



UNIVERSIDAD DE CHILE

Universidad de Chile

Facultad de Filosofía y Humanidades

Departamento de Filosofía

¿Cómo podemos saber si una acción debe o  
no debe hacerse?: Una respuesta desde el  
Eutifrón de Platón

Informe final de seminario de grado para optar al grado de  
licenciada en filosofía

BELÉN PAZ CORNEJO PÉREZ

Profesores guía: Dra. Paloma Valentina Baño Henríquez y Dr. Luis  
Emilio Placencia García

Santiago, Chile 2020

# Agradecimientos

Agradezco profundamente a mis profesores guías, doña Paloma Baño y don Luis Placencia, por la dedicación con la que estudiaron mi investigación y por sus comentarios, los cuales han sido fundamentales para mejorarla, así como para mejorar mis competencias como filósofa e investigadora. A los profesores agradezco también por haberme alentado a conocer otros países. Asimismo, me gustaría agradecer a mis compañeros y amigos de filosofía, Diana, Esteban, Matías y Javier, por sus comentarios y por el apoyo que siempre me ofrecen, y a los amigos que me acompañaron durante la investigación cuando me encontraba tan lejos de casa. Por último, agradezco a mi familia, por haber confiado en mí cuando decidí estudiar esta carrera y por haberme apoyado todos estos años mientras duró.

# Índice

Introducción .....	6
Primer Capítulo .....	10
1) El caso de Eutifrón .....	10
2) Indicios de un problema .....	11
3) El problema.....	15
4) La pretensión de sabiduría de Eutifrón .....	18
Segundo Capítulo .....	19
1) Sócrates como ejemplo de sabiduría .....	19
2) Saber elénchico y otros saberes .....	20
3) Insumos para una interpretación caritativa del Critón y la Apología .....	22
4) Evidencia textual sobre el ejercicio del ἔλεγχος en el Critón y la Apología de Sócrates .....	25
5) Evidencia textual sobre las normas de Sócrates .....	27
6) La materia del ἔλεγχος .....	30
7) El ἔλεγχος como un criterio formal .....	31
Tercer Capítulo .....	32
1) La falacia de Sócrates .....	32
2) En búsqueda de una doctrina .....	34
3) El ejercicio del ἔλεγχος en el Eutifrón .....	36
4) La interpretación de Geach (1966) y Benson (2013) .....	38
5) La interpretación de Vlastos (1990) y Beversluis (1987) .....	41
6) La interpretación de Nahamas (1987) .....	43
Conclusión .....	45
Bibliografía .....	47

## Tabla de Abreviaciones y Traducciones Empleadas

- Apología de Sócrates (*Apo.*). Traducción de este texto está tomada de Vigo (1997).
- Eutifrón (*Eut.*). Traducción de este texto tomada de Gómez-Lobo (1996).
- Critón (*Crit.*). Traducción tomada de Gómez-Lobo (1998).
- Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (*GMS*)

# Resumen

La investigación tiene por objetivo solucionar el problema de cómo podemos saber si una acción debe o no debe hacerse. Ahora, no nos planteamos tal problema toda vez que actuamos, sino cuando tenemos motivos para dudar de si debemos o no debemos actuar de cierta forma. Como este problema puede ser precisado de distintas maneras, acudimos al *Eutifrón* de Platón para determinar un modo en que el problema puede ser precisado y tratar de resolverlo. Esta estrategia presenta dos dificultades. En primer lugar, que los personajes del *Eutifrón* se cuestionan si uno de ellos debe denunciar a su padre por homicidio. La solución que ellos ofrezcan sólo nos resulta interesante si nos dice algo acerca de cómo podemos saber si cualquier acción debe o no hacerse. En segundo lugar, no está claro si los personajes encuentran una solución a este problema. Para salvar estas dificultades recorro a una comparación con el *Critón* y la *Apología de Sócrates*. Finalmente, contrasto mi interpretación del *Eutifrón* con bibliografía disponible en torno a “la falacia Socrática”. Considero que la solución del debate acerca de la falacia socrática requiere del trabajo de comparación que me propuse.

# Introducción

En la presente investigación me propongo responder a la siguiente pregunta: ¿cómo podemos saber si una acción se debe o no se debe hacer? Ahora bien, no en todos los casos en que actuamos nos hacemos la pregunta de cómo podemos saber si nuestra acción se debe o no se debe hacer. Tiene que haber algo que nos haga dudar de si nuestra acción es debida o indebida. Por tanto, en la presente investigación me propongo solucionar el problema de cómo podemos saber si una acción dudosa debe o no debe hacerse.

Este último problema aún requiere muchas precisiones. Tenemos que aclarar qué entendemos por “acción”. Además, tenemos que aclarar qué entendemos por “una” acción. Debe ser precisado también en qué sentido una acción “debe” o no hacerse y qué significa que “sepamos” si una acción debe o no debe hacerse. Por último, aún no está claro qué es lo que nos hace dudar de si sabemos tal cosa y qué significa que “podamos” saberlo. Como supongo que existen varias maneras de precisar este problema, algunas de ellas excluyentes entre sí, es necesario que nos acotemos a una. En la presente investigación me propongo responder a este problema tal como creo que es precisado en el *Eutifrón*<sup>1</sup> de Platón.

He escogido este último texto, dado que en él Platón plantea este y otros problemas de un modo que ha sido pocas veces imitado en la Historia de la Filosofía y que ha sido, todavía en menos ocasiones, imitado con el mismo éxito. Me refiero a que Platón plantea estas cuestiones en una obra dramática. Me parece interesante mostrar, a qué precisión del problema arribamos cuando consideramos los elementos dramáticos de este diálogo. Este es un enfoque que no siempre es tenido en cuenta y que puede ser decisivo para determinar la correcta interpretación de textos como este<sup>2</sup>. Además, en este diálogo, Platón no sólo precisa en cierto sentido el problema de esta investigación, sino que, en mi opinión, también ofrece una solución. Esto no es de extrañar, si él se atiene a, como dice Christine Korsgaard (1996, p.46), “one of the best rules of philosophical methodology: that a clear statement of the

---

<sup>1</sup> Los nombres de todos los diálogos de Platón aparecen *en cursiva* para distinguirlos de los nombres de algunos personajes de estos textos.

<sup>2</sup> Cf. Klein (1975), Blondell (2002), Boeri (2009), para otros trabajos con el mismo enfoque. Sobre la necesidad de una defensa de este enfoque cf. Klein (1975, pp. 1-31), Krentz (1983), Press (1993), Blondell (2002, pp. 1-52).

problem is also a statement of the solution”. Por tanto, el tratamiento de este diálogo me permitirá, no sólo determinar un modo en que se puede precisar el problema, sino también, determinar un modo en que es posible solucionarlo, de acuerdo con los objetivos de mi investigación.

Por último, he seleccionado el *Eutifrón*, ya que es una fuente frecuente en el debate en torno a “la falacia socrática” (cf. sección 1) del Tercer Capítulo). En este debate se discute si, según Sócrates, (a) conocer la definición de una virtud moral  $F$  es una condición necesaria para saber si cualquier  $x$  es  $F$ , (b) conocer la definición de la virtud moral  $F$  es una condición necesaria para saber si cualquier acción controversial  $x$  es  $F$ , (c) conocer la definición de una virtud moral  $F$  es una condición suficiente para saber si cualquier acción  $x$  es  $F$ . Creo que este debate surge puesto que no siempre se ha tomado en cuenta el contexto dramático del diálogo y no siempre se ha determinado con claridad cuáles son los términos del condicional. Me parece que determinar los términos del condicional requiere del trabajo que yo haré en mi investigación. Por tanto, los resultados que yo obtenga me permitirán evaluar las distintas propuestas que se han dado dentro de este debate. Además, la evaluación de estas propuestas me permitirá contrastar mi propia interpretación del *Eutifrón*.

Sin embargo, la conveniencia de la selección del *Eutifrón* para este proyecto enfrenta algunas dificultades. En primer lugar, los personajes de este diálogo se plantean el problema de si el mántico Eutifrón debe o no denunciar por homicidio a su padre en representación de cierto individuo y buscan solucionarlo. La solución que ofrecen los personajes no es muy interesante para nosotros hoy, a menos que las condiciones bajo las cuales podemos saber si la acción del mántico debe o no debe hacerse valgan también para cualquier acción. En segundo lugar, para resolver la cuestión de si el mántico debe o no denunciar a su padre, los personajes se preguntan cuál es la forma [ $\text{i}\delta\acute{\epsilon}\alpha$ ] de lo pío. Sin embargo, los personajes fallan hacia el final del diálogo en encontrar una respuesta. Es decir, el *Eutifrón* tiene un final aporético. Parece por tanto que ellos no saben si la acción del mántico debe o no hacerse.

Para salvar estas dificultades voy a recurrir a una comparación con otros dos diálogos de Platón, a saber, la *Apología* y con el *Critón*. Considero que esta comparación no es necesaria pero sí posibilita una interpretación del *Eutifrón*. Veremos que los personajes de estos textos se plantean distintos problemas que pueden ser tratados como el problema de si una acción

debe o no debe hacerse, exactamente en el mismo sentido en que aparece este problema en el *Eutifrón*. El estudio de estos dos textos nos será útil para salvar la segunda de las dificultades identificadas, si suponemos que los personajes son exitosos respecto de encontrar una solución a este problema. Veremos que hay razones para pensar que esto ocurre. Además, la comparación con la *Apología* y el *Critón* nos permitirá salvar la primera de las dificultades identificadas, dado que, si en ellos se presenta un problema común al *Eutifrón*, entonces la solución también es común. Esta solución común al problema en los tres diálogos la consideraremos válida para cualquier acción. Ahora bien, es evidente que estos tres diálogos presentan problemas distintos y que, por tanto, las soluciones ofrecidas por los personajes también difieren. La argumentación, acerca de bajo qué respecto los textos presentan el mismo problema y la misma solución, no estará completa antes de que expliquemos en qué sentido estos problemas y estas soluciones difieren. Esta es una tarea de la cual también me haré cargo en la presente investigación.

Finalmente, controlaré mi propia interpretación del *Eutifrón* contrastándola con bibliografía disponible en torno a “la falacia de Sócrates”. Operaré sobre la base de dos criterios. Por una parte, en virtud de la caridad de la interpretación. Esto significa que la interpretación debe entregar una respuesta que, con independencia de lo que se afirme en el diálogo, consideremos verdadera sobre el problema de cómo podemos saber si una acción inusual debe o no debe hacerse. Precisamente, en la elaboración de una interpretación caritativa, es donde me resultará útil el trabajo hecho con el *Critón* y la *Apología*. En segundo lugar, la interpretación debe adecuarse a la evidencia textual. Básicamente, esto significa que la interpretación coincide con lo que dice el texto. Se considerará correcta una interpretación que satisfaga ambos criterios. Puede ocurrir que ninguna interpretación satisfaga completamente ambos criterios. Desde el punto de vista de la caridad de la interpretación, puede que esta nos parezca verdadera a condición de introducir ciertas modificaciones en ella (este es normalmente el caso). Desde el punto de vista de su adecuación textual, puede que no todos los pasajes se ajusten a la interpretación. Sin embargo, en base a estos criterios se puede determinar dentro de un conjunto de interpretaciones *del* texto cuál es la mejor<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Los criterios que valen para evaluar cualquier interpretación tienen que valer también para mi propia interpretación de la *Apología* y el *Critón*. Sin embargo, en honor a la brevedad de la investigación, no he



La investigación se dividirá en tres capítulos. En el primer capítulo argumentaré que, en el *Eutifrón* de Platón, se presenta el problema de si cierta acción inusual se debe o no se debe hacer. Argumentaré que, tanto en el *Critón* como en la *Apología de Sócrates*, se presenta este mismo problema y estableceré, por medio de la comparación de los tres textos, qué debemos entender por “acción inusual”. Mostraré también en qué medida los problemas de estos diálogos difieren. En el segundo capítulo estableceré cuál es la solución dada al problema en el *Critón* y la *Apología de Sócrates* y explicaré en qué se diferencian las soluciones ofrecidas en estos textos. En el tercer capítulo contrastaré la solución identificada en el capítulo anterior con la evidencia textual sobre la forma de lo pío en el *Eutifrón*. Barajaré distintas formas de comprender “saber qué es lo pío”, para las cuales fijaré distintos valores de la relación entre saber qué es lo pío y saber si la acción de Eutifrón es pía o impía. De este modo, evaluaré otras interpretaciones disponibles sobre este problema.

---

comparado mi propia interpretación con otras que se hayan interesado por el mismo problema. Me he limitado a sugerir una interpretación que a mí me parece razonable y contrastarla con la evidencia textual.

# Primer Capítulo

## 1) *El caso de Eutifrón*

El *Eutifrón* nos presenta el caso de un mántico [μάντις] quien levanta una acusación judicial contra su padre por el delito de un homicidio<sup>4</sup>. Una cuestión notable del texto es el lujo de detalles con el que Eutifrón nos relata las circunstancias en las que su padre, según él, habría cometido un homicidio [φόνος] (4b-e) y en las cuales él levanta cargos legales en su contra. La víctima del padre es un jornalero, quien a su vez mató a un esclavo de la familia durante una borrachera. Por este último motivo el padre dejó al hombre maniatado en un foso, el tiempo suficiente como para que muriese de hambre y de frío. El tiempo prolongado en que el jornalero fue dejado a la intemperie se explica en el texto puesto que el padre mandó a un emisario a averiguar desde la isla de Naxos, donde ocurrieron los hechos, hasta Atenas, donde se encuentran los exégetas o intérpretes de las leyes religiosas, qué debía hacer con su víctima. Nos cuenta Eutifrón que al padre no le importaba si el jornalero moría mientras volvía el emisario, que fue lo que finalmente ocurrió.

Es ante estos últimos hechos que Eutifrón decide acusar a su padre por el delito de homicidio, provocando la indignación de sus familiares, quienes consideran la acción del mántico impía [ἀνόσιον] (4e). Eutifrón, por su parte, está convencido de lo contrario (4e). De este modo se introduce en el diálogo el problema de si una acción *concreta*<sup>5</sup> es pía o impía. En esta etapa de la investigación, podemos parafrasear este problema diciendo que consiste en saber si, a la luz de sus circunstancias propias, cierta acción es pía o impía.

La evidencia textual muestra que este es un problema que los personajes no pierden de vista durante todo el diálogo, pese a que más adelante (5c-b) pasan a discutir una pregunta distinta, esto es, cuál es la forma [ιδέα] de lo pío. Por ejemplo, reconociendo que podemos estar de acuerdo acerca de normas *abstractas* (como “el que mata injustamente debe ser castigado” 8b-c), los personajes insisten en que podemos estar en desacuerdo sobre si una

---

<sup>4</sup> Burnet (1924, p.82) conjetura que Eutifrón ya ha concluido sus trámites en la oficina del arconte rey cuando se encuentra con Sócrates (2a) y que viene saliendo del lugar.

<sup>5</sup> Cf. sección 2) del próximo capítulo.

acción concreta es justa o injusta: “No discuten [dioses y seres humanos], por lo tanto, que el que haya cometido una injusticia deba ser castigado. Lo que seguramente discuten es quién es el que la comete, haciendo que cosa y cuándo” (8d). Por ello, Sócrates reitera que el mántico le enseñe que su acción es pía, considerando las circunstancias propias del caso:

“Bueno, querido Eutifrón, enséñame también a mí, para que me vuelva más sabio, qué prueba tienes de que todos los dioses consideran que ese jornalero convertido en homicida fue muerto injustamente, luego de ser maniatado por el dueño de la víctima, muriendo por sus ataduras antes de que el que lo amarró averiguara con los exégetas qué debía hacer con él. Y, además, qué prueba tienes de que es correcto que un hijo enjuicie por homicidio a su padre y lo acuse de homicidio en representación de un tal individuo.” (9a-b).

## 2) *Indicios de un problema*

La historia que nos cuenta el  $\mu\acute{\alpha}\nu\tau\iota\varsigma$  en 4b-d nos parece hoy un claro caso de negligencia criminal. Sin embargo, aquello no es evidente para los griegos del siglo IV a. C, fecha en la cual el diálogo está ambientado. En primer lugar, la víctima del padre había asesinado a un esclavo y el viejo actuó correctamente al mandar a averiguar cómo debía proceder con ella (4c). Sin duda, hoy nos parece brutal y absolutamente innecesario que el padre haya dejado a su víctima amarrada a la intemperie, mientras esperaba la resolución de las autoridades. Sin embargo, es necesario tener en cuenta que la víctima era un jornalero, quien no contaba con los mismos derechos de un ciudadano libre como el padre de Eutifrón. Probablemente, el viejo tenía incluso derecho a ejecutar al jornalero de inmediato si este hubiese sido descubierto “con las manos en la masa” (cf. Walker, 1984, pp. 63-64). Todo esto aparece reflejado en las quejas de la familia que nos transmite el mántico:

“Por eso están irritados mi padre y mis demás parientes, porque yo, en representación del homicida estoy acusando a mi padre del homicidio de alguien a quien él no mató, según dicen ellos, e incluso aunque lo hubiese matado, por ser el muerto un homicida, no habría por qué procurarse de representarlo.” (4d).

Sin embargo, más allá de que no es evidente para los griegos del s. IV a. C que el padre de Eutifrón haya cometido un crimen, lo que mayor molestia causa entre los familiares<sup>6</sup>, es

---

<sup>6</sup> En la próxima sección interpreto la presencia de la molestia en el contexto dramático.

el hecho de que el mántico está presentando una acción legal, no contra cualquier persona, sino contra su propio padre. El pasaje anterior continúa del siguiente modo: “Dicen que es impío que un hijo enjuicie por homicidio a su padre porque entienden mal, Sócrates la actitud de la divinidad frente a lo pío y lo impío” (4e). Esta última circunstancia aparece prematuramente en el texto como motivo de asombro. El μάντις es perfectamente consciente de que los demás lo tomarán por loco al tratar de perseguir a su propio padre con una acusación y Sócrates se espanta al enterarse de quién es el imputado y cuál es el cargo (4a). Por ello la familia acusa al mántico de impiedad (4e). Como indica Gómez-Lobo (1996, p. 11-12), el término “τὸ ὀσιον” denota en griego la recta actitud de lo inferior ante lo superior, abarcando tanto la actitud de los seres humanos ante los dioses como de hijos e hijas ante sus padres. El término “τὸ ἀνόσιον” se aplica en este mismo ámbito respecto de lo incorrecto.

De este modo, el diálogo nos presenta una acción *inusual*, es decir, contraria a lo que la mayoría haría en esa situación. Frente a lo que la mayoría haría en esa situación, la acción inusual es declarada como incorrecta. Es decir, la mayor parte haría ofrece una norma. En la sección 2) del próximo capítulo desarrollo qué entiendo por norma. De momento, adelanto que considero una acción como “mala” o “incorrecta” cuando trasgrede una norma, de tal modo que es mala o incorrecta con respecto a la norma que transgrede. Paralelamente, una acción es “buena” o “correcta” cuando se adecúa a una norma, siendo en ese respecto buena o correcta. Me parece además que, las normas son atendibles en la medida en que son objeto de un saber. Lo que la mayoría harían cumple, en efecto, con esta condición, ya que es algo consabido. Como menciono también más adelante, una nota del saber en general, es ser aceptable la mayoría y resistente al tiempo. Sin embargo, la práctica usual no es el único tipo de saber ni el mejor<sup>7</sup>. Por estas razones, el que la acción sea inusual ofrece un motivo para dudar de si es correcta. En el caso de Eutifrón, la acción es inusual puesto que la mayor parte de los griegos del siglo IV a. C no denunciarían a su padre por el delito de homicidio en representación de un extraño. Frente a este patrón, la acción del mántico es declarada impía por sus pares. Sócrates queda asombrado al escuchar los hechos que el mántico narra (4e), sin embargo, le concede el beneficio de la duda.

---

<sup>7</sup> Cf. sección 2) del siguiente capítulo.

En el *Critón* y la *Apología* también se presenta el problema de si una acción inusual debe o no debe hacerse. Como en cualquier caso donde intentamos conectar dos o más textos de filosofía, esta no es una tarea tan fácil. Tratándose de los diálogos de Platón, no podemos asumir que, porque posiblemente ciertos diálogos han sido compuestos en una fecha cercana, estos exhiben un conjunto de tesis consistentes, o que, porque hay un personaje que tiene el mismo nombre y que está asociado a una identidad histórica, éste es una figura coherente en los textos (cf. Blondell, 2002, p. 9). Sin embargo, podemos comparar el *Critón*, la *Apología* y el *Eutifrón*, con atención a que en estos diálogos un personaje comete una acción inusual, en contextos donde obrar contra la práctica usual es causa de indignación y de vergüenza.

En efecto, tanto en la *Apología* como en el *Critón* se sugiere que los personajes deberían avergonzarse [αἰσχύνω] por lo que hacen. La vergüenza es un sentimiento que el agente puede experimentar cuando se posiciona desde el punto de vista de los otros. Esta es una idea que aparece en el *Eutifrón*: “¿No ocurre que el que respeta [αἰδέομαι] y siente vergüenza [αἰσχύνω] ante una acción siente a la vez miedo y temor ante la reputación [δόξα] de la maldad?” (12b-c). Como se ve, el objeto de este sentimiento es la opinión negativa de los demás, la cual consideramos a su vez como un mal (antes, Eutifrón ha concedido que uno teme “las enfermedades, la pobreza y muchas cosas semejantes” 12b). Esta opinión negativa que los demás se hacen de nosotros surge porque ellos juzgan nuestras acciones como un mal.

Bajo la última reconstrucción de la vergüenza, el hecho de que se le reclame a los personajes de la *Apología* y del *Critón* que deberían avergonzarse, se fundamenta en que la acción aparece como un mal a ojos de la mayoría. En el *Critón*, es el viejo amigo de Sócrates quien se avergüenza [αἰσχύνω] ante la fama [δόξα] de tacaño que se ganará si él si no ayuda a Sócrates a fugarse de la cárcel:

“¿Podría haber una fama [δόξα] más vergonzosa que el que crean que uno estima más el dinero que a los amigos? Pues la gente no se convencerá de que tú mismo no quisiste escapar pese a nuestra insistencia. “(44c)

Empero Critón también se avergüenza de Sócrates<sup>8</sup>, por no querer salvarse de la ejecución (45e-46a). En la *Apología*, el filósofo se reclama a sí mismo que debería estar avergonzado, pero como si se lo preguntara otro (esto es, adoptando el punto de vista de otro), al poner la siguiente pregunta en boca de un interlocutor ficticio:

“Posiblemente alguien quisiera preguntar: ¿No te avergüenzas [αἰσχύνω], Sócrates, de haberte dedicado a una ocupación por causa de la cual estás corriendo ahora el riesgo de morir?” (28b).

Lo que motiva la pregunta del interlocutor ficticio, a quien podríamos identificar con la audiencia del juicio, es la idea corriente entre los asistentes de que la muerte es el peor de los males (29a). Por ello, lo que la mayoría haría en la situación de Sócrates sería evitar la muerte. En el *Critón* esto implica huir de la cárcel, mientras que en la *Apología* esto significa dejar de dedicarse a cierta actividad pública. Pese a ello, Sócrates opta, en un caso por quedarse en la cárcel, en otro por continuar dedicándose al examen de sus conciudadanos. En este respecto hay un motivo para dudar de si la acción de Sócrates es correcta.

Es cierto que en el *Critón* Sócrates desprecia la opinión de la mayoría. Puesto que la mayoría puede equivocarse (44d), no debemos avergonzarnos ante la opinión de la mayoría, sino ante la opinión del que sabe (cf. 47b-48b). Ahora bien, esto no impide que, cuando detectamos que la mayoría rechaza nuestros actos, por ser contrarios a lo que ella haría, esto nos ofrezca un motivo para dudar de si lo que estamos haciendo está bien o mal. De hecho, porque existe en los textos este motivo de duda, es que Sócrates tiene que probar que él no obra mal.

De este modo, en estos tres diálogos se presenta una acción inusual, es decir, contraria a lo que haría la mayoría en tal situación. Aunque ello cambiará de acuerdo con las circunstancias propias del caso. Frente a ellas, “lo que haría la mayoría” es una descripción formal. Paralelamente, si bien en los tres diálogos se presenta una acción inusual, con atención a las circunstancias de cada acción, ellas difieren. En el *Eutifrón*, el mántico

---

<sup>8</sup> La vergüenza ajena, esto es, vergüenza respecto de otros, también tiene por objeto la δόξα de la maldad, pero no la que recae sobre uno sino la que recae sobre otro.

denuncia a su padre por homicidio en representación del jornalero mientras, en la *Apología*, Sócrates se dedica a cierta actividad pública y, en el *Critón*, él se queda en la cárcel.

### 3) *El problema*

Al enterarse de quién es el imputado de Eutifrón, Sócrates le pregunta si su padre no mató a un miembro de su familia (4b). Como indica Gómez-Lobo (1996, p.28) esta observación se ajusta al derecho ateniense, donde el homicidio [φόνος] era tratado como un delito privado. Esto implica que sólo los familiares cercanos de la víctima o, si la víctima era un esclavo, su dueño, tenían derecho a levantar una acusación contra el homicida (cf. Burnet, 1924, p.3)<sup>9</sup>. Sin embargo, Eutifrón no se muestra muy interesado por el plano legal. El mántico responde de modo tajante:

“Es ridículo, Sócrates, que creas que el caso es diferente si el muerto es un extraño o un familiar y que no pienses que lo único que se debe observar es si el homicida mató con justicia o no. Si lo hizo con justicia, hay que dejarlo en paz. En caso contrario hay que enjuiciarlo, aunque el homicida comparta tu hogar y tu mesa” (4b)

Eutifrón no está interesado en si lo que él hace es legal, sino en si él *debe* hacerlo. Este es un interés que el personaje comparte con Sócrates en el *Critón* (46b) y en la *Apología* (28b). Empero, afirmar lo anterior tiene un problema, ya que el término “deber” se dice en muchos sentidos. De hecho, en español, “lo que uno debe hacer” puede ser también lo que el marco jurídico de una ciudad manda, sólo sabemos que este no es el caso en el *Eutifrón* porque el mántico lo excluye. Por tanto, enfrentamos una dificultad cuando decimos que en estos tres diálogos se presenta el problema de si cierta acción debe hacerse o no. En la presente investigación asumimos que el término “deber” es usado en el mismo sentido en los tres textos. Empero, se podría sostener que esta asunción es implausible, tomando en cuenta que los personajes del *Eutifrón* identifican lo que uno debe hacer con lo pío, mientras que los personajes del *Critón* (48b-c) y la *Apología* identifican lo que deben hacer con lo justo. En el próximo capítulo me haré cargo de esta dificultad.

---

<sup>9</sup> De ahí que Burnet (1924, p. 3) conjetura que el arconte rey haya terminado por rechazar la acusación del mántico como no apta.

Es cierto que existe una conexión entre justicia y piedad en el *Eutifrón*. En efecto, el hecho de que la familia del mántico esté molesta con él, se explica en el diálogo como consecuencia de una discrepancia en torno a si cierta acción es justa o injusta. Como hacen notar los personajes, podemos adoptar posiciones contrarias con respecto a muchos asuntos, por ejemplo, sobre cuál de dos cantidades es más numerosa (7b), o, teniendo a la vista dos superficies, cuál es más grande y cuál es más pequeña (7b). Sin embargo, ninguna de estas discrepancias implica enemistad e indignación, a diferencia de las discrepancias sobre asuntos morales:

“¿Una discrepancia respecto a qué y nuestra incapacidad para decidir sobre qué son las que nos llevarían a enemistarnos e indignarnos mutuamente? Tal vez no tienes a mano la respuesta, pero, al decírtela yo, examina si acaso se trata de lo justo [τό δίκαιον] y lo injusto [τό ἀδίκον], de lo noble y lo vil, de lo bueno y lo malo. ¿No son estas cosas sobre las cuáles discrepamos y al no poder llegar a una decisión adecuada nos enemistamos a veces tú y yo y los demás seres humanos?” (7c-d).

Además, para los personajes del *Eutifrón* lo pío es una parte [μέρος] de lo justo (12a). Es decir, que hacer algo pío implica también hacer algo justo, mientras que hacer algo justo no implica necesariamente hacer algo pío (12c-d). Es evidente, por tanto, que existe una conexión entre piedad y justicia. Sin embargo, ambas cosas no son idénticas. Es decir, probar que una acción es pía es probar que la acción es justa, pero no al revés. Me haré cargo de esta y otras dificultades en el próximo capítulo.

En esta sección me interesa resaltar que el problema de si cierta acción es pía o impía se puede reducir al problema de cierta acción debe o no debe hacerse. En este sentido, el diálogo presenta un conflicto moral. En efecto, el término τὸ ὄσιον se aplica para indicar lo que debe hacerse en cierto ámbito. Lo mismo ocurre con otros términos que se utilizan para caracterizar acciones (así como el carácter de los seres humanos), como “ἀνδρείος” (“valiente”) y “σώφρων” (“sensato” o “moderado”). Aristóteles distingue las virtudes correspondientes con atención a los afectos sobre los cuales se determina la medianía. Así el valiente teme ante lo que debe temer (cf. EN III 6, 1115a10), mientras el moderado se complace en lo que debe complacerse (EN III 11, 1119a10-20). Del mismo modo, alguien ὄσιος sería quien trata a sus padres como debe tratarlos. Aunque a partir la comparación del uso de términos como ὄσιος y ἀνδρείος parece que no hay un ámbito genérico sobre el cual



se aplican estos términos, como serían los afectos para Aristóteles (puesto que la actitud de los hijos hacia sus padres no es un afecto), esto sí permite mostrar que, en el fondo, el problema de si la acción del mántico es pía o impía consiste en el problema de si el mántico debe acusar a su padre por homicidio en representación del jornalero<sup>10</sup>.

Es sólo por este último motivo que para los personajes del diálogo tiene sentido discutir si la acción de Eutifrón es pía o impía. Supongamos que los personajes llegan a la conclusión de que la acción del mántico es impía. Si esta no fuese la conclusión de que el mántico no debe denunciar a su padre por homicidio, entonces Eutifrón no tendría por qué dejar de presentar los cargos. Si asumimos, como Burnet (1924, p.82), que el mántico ya ha denunciado a su padre cuando se encuentra con Sócrates, quizá sería razonable que, luego de haberse enterado de que obró impiamente, él reaccionara diciendo “ups” y volviera a casa a hacer cualquier otra cosa. Por otra parte, en caso de que los personajes concluyeran que la acción del mántico es pía y que esto no significara que él debe denunciar a su padre por homicidio, entonces Eutifrón podría reaccionar como el escéptico de Christine Korsgaard (1996, pp. 13-14). “¿Y qué?”, podría preguntar, “¿para qué voy a poner en contra mía a toda mi familia?”. En efecto, la pregunta de si la acción del mántico es pía o impía es normativa, en el sentido de que tiene que responder si la acción debe o no debe hacerse (Korsgaard, 1996, pp. 10-16). Por ello me parece que el problema es correctamente interpretado como un conflicto moral.

---

<sup>10</sup> Soy consciente de que esto sugiere una interpretación deontológica del problema en este texto. En efecto, estoy haciendo lo que Gómez-Lobo (1994, p.85) describe: “Si identificamos el deber con el requerimiento que cada una de las excelencias prescribe -esto es, si entendemos la justicia o la piedad como parámetros que determinan nuestros deberes hacia los otros seres humanos o hacia los dioses-, la interpretación deontológica de la ética de Sócrates parece a todas luces correcta”. Entiendo que esto genera una tensión con la identificación de la justicia y la piedad con virtudes [ἀρετή], es decir, con aquello que hace “buena” a una cosa, en el sentido de funcionalmente buena [funktionales Gutsein]. En este sentido, algo x es bueno, si representa la forma plena o completa de aquello que significa ser x (Horn, 2018, p.49). Dicho uso del término puede ser aplicado a artefactos, pero también a especies de animales y organismos, como es claro a partir de los ejemplos de Rep. I, 352d-c. No estoy en condiciones de salvar esta tensión. Sin embargo, aún si Platón interpretó la piedad como una virtud, esto no significa que él no se pudo haber equivocado y que, correctamente comprendida como un parámetro para determinar deberes, él no haya dicho nada relevante al respecto.

#### 4) *La pretensión de sabiduría de Eutifrón*

Pese a que el rechazo de sus pares presenta un motivo de duda de si lo que está haciendo es pío o no, Eutifrón se muestra bastante seguro de que su familia se equivoca. Según él, sus parientes “entienden mal [κακῶς εἰδότες] la actitud de la divinidad frente a lo pío y lo impío” (4e). Sócrates pregunta asombrado:

“¿Tú Eutifrón, por Zeus, crees saber con tanta exactitud [ἀκριβῶς οἶεἰ ἐπίστασθαι] cómo son las cosas divinas y los actos píos e impíos, que, habiendo ocurrido los hechos tal como dices, no temes que al acusar a tu padre estés haciendo algo impío?” (4e)

Eutifrón responde afirmativamente, apelando implícitamente a su posición de μάντις o adivino, esto es, aquello que lo distingue de la mayoría de los hombres (cf. Gómez-Lobo, 1996, p. 22). Más adelante, Sócrates interpreta estas declaraciones en el sentido en que el mántico sabe cuál es la forma de lo pío, cosa que Eutifrón vuelve a reconocer. El mántico es un personaje que muestra una actitud consistente sobre lo que él entiende de los asuntos divinos. Desde el punto de vista del mántico, él no puede fallar. Ya antes se había quejado de que los miembros de la asamblea lo tomaban por loco cuando se ponía a predecir el futuro. “Sin embargo, nada de lo que he anunciado deja de ser verdadero” (3c). Es decir que el mántico cree saber cuál es la forma de lo pío. Sin embargo, al final del diálogo se muestra que él no sabe (15d-e). En los próximos capítulos veremos respecto de qué condiciones él falla en saber cuál es la forma de lo pío y que es esta ignorancia lo que hace a su acción impía.

## Segundo Capítulo

### 1) Sócrates como ejemplo de sabiduría

En el primer capítulo hemos mostrado que, en el *Eutifrón*, se presenta un problema, que puede tratarse como el problema de si cierta acción inusual debe o no debe hacerse. Además, hemos mostrado que, tanto en la *Apología de Sócrates* como en el *Critón*, se presentan dos problemas, que pueden ser considerados como idénticos con respecto al problema de si cierta acción inusual debe o no debe hacerse. Por tanto, estos tres diálogos exponen el mismo problema. Dado que no tenemos claro si los personajes del *Eutifrón* lo solucionan, y queremos averiguar si ellos lo solucionan y cómo lo hacen, la comparación con la *Apología de Sócrates* y el *Critón* sólo será útil si suponemos que en estos últimos textos el personaje es exitoso respecto de la resolución del problema. Ahora bien, esto último no es obvio, dado que hay quienes han considerado a Sócrates como un escéptico empedernido (cf. Vlastos 1985, pp. 1-2; Foster, 2006). Según estas interpretaciones, Sócrates no estaría dispuesto a aceptar, ni que él sabe si sus acciones son *πρακτέον* o no, ni que es posible saber si cualquier acción es *πρακτέον* o no.

La pregunta de si debemos tomarnos en serio las excepcionales declaraciones de sabiduría de Sócrates (*Apo.* 29b) y de si debemos considerar como honestas sus declaraciones de ignorancia (*Apo.* 21b y 21d)<sup>11</sup>, es un problema por sí mismo. En honor a la brevedad de esta investigación no lo discutiré. Mencionaré únicamente que estoy de acuerdo con la solución que Vlastos (1985) ofrece al respecto, a saber, que Sócrates emplea el verbo *εἰδέναι* y asociados en distintos sentidos. De este modo, cuando Sócrates niega poseer conocimiento en absoluto (cuando afirma no saber nada), debemos interpretar el término negado como conocimiento *cierto*. Por otra parte, cuando Sócrates afirma saber algo, debemos considerar su declaración como conocimiento obtenido por medio del *ἔλεγχος*.

---

<sup>11</sup> Vlastos (1985, pp. 3-11) cita más declaraciones de sabiduría y de ignorancia por parte de Sócrates, tomadas de otros diálogos que él incluye en el grupo de los diálogos tempranos. He mencionado únicamente un par de pasajes de la *Apología*, porque es el texto que estoy considerando en la presente investigación y porque no presupongo ninguna unidad ni dramática ni sistemática entre los diálogos que Vlastos incluye en el grupo temprano.

Una última observación sobre esta cuestión es pertinente para la *Apología* y el *Critón* y refuerza las razones por las cuales he escogido comparar estos textos con el *Eutifrón*. En estos diálogos, Sócrates es el agente. El filósofo no está poniendo a prueba si otro personaje sabe si debe o no debe seguir el curso de acción por el que ha optado, sino que es él quien toma un curso de acción. En la *Apología* Sócrates opta por dedicarse al examen de sus conciudadanos, aun corriendo el riesgo de morir. En el *Critón*, Sócrates opta por quedarse en la cárcel, sabiendo que morirá pasado mañana (*Crit.* 44a). Si aceptamos que Sócrates ha renunciado a todo conocimiento, tenemos que concluir que en estos dos diálogos él actúa en completo escepticismo respecto de si lo que hace es justo o injusto. Puesto que estas consecuencias son poco razonables, aún más para quien dedicó su vida a instar a sus conciudadanos a preocuparse por la sabiduría (*Apo.* 29c-b), quisiera invitar, al menos a considerar conmigo, el supuesto de que Sócrates ha tomado estas decisiones a sabiendas de que era lo que debía hacer.

Lo anterior introduce una nueva precisión a la pregunta de la presente investigación. Tal como está planteada, la pregunta puede ser interpretada en dos sentidos. Por una parte, en el sentido de *cómo es posible* saber si una acción inusual cualquiera se debe o no se debe hacer. Por otra, en el sentido de *qué es* saber si una acción inusual cualquiera se debe o no se debe hacer. En la investigación debemos responder a la pregunta en este último sentido, so pena de dejar a nuestros personajes actuando en el escepticismo respecto de si ellos deben o no obrar de tal manera. En otras palabras, buscamos establecer cuál es la condición suficiente para saber si una acción inusual se debe o no se debe hacer. Esto le preguntaremos al *Critón* y la *Apología*.

## 2) *Saber elénchico y otros saberes*

Según Vlastos (1983, p.34), el *ἔλεγχος* es un método para la obtención de verdades morales. Esto es, verdades acerca del modo como *debemos* vivir. El ejercicio exitoso de este método tiene dos condiciones (Vlastos 1983, p. 35). En primer lugar, los interlocutores tienen que optar por la *βραχυλογία* frente a la *μακρολογία* (cf. Protágoras 334c-335c). Esto significa, “to refrain from speechifying, to give short, spare, direct, unevasive answers to the questions put to you”. En segundo lugar, quien ejerce el rol del interrogado debe responder únicamente *con su propia opinión* a las preguntas del interrogador. Vlastos (1983) no

problematiza este punto, pero el *ἔλεγχος* se juega en efecto a dos roles. Sin embargo, no es necesario que en él participen efectivamente dos personas con cuerpos distintos. Basta con que *el* agente pueda anticiparse a las opiniones de otros<sup>12</sup>. Esto será relevante para mostrar la presencia del método en la *Apología*, donde hay sólo un personaje.

Vlastos (1983, p. 39) define el *ἔλεγχος* en cuatro pasos. En primer lugar, el interrogado acierta una tesis (*p*) que al interrogador le parece falsa y que se convierte en objeto de refutación. En segundo lugar, el interrogador asegura por parte de su interlocutor el acuerdo de otras premisas (*q*, *r*), para las cuales no se presenta ningún argumento en la discusión. Tercero, el interrogador argumenta y su interlocutor acepta, que de las premisas anteriores se sigue la negación de la tesis inicial (*-p*). Por último, la negación de la tesis inicial se declara verdadera y la tesis falsa.

Las razones por las cuales el *ἔλεγχος* es un método para obtener *conocimiento* apelan a la naturaleza misma del saber o del conocimiento, cuestión que Platón trata explícitamente en otros diálogos como el *Menón* o el *Teeteto*. Sin embargo, si diálogos como la *Apología*, el *Critón* o el *Eutifrón*, tienen algo que ver con el saber, estas razones tienen que estar operando implícitamente. Mencionaré sencillamente tres notas del conocimiento para sugerir bajo qué condiciones el *ἔλεγχος* puede entenderse como un método para obtener conocimiento.

En primer lugar, el saber, a diferencia de la opinión, es resistente al tiempo (cf. *Menón* 97c-98a). El *ἔλεγχος* puede dar a conocer la tesis *-p* si esta tesis se comprueba verdadera a lo largo del tiempo. En segundo lugar, el *ἔλεγχος* puede dar a conocer la tesis *-p*, si esta tesis se comprueba verdadera en el interrogatorio de una cantidad de personas relevantes y competentes en la discusión. Como se dice en *Teeteto* (170d), para poder considerar que alguien sabe algo, los demás deben poder convertirse en “jueces” de aquello que se considera sabido (Cf. *Teeteto* 170d). Vlastos (1985, p. 19) también roza este punto, pero él está más interesado por el sentido en que Sócrates *no* sabe.

Vlastos (1985) está interesado en distinguir entre saber elénchico y saber cierto, y se sirve de la falibilidad del saber como criterio para distinguirlos. Mientras que el saber elénchico es

---

<sup>12</sup> Como el alma en el *Teeteto* que dialoga consigo misma (189e).

falible, el saber cierto, no (pp. 11-18). En efecto, uno podría haber ejercitado el ἔλεγχος novecientos noventa y nueve veces durante diez años y haber obtenido el mismo resultado ( $-p$ ), sin embargo, será todavía posible que en el ejercicio número mil el último resultado sea refutado. Para efectos de mi investigación, yo tendría que distinguir entre la práctica usual y el saber elénchico. Ambos aparecen como saber bajo las mismas condiciones. Ambos son resistentes al tiempo y aceptables por la mayoría. Empero, aquí la falibilidad no nos sirve, pues ambos son saber falible. Sostengo en cambio que, mientras la práctica habitual es aceptada por la mayoría y, por tanto, aceptable por la mayoría, el saber elénchico es aceptable por todos y, por tanto, aceptable por la mayoría.

Sin embargo, ¿cómo es posible que el saber elénchico sea aceptable por todos? Vlastos (1983, p. 52-53), identifica otros supuestos, no explicitados por Sócrates, bajo los cuales el ἔλεγχος puede ser contado como un método exitoso respecto de la obtención de verdades morales. Uno de ellos es el siguiente: “Anyone who ever has a false moral belief will always have at the same time true beliefs entailing the negation of that false belief”. Conuerdo con Vlastos que este es un supuesto que Platón explicita recién en el *Menón* (cf. 81a-86a). Empero, creo que de este modo podríamos garantizar que, dada una premisa falsa  $p$ , todos podrían llegar a conocer elénchicamente  $-p$  si practican el ἔλεγχος. Lamentablemente no estoy en condiciones de ahondar en este supuesto, simplemente me contento con mostrar cómo podríamos diferenciar saber elénchico y práctica usual tal como lo he hecho.

### 3) *Insumos para una interpretación caritativa del Critón y la Apología*

En el capítulo anterior hemos mostrado que diálogos como el *Eutifrón*, el *Critón* y la *Apología* nos presentan una acción inusual. Dado que el problema con ello era que la acción inusual podía ser incorrecta por transgredir una norma, la solución es que la acción puede ser correcta por conformarse a una norma<sup>13</sup>. Este es un punto que ha sido reconocido por otros intérpretes del *Eutifrón*. Dice Beversluis (1987):

“Socrates needs to know the definition of Holiness in order to adjudicate the controversial and borderline case of Euthyphro's pending suit against his father, i.e. in order to know whether Euthyphro's action is holy. That it is the extraordinary circumstances surrounding

---

<sup>13</sup> Esta estrategia está inspirada en la metodología seguida por Korsgaard (1996, p.49), quien dice “if the problem is that morality might not survive reflection, then the solution is that it might”.

the Euthyphro case, rather than some general epistemic inability, which prompts the need for a "standard" is evident from the overall context of the dialogue as well as from the further textual consideration that of all the early, elenctic dialogues it is in the Euthyphro alone that this appeal to the eidetic standard as a necessary condition for advancing a knowledge-claim about a particular case occurs" (p. 214).

En la misma línea, dice Nehamas (1987, p. 290):

"It is a strange, uncommon, and disputable action that Euthyphro is engaged in, and Socrates, or anyone else, need not accept the assumptions that constitute the "Socratic" fallacy in order to question Euthyphro on what he takes piety to be."<sup>14</sup>

Sin embargo, considero los últimos trabajos deficientes con respecto a (i) explicar por qué se necesita un estándar para resolver si una acción extraña o poco común es pía o impía, y, por consiguiente, considero estos últimos trabajos deficientes en (ii) explicar qué debe entenderse por "estándar", que los autores también llaman "definición" (lo mismo hacen Geach, 1966, p. 371; Vlastos, 1990, p.7; Benson, 2013, pp. 136-137). En la presente investigación busco ofrecer una mejor interpretación del *Eutifrón* respecto de estas deficiencias.

Como advierte von Wright (1963, p.1), el término "norm" en inglés, así como el término "norma" en español, no es unívoco. Sin embargo, podemos caracterizar las normas de modo que no atentemos contra la equivocidad del término, diciendo que ellas indican lo que *debe* ocurrir, en contraste con ciertas leyes que indican lo que ocurre<sup>15</sup>.

Si Sócrates se sirve de alguna norma en la *Apología* y el *Critón* debemos tener un modo de identificarla. Seguiremos a von Wright (1963, pp. 2), quien sugiere que podemos distinguir normas de otras leyes sirviéndonos del contraste "prescriptivo/descriptivo". Las normas poseen un carácter prescriptivo. Esto quiere decir que ellas no tienen valor de verdad y que no son falseadas si las acciones que regulan las trasgreden. En este último caso, la acción se declara incorrecta. Sin embargo, bajo otras consideraciones podemos alterar una norma (von Wright, 1963, p. 3)<sup>16</sup>. Por otra parte, las leyes que poseen un carácter descriptivo tienen valor de verdad y son falseadas si se presenta una discrepancia entre ellas y los

---

<sup>14</sup> Para la "falacia socrática" ver sección 1) del Tercer Capítulo.

<sup>15</sup> Esta caracterización está tomada de *GMS AA IV 387-388*.

<sup>16</sup> Von Wright (1963) no especifica qué tipo de consideraciones son estas, sólo dice que podríamos alterar una norma "perhaps in order to make them conform more to the capacities and demands of human nature" (p.3)

fenómenos que regulan. Veremos que, tanto en la *Apología* como en el *Critón*, Sócrates establece ciertas normas y que la condición bajo la cual él podría alterar una norma es el ejercicio del ἔλεγχος.

Empero, no es suficiente que la norma de Sócrates sobreviva al ejercicio del ἔλεγχος para que él la considere válida. Hace falta, además, que él aplique la norma a casos. La aplicación de la norma es una condición distinta a su sobrevivencia en el ἔλεγχος, con respecto a cuándo el agente la considera válida. Esto ocurre, puesto que la aplicación de normas abstractas a acciones concretas presenta una dificultad insalvable, una “aporía” en palabras de Wieland (1996, p. 23), que no aparece en el ejercicio del ἔλεγχος. Según Wieland (1996, pp. 24-25), esta aporía se funda en una “heterogeneidad categorial” existente entre las normas abstractas y las situaciones concretas. Mientras las normas abstractas pueden ser caracterizadas por medio de un número finito de notas, las situaciones concretas no se dejan caracterizar de esta misma manera. Wieland (1996) no aclara qué entiende por “notas”. Sin embargo, la ambigüedad del término me parece conveniente, dado que las acciones se dejan describir de infinitas maneras y en esas descripciones pueden entrar muchos tipos de elementos (circunstancias, consecuencias, fines, etc.).

Cuando aplicamos una norma a un caso, dice Wieland (1996, p. 25), hacemos coincidir cada nota contenida en la norma con una nota del caso a regular. La aporía de la aplicación surge ahí donde no podemos estar *ciertos* de si las notas del caso sobre las cuales la norma no se pronuncia excluyen la aplicación de la norma. En favor de Wieland (1996) creo que se puede traer a colación nuestra experiencia cuando juzgamos acciones retrospectivamente, especialmente, cuando esta experiencia ocurre a largo plazo. Particularmente, tengo a la vista el siguiente caso. Situaciones que antes nos parecían “piropos” hoy son consideradas acoso. El paso del tiempo siempre nos puede revelar una circunstancia o una nota de la acción que, a la luz de nueva información (como quizá ciertas teorías feministas en el ejemplo anterior), puede hacer que modifiquemos la descripción inicial de la acción. Dicho de modo algo más metafórico, las generaciones futuras siempre van a poder juzgar nuestras acciones “con otros ojos”. Desde tal punto de vista, ellas podrán declarar que lo hicimos fue incorrecto. La implicación, quizá terrible, de esta experiencia, es que no podemos estar *ciertos* de si obramos



bien. Sin embargo, es nuestra tarea estar lo más seguros posibles de aquello en el momento en que actuamos y adelanto que esta es también una convicción socrática.

En base a estas últimas consideraciones, diremos que sobrevivencia de la norma al ἔλεγχος y aplicación de la norma a casos son dos condiciones necesarias para que un agente conozca la norma. Se trata de dos condiciones distintas, como dijimos, puesto que en la aplicación aparece una dificultad que no se encuentra en el ejercicio del ἔλεγχος. Además, diremos que si una acción cualquiera se encuentra dentro del conjunto de acciones para el cual la norma testeada aplica, entonces el agente sabe si él debe o no actuar de tal modo.

Aquí introducimos una nueva precisión a la pregunta de esta investigación. En efecto, buscamos determinar qué significa saber si una acción *cualquiera* debe y no debe hacerse. Por este camino es que determinaremos qué significa saber si una acción inusual (dudosa) debe o no debe hacerse. Las razones son metodológicas. Si las condiciones que valen para saber si cualquier acción debe o no debe hacerse, incluyendo casos de acciones triviales, valen también para saber si una acción inusual debe o no debe hacerse, entonces hemos resuelto el problema de esta investigación. Esto es así puesto que, dado el caso de una acción inusual, si cumplimos las condiciones para saber si cualquier acción debe o no debe hacerse, entonces el caso pasa a ser trivial y así desaparece la pregunta que nos habíamos planteado al comienzo: ¿cómo puedo saber si una acción debe o no debe hacerse? En las próximas secciones, veremos que, tanto en la *Apología* como en el *Critón*, Sócrates se empeña por mostrar que, las condiciones bajo las cuales él juzga su propio caso, son las mismas bajo las cuales él y su audiencia juzgan casos de acciones triviales.

#### 4) Evidencia textual sobre el ejercicio del ἔλεγχος en el *Critón* y la *Apología*

En la sección 2) del presente capítulo, hemos revisado dos condiciones bajo las cuales el ἔλεγχος puede ser considerado como un método para la obtención de conocimiento o saber. Una de ellas indica que el resultado de la aplicación de este método es resistente al tiempo. Por ello, dice Sócrates en el *Critón*,

„Las razones que he formulado en el pasado no las puedo ahora desechar sólo porque me ha tocado esta suerte. Más bien, me parecen igual de buenas, y las respeto y aprecio lo mismo que antes.” (46b-c).

Del mismo modo, en la *Apología*, Sócrates presenta como objeto de conocimiento algunas tesis que él ha puesto a prueba en las entrevistas con sus conciudadanos a lo largo de su vida. Por ejemplo, que él *sabe* que el mensaje de la pitonisa, “nadie es más sabio que Sócrates” (21a), significa “El más sabio entre ustedes los seres humanos es aquel que, como Sócrates, tiene consciencia de que en verdad no vale nada en lo que respecta a sabiduría” (23b).

Además, dijimos que el ἔλεγχος podía ser reproducido por cualquier persona con los mismos resultados. Tanto la *Apología* como el *Critón* toman lugar al final de la vida de Sócrates, cuando él ya ha dedicado años al examen de sus propias opiniones y de las de sus ciudadanos más distinguidos (*Apo.* 21b-22e). Ahora bien, ¿realiza Sócrates este último examen vía ἔλεγχος? Me parece que en ambos textos encontramos evidencia en favor de una respuesta positiva.

En *Apología* 28b, Sócrates acepta la siguiente norma:

“No es correcto lo que dices, si crees que un hombre que vale siquiera un poco debe andar calculando el riesgo de vida o muerte, en vez de considerar, cuando obra, tan solo si es justo o no lo que hace, y si sus obras son propias de un hombre recto o vil.”

Más adelante, Sócrates pone a prueba si acepta esta norma, cuestionándose si él está de acuerdo con la idea común, según la cual, la muerte es el peor de los males (29a). En efecto, esta idea motiva la pregunta de su interlocutor ficticio en 28b (“¿No te avergüenza haberte dedicado a una ocupación por causa de la cual estás corriendo el riesgo de morir?”) y atenta entonces contra su norma. Sin embargo, Sócrates rechaza la idea común, y resguarda de este modo su máxima. Él incluso la refuerza todavía más, mostrando que se sigue del rechazo de la idea común y de la aceptación de otra norma, según la cual, “ante la alternativa de tener que optar entre algo que no se sabe si es un mal y algo que sí se sabe que efectivamente lo es, se debe elegir lo primero” (cf. Vigo, 2002, pp. 65-66). En general, en toda la *Apología* Sócrates muestra que él mantiene un conjunto consistente de distintos tipos de normas y opiniones, que muestran que él debe continuar con su actividad filosófica en Atenas. (Como se ve, ahí donde se pone a prueba la aceptación de una norma  $p$ , las variables  $q$  y  $r$  en el ἔλεγχος pueden ser reemplazadas por distintos tipos de normas y tesis).

En el *Critón*, Critón adopta el rol del interrogado en el ejercicio del ἔλεγχος, cuyo resultado, hacia el final del diálogo, es que él comparte la opinión de Sócrates: el filósofo no

debe fugarse de la cárcel (y Critón, por tanto, no debe ayudarlo a fugarse). Para mostrarle a su viejo amigo que no deben avergonzarse ante las opiniones de la mayoría, tesis de Critón para motivar a Sócrates a huir, el filósofo asegura el acuerdo de ciertas premisas, de las cuales los personajes siguen la siguiente conclusión “Por lo tanto, mi excelente amigo, no debe preocuparnos en absoluto lo que dirá de nosotros la gente, sino lo que diga el que entiende de cosas justas e injustas, él solo y también lo que diga la verdad misma” (48a). Del mismo modo, durante todo el diálogo Sócrates asegura el acuerdo de su amigo de las normas y premisas de las cuales se sigue que él debe quedarse en la cárcel.

### 5) *Evidencia textual sobre las normas de Sócrates*

Guiándonos por las indicaciones preparadas en la sección 3) del presente capítulo, buscamos determinar si Sócrates aplica normas a sus acciones. Me parece que esto ocurre en la *Apología*. En este texto el filósofo justifica más de una acción. Para no extenderme demasiado voy a tomar un pasaje, *Apología* 28b-29b, de donde he sacado las otras citas del diálogo que he estado analizando. En este pasaje muestra Sócrates que él debe continuar dedicándose a la actividad pública<sup>17</sup> por la cual ha terminado en tribunales. Para ello Sócrates aplica ciertas normas a su acción, las cuales identificaremos con atención a su carácter prescriptivo. Esto significa que la validez de dichas leyes no depende de las acciones efectivas. Sin embargo, decimos que un agente conoce una norma cuando la pone a prueba vía ἔλεγχος y cuando reconoce su aplicación a un conjunto de casos. Espero que esto pueda ser explicado en la medida en que tenemos a la vista el texto.

Recordemos que el problema para Sócrates surgía en la *Apología* por realizar una acción inusual. En el caso de Sócrates, lo que la mayoría acepta es evitar la muerte (29a). Sin embargo, Sócrates está poniendo en riesgo su vida, por lo cual la acción es rechazada. Para resolver el problema, Sócrates tiene que mostrar que su acción no es inusual pese a que está poniendo en riesgo su vida. Por ello la compara con acciones trivialmente virtuosas, donde sus contemporáneos creen que el agente *debe* despreciar el riesgo de vida o muerte. Es decir, donde los griegos de su época aplican la norma contenida en 28b. Sócrates recoge algunos

---

<sup>17</sup> Se me podría cuestionar si es lo mismo, saber si una acción debe o no debe hacerse, por una parte, y saber si una actividad debe o no debe hacerse, por otra. Yo estoy asumiendo que sí. No tengo modo de probar esto en la presente investigación.

ejemplos tomados de épica la heroica. El filósofo se enfoca aquí estratégicamente en el ejemplo de Aquiles. En efecto, cualquier persona que pelea en una batalla sabe que corre el riesgo de morir, pero no está cierta de si efectivamente morirá en la ocasión. Aquiles, en cambio, advertido por su madre, está cierto de que morirá si venga a Patroclo (28c). Por tanto, en tal ejemplo, se resalta aún más que el agente *no está* considerando esta consecuencia letal de su acción, que también atañe al caso de Sócrates.

Ahora bien, si 28a contiene una norma, no puede ocurrir que Sócrates esté mostrando la validez apoyándose en que las acciones que él menciona *ocurrieron*. Más bien, lo que él hace es mostrarle a su audiencia que estas acciones, que ellos reconocen como correctas, son correctas porque se adecuan a la norma. Sócrates agrega además la consideración de que, si su audiencia no creyera que Aquiles *debía* despreciar el riesgo de vida o muerte, entonces el semidios sería tonto (28c). Como sus oyentes no están dispuestos a aceptar esta consecuencia, entonces es falsa la negación de la tesis (la tesis, a saber, que Aquiles debía despreciar el riesgo de vida o muerte).

Hasta aquí Sócrates ha establecido que en una acción heroica trivial como la de Aquiles, el agente debe considerar si lo que hace es justo con exclusión del riesgo de vida o muerte implicado en la acción. Sin embargo, aún no se nos dice nada sobre qué significa hacer lo justo<sup>18</sup>. Por ello, Sócrates se vale de una segunda norma:

“[a]donde uno mismo haya tomado posición por considerar que es lo mejor, o bien donde haya sido apostado por un superior, [b] allí es, me parece, donde debe permanecer y afrontar el peligro sin tener en cuenta la muerte ni ninguna otra cosa antes que la deshonra” (28d)

Esta norma indica lo que el agente debe hacer dada cierta circunstancia. Me parece que la circunstancia relevante es especificada en la porción [a] de la cita, mientras que la porción [b] indica la acción mandatada. Por estos motivos, el pasaje contiene una norma hipotética, en el sentido que define von Wright (1963, p.10) como “norms concerning that which ought to or may or must not be done should a certain contingency arise”.

---

<sup>18</sup> Como hemos visto (cf. sección 3) del Primer Capítulo) esto deja a Sócrates en una situación similar a la de Eutifrón en *Eutifrón* 4b-c. Habiendo concedido que él debe hacer lo que es pío, tendría que mostrar qué es lo que hace pía a su acción.

A continuación, Sócrates completa su conjunto de acciones virtuosas sumando a los ejemplos de los semidioses su propia actuación en las batallas de Potidea, Anfipolis y Delión (28e)<sup>19</sup>. Él entonces establece una analogía entre su actividad pública y las acciones definidas, donde el elemento analogado es precisamente la circunstancia especificada en la norma hipotética anterior. Como indica Vigo (p. 71), Sócrates se vale aquí de una ambivalencia en el término “superior”, el cual puede entrañar tanto un sentido o militar como un sentido religioso. Aquí encontramos la *aplicación* de una norma a un caso concreto. La norma contiene ciertas circunstancias que Sócrates hace coincidir con algunas de las circunstancias de los ejemplos definidos y su propio caso.

La consecuencia a la que llega Sócrates es reveladora, a saber, que luego de haber mantenido su posición en batalla, *sería extraño* o estaría mal que él no mantuviera su posición en esta ocasión (28e). Es decir, que no es inusual, después de todo, el haber decidido continuar con su actividad pública, si su audiencia considerara que ha sido mandado por un superior, con vistas a lo cual sería incorrecto que él transgrediera la norma hipotética.

Por su parte, el *Critón* es un diálogo reconocido por presentarnos el problema de si cierta acción debe o no debe hacerse (cf. Gómez-Lobo, 1998 pp. 10-11). (En realidad son dos acciones, pues también se plantea el problema de si Critón no debe ayudar a Sócrates a fugarse). Los personajes de este diálogo se ponen de acuerdo en que deben determinar si la acción es justa o injusta (48b-c), lo cual se sigue de una serie de otras premisas (47d-48b). Para ello, Sócrates asegura el acuerdo por parte de Critón de una serie de premisas, entre ellas, que no se debe hacer una injusticia como respuesta a otra injusticia (49b). Además, los personajes definen “cometer una injusticia” como “hacerle un daño a alguien” (49c). Por tanto, lo que compete revisar es si Sócrates le hace daño a alguien fugándose de la cárcel (50a). La conclusión de los personajes es que Sócrates le haría un daño a la polis, ya que no es viable una polis donde los ciudadanos no respetan sus leyes.

---

<sup>19</sup> En el Laques, Sócrates es bien estimado entre sus interlocutores, precisamente por su actuación en Delión (ver *La.* 181b y 188e). Aquí la actuación de Sócrates es caracterizada como valiente, en el sentido de que él se ha mantenido firme en la formación durante la batalla. Esto es lo que sugiere Laques cuando afirma que, en Delión, si el resto del ejército se hubiese comportado como Sócrates, “nuestra ciudad se habría mantenido firme” (181b). Más tarde se reconoce que, en algunas situaciones, ser valiente significa efectivamente mantenerse firme en la formación (191a).

## 6) *La materia del ἔλεγχος*

Con respecto a las normas que son puestas a pruebas por medio del ἔλεγχος, este método es la forma de estas normas. Con respecto al ἔλεγχος, las normas puestas a prueba son la materia del método. Sócrates no tiene ninguna doctrina sobre cuáles son las normas materiales que necesariamente deben someterse al ἔλεγχος. Sabemos únicamente que estas son las normas que el agente está aplicando a la acción concreta. Escapa del alcance de la presente investigación defender por qué esto último tiene que ser así. Me parece, de todos modos, que si la acción concreta no se encontrara dentro del conjunto de casos para el cual la norma testeada aplica, entonces no podríamos saber si *esa* acción debe o no debe hacerse. Aunque pudiese el ejercicio del ἔλεγχος puede considerarse con independencia de la aplicación de las normas, de este modo no responderíamos al problema de la investigación.

Estas últimas consideraciones nos permiten observar una diferencia entre los diálogos comparados. Hasta aquí hemos estudiado al *Critón* y a la *Apología* como ofreciendo la misma solución al mismo problema. Sin embargo, es evidente que estos son textos muy distintos. Ahora bien, ¿en qué aspectos son estos textos distintos? En el capítulo anterior mencionamos que, por el lado del problema que presentan, estos diálogos son distintos con atención a la acción concreta representada. Los avances de este capítulo nos permiten sostener también que, por el lado de la solución, estos diálogos son distintos con miras a las normas aplicadas a las acciones y puestas a prueba en el ἔλεγχος. Por tanto, si hay algo de la solución que podemos generalizar, esto sería las condiciones formales de la solución del problema.

Apuntando a una interpretación caritativa, podemos decir que, si saber cuál es la forma [ιδέα] de lo pío significa aplicar a la acción la mejor norma (o las mejores normas, nada nos impide que la forma incluya más de una norma material) de la que uno dispone al momento de actuar, esto es, una norma puesta a prueba a través del ἔλεγχος, entonces saber qué es lo pío es condición suficiente para saber si cualquier acción debe o no debe hacerse. Con este marco, en el próximo capítulo vamos a evaluar algunas interpretaciones dadas a la relación entre saber qué es lo pío y saber si la acción de Eutifrón debe o no debe hacerse. Contrastaremos además estas interpretaciones con la evidencia textual.

## 7) *El ἔλεγχος como un criterio formal*

Terminaré este capítulo tratando de aclarar qué debemos entender cuando se dice que el ἔλεγχος es un método formal. Mi primera indicación ha sido que el ἔλεγχος no se pronuncia con respecto a cuáles son las normas que necesariamente se deben poner a prueba. En este sentido se puede decir que el método no contiene ninguna norma. Sin embargo, es claro por nuestras indicaciones de la sección 2) del presente capítulo, que el ἔλεγχος sí consta de ciertas reglas, las cuales podemos o no seguir. Esto nos deja en la incómoda situación de que una norma es forma de una norma.

Como en todos los casos donde intentamos comprender una relación, mi sugerencia va a ser siempre fijarse en cuáles son los términos. Pese a que Sócrates no establezca cuáles son las normas que necesariamente se deben someter al ἔλεγχος, las normas que hemos observado que él somete a prueba tienen un asunto constante: la justicia. Las normas que constituyen el ἔλεγχος, por otra parte, no suponen ninguna comprensión de qué es la justicia y por qué buscamos llevar una vida justa, que Sócrates identifica con una vida buena (*Critón* 48b).

En esta última dirección, creo que la presente investigación sugiere un punto de contacto entre la filosofía moral presentada en los diálogos estudiados y la filosofía moral de Kant. Según entiendo, para Kant el objeto de la filosofía moral es el bien incondicionado. Para él únicamente la buena voluntad puede ser caracterizada como buena en el sentido de incondicionadamente buena (GMS AA IV 393). Para determinar cuál es el principio de la buena voluntad, Kant busca determinar dónde radica el valor moral de las acciones por deber [aus Pflicht] (GMS AA IV 397), es decir, qué es lo que las hace incondicionadamente buenas. Para Kant también, el valor moral de estas acciones no reside en el fin que con ellas se quiera alcanzar. Es en este sentido que Kant llama al principio de la buena voluntad “formell” (GMS AA IV 399-400).

Por tanto, un posible punto de contacto entre los diálogos y Kant es que el criterio con el que se prueba si una acción debe o no hacerse, en un caso el ἔλεγχος, en otro el principio de la buena voluntad o el Imperativo Categórico, no se pronuncian con respecto a cuál es la vida a la que apuntamos o la vida buena, donde “buena” ya no debe entenderse como incondicionalmente buena sino como elegible para un sujeto (lo que Horn (2018, p. 59) llama “prudentielles Gutsein”).

## Tercer capítulo

### 1) *La falacia de Sócrates*

Se ha discutido, si en el *Eutifrón* y otros de los llamados diálogos tempranos (o socráticos), Sócrates acepta el siguiente principio:

(G) Si A no sabe qué es F, entonces A no sabe, para *cualquier* x, que x es F.

Dado que sería Sócrates quien aparentemente acepta (G) en estos textos, Peter Geach (1966, p.371) ha bautizado este principio con el nombre de “la falacia socrática” (“the socratic falacy”)<sup>20</sup>. Entre quienes rechazan (G), se ha propuesto que el filósofo acepta en cambio alguno de los siguientes principios:

(N) Para toda virtud F, si A no sabe qué es F, entonces A no sabe, para cualquier curso de acción disputable x, que x es F (Nehamas, 1987, p.291).

(V) Si A sabe qué es F, entonces A sabe, para cualquier curso de acción x, que x es F (Vlastos, 1990, p.7).

Detrás de la discusión sobre si Sócrates acepta o no alguno de estos últimos principios, me parece que se encuentra el intento por comprender las relaciones que guardan ciertos problemas que los personajes de los diálogos tempranos presentan. Comprender tales relaciones permitiría resolver por qué distintos problemas son tratados en el mismo texto. Por ejemplo, como hemos visto, en el *Eutifrón* se presenta el problema de si la acción del mántico es pía o impía y además los personajes discuten a partir de 5c-d qué es lo pío. Lo que conectaría ambas cuestiones sería la adscripción de Sócrates a alguno de los principios anteriormente enumerados. Del mismo modo, en el *Laques*, otro diálogo que suele ser traído a colación en este debate, los personajes se cuestionan si un individuo se puede volver valiente por medio del aprendizaje del combate con armas (179d-e) y a partir de 190d discuten qué es la valentía [ἀνδρεία]. Nuevamente, lo que conectaría estas cuestiones sería

---

<sup>20</sup> En tiempos más recientes, Foster (2006) y Benson (2013) también han atribuido (G) a Sócrates.



la adscripción de Sócrates a (G), (N)<sup>21</sup> o (V). Por último, en el *Cármides*, los personajes se preguntan si el joven a quien el diálogo debe su nombre ya es un hombre sensato o no (157c-158e) y para resolver esta cuestión Sócrates lo interroga en torno a qué es la sensatez [σωφροσύνη] (158e-159b). La relación más precisa entre ambas cuestiones sería recogida por alguno de estos principios, lo cual justificaría el salto de una a la otra en el texto.

Este debate tiene también aspiraciones sistemáticas, dado que se busca mostrar que, en cierto grupo de diálogos, Sócrates acepta el mismo principio, el cual podríamos aislar como una doctrina filosófica para evaluar a continuación su razonabilidad. Así, por ejemplo, Benson (2013, p. 136), enumera nueve diálogos en los que Sócrates aceptaría (G)<sup>22</sup>. Para realizar estas aspiraciones sistemáticas, los comentaristas tienen que mostrar que los términos de la relación son los mismos en cada diálogo. Sin embargo, me parece que, en muchos casos, esto es algo que los intérpretes asumen. En efecto, algunos de los que hemos citado tratan problemas como, “¿qué es [τί ἐστίν] la piedad?” (*Eutifrón*, 5d), “¿qué es [τί ἐστίν] la valentía?” (*Laques* 190d-e) “¿qué es [τί ἐστίν] la sensatez?” (*Cármides*, 159a), etc. como los mismos. Estos problemas son tratados como la búsqueda por definiciones de virtudes morales, donde las respuestas poseerían las mismas condiciones de corrección. Estas definiciones constituirían, en el fondo, los objetos reemplazables por la variable *F* en (G), (N) y (V).

Concedo que preguntas como las de *Eutifrón* 5d, *Laques* 190d-e y *Cármides* 159a, son algún tipo de condición para resolver otros problemas que se plantean los personajes de los diálogos. Sin embargo, dado la evidente variedad de estos problemas, me parece dudoso que

---

<sup>21</sup> Tal como he formulado (N), este principio no permite relacionar tan fácilmente la cuestión de si un individuo puede volverse valiente por medio del aprendizaje del combate armado y la cuestión de qué es la valentía, dado que en el consecuente se especifica que la variable *x* sólo puede ser reemplazada por cursos de acción disputables y no es claro si el aprendizaje del combate armado es un curso de *acción*, al menos en el mismo sentido en que la acción de Eutifrón de denunciar a su padre por el delito de un homicidio lo es. Lo mismo ocurre con el *Cármides*, diálogo que menciono en seguida, donde un problema que se presenta no es juzgar un curso de acción disputable, sino si el joven Cármides posee o no sensatez. Para Nehamas (1987, p.291) tener conocimiento de una virtud moral es una condición necesaria de la resolución de estos y otros problemas. Sin embargo, precisamente por la aparente variedad de conflictos que los personajes de los diálogos presentan, me parece al menos dudoso que las condiciones de su solución sean siempre las mismas.

<sup>22</sup> Además de los tres ya mencionados, Benson (2013, p. 136) menciona al *Hippias Mayor*, al *Lysis*, a la *República I*, al *Protágoras*, al *Gorgias* y al *Menón*.

se trate del mismo tipo de condición. No niego que esto podría mostrarse, lo que exijo es una prueba que lo muestre.

En la presente investigación no me propongo discutir estos principios con la generalidad con la que están expuestos, sino que sólo me centraré en el *Eutifrón* y en la relación que tiene para los personajes el problema de si la acción del mántico es pía o impía y el problema de qué es lo pío. Por supuesto, por lo menos podríamos llegar a sospechar de las aspiraciones sistemáticas de estas interpretaciones, si se prueba que los principios son falsos para los valores que competen a la definición de la piedad y al carácter pío o impío de la acción de Eutifrón.

## 2) *En búsqueda de una doctrina*

Evidencia textual recurrente en la discusión en torno a si Sócrates comete o no en el *Eutifrón* la llamada falacia socrática o alguna de las alternativas anteriormente enumeradas son los pasajes 4d-5e, 5c-d, 6e, 15d-e. Si bien yo concedo que Sócrates asume que Eutifrón tiene (en algún sentido) que saber qué es lo pío para saber si su acción es pía o impía (lo cual es especialmente claro en 15d-e), esto ocurre en un cierto contexto dramático. En el diálogo, es el propio mántico quien, ante el asombro de Sócrates (4a-b), se jacta de comprender mejor que su familia “la actitud de la divinidad frente a lo pío y lo impío [τὸ ὅσιον καὶ τὸ ἀνοσίῳν]” (4e). De este modo, es Eutifrón quien introduce, por primera vez en el texto, la cuestión del conocimiento de lo pío y lo impío y es dicho último comentario lo que recoge Sócrates cuando *pregunta* al mántico si él cree conocer con exactitud [ἀκριβῶς ἐπίστασθαι] “cómo son las cosas divinas y los actos píos e impíos” (4e). De igual modo, en los otros pasajes en los cuales Sócrates acepta que Eutifrón tiene que saber qué es lo pío para saber si su acción es pía o impía, el filósofo no está dando su opinión sobre las condiciones que él cree que debería satisfacer Eutifrón para saber si lo que hace es correcto o no, menos instalando su propia doctrina al respecto, como lo sugiere la declaración de que él sostiene un “principio”. Por el contrario, Sócrates está simplemente adoptando lo que el propio Eutifrón ha concedido.

Hago esta última observación puesto que, al igual que quienes discuten la aceptación de Sócrates de la llamada “falacia socrática”, me interesa aislar una doctrina a partir de este diálogo acerca de condiciones para saber si una acción debe o no debe hacerse. Sin embargo, para poder comprender cuál es esta doctrina, no podemos tomar las intervenciones de los

personajes aisladas de su contexto dramático. Este es un supuesto de trabajo de la presente investigación

Si mi supuesto de trabajo es correcto, debería explicarse de dónde viene la insistencia en leer que en Sócrates está afirmando un principio en *Eutifrón* 4d-5e, 5c-d, 6e y 15d-e. La bibliografía que discutiré debe ser comprendida en el contexto del desarrollo de los llamados estudios socráticos, que causaron furor en el mundo angloparlante en la segunda mitad del siglo pasado. Quienes adscribieron a este “programa de investigación”, como Brickhouse & Smith (2010, pp. 11-42) lo llaman, han planteado que el personaje Sócrates que aparece en cierto grupo de diálogos es la fuente más confiable de la que disponemos sobre la personalidad y las enseñanzas del filósofo histórico (cf. Horn, 2017, p. 28). Con el paso del tiempo algunos comentaristas se han mantenido escépticos frente a la posibilidad de confirmar esta última tesis, sin embargo, los estudios socráticos han sobrevivido afirmándose reconstruir a partir de la voz del personaje Sócrates una doctrina filosófica (Brickhouse & Smith, 2010, p.15). El personaje presente en el grupo de diálogos relevante para los estudios socráticos sostendría posiciones incompatibles con la del personaje homónimo en los otros textos de Platón (cf. Vlastos, 1991, pp. 45-80).

La tesis central al proyecto de los estudios socráticos, según la cual el autor del texto se serviría del personaje literario Sócrates como “portavoz” para transmitir una doctrina filosófica (ya sea la de su maestro o la suya propia), ha sido criticada fuertemente en tiempos más recientes (cf. Söder, 2020, p.28). Para Blondell (2002, p. 18) el rechazo de esta tesis es una consecuencia de considerar la estructura dramática de estos textos. Así como no estamos justificados en asumir sin más que la voz de Hamlet se identifica con las opiniones de Shakespeare, no podemos asumir que Sócrates nos transmite las opiniones del autor del texto. Esto es una consecuencia de definir el drama en base a la presencia de personajes que tienen una identidad propia, de tal forma que lo que dice, hace o siente cada personaje, lo atribuimos al personaje, con exclusión de cualquier otra persona, sea esta real o ficticia (Blondell, 2002, p. 17). Convencida por la argumentación de Blondell (2002), yo rechazo también la tesis del portavoz. Esto no significa que desprecie el análisis de las intervenciones de Sócrates (o de cualquier otro personaje) en los diálogos. De hecho, al discutir la bibliografía sobre la falacia socrática, veremos que se pueden extraer valiosas conclusiones del análisis de estas

intervenciones. Lo que no me parece correcto es asumir que con ello hemos hecho todo el trabajo. Si queremos reconstruir alguna doctrina filosófica a partir de los diálogos platónicos, además de análisis de las intervenciones de los personajes, hace falta tener en cuenta el contexto dramático en el que ocurren dichas intervenciones.

### 3) *El ejercicio del ἔλεγχος en el Eutifrón*

Un estudio contextualizado de las intervenciones de Sócrates en 4d-5e, 5c-d, 6e, 15d-e, permite ver que el filósofo está adoptando las concesiones de Eutifrón, en el contexto del ejercicio del ἔλεγχος, donde Sócrates toma el rol del interrogador y el mántico el del interrogado (*Eut.* 14c).

Me parece evidente que, tanto las preguntas de Sócrates como las respuestas de Eutifrón a partir de 5c, satisfacen la primera de las dos condiciones del ἔλεγχος que hemos revisado<sup>23</sup>. Es decir, los personajes optan por la βραχυλογία (en contraste a la μακρολογία). Pese a que los personajes tampoco explicitan un acuerdo en torno a la segunda condición, se puede garantizar que Eutifrón la cumple, desde el momento en que el mántico afirma conocer con exactitud los actos píos e impíos. En este punto, Sócrates se presenta como un discípulo de Eutifrón, dispuesto a aprender aquello que el mántico afirma conocer (5a-b). Sócrates exige constantemente a Eutifrón que le enseñe aquello que prometió (5c, 6d-e, 7a-b, etc.). Por ello debemos leer las respuestas del mántico como afirmaciones con pretensión de conocimiento.

Para comprobar la presencia del ἔλεγχος en el *Eutifrón* tomaremos como ejemplo la refutación del segundo intento del mántico por enseñarle a Sócrates qué es lo pío. Según Eutifrón, “es pío lo que es caro a los dioses” (7a). Como indica la pauta de Vlastos (1983, p. 39), la refutación de esta respuesta se sigue del acuerdo del mántico de ciertas premisas, para las cuales no se presenta un argumento dentro del texto:

- (i) los dioses tienen discrepancias sobre las cosas que consideran justas e injustas (7d).

---

<sup>23</sup> Cf. sección 2) del segundo capítulo.

- (ii) Las cosas que los dioses consideran justas e injustas son las cosas que los dioses aman y odian respectivamente (7e).

De las premisas anteriores se extrae la siguiente conclusión:

- (iii) Las mismas cosas son amadas por unos dioses y odiadas por otros (8a).

Dado que la definición de Eutifrón garantiza la identificación de lo pío con lo caro o amado a los dioses, de (iii) se sigue que las mismas cosas son consideradas pías por algunos dioses e impías por otros (8a-b). Sócrates concluye la refutación de la siguiente manera: “No respondiste, entonces, a lo que te pregunté, admirable Eutifrón. No te pregunté qué es lo que resulta a la vez pío e impío; aquello que, según parece, siendo caro a los dioses les es también odioso.” (8b). En esta frase, “lo que te pregunté” refiere al siguiente pasaje:

“SOC: 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]?”

EUT: Sin duda, Sócrates.

SOC: Dime entonces, ¿qué afirmas que es lo pío y lo impío?” (5c-d)

La pregunta de Sócrates en 8b va dirigida a la forma [ἰδέα] de lo pío. Lo caro a los dioses no se identifica con la forma de lo pío, dado que esta forma es *idéntica a sí misma* en toda acción en la que se presenta, lo que significa que, desde el punto de vista de si una acción presenta o no este aspecto, no puede ser calificada simultáneamente con predicados opuestos, a diferencia de lo caro a los dioses.

Que la forma de lo pío no es lo caro a los dioses es consistente con el hecho de que Eutifrón está desafiado a mostrar que su acción es pía contra la opinión de su familia. El mántico no puede dar margen a que su acción sea calificada con el predicado de “impía” o entonces su familia podría tener la razón dentro del conflicto inicial del diálogo (cf. Gómez-Lobo, 1997, p. 43). Por ello, la conjunción de 5c-d con premisas adicionales permiten refutar la respuesta de Eutifrón en 7a.

#### 4) *La interpretación de Geach (1966) y Benson (2013)*

Puesto que estamos evaluando las interpretaciones de una relación, para probar si estas son correctas o no, tenemos que determinar cuáles son los términos de la relación. En el capítulo anterior hemos insistido en que el diálogo presenta el problema de si la *acción* inusual del mántico debe o no debe hacerse. Esta es una observación de la cual personas como Vlastos (1990, p.7), Beversluis (1987, p.214) y Nehamas (1987, p. 278) se sirven, correctamente, para atacar a Geach (1966). En efecto, la exigencia de saber qué es lo pío no remite en el *Eutifrón* a saber si cualquier cosa es pía o impía, sino a saber si la acción inusual de Eutifrón es ὄσιος o ἀνοσιος. Por esta razón, la interpretación (G)<sup>24</sup> es errónea desde el punto de vista de su adecuación textual. En otras palabras, en el texto los objetos reemplazables por la variable x se restringen a acciones, cuestión que el autor no toma en cuenta. Aún más, esta interpretación tampoco es correcta, considerándola como una interpretación caritativa, lo que es claro a partir de que Geach (1966, p. 371) llama la afirmación de Sócrates una “falacia”, sin intentar explicar por qué nuestro filósofo habría propuesto entonces una cosa así.

¿Qué asidero tiene entonces la interpretación de Geach (1966) y Benson (2013)? Me parece que un pasaje que puede sugerir esta interpretación es 5c-d<sup>25</sup>. En efecto, Geach (1966, p.371) menciona este último pasaje (pero no lo discute), mientras que Benson (2012, p.140) lo cita expresamente. Creo que el pasaje puede sugerir (G) si se exagera la extensión del conjunto de los objetos que pueden resultar píos en frases como “περὶ φόβου καὶ περὶ τῶν ἄλλων” y “πᾶν ὃ τί περ ἂν μέλλη ἀνόσιον εἶναι”. Si se exagera el alcance de estas expresiones, se puede pasar por alto algo que también está dicho en el pasaje, a saber, que la forma de lo pío es forma de acciones (ἐν πάσῃ πράξει). De todos modos, veremos en seguida que la cuestión de cómo tomarse “ἐν πάσῃ πράξει” puede generar algún dolor de cabeza.

Si tomamos “saber qué es lo pío” en el sentido de condiciones formales para saber si cualquier acción debe o no debe hacerse, entonces acepto la posibilidad de que alguien pueda conocer la forma de toda acción pía. Como vimos se puede generalizar el aspecto formal de la solución del problema en *Apología* y *Critón*. Ahora bien, si tomamos “saber qué es lo pío”

---

<sup>24</sup> Cf. sección 1) de este capítulo.

<sup>25</sup> Sección anterior.

en el sentido de las condiciones materiales para saber si cualquier acción debe o no debe hacerse, entonces me parece imposible que alguien pueda conocer todas las normas materiales que en cada caso se aplican a cada acción pía. Si esto último es lo que está afirmando Eutifrón, podemos interpretar el final aporético del diálogo como una burla a sus pretensiones de conocimiento<sup>26</sup>.

Dicho lo anterior, hay una muy buena razón por la cual querríamos rechazar que el conocimiento de cualquier norma material es condición necesaria para saber si cualquier acción es pía o impía. Como sabemos, al final del diálogo se revela que los personajes no saben qué es lo pío. Efectivamente, los personajes pueden dejar la forma de lo pío como una incógnita. Sin embargo, lo que no puede quedar como una incógnita es qué es lo que Eutifrón debe hacer *ahora*. Eutifrón tiene que actuar, sepa o no cuál es la forma de lo pío. Incluso, podría ocurrir que nunca nadie llegue a saber cuál es la forma de lo pío, sin embargo, los seres humanos tendrán que seguir actuando en este y otros casos. Por supuesto, podemos imaginarnos que a alguien no le importe vivir en la incertidumbre de si está bien o mal lo que hace. Sin embargo, si dejamos que la urgencia por actuar *ahora* tenga algún peso en el modo como respondemos al problema de la presente investigación, esto es, cómo podemos saber si *cualquier* acción inusual debe o no debe hacerse, entonces ningún estándar material puede ser la respuesta. En cualquier momento tal estándar nos puede faltar.

El siguiente pasaje también ha sido expuesto como evidencia en favor de (G) (cf. Benson, 2013, p.141).

“Pues si no supieras claramente qué es lo pío y lo impío es imposible que, por un asalariado, hubieras enjuiciado por homicidio a tu anciano padre. Por temor a los dioses no habrías corrido el riesgo de hacer algo incorrecto y también habrías sentido vergüenza ante los hombres. Ahora sé bien que crees conocer claramente lo pío y lo impío. Dímelo entonces, excelente Eutifrón, y no me escondas lo que piensas que es.” (15d-e)

Sin embargo, el pasaje se deja explicar de otro modo atendiendo al contexto dramático del diálogo. No debemos olvidar que Sócrates se está dirigiendo aquí a Eutifrón, quien se jactó de conocer con exactitud “los actos píos e impíos y los asuntos divinos” apelando a su posición de mántico (4e-5a). Dado que fue Eutifrón quien presentó su conocimiento de lo pío

---

<sup>26</sup> Desarrollo este punto en la sección 7) de este capítulo.

e impío como garantía de que su acción es pía, es él quien se queda sin ninguna prueba. Quizá él podría proponer otros medios para probar su caso, pero esto no sin antes destruir la confianza en sí mismo que había exhibido al comienzo.

### 5) *La interpretación de Vlastos (1990) y Beversluis (1987)*

A diferencia de los intérpretes anteriores, Vlastos (1990) y Beversluis (1987) han restringido el universo de discurso de la relación en (V), atendiendo a que el contexto dramático del diálogo presenta una acción inusual (Vlastos, 1990, p. 7; Beversluis, 1987, p. 214). Las razones que ellos presentan en favor de que saber cuál es la forma de lo pío es una condición suficiente para saber si cualquier acción *x* es pía o impía, combinan tanto observaciones metodológicas como textuales.

Según una primera observación metodológica, no habría modo en que uno pudiese aprender cuál es la forma de lo pío, a partir de la indagación de casos triviales, si es que saber cuál es la forma de lo pío fuese una condición necesaria para saber si cualquier acción es pía o impía, puesto que hacia el final del diálogo los personajes no saben qué es lo pío. Dice Vlastos (1990, p. 8): “nothing in this [(V)] tell him [Sócrates] that if he does not already have the answer to ‘What is the F?’ he cannot count on any of those ordinary, utterly uncontroversial cases, as examples of the F from which he could reason to new ones by analogy”.

Me parece que la evidencia textual muestra que los personajes del Eutifrón asumen que hay otras acciones pías, aparte del dudoso caso del mántico. En efecto, en un primer intento por enseñarle a Sócrates cuál es la forma de lo pío, Eutifrón responde:

“Yo digo que lo pío es justamente lo que estoy haciendo ahora [ὄπερ ἐγὼ νῦν ποιῶ]: enjuiciar al que comete injusticia ya sea matando, robando sacrílegamente o cometiendo algún delito semejante, aunque resulte ser su propio padre, su madre, u otro cualquiera, y no enjuiciarlo es impío” (5d-e)

En la refutación subsiguiente, Sócrates insiste en que Eutifrón no ha respondido a su pregunta. Sócrates establece un contraste entre la forma de lo pío y lo que el mántico está haciendo ahora (6d). Entonces le pregunta al mántico si no reconoce que, además de su acción, hay muchas otras cosas pías. *Eutifrón* concede el punto y Sócrates le recuerda que él



prometió, no enseñarle una o dos cosas pías, sino “la forma misma cual todas las cosas pías son pías” (6d).

Nehamas (1975, pp. 292-293) no está de acuerdo en que la objeción de Sócrates en este pasaje remita a acciones. Según él, con la expresión “otras cosas pías”, Sócrates se referiría a “explicaciones” de acciones pías. Así, según Nehamas Sócrates, no está objetando que Eutifrón haya respondido con un “particular” (una acción concreta desde nuestro marco conceptual), ya que el mántico ofrece una “explicación” de su acción que es “universal” (abstracta, diríamos), esto es, “enjuiciar al padre por un homicidio injusto”. Por mi parte, me parece que en 5d-e Eutifrón refiere a su acción concreta ahí donde habla de “lo que precisamente estoy haciendo *ahora*”. Lo mismo hace Sócrates, cuando establece el contraste entre la forma de lo pío y lo que el mántico está haciendo ahora. En la Apología, Sócrates comparaba su propia acción con distintas acciones trivialmente virtuosas (distintas con atención, por ejemplo, a quién es el agente, en un caso Aquiles y en otro Sócrates). Él entonces comprendía estas acciones bajo la misma descripción (permanecer en la posición comandada por uno mismo o por un superior) y mostraba que, bajo esa descripción, él debía continuar con su actividad pública (no bajo la descripción “poner en riesgo la vida”, que para Sócrates no era relevante en el contexto). Del mismo modo, si Eutifrón enfrenta el problema de probar que una acción inusual es pía, entonces él tiene que mostrar que sus normas aplican a acciones trivialmente pías.

Del *Eutifrón* Vlastos (1990, p.7) cita únicamente el siguiente pasaje:

“Enséñame entonces cuál es esa forma misma [αὐτὴν τὴν ἰδέαν] a fin de que, dirigiendo a ella la mirada y usándola como modelo [παράδειγμα] pueda afirmar que tus actos y los de cualquier otro son píos si son como ella y que son impíos si no lo son.” (6e)

Como se ve, la forma del pío puede ser usada como modelo para afirmar que *cualquier* acto es pío o impío. De esta manera, la interpretación (V) establece satisfactoriamente el consecuente, resultando tanto caritativa como adecuada a la evidencia textual. Sin embargo, no creo que estos autores sean tan claros sobre qué significa “saber cuál es la forma de lo pío”.

Vlastos (1990) reconoce que saber qué es lo pío implica el conocimiento de alguna norma que muestre que la acción es pía y, por tanto, que debe hacerse. Esto, dado que él

analiza el antecedente “If you do know what the F is...” en el sentido de “If you elenctic know what the F is...” (cf. pp. 1-4). Igualmente, Vlastos (1990, p.7) reconoce que, si el agente sabe qué es lo pío, entonces estará en posesión de un criterio para resolver casos controversiales respecto de su piedad o impiedad, como la acción de Eutifrón. Lamentablemente Vlastos (1990) no es claro sobre lo que entiende por criterio, que también llama “definición” (p. 7). Por último, este autor tampoco distingue entre poner a prueba una definición vía ἔλεγχος y aplicarla a casos. Habría que modificar por tanto la interpretación de Vlastos (1990) respecto de la claridad en estos puntos para contarla como la mejor interpretación.

En el capítulo anterior concluimos que conocer una norma implica tanto testearla vía ἔλεγχος como aplicarla a casos. Además, hemos comprobado que, en el *Eutifrón*, Sócrates pone a prueba a través de este último método si Eutifrón sabe qué es lo pío. Por último, me parece que en el diálogo sí se supone que Eutifrón reconoce la aplicación a casos de la misma norma que está testeando. En primer lugar, la norma puesta a prueba es la que Eutifrón da a su propia acción, aquella que le permitiría probar que esta es pía. Pero además, como mostramos en la sección anterior, se supone que esta norma o conjunto de normas, la forma de lo pío, es forma de todas las acciones pías, incluyendo los casos triviales. Finalmente, me parece que, en el pasaje recientemente citado (6e), Sócrates distingue entre aprender cuál es la forma de lo pío y usarla como modelo, lo cual parece ser un caso de aplicación. Sin embargo, los personajes del texto no establecen de forma nítida ningún criterio para distinguir entre conocer la forma de lo pío y usarla como paradigma. Puede ser que, aprender la norma y aprender a aplicarla coincidan después de todo en el texto.

### 6) *La interpretación de Nehamas (1987)*

Nehamas (1987) también ha restringido el universo de discurso en (N), apoyándose en que el contexto dramático del diálogo presenta una acción inusual. Sin embargo, dado que hacia el final del diálogo se revela que los personajes no saben que es lo pío, topamos nuevamente con la misma molesta consecuencia. Esto es, que Eutifrón se queda actuando en el escepticismo. Creo que la distinción de varios sentidos de “saber” nos permite superar esta dificultad. Dado que “saber” se dice en muchos sentidos, Eutifrón queda actuando en el escepticismo, si, a falta del conocimiento elénchico, podemos todavía saber si la acción debe

o no debe hacerse. En el Eutifrón se nos presenta una alternativa, ahí donde la acción del mántico aparece como impía desde el punto de vista de la práctica habitual. De este modo, podemos argumentar que el diálogo presenta elementos para concluir que la acción del mántico es impía.

Mi última sugerencia presenta el obstáculo de que, en caso de que Eutifrón probara que sabe cuál es la forma de lo pío, en el sentido de saber elénchico, aparentemente tendríamos dos respuestas contradictorias ante el problema de si la acción del mántico es pía o impía. Tendríamos, por una parte, el veredicto de la práctica habitual y, por otra, el veredicto del ἔλεγχος. Ahora bien, en nuestro análisis de la *Apología*, hemos visto que los resultados del deben coincidir también con lo que pueden aceptar todos, si hicieran el mismo ejercicio. De esta manera, en caso de que el ἔλεγχος sea ejercitado, coincidirán saber de la mayoría y saber elénchico y desaparecía la contradicción. En otras palabras, en caso de que el ἔλεγχος sea ejercitado, no hay alternativa y la única vara de la que disponemos es la del ἔλεγχος.

## Conclusión

La presente investigación tenía por objetivo solucionar un problema, este es el problema de cómo podemos saber si una acción debe o no debe hacerse. Para lograr este objetivo se hacía necesario precisar cuál era el problema que se nos presentaba, para lo cual optamos por seguir el tratamiento que Platón hace del mismo en el *Eutifrón*. Considerando los elementos dramáticos de este diálogo, hemos llegado al resultado de que el problema que nos planteábamos podía ser precisado en el sentido de *qué es* saber si una acción inusual debe o no debe hacerse, so pena de dejar a nuestros personajes obrando en el escepticismo acerca de si su acción es debida o indebida. Empero, para poder solucionar este problema, teníamos que identificarlo además con la pregunta de *qué es* saber si una acción cualquiera debe o no debe hacerse. Ello, porque nos preguntamos si una acción inusual debe o no hacerse, y si cumplimos las condiciones para saber esto respecto a cualquier acción, incluyendo casos triviales, entonces el problema inicial desaparece.

De acuerdo con los resultados de la presente investigación, la respuesta a esta última pregunta es doble, dependiendo del sentido en que uno tome el término “saber”. Por una parte, uno sabe si una acción cualquiera debe o no debe hacerse cuando se atiene a la práctica habitual, es decir, a lo que haría la mayoría de los miembros de la comunidad en esa situación. Por otra, uno sabe si una acción debe o no debe hacerse cuando aplica a la acción una o varias normas testeadas vía *ἔλεγχος*.

Dicho lo anterior, el problema inicial de la investigación surgía puesto que una acción es considerada incorrecta desde el punto de vista de la práctica habitual. Finalmente, podíamos eliminar el problema por dos caminos. El problema queda resuelto si (a) nos atenemos a la práctica habitual o si (b) testeamos vía *ἔλεγχος* las normas que aplicamos a la acción. Si bien de ambos modos podemos actuar a sabiendas de si nuestra acción debe o no debe hacerse, la solución (b) es mejor que la (a), dado que el saber elénchico es mejor que la práctica habitual. Esta solución que se ofrece en el *Eutifrón* de Platón es formal y válida para cualquier acción, incluyendo a las acciones representadas en el *Critón* y la *Apología de Sócrates*.

Considerando los últimos resultados me parece que mi investigación es satisfactoria respecto de dar una respuesta al problema que se planteó al comienzo. Ahora bien, de haber

llegado a una solución no se sigue que esta sea correcta. Para poder garantizar *la* solución correcta al problema, hace falta superar ciertas falencias que reconozco en mi investigación ahí donde intenté precisar cuál era el problema que estoy tratando. En particular, he dejado sin aclarar qué debe entenderse por “acción” y, en esa medida, he dejado sin explicar de forma completa qué debe entender por “acción inusual”, cuestión que considero central en el planteamiento del problema y en el establecimiento de una similitud entre el *Eutifrón*, la *Apología* y el *Critón*. Además de ello, hace falta comparar estos diálogos con otros textos platónicos no considerados, especialmente con los llamados diálogos del periodo medio, con respecto a qué sentido tiene en todos estos textos “saber qué es cierta forma [ιδέα]”. Este es un trabajo necesario para garantizar la respuesta correcta al problema de la investigación, porque se ha sostenido que, en el *Eutifrón*, Platón ya tiene resuelta su Teoría de las Formas, o el texto plantea una Teoría de las Formas en una etapa prematura de desarrollo. Podría ocurrir que, cualquiera de las dos alternativas sea incompatible con mi propia interpretación de qué significa saber qué es lo pío

No obstante, por estos últimos motivos, mi investigación queda incompleta, me encuentro satisfecha con mi trabajo y lo considero digno de seguir siendo estudiado y profundizado. Pese a que no puedo garantizar que la solución ofrecida es correcta, no por ello mis resultados son completamente errados. Lo último es falso, puesto que mi investigación deja el camino trazado para avanzar en la determinación de la solución correcta, si son resueltas las falencias que he podido identificar.

# Bibliografía

## Obras de Platón y traducciones de los diálogos

Burnet, J. (Ed.). (1924). *Plato's Euthyphro. Apology of Socrates and Crito*. Oxford, UK: Oxford University Press.

Gómez-Lobo, A. (Trad.). (1996). *Eutifrón*. Santiago, Chile: Editorial Universitaria.

Gómez-Lobo, A. (Trad.). (1998). *Platón: Critón*. Santiago, Chile: Universitaria.

Vigo, A. (Trad.). (2002). *Apología de Sócrates* (3ra ed.). Santiago, Chile: Universitaria.

Platón (1970). *Werke* (Vol. 6). Darmstadt, Alemania: WGB.

Platón (1973). *Werke* (Vol. 2). Darmstadt, Alemania: WGB.

Platón (1977). *Werke* (Vol. 1). Darmstadt, Alemania: WGB.

## Manuales y capítulos de manuales

Horn, C. (2018). *Einführung in Die Moralphilosophie* (2da ed.). Friburgo de Brisgovia, Alemania: Verlag Karl Alber.

Söder, J. (2020). Grundmodelle der Platon-Interpretation. En C. Horn, j. Müller & J. Söder (Eds.), *Platon Handbuch* (pp. 27-30). Stuttgart, Alemania: J.B Metzler

## Otros

Benson, H. (2013). "The Priority of Definition", in Bussanich, J. & Smith, N.D. (Eds.), *The Bloomsbury Companion to Socrates* (pp. 136-155). London-New Dehli-New York-Sydney: Bloomsbury Publishing.

Beverluis, J. (1987). Does Socrates Commit the Socratic Fallacy? *American Philosophical Quarterly*, 24(3), 211-223. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/20014196>

Blondell, R. (2002). *The Play of Character in Plato's Dialogues*. Nueva York, NY: Cambridge University Press.

- Boeri, M. D. (2009). Filosofía y drama en el *Teeteto* de Platón. En A. C. Correa Motta y J. M. Zamora (Eds.), *εἰς ἄνοια. Estudios de filosofía antigua* (pp. 227–267). Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Brickhouse, T. C. & Smith, N. D. (2010). *Socratic Moral Psychology*. Cambridge, UK: Cambridge University Press
- Foster, M. N. (2006). Socrates' Demand for Definitions. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XXXI, 1–47.
- Geach, P. T. (1966). Plato's "Euthyphro": An Analysis and Commentary. *The Monist*, 50(3), 369–382. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/27901650>
- Gómez-Lobo, A. (1994). *La Ética de Sócrates*. Santiago, Chile: Andrés Bello.
- Gómez-Lobo, A. (1997). Sobre la Ontología del "Eufritrón". *Méthexis*, 10, 39–44. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/43738533>
- Kant (1781). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [recurso electrónico]. Recuperado de <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa04/>
- Klein, J. (1965). *A Commentary on Plato's Meno*. Estados Unidos: The University of North Carolina Press.
- Krentz, A. A. (1983). Dramatic Form and Philosophical Content in Plato's Dialogues. *Philosophy and Literature*, 7(1), 32–47. <https://doi.org/10.1353/phl.1983.0029>
- Korsgaard, C. M. (1996). *The Sources of Normativity*. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press.
- Nehamas, A. (1975). Confusing Universals and Particulars in Plato's Early Dialogues. *Metaphysic*, XXIX(2), 287–306.
- Nehamas, A. (1987). "Socratic Intellectualism" in Cleary, J. (Ed.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium: Vol. 2* (pp. 275-316). Washington, D.C.: University Press of America.

- Press, G. A. (1993). Principles of Dramatic an Non-Dogmatic Plato Interpretation. En G. A. Press (Ed.), *Plato's Dialogues: New Studies and Interpretations* (pp. 107–127). Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Sinnott, E. (Trad.). (2007). *Aristóteles: Ética Nicomaquea*. Buenos Aires, Argentina: Colihue.
- Vlastos, G. (1983). The Socratis Elenchus. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, *I*, 27–58.
- Vlastos, G. (1985). Socrates' Disavowal of Knowledge. *The Philosophical Quarterly*, *35*(138), 1-31.
- Vlastos, G. (1990). Is the “Socratic Fallacy” Socratic? *Ancient Philosophy*, *10*, 1-16.
- Vlastos, G. (1991). Socrates contra Socrates in Plato. In *Socrates: Ironist and Moral Philosopher* (pp. 45-80). Cambridge,UK: Cambridge University Press.  
doi:10.1017/CBO9780511518508.004
- von Wright, G. H. (1963). *Norm and Action*. Nueva York, NY: Humanities Press.
- Walker, I (Trad.). (1984). *Plato's Euthyphro*. Scholar Press
- Wieland, W. (1996). *La Razón y su Praxis. Cuatro Ensayos Filosóficos* (Alejandro Vigo, trad.). Buenos Aires, Argentina: Biblios.