problema desde el punto de vista adoptado en el presente artículo, pues conlleva la opinión de que Sócrates busca absurdamente definiciones de cualquier cosa. Además, desde el enfoque aquí adoptado, se asume que nuestra comprensión del tipo de objeto de la definición modifica nuestra comprensión de la definición buscada.

Para el enfoque de interpretación aquí adoptado, es evidente que Sócrates no busca definiciones (respuestas a preguntas formuladas en términos de “¿qué es  $x$ ?”) de cualquier cosa, sino de asuntos cuya definición aparece en alguna medida como problemática. Además, se asume que nuestra comprensión sobre qué es definir en un determinado contexto varía según nuestra comprensión del asunto definido. Por tanto, nuestra comprensión sobre la búsqueda de Sócrates en cada diálogo tras definiciones se verá modificada según apreciemos el asunto definido como un problema. Por ello, aparece como una deficiencia del método de Dancy (2006), el hecho de que el intérprete reconstruya una “teoría de la definición”, recopilando un conjunto de criterios supuestos por Sócrates al descartar respuestas de sus interlocutores ante una pregunta (“¿qué es...?”), sin guiarse por la comprensión de por qué habría que buscar una respuesta que satisfaga dichos criterios. Más precisamente, la recopilación no es guiada por la comprensión de por qué no sería transparente cuál sea la respuesta que satisfaga dichos criterios y de por qué sería problemático carecer de la respuesta que los satisface. Desde el punto de vista aquí adoptado tampoco se asume que estas últimas interrogantes puedan ser respondidas en general, es decir, de la misma manera para todos los diálogos tempranos. Más adelante en este artículo podrán comprenderse las razones de ello<sup>8</sup>.

Es cierto que Dancy (72) y el resto de quienes le atribuyen a Sócrates la falacia socrática (Benson 137), admiten que, en los diálogos tempranos, Sócrates requiere que ciertas preguntas, en términos de “¿qué es  $x$ ?”, sean respondidas como un primer paso para resolver otros problemas que se presentan en los diálogos. Por ejemplo, en el *Eutifrón*, se presenta el problema de si el personaje homónimo está actuando piadosamente o no al enjuiciar a su padre por el homicidio de un jornalero (4b-e). En el *Laques*, se discute si aprender a luchar con armas pesadas haría virtuosos a los jóvenes en general, y a los hijos de Lisímaco y Melesias en particular (179d-e). En el *Cármides*, se discute si el joven Cármides, futuro miembro del gobierno oligárquico que se instaló en Atenas al concluir la Guerra del Peloponeso es sensato

---

<sup>8</sup> Si mi sospecha se confirmara, creo que ya no sería adecuado hablar de una teoría generalizada de la definición en los diálogos tempranos del modo en lo hace Dancy (2006).



o no (158e-159a). Dancy (2006), en particular, reconoce que estas cuestiones preliminares tienen que ver con el modo en que se debe vivir, y que, por tanto, Sócrates estaría interesado en las definiciones porque las consideraría claves para averiguar cómo debemos vivir. Sin embargo, Dancy (2006), al igual que Benson (2013), no tematiza las relaciones que podría haber entre las definiciones y estos problemas preliminares. En cambio, él asume que se trata de la relación entre la definición de un término cualquiera (Dancy 73), con una oración declarativa cualquiera que contenga ese término (Dancy *Id.* 72).

Esta manera de relacionar la búsqueda de una definición con un problema inicial dentro los diálogos tempranos, viene desde Geach (1966), quien acuñó el término “falacia socrática”, y se mantuvo entre quienes rechazaron que Sócrates comete esta falacia (Beverluis 1987, Nehamas 1987, Vlastos 1990).

De acuerdo con Geach (1966), la falacia socrática se compone de dos tesis que serían presupuestas por Sócrates en los diálogos tempranos. La primera de estas tesis es: “si sabes que estás predicando correctamente un término dado ‘*T*’, tienes que saber qué es ser *T*, en el sentido de ser capaz de dar un criterio general para que una cosa sea *T*” (Geach 371). De esta tesis se sigue la segunda: “es inútil tratar de llegar al significado de ‘*T*’ dando ejemplos de cosas que son *T*” (*Ibid.*). Quienes pusieron en duda esta interpretación a finales del siglo pasado (Beverluis 1987, Nehamas 1987, Vlastos 1990), notaron que la segunda tesis de la falacia (consecuencia de la segunda) contradice los métodos de investigación del propio Sócrates en los diálogos tempranos, puesto que él busca aprender definiciones investigando ejemplos. Un pasaje citado a menudo en este contexto es *Laques* 190e-191e, donde Sócrates objeta a Laques que su definición de la valentía, como “no huir ante el enemigo”, no contempla la posibilidad de huir y contraatacar empleada por los Escitas cuando derrotaron a las tropas de Jerjes en la batalla de Platea (479 a.C)<sup>9</sup>. Además, a estas observaciones se puede agregar que, si Sócrates aceptara la falacia, entonces no podría afirmar que sabe que está actuando justamente cuando se rechaza el exilio como una alternativa a la pena de muerte en *Apología* 28b-29b. Como hace ver Vlastos (1990 4), si Sócrates aceptara la falacia, su compromiso con llevar una vida virtuosa

---

<sup>9</sup> Estoy de acuerdo con Rodríguez (5), quien se queja de que, por lo general, respecto de este pasaje y otros similares, “lo único que se rescata es que las respuestas de los interlocutores de Sócrates consideran sólo un número limitado de casos particulares, siendo que lo buscado son “definiciones generales”, es decir, fórmulas válidas para cualquier caso imaginable”. Rodríguez (2018) destaca, en cambio, que este y otros pasajes del *Laques* están repletos de alusiones históricas y que el sentido del asunto que discuten los personajes cambia drásticamente cuando presionamos este aspecto.



sería irrelevante, porque no sería capaz de saber si está actuando virtuosamente o no. Su vida entonces no merecería ser vivida, de acuerdo con su propio estándar.

Considero que las últimas observaciones son suficientes para poner en duda la interpretación de Geach (1966). Me parece que el argumento expuesto por Beversluis (1987) y Vlastos (1990) es suficiente para descartarla de plano. Ambos intérpretes llaman la atención sobre la universalidad irrestricta del consecuente de la primera tesis de la falacia (Beversluis 214, Vlastos 1990 2), que puede ser parafraseada como una condición necesaria<sup>10</sup>. Luego, si se examina el *Eutifrón*, que es el único diálogo que Geach (1966) cita, se constatará que Sócrates no requiere que Eutifrón le enseñe qué es la piedad para saber si *cualquier cosa* es pía o impía, que es lo que se sugiere la falacia. En cambio, responder a esta pregunta sería un paso previo para resolver un caso controversial con respecto a si un individuo actúa piadosamente o no, como el que prepara el encuentro entre los personajes (*Eutifrón* 4b-e)<sup>11</sup>.

Empero, si bien Beversluis (1987) y Vlastos (1990), rechazan la interpretación de Geach (1966), ellos conservan los términos de la discusión que este sentó, en la medida en que: (i) al igual que hacía Dancy (2006), no tematizan las relaciones entre las definiciones en distintos diálogos y los problemas preliminares que se presentan, pero asumen que se trataría de la relación entre la definición de un término cualquiera y la predicación de ese término de una instancia cualquiera; (ii) además, ellos buscan comprender esta relación en términos de una condición necesaria o suficiente. En consecuencia, como alternativa a la interpretación de Geach (1966), Vlastos (1990 7) propone que Sócrates estaría presuponiendo el siguiente principio: “Si tú no sabes qué es *F*, tu no sabrás si estás predicando ‘*F*’ correctamente sobre cualquier cosa –sabrás si cualquier cosa es *F*”. En vista de ello, creo que tanto Beversluis (1987) como Vlastos (1990), cometen el mismo error que Geach (1966), puesto que establecen que Sócrates supone cierta fórmula en los diálogos tempranos, pero no definen el universo de discurso de esta fórmula (*cf.*, Beversluis 214 para constatar el mismo error)<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Pero a mí me parece igualmente problemática la universalidad irrestricta del antecedente.

<sup>11</sup> Eutifrón le cuenta a Sócrates que está acusando a su padre por el homicidio de un jornalero fallecido en confusas circunstancias, un caso altamente controversial para los griegos del siglo IV. a. C. En la próxima sección me detendré con más detalle en el caso y en lo que lo hace controversial.

<sup>12</sup> Además, Vlastos (1990 3), admite que Sócrates comete la falacia socrática en los diálogos que él considera “de transición”, los que constituyen una parte de los diálogos tempranos, más cercanos a los diálogos del período medio.



Sobre este trasfondo se puede explicar por qué la pregunta sugerida para su investigación, a saber, ¿en qué sentido ciertos problemas son discutidos “a la luz de casos” en el *Eutifrón*, el *Laques* y el *Cármides*?, resultará fructífera para la interpretación de estos tres diálogos. Ahora bien, para el punto de vista que se está adoptando, es evidente que en el *Eutifrón* se presenta más de un caso y, por tanto, que en los otros dos diálogos también podría presentarse más de uno. Ante esta situación, el método que podría seguir la investigación de dicha pregunta es proyectado de la siguiente forma. La investigación se concentrará en desplegar la estructura de uno sólo de los casos que suscita el *Eutifrón*. En la siguiente sección se llama a este caso “El Caso de Eutifrón”. Al desplegar su estructura, se está presionando algo que Vlastos (1990) menciona en su argumento para rechazar la falacia socrática, a saber, que en aquel diálogo se presenta un caso. Si bien es cierto que el énfasis del intérprete está puesto en el carácter controversial del caso (con respecto a si un individuo actúa piadosamente o no), el modo en que se entenderá el concepto de caso en la próxima sección permite también argumentar en contra de la interpretación de Geach (1966). De esta manera, la investigación puede ser vista como un esfuerzo por reforzar la argumentación de Vlastos (1990) en contra de la falacia socrática. Luego de exhibir la estructura de El Caso de Eutifrón, será comparado con algún caso del *Laques* y del *Cármides*, para averiguar si presentan la misma estructura<sup>13</sup>.

### III. El Caso de Eutifrón

El *Eutifrón* representa un encuentro entre Sócrates y el mántico Eutifrón, a quien el diálogo debe su nombre. Ambos personajes se topan casualmente a las afueras del pórtico del rey, lugar donde el arconte rey recibía acusaciones e informaba oficialmente a los acusados. El título de “rey” [βασιλεύς] era otorgado a uno de los nueve arcontes que anualmente eran elegidos al azar para presidir asuntos públicos. El arconte rey estaba a la cabeza de las funciones religiosas de los monarcas de antaño y, por tanto, tenía jurisdicción sobre casos relacionados con la religión oficial. Cuando Eutifrón intercepta a Sócrates, el filósofo le cuenta que ha venido hasta el lugar para recibir una acusación criminal [γραφή]. Se refiere a la acusación presentada por el joven Meleto (*Eutifrón* 2b), por la cual el filósofo fue enjuiciado y condenado a muerte en el año 399

---

<sup>13</sup> Esta parte de la investigación no es llevada a cabo en este documento. Tampoco se pretende exponer en detalle El Caso de Eutifrón. Las observaciones de este último párrafo son puramente programáticas. El objetivo de este artículo es meramente justificar un problema para la interpretación de los diálogos.



a. C. Al igual que en *Apología* 24b, Sócrates cuenta que ha sido acusado por los cargos de corromper a los jóvenes (*Eutifrón* 2c) y de introducir innovaciones en los asuntos divinos [περὶ τῶν θεῶν] (*Eutifrón* 5a)<sup>14</sup>. Tanto en la *Apología* (35d) como en el *Eutifrón* (12e), Sócrates describe este último cargo como una acusación de impiedad [ἀσέβεια], es decir como una ofensa contra la religión del estado (Burnet 82). Por tanto, en este diálogo, Platón persiste con el motivo apologético en torno a la vida y obra de su maestro.

Por su parte, Eutifrón ha venido hasta el lugar para interponer una denuncia [δίκη] contra su padre por el homicidio de un jornalero<sup>15</sup>. (No está claro en el texto si, cuando se encuentra con Sócrates, Eutifrón ya ha hecho la denuncia o si está por hacerla). Ante el asombro de Sócrates (*Eutifrón* 4b), el mántico cuenta con lujo de detalles las circunstancias de lo ocurrido (*Eutifrón* 4b-e). El hecho ocurrió mientras la víctima trabajaba para la familia de Eutifrón en la isla de Naxos. Ahí, el jornalero mató a un esclavo de la familia durante una borrachera. Por esta razón el padre de Eutifrón dejó al hombre maniatado en un foso a la intemperie, mientras mandaba a averiguar con los exégetas en Atenas qué debía hacer con él. Eutifrón cuenta que a su padre no le importaba si el jornalero moría mientras volvía el emisario, que fue lo que finalmente ocurrió.

<sup>14</sup> Como dije al principio, no asumo la presencia de un grupo de diálogos tempranos dentro del *Corpus Platonicum*, que expondría una fase “temprana” o “socrática” del pensamiento de Platón. Ahora bien, yo sí comparto aquí un supuesto con quienes defienden esta división, pues tengo a la *Apología* por un documento históricamente confiable de la actuación de Sócrates en el juicio que lo condenó a muerte. Como afirma Kahn (3), quienes defienden la existencia de un grupo de diálogos socráticos dentro del *Corpus*, argumentan que la filosofía del Sócrates histórico estaría fielmente retratada en este grupo de textos. Un punto clave de la argumentación de Vlastos (1995) en este respecto, es que la *Apología* es un documento históricamente confiable sobre la actuación de Sócrates en el juicio que lo condenó a muerte. Considero que la *Apología* puede ser tratada como un documento “histórico” en el mismo sentido en el que se puede decir que los discursos en Tucídides son documentos históricos (Cf., Vlastos 1991, Ginzburg 2010). En el contexto de este artículo estoy comparando al *Eutifrón* con la *Apología*, no con la intención de detectar una fase temprana de la filosofía de Platón en aquel diálogo, sino porque considero adecuado, en cualquier diálogo, tener presente la comparación entre los personajes y sus correlatos históricos. Lamentablemente sobre el personaje de Eutifrón no tenemos más información salvo lo que se dice de él en el *Crátilo*, si es que se trata de la misma persona.

<sup>15</sup> Sócrates recibe una acusación por un delito público o γραφή, mientras que Eutifrón interpone contra su padre una denuncia por un delito privado o δίκη (Cf., *Eutifrón* 2a: “Los atenienses, Eutifrón, no lo llaman juicio, sino acusación criminal [οὔτοι δὲ Ἀθηναῖοί γε, ὃ Εὐθύφρων, δίκην αὐτὴν καλοῦσιν ἀλλὰ γραφήν]”). Tanto los cargos por impiedad como los cargos por homicidio [φόνος] caían dentro de la competencia del arconte rey, estos últimos en la medida en que el homicidio creaba una contaminación religiosa [μίασμα] (Cf., *Eutifrón* 4b). Dentro del marco legal ateniense de la época, el homicidio era tratado como un delito privado, lo que implicaba que sólo los familiares de la víctima o su dueño, en caso de que se tratara de un esclavo, tenían derecho a interponer una denuncia. Puesto que Eutifrón no es pariente del jornalero, un hombre libre, desde este punto de vista su denuncia tendría que haber sido desestimada por el rey. Esta circunstancia vuelve bastante extraña la insistencia del mántico en denunciar a su padre.



Para los griegos del siglo IV. a. C., está lejos de ser claro que el padre de Eutifrón haya cometido el delito por el que su hijo lo acusa. Prueba de ello es que, según lo que cuenta el mántico, para sus parientes es evidente que el viejo no mató al jornalero. Empero, con independencia de ello, consideran que no habría por qué preocuparse del muerto, ya que él también era un homicida. En vistas de estas circunstancias, a la familia le parece inaudito que Eutifrón esté persiguiendo a su padre por homicidio en representación del hombre. Lo acusan de hacer algo impío [ἀνόσιον], es decir, de estar cometiendo una grave ofensa contra su padre (*Eutifrón* 4e).

Ante los últimos reproches Eutifrón se defiende, diciendo que sus parientes comprenden mal la actitud de la divinidad frente a lo pío y lo impío [τὸ θεῖον ὡς ἔχει τοῦ ὀσίου τε περὶ καὶ τοῦ ἀνοσίου]. Él reclama que lo único que se debe considerar es si el homicida mató con justicia o no, con independencia de si se trata del propio padre o de cualquier persona (*Eutifrón* 4b).

Hasta aquí he concluido con la narración de El Caso de Eutifrón y el contexto en el que nos enteramos del caso por boca de su protagonista. Podríamos resumirlo con la pregunta, a saber, ¿comete o no Eutifrón un acto impío al acusar a su padre por el homicidio del jornalero?<sup>16</sup> Como he comentado, este no es el único caso en el diálogo. En el texto hay otros tres a los que me he referido, puesto que están relacionados con El Caso de Eutifrón. El primero de ellos, es el caso de si el padre de Eutifrón comete o no un homicidio (El Caso del Padre). Además, se presenta el caso de si Sócrates es culpable o no por el delito de impiedad (El Caso de Sócrates)<sup>17</sup>. Por último, se presenta el caso de si Meleto actúa justamente o no al acusar a

<sup>16</sup> Para André Jolles 1965, de quien rescato el concepto de caso que emplearé más abajo, todo caso puede ser expresado como una pregunta (190).

<sup>17</sup> Si bien, en la *Apología*, Sócrates se defiende de esta acusación al describir su ocupación como una misión al servicio de Apolo (28b-29b), en el *Eutifrón* hay varios indicios que dan cuenta de que, desde el punto de vista de los griegos de la época, Sócrates podía parecer una persona impía. En primer lugar, en *Eutifrón* 3b, el mántico se explica la acusación que ha recibido Sócrates, puesto que ha escuchado hablar del “signo divino” que Sócrates dice que oye a veces (Cf., *Apología* 31c-d). En segundo lugar, el mismo Sócrates sugiere que quizá se le acusa porque no cree en las historias tradicionales sobre los dioses (*Eutifrón* 6e). Además, Sócrates cuestiona la definición de Eutifrón de lo pío como “lo que es caro a los dioses” (*Eutifrón* 7a). Nussbaum (25-26), considera el cuestionamiento de Sócrates a esta concepción de la piedad como un ataque a la actitud moral latente en la tragedia esquiliana. De acuerdo con ella, en el *Eutifrón* se interpreta el conflicto moral como un conflicto entre creencias éticas sobre lo que es y no es apropiado. Esto nos llevaría a que una de esas creencias ha de ser verdadera y la(s) otra(s) han de ser falsas. En virtud de esta interpretación del conflicto mora, Sócrates cuestionaría un elemento central de la teología tradicional griega: la idea de que los dioses imponen sobre los mortales requerimientos divergentes e incluso conflictivos. “Esta idea, junto con la creencia de que es su deber honrar a los dioses, genera (o explica), para un agente griego típico, una sensación de fuerza vinculante y la inevitabilidad de los requerimientos conflictivos, incluso en una situación de conflicto” (mi trad.; Nussbaum 30). Así, podemos pensar



Sócrates por impiedad (El Caso de Meleto)<sup>18</sup>. El hecho de que estos cuatro casos estén relacionados representa un obstáculo para la investigación propuesta, con respecto a la selección de elementos del diálogo que se consideren relevantes<sup>19</sup>. Pues, quizá todos ellos son relevantes para comprender en qué medida es problemático cuál sea la definición de la piedad. De momento no se ofrecerá una solución para este problema, pero se asumirá que los cuatro casos mentados presentan la misma estructura. Además, para los efectos de esta sección del artículo, interesa únicamente sugerir cierto sentido de “caso”, sobre el que resultará fructífero preguntarse, si en los diálogos (*Eutifrón*, *Laques*, *Cármides*) se presenta algún caso. En consecuencia, nos podemos enfocar en exponer sólo un caso tomado del *Eutifrón* a modo de ejemplo, para indicar los frutos que tiene tratarlo como se sugiere a continuación.

Para determinar en qué sentido la historia narrada por Eutifrón es un caso, se aplicará a su estructura el concepto de caso desarrollado por André Jolles (1965). En lo que resta de esta sección se explicará este concepto y se mencionarán también algunos elementos del modo en que se presenta El Caso de Eutifrón que no están recogidos por este concepto. Con ello no se está asumiendo que Platón haya reflexionado sobre el concepto de caso ni que lo haya entendido de la misma manera que Jolles (1965). Tampoco se asume que los personajes del diálogo discutan sobre este concepto. Más bien, se defiende que la siguiente comparación puede arrojar luz, no sobre lo que Platón pensó o dijo cuando escribió el *Eutifrón*, sino sobre lo que hizo en este diálogo.

---

que, desde cierto contexto cultural, la discusión de Sócrates con Eutifrón es altamente provocativa. Este nivel de provocación sería común también al *Laques*, donde, como muestra Rodríguez (2018), un examen de las alusiones históricas en este diálogo revela que Platón buscaría quitarle todo el brillo a la victoria de Grecia por sobre la tiranía persa (490-479 a. C.).

<sup>18</sup> Este último caso no es discutido en estos términos en el *Eutifrón*. Sin embargo, en *Apología* 30d, Sócrates afirma que Meleto se está empeñando en dar muerte injustamente a un hombre. Además, el caso de si Sócrates comete o no el delito de impiedad sí es mencionado en el diálogo, y podríamos pensar que cualquier solución que uno quiera darle a este último caso afecta también la impresión que uno tenga sobre la acusación llevada a cabo por Meleto. He considerado incluso formular el caso de Meleto de modo que pueda ser conectado explícitamente con el asunto del *Eutifrón*, en términos de si Meleto actúa piadosamente o no al acusar a Sócrates de impiedad. Pues, en su primer intento por definir la piedad, Eutifrón responde que lo pío es “enjuiciar al que comete injusticia” (5d), donde asumo que τῷ ἀδικοῦντι tiene un sentido legal debido a los ejemplos que pone el mántico (τῷ ἀδικοῦντι ἢ περὶ φόνους ἢ περὶ ἱερῶν κλοπᾶς ἢ τι ἄλλο τῶν τοιοῦτων ἐξαμαρτάνοντι ἐπεξίέναι). Sócrates no niega que este tipo de acción sea pía, pero objeta que hay otras cosas pías (6d-e). De ahí que uno podría preguntarse si los personajes considerarían impío acusar injustamente a alguien a un inocente.

<sup>19</sup> Sospecho que existe una relación análoga entre, El Caso de Eutifrón y El Caso del Padre, por una parte, y El Caso de Meleto y El Caso de Sócrates, por otra. El punto analogado radica en que, parte de lo que hace controvertido tanto a El Caso de Eutifrón como a El Caso de Meleto, es el hecho de que su protagonista está acusando a un individuo por cometer un delito que es muy dudoso que haya cometido. Si tengo razón, esto confirmaría la persistencia del motivo apologético en torno a la obra de Sócrates el *Eutifrón*.



En primer lugar, es útil distinguir entre caso y ejemplo. Jolles (177-178) también admite esta distinción y, para explicar lo que entiende por ejemplo [*Beispiel* o *Exempel*], cita a Kant, quien a su vez distingue entre *Beispiel* y *Exempel*<sup>20</sup>. Según se entiende esta distinción en el presente artículo, estos dos conceptos se refieren a aspectos diferentes de la aplicación de una regla práctica a una acción concreta. Por un lado, *Exempel* se refiere a la acción particular subsumida. Por otro lado, *Beispiel* se refiere a la regla aplicada. El punto que quisiera destacar es que, cuando tomamos un ejemplo [*ein Exempel nehmen*], presentamos un particular bajo una regla general que lo caracteriza, y suponemos que ésta es la regla que caracteriza al particular. Por el contrario, cuando se nos presenta un caso es porque consideramos que no tenemos ninguna regla adecuada para ser aplicada a la acción particular<sup>21</sup>.

Jolles (1965) no establece una caracterización general del concepto de caso. En cambio, él identifica diferentes notas del concepto con atención a ejemplos de este. El primer ejemplo que examina es un vacío legal. El caso es el siguiente:

Un ladrón me roba la cartera entre el gentío de la gran ciudad, la que contenía cien marcos en billetes pequeños. Le cuenta a su amada sobre su afortunada captura y comparte su botín con ella. Si ambos son atrapados, la amada es penalizada como receptadora [*Hehlerin*]. Supongamos que sólo tengo un billete de cien marcos en mi cartera. Si el ladrón cambia el dinero y luego le da cincuenta marcos a la mujer, entonces ella está exenta de pena. Pues, la receptación sólo es posible en los objetos obtenidos directamente mediante el acto delictivo, no en los billetes intercambiados (mi trad.; Jolles 173).

En el caso anterior, las circunstancias de una acción descrita excluyen la aplicación de *la* norma (o *del* conjunto de normas) que define lo que debe ser penalizado. Sin embargo, de acuerdo con Jolles (179), juzgamos que la acción de la amante debe ser penalizada, pero no según la ley jurídica, sino según la norma de nuestra conciencia moral. En consecuencia, en el caso ejemplificado, nos encontramos ante una situación en que la norma disponible (en este caso una norma jurídica) nos parece insuficiente para determinar lo que consideramos como punible

<sup>20</sup> La cita de Kant es tomada por Jolles 178 del diccionario de los hermanos Grimm: “Ejemplar [*Beispiel*] y ejemplo [*Exempel*] no significan lo mismo. Tomar un ejemplo [*ein Exemple nehmen*] y sacar a colación un ejemplar [*ein Beispiel anführen*] para la comprensibilidad de una expresión son conceptos muy diferentes. Un ejemplo es un caso particular de una regla práctica, en la medida en que está representa la adecuación [*Tunlichkeit*] o inadecuación [*Untunlichkeit*] de una acción. Un ejemplar, en cambio, no es más que lo particular contenido en lo general según los conceptos y no es más que una representación teórica del concepto”.

<sup>21</sup> Como explicaré más abajo, la adecuación de una regla para su aplicación a una acción particular se mide con respecto a lo que Jolles 1965 llama “una norma superior”.



en una cierta acción. Si esto es así, también suponemos que estamos en posesión de la norma que determinaría suficientemente si la acción descrita en el caso es punible o está exenta de pena, aunque no tengamos claro cuál es esta norma. Puesto que, si asumimos que podemos detectar una insuficiencia en la norma disponible para determinar una cierta acción, asumimos también que disponemos de un estándar frente al que podemos detectar esta insuficiencia. De ahí que Jolles (*Ibid.*) llame a este supuesto "una norma superior" porque es un criterio para evaluar otras normas con respecto a su idoneidad para ser aplicadas a una acción bajo cierta descripción<sup>22</sup>. En los siguientes ejemplos que analiza Jolles (1965), se aprecia que no siempre es tan claro ante un caso cómo debemos determinar la acción descrita en él. Sin embargo, siempre asumimos que podemos determinar de algún modo la acción del caso, aunque no necesariamente tengamos claro cómo.

A continuación, se harán algunas aclaraciones terminológicas, para que sea transparente el modo en que se está comprendiendo el concepto de caso en este artículo. En primer lugar, se ha hablado de "norma". Como advierte von Wright (1), la palabra "norma" se utiliza en muchos sentidos. En este contexto, no se pretende aclarar todo el campo semántico de esta palabra. Sin embargo, es posible restringir su uso para que sea relevante para el comentario del *Eutifrón*. Así, provisionalmente, por "normas" se entenderá normas para la conducta humana (von Wright, 2), esto es, una norma manda o prohíbe un tipo de acción.

Las normas que regulan nuestro comportamiento son universales, en el sentido dado por Wieland (1996 26-25). Esto significa que cualquier norma puede ser caracterizada exhaustivamente por un número finito de notas. Por el contrario, las acciones que realizamos son singulares. Según Wieland (*Ibid.*), esto quiere decir que nuestras acciones no pueden ser caracterizadas exhaustivamente por un número finito de notas. Por ello, las normas que rigen nuestra conducta sólo pueden aplicarse a una acción concreta, considerando algunas notas de la misma. Con respecto a este número finito de notas, juzgamos si una acción concreta corresponde al tipo descrito en la norma o no. Esta última observación nos lleva a otro elemento asumido más arriba. Se ha distinguido entre una norma general y una acción particular. Una

---

<sup>22</sup> No me parece que "norma" y "criterio" sean términos coextensivos. Pues, toda norma manda o prohíbe una acción tipo, no así un criterio. Sin embargo, creo que la norma superior que identifica Jolles (1965) como condición de la identificación de un caso, es tanto norma como criterio. Es criterio de evaluación de normas, en la medida en que por ella detectamos una insuficiencia en nuestras normas, para determinar si una cierta acción es mandada o prohibida. Pero también es norma de nuestras acciones, en la medida en que mandata o prohíbe una cierta acción, para la cual no tenemos otra norma.



acción particular, al igual que una norma, es un universal, porque puede ser caracterizada exhaustivamente por un número finito de circunstancias. Para comprender la diferencia entre acción particular y norma general, por un lado, y acción particular y acción concreta, por otro, debemos considerar que en el par de conceptos general-particular [καθόλου-καθ' ἕκαστον] tenemos conceptos de reflexión (Wieland 1992 88-89). Mediante este tipo de conceptos establecemos comparaciones entre otros conceptos (*KrV* A260/B316-A263/B319). El significado que adquieren los conceptos de reflexión depende de los elementos comparados. En este caso, utilizo el par de conceptos general-particular para distinguir dos aspectos de la aplicación de una norma a una acción concreta. La norma aplicada es "general" con respecto a la acción subsumida, en tanto que indica las notas bajo las cuales esa acción, y cualquier otra que las exhiba, debe o no hacerse. En cambio, la acción subsumida es particular respecto de la norma aplicada, en cuanto se refiere a ese número finito de notas de la acción realizada, respecto de las cuales juzgamos, si esa acción y sólo esa acción, corresponde al tipo descrito por la norma. Podemos ver que, en este esquema, la distinción entre acción concreta y acción particular es aspectual. Es decir, ambos conceptos se refieren al mismo objeto: la acción humana. En un lado de la distinción, podemos considerar nuestras acciones como una realidad concreta, es decir, que no puede ser descrita exhaustivamente por un número finito de notas (aunque, por esta misma razón, nunca podremos enumerar todas sus notas). Por otro lado, podemos considerar nuestras acciones en términos de algunas de sus notas, en el contexto de aplicación de una norma. En un caso, en el sentido que estoy desarrollando, las notas de la acción particular bajo consideración constituyen una situación que no está cubierta por el tipo mandado o prohibido en la norma disponible<sup>23</sup>. Sin embargo, suponemos que podemos determinar lo que debe hacer el agente, aunque no tengamos claro cómo.

Podemos concebir un caso para cualquier norma. Esto se debe a que, como he mencionado, las normas que regulan nuestras acciones son universales, mientras que las acciones que realizamos son singulares. Por ello, como explica (Wieland 1996 25), nunca podemos estar seguros de si las innumerables notas de la acción concreta sobre la que las normas guardan silencio excluyen la aplicación de la norma. En consecuencia, cuando

---

<sup>23</sup> Mi insistencia sobre la distinción entre acción particular y acción concreta se debe también a que, como un caso se realiza por medio del lenguaje, este no puede captar la acción concreta en su singularidad, sino que sólo se evalúa una norma general con respecto a una acción particular, es decir, que puede ser (en un caso *es*) caracterizada por un número finito de notas.



consideramos la aplicación de una norma con respecto a una acción concreta, siempre podemos juzgar con las circunstancias de la acción, de modo que su consideración como acción particular excluyan la aplicación del tipo contenido en la norma.

Hechas estas precisiones, se mencionarán en seguida dos elementos del modo en que se presenta El Caso de Eutifrón que no están recogidas por el concepto de Jolles (1965) y que, por tanto, podrían complicar la aplicación de este concepto a la estructura de El Caso de Eutifrón. En primer lugar, para la familia de Eutifrón es evidente que el mántico está actuando impíamente. Si asumimos que estos personajes representan la actitud común de los griegos de la época, entonces, desde el punto de vista de esta actitud, no hay ningún caso que resolver. Sin embargo, Eutifrón está seguro de que está actuando piadosamente frente a su padre al perseguirlo por el homicidio del jornalero (*Eutifrón* 5a). Lo que el concepto de Jolles (1965) no toma en cuenta aquí es que, en El Caso de Eutifrón, las distintas maneras en que es determinable la acción narrada por el mántico tienen distinto valor desde el punto de vista cultural de quienes examinan el caso<sup>24</sup>. Puesto que la resolución de Eutifrón sale perdiendo en este respecto, es evidente que él podría equivocarse sobre cómo evalúa su caso. Ahora bien, el hecho de que, para un lector del diálogo con sentido histórico, sea evidente que Eutifrón puede equivocarse, debe ser visto como un aspecto positivo del diálogo. Como expliqué recién, toda vez que aplicamos una norma a una acción particular hay un margen de error, porque las notas de la acción que no estamos considerando podrían excluir la aplicación de la norma<sup>25</sup>. Por ello, toda vez que aplicamos una norma estamos tomando una decisión sobre la adecuación de la norma para determinar la acción pertinente. Sin embargo, esto no siempre es evidente. La genialidad de Platón al componer un diálogo como el *Eutifrón* radica en parte en su observación de que es cuando se nos presentan casos, es decir, cuando nuestras normas aparecen como insuficientes para determinar una acción bajo ciertas circunstancias, que se revelan con mayor

<sup>24</sup> Creo que este elemento no está presente en todos los diálogos donde se podría sostener que se presentan casos. Por ejemplo, en el *Laques*, las distintas visiones de los personajes en torno a si aprender a combatir con armas hará a virtuosos a los hijos de Lisímaco y Melesias, aparecen como dudosas, no por tratarse de opiniones contraculturales, sino porque los personajes expertos en el asunto, a saber, Laques y Nicias, no se ponen de acuerdo (*Cf., Menón* 95b).

<sup>25</sup> Creo que las normas aplicadas en El Caso de Eutifrón son las siguientes. Por un lado, que “es impío que un hijo enjuicie por homicidio a su padre” (*Eutifrón* 4e). Por otro, que es pío “enjuiciar al que comete injusticia”, con independencia de si el criminal resulta ser el propio padre o cualquier otra persona (*Eutifrón* 5d). Sócrates parece no cuestionar este principio (*Eutifrón* 6d-e). Sin embargo, le parece dudoso que el padre de Eutifrón haya dado muerte injustamente al jornalero (*Eutifrón* 9e). Creo que es por esta circunstancia, a saber, porque Eutifrón está acusando a su padre por un homicidio que él muy dudosamente cometió, por la que Sócrates duda si Eutifrón está actuando piadosamente (*Eutifrón* 4e, 9a-b).



claridad los supuestos y los límites que hacen posible toda aplicación de normas a acciones. De este modo, un caso se presentaría como el escenario propicio y no azaroso para investigar estas cuestiones<sup>26</sup>.

En segundo lugar, gracias a la forma literaria, Platón pone a Eutifrón en la situación de examinar su propio caso, en la medida en que él está persiguiendo a su padre por homicidio y, respecto de esta acción, él y Sócrates investigan si es pía o impía. El concepto de caso que he expuesto hasta ahora no consideraba la posibilidad de que una persona pudiese examinar su propio caso, aunque tampoco lo excluía. Este es otro elemento que se suma a las complejidades del Caso de Eutifrón y que podría resultar fructífero para la interpretación<sup>27</sup>.

#### IV. Conclusiones

Con independencia de si se acepta o no que El Caso de Eutifrón tiene la estructura mentada, creo que, con la exposición de las secciones anteriores, se puede justificar en qué medida sería fructífero, para la interpretación de un diálogo como este, perseguir la pregunta que se proponía al comienzo de este artículo. Esta pregunta era, ¿en qué sentido ciertas preguntas, formuladas por Sócrates en términos de “¿qué es  $x$ ?”, son discutidas “a la luz de casos”, en el *Eutifrón*, en el *Laques* y en el *Cármides*? Para justificar esta interrogante, primero, se introducirá una modificación. Como se ve, resolver qué se entiende por “caso” es fundamental para responder a la última interrogante. Ahora bien, a estas alturas del artículo, quien interroga sospecha que “caso” puede ser entendido en el sentido que es sugerido por André Jolles (1965). Por ello, la interrogante modificada reza así: En estos tres diálogos, ¿se discuten ciertas preguntas, formuladas por Sócrates en términos de “¿qué es  $x$ ?”, a la luz de “casos”, en el sentido en que

<sup>26</sup> Creo que la posición de la familia con respecto a El Caso de Eutifrón queda debilitada a lo largo de la discusión que mantiene el mántico con Sócrates. Pues, si bien Eutifrón acomete una acción contracultural, su comprensión de la piedad parece ser bastante tradicional (*Cf.*, nota 15). De este modo, aunque aquí estoy meramente especulando, al desafiar las ideas tradicionales sobre la piedad, en particular la relación de la piedad con la justicia (*Eutifrón* 11d), la posición de la familia podría verse debilitada.

<sup>27</sup> Gracias a la forma literaria, Platón respeta en el *Eutifrón* un patrón que Enskat (58) llama “un patrón de identificación especial”. De acuerdo con este patrón, el autor de una definición es idéntico con un ejemplo [*Beispiel*] paradigmático del campo de aplicación del concepto definido, de modo que él encarna o personifica este concepto. Enskat (2005) argumenta que este patrón dentro del método que diseña Platón para testear distintas definiciones del conocimiento en el *Teeteto* es una ventaja frente al método, usual en la epistemología contemporánea, que busca testear definiciones del conocimiento con casos Gettier. Nos podríamos preguntar si este patrón supone en alguna medida también una ventaja en el *Eutifrón*. Pues, si el concepto de piedad es uno tal que, quien lo entiende lo práctica, y si practicarlo implica aplicarlo a acciones, entonces es comprensible que las definiciones de este concepto sean puestas a prueba como la definición que un agente aplicaría a su propio caso.



fue expuesto en la sección anterior? A continuación, se mostrará en qué medida es fructífera para la interpretación del *Eutifrón*. Así, se considera este diálogo a modo de ejemplo.

Como se mencionó en la primera sección, en este último diálogo, Sócrates le pregunta a Eutifrón qué es la piedad. Esta pregunta apunta a caracterizar lo que Sócrates llama la forma de lo pío:

Dime ahora, por Zeus, lo que hace un momento afirmabas saber claramente: ¿Qué clase de cosa dices que es lo pío [τὸ εὐσεβές] y lo impío [τὸ ἀσεβές] tanto con respecto al homicidio como a los demás actos [περὶ φόνου καὶ περὶ τῶν ἄλλων]? ¿No es acaso lo pío idéntico a sí mismo en toda acción [ἐν πάσῃ πράξει]? Lo impío a su vez, ¿no es lo contrario a todo lo pío, pero semejante a sí mismo, y no posee una forma [ἰδέα] única conforme a su impiedad todo lo que va a resultar ser impío [πᾶν ὃ τί περ ἂν μέλλῃ ἀνόσιον εἶναι]? (*Eutifrón* 5c-d).

Si efectivamente El Caso de Eutifrón tiene la estructura sugerida en la sección anterior, entonces hemos dado un paso para interpretar la forma de lo pío como una norma superior. Recordemos que el conocimiento (aunque sea todavía implícito u oscuro) de este tipo de norma es condición de la identificación de una acción como un caso. Empero, la norma superior es condición también de la solución del caso. Esto es así debido a dos elementos involucrados en la estructura de un caso. Por un lado, se identifica que el conjunto de normas disponibles es insuficiente para determinar una acción particular. Por otro, se asume que podemos determinar de manera adecuada la acción descrita en el caso. Desde ambos puntos de vista asumimos que estamos en posesión de la norma que determinaría cualquier acción particular. Por una parte, porque esta norma nos sirve como estándar para detectar una insuficiencia en el conjunto de normas disponibles. Por otra, porque esta norma está supuesta en la aplicación de cualquier norma disponible a una acción particular.

Dicho esto, si podemos comprender la relación entre El Caso de Eutifrón con la forma de lo pío como la relación entre un caso y una norma de segundo orden, tendremos una idea mucho más precisa de esta relación frente a quienes discutían si Sócrates comete o no la falacia socrática. Recordemos que estos intérpretes comprendían la relación entre la pregunta que Sócrates discute con Eutifrón (qué es la piedad), con un problema preliminar en el diálogo (si Eutifrón actúa piosamente o no al enjuiciar a su padre por el homicidio del jornalero), como la relación entre una definición de un término cualquiera y la correcta predicación de ese mismo término. Estas interpretaciones tenían el problema de que no definían el universo de discurso



de la relación. Por ello, la interpretación que, a la larga, se persigue en este artículo es más precisa, ya que define el universo de discurso de esta relación. La relación no referiría a la definición de un término cualquiera, sino a la caracterización de una norma superior. Tampoco se trataría de la predicación de un término de cualquier cosa. Sabemos desde Aristóteles que la predicación esconde múltiples relaciones. En el contexto del *Eutifrón*, se busca establecer específicamente la predicación sobre un caso y no, por ejemplo, sobre una entidad. Con esta argumentación también se aportarían más razones para desechar la interpretación de Geach (1966).

Además, si podemos relacionar de la manera sugerida la pregunta sobre qué es la piedad con El Caso de Eutifrón, podemos comenzar a hacer sentido del modo en que es introducida dicha pregunta en el *Eutifrón*. En el diálogo, esta pregunta es introducida “a la luz de un caso”, pero perfectamente podría haber sido planteada de un modo completamente abstracto, es decir, sin considerar algún contexto de aplicación del concepto contenido en la pregunta: la piedad. Dicho esto, si el concepto contenido en la pregunta es una norma superior, entonces podemos hacer sentido de la expresión según la cual la investigación de esta norma se introduce “a la luz de un caso”. Primero, puesto que el concepto es condición de identificación y de solución de casos. Pero, además, la mera constatación de un caso da cuenta de que nuestra comprensión del concepto es incompleta. De lo contrario nunca podríamos fallar en determinar si una acción particular es pía o impía. Como vimos en la sección pasada, el *Eutifrón* parte de la base de que el mántico podría equivocarse con respecto a si está actuando piadosamente o no. Así, presentando la discusión de esta manera, Platón da cuenta de la importancia de la cuestión que se plantea para la vida de sus contemporáneos, así como de su carácter problemático.

En tercer lugar, si efectivamente en el *Eutifrón*, en el *Laques* y en el *Cármides* se discuten ciertas preguntas (qué es la piedad, qué es la valentía, y qué es la sensatez, respectivamente), a la luz de casos en el sentido sugerido, podemos distinguir estas preguntas de otras similares en diálogos donde no se presentan casos. Pues, si en alguno de estos diálogos no se presentan casos, entonces las preguntas no pueden ser interpretadas como problemas en torno a la caracterización de una norma de segundo orden. Uno de estos textos es el *Gorgias*. Los personajes de este diálogo discuten qué es la retórica, pero en la situación inicial de la obra no se discute si un individuo comportándose de tal o cual manera es un orador o no. Esta pregunta está descartada de la discusión, ya que Sócrates no se enfrenta a un orador de segunda



categoría, sino a Gorgias, el orador por antonomasia, y a sus discípulos. En cambio, en este último diálogo, la cuestión preliminar que se plantea es si la práctica de la retórica procura el mayor bien humano (*Gorgias* 452e). Sin embargo, tanto Dancy (2006) como Benson (2013), tratan a estos diálogos, es decir al *Eutifrón*, al *Laques*, al *Cármides* y al *Gorgias*, como si en ellos se planteara el mismo tipo de preguntas de la forma “qué es...”. Con mayor razón esta manera de tratar a estos textos sería refutada si descubrimos que, en los tres diálogos que ocupan la investigación propuesta (*Eutifrón*, *Laques*, *Cármides*), los casos que se presentan guardan diferencias en algún aspecto relevante para la identificación de un problema.



## ***Bibliografía***

Benson, Hugh. “The Priority of Definition”. *The Bloomsbury Companion to Socrates*, ed. John Bussanich, y Nicolas D. Smith. Londres: Bloomsbury Publishing, 2013. 136-155.

Beverlysluis, John. “Does Socrates Commit the Socratic Fallacy?”, *American Philosophical Quarterly*, 24/1-3 (1987): 211-223.

Blondell, Ruby. *The Play of Character in Plato’s Dialogues*. Nueva York: Cambridge University Press, 2002.

Burnet, John. *Plato’s Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*. Oxford: Oxford University Press, 1924.

Dancy, R. M. “Platonic Definitions and Forms”. *A Companion to Plato*, ed. Hugh Benson. Oxford: Blackwell Publishing, 2006. 70-84.

Enskat, Rainer. „Authentisches Wissen“. *Authentisches Wissen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005. 48-98.

Ginzburg, Carlo. “Descripción y Cita”. *El Hilo y las Huellas*, trad. Luciano Padilla López. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010. 19-54.

Geach, Peter. “Plato’s ‘Euthyphro’: An Analysis and Commentary”, *The Monist*, 50/1-3 (1966): 369–382.

Kahn, Charles. *Plato and the Socratic dialogue: the philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*, trad. Mario Caimi. Buenos Aires: Colihue, 2014.



Jolles, André. *Einfache Formen*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1965.

Nehamas, Alexander. “Socratic Intellectualism”. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Greek Philosophy*. Volumen II, ed. John Clearly. Boston: University Press of America, 1987. 275-316.

Nussbaum, Martha. *The fragility of Goodness*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Platón. *Werke in acht Banden. Griechisch und Deutsch. Erster Band*, ed. Gunther Eigler. Alemania: Wbg Edition, 2019.

Platón. *Eutifrón*, trad. Alfonso Gómez-Lobo. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1996.

Rodríguez, D. “El Rival de la Filosofía” [Conferencia], en el Coloquio en Homenaje a Héctor Carvallo. Santiago de Chile, 29 de agosto de 2018.

Söder, Joachim. “Zu Platons Werken”. *Platon Handbuch*, ed. Christoph Horn, Jörn Müller, Joachim Söder. Stuttgart: J.B Metzler, 2020. 20-33.

Vlastos, Gregory. “Is the ‘Socratic Fallacy’ Socratic?”, *Ancient Philosophy*, 10 (1990): 1-16.

Vlastos, Gregory. “Socrates contra Socrates in Plato”. *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. 45-80.

Vlastos, Gregory. “The Paradox of Socrates”. *Studies in Greek Philosophy*. Volumen II, ed. David Graham. Princeton: Princeton University Press, 1995. 1-18.

von Wright, Georg Henrik. *Norm and Action*. Nueva York: Humanities Press, 1963.

Wieland, Wolfgang. *La Razón y su Praxis. Cuatro Ensayos Filosóficos*, trad. de Alejandro Vigo. Buenos Aires: Biblios, 1996.



Wieland, Wolfgang. *Die Aristotelische Physik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.