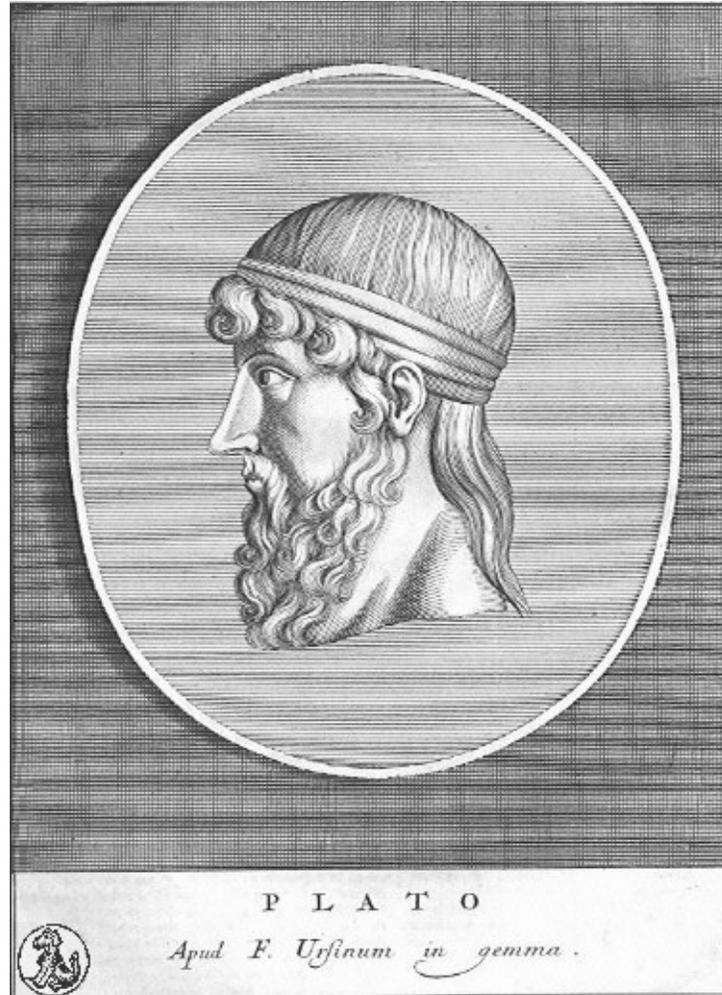


EUTIDEMO



PLATÓN

INTRODUCCIÓN

Naturaleza y Contenido del Diálogo:

Los designios de la fama parecen haber sido un tanto crueles con el *Eutidemo*. Sin necesidad de mayores esfuerzos para justificar su inclusión en el *corpus platonicum* —porque sólo muy pocos y, entre ellos, el infatigable Von Ast se atrevieron en el siglo pasado a dudar de su autenticidad—, ha conservado desde la tardía antigüedad un placentero y casi inofensivo lugar junto a otras obras reconocidas como superiores, tales como el *Protágoras*, el *Gorgias* y el *Menón*. A excepción de un filósofo epicúreo, Colotes de Lámpsaco, que, allá por el siglo ni a. C., perturbó la tranquilidad del diálogo atacándolo en un escrito, ha gozado siempre éste de una relativa indiferencia por parte de críticos y lectores de todos los tiempos.

Pero lo curioso de tal destino radica en que, si bien no hay obra alguna de Platón frente a la cual resulte posible permanecer indiferente, es el *Eutidemo* uno de aquellos diálogos más inquietos y mordaces, que encierra una vehemencia que hasta puede calificarse, por momentos, de volcánica.

Su factura, como su propósito, no guardan secretos. Son casi simples y manifiestos. El diálogo se abre y cierra con una conversación de Critón con Sócrates. En el medio, como si estuviese cuidadosamente depositado dentro de una cápsula para contener su estallido, figura el núcleo del diálogo: el relato que Sócrates hace de las discusiones mantenidas el día anterior con dos renombrados sofistas extranjeros —Eutidemo y Dionisodoro—, en los recintos del Liceo. En el vestuario, para ser más precisos. El escenario, pues, no es otro que el del Lisis. Y Critón, que había estado allí presente, no logró escucharlas.

El propósito declarado del diálogo lo pone Platón varias veces en boca de Sócrates a lo largo de la obra: persuadir al joven Clinias —el nieto de Alcibíades el

viejo—, que se encontraba con ellos en el lugar, de que es necesario filosofar — ejercitarse en el saber— y ocuparse de la virtud (*areté*). Lo que persigue fundamentalmente es exhibir cómo lo alcanzan los extranjeros, de qué medios se valen ellos, cuya celebridad era grande por la eficacia y rapidez de su enseñanza, y si, en verdad lo logran, o no.

La narración se sucede en dos series de secuencias recurrentes, hábilmente entrelazadas y con un ritmo gradual de creciente tensión. Entre los tres ensayos que practican los sofistas poniendo de manifiesto los mecanismos de su enseñanza, se intercalan dos exhortaciones al filosofar, esgrimidas con modesta ironía por Sócrates, pero con singular fuerza de convicción, para hacer evidente la diferencia de procedimientos. Mas la intención de Platón no es sólo ésa: es la de mostrar, también, a través de los ocasionales interlocutores —el apuesto Clinias y el fogoso Ctesipo—, los resultados que pueden alcanzarse por cada una de las dos vías.

Los recursos que despliega Platón en la obra son, como bien han dicho algunos estudiosos, efectivamente teatrales. Los personajes poseen contornos psicológicos acabados y las escenas una vitalidad muchas veces notable. Ésos han sido, quizá, los principales factores para subestimar el alcance especulativo del diálogo, reduciéndolo, en su maestría, a una simple pieza de comedia con ribetes aristofanescos. Es cierto que los dos sofistas llegan a mostrarse demasiado caricaturescos y que sus argucias, algunas de dudoso sabor, resultan, sobre todo hacia el final de la obra, de un calibre excesivo. Es cierto, también, que parecen un tanto esquemáticas las transformaciones que se operan en Clinias y en Ctesipo, por obra de las exhortaciones socráticas y las refutaciones sofísticas respectivamente. Pero no puede negarse la habilidad del artífice en el cuidado armado de las secuencias y en la destreza de articular en un todo dinámico pensamiento y acción.

Porque, naturalmente, no se trata sólo de enfrentamientos de personajes. Ellos son, en el fondo, métodos que se oponen y luchan: el de la refutación erística, por un lado, y el de la dialéctica socrática, por el otro. Ambos difieren de las técnicas

retóricas y exigen una sumisión al ejercicio ordenado de la pregunta y la respuesta; pero ambos se oponen, en cuanto a sus pretensiones y a los objetivos buscados. Mientras uno se jacta de poder enseñar la virtud en el menor tiempo, a través de una superficial consistencia verbal que se vale del recurso de la pregunta, sin más que una alternativa en la respuesta, el otro carece de urgencias, es capaz de deslizarse por encima de los inevitables equívocos con que el uso reviste a las palabras —capaz de trascender el mero plano lingüístico—, y aceptar las modalidades inevitables de las respuestas. La manera que Platón encontró para enfrentar esos métodos que al inexperto podían parecer afines por su forma exterior, al inexperto ilustrado que prejuiciosamente rechaza con mayor violencia a uno y contempla con algún deje de displicente resignación al otro —cosa que hace el anónimo personaje que aparece al final—, fue el de insuflarles vida en un cuerpo.

Así es, pues, como se enfrentan. El propósito perseguido podrá parecer el mismo, pero no lo es. Uno apelará a la feroz contienda del pancracio (v. n. 9), y su meta no será otra que la de derribar al adversario; el otro preferirá una búsqueda conjunta, una suerte de caza que exige perseverancia como auxilio en el acecho. La erística no buscará más que el triunfo verbal; la dialéctica socrática, en cambio, intentará alcanzar un conocimiento: ese conocimiento, precisamente, «en el que estén reunidos, a la vez, tanto el producir como el saber usar eso que se produce» (2896).

Ambos métodos son recíprocamente excluyentes. Platón ha optado por el segundo. El diálogo constituye la prueba más acabada. El primero es artificioso y estéril: destruye al adversario, pero se destruye también a sí mismo (v. n. 63). Su resultado es nulo. Quien lo asume está condenado a una ronda de repeticiones inacabables. El segundo, sencillo y grávido, ofrece por lo menos, conscientemente asumido, la posibilidad de una vía: «ve tras ella arduosamente y ponte a ejercitarla, como dice el proverbio, 'tú y contigo tus hijos'» (307c).

Estructura del Diálogo:

La obra presenta con toda nitidez diversos momentos o secciones que pueden disponerse de la siguiente manera:

1. PRÓLOGO (271a—275c)

Diálogo inicial entre CRITÓN y SÓCRATES.

II. DESARROLLO (275c—304e)

1. Relato del primer diálogo con los sofistas (275c—277c).

Interlocutores: EUTIDEMO, DIONISODORO, CLINIAS y SÓCRATES.

2. Relato de la primera exhortación socrática (277d—282e). Interlocutores: CLINIAS y SÓCRATES.

3. Relato del segundo diálogo con los sofistas (283a—288d). Interlocutores: DIONISODORO, SÓCRATES, CTESIPO, EUTIDEMO.

4. Relato de la segunda exhortación socrática (288d—290e). Interlocutores: CLINIAS y SÓCRATES.

5. Diálogo central entre CRITÓN y SÓCRATES (290e—293a).

6. Relato del tercer diálogo con los sufistas (293b—304b).

Interlocutores: EUTIDEMO, SÓCRATES, DIONISODORO CTESIPO

III. EPÍLOGO (304c—307e)

Diálogo final entre CRITÓN y SÓCRATES.

La secuencia de los relatos de los diálogos con los sofistas no exhibe otro progreso que el del mayor número de falacias a las que recurren los vanidosos sofistas en su afán de triunfar en las discusiones. Bonitz y Gifford han enumerado veintiuna, de las cuales el tercer momento contiene algo menos de la mitad. No se trata, en todos los casos, de meras argucias verbales. Las hay que encierran importantes y difíciles problemas filosóficos: la naturaleza del «es» predicativo (283d, 284c), la confusión del significado relativo con el absoluto (293c, 295e), la que

concluye en la imposibilidad de contradecir (285e), las que se relacionan con el principio lógico de no contradicción (298c), etc.

Precisamente, la lucidez que muestra Platón en la exposición de las falacias, y en la naturaleza de las cuestiones involucradas, ha llevado a algunos autores — como Th. Gomperz en el siglo pasado e I. M. Crombie en el presente— a sostener, por la vinculación que tienen con temas filosóficos más extensamente desarrollados en *Teeteto* y *Sofista*, una datación posterior de la fecha de composición del diálogo.

Por otro lado, la naturaleza y el número de las falacias empleadas, han vinculado ya desde la antigüedad a este diálogo con las *Refutaciones sofísticas* de Aristóteles, don de muchas de ellas aparecen analizadas. En verdad, como dice G. Ryle, Platón trata dramáticamente en el *Eutidemo* lo que, después, Aristóteles examina científicamente en sus *Refutaciones*. Y es tan llamativa la relación entre ambas obras en este aspecto, que hasta un autor del siglo pasado —Karl Lüdecke— llegó a sostener—negando, como Von Ast, autenticidad al diálogo— que el *Eutidemo* no era más que una compilación realizada por un aristotélico de los ejemplos que aparecen en las *Refutaciones sofísticas*. Con lo cual quiso, seguramente, tirar por tierra la apreciación famosa de V. Cousin: «l'ouvrage d'Aristote intitulé *De la Réfutation des sophismes* n'est pas autre chose que *l'Euthydème* réduit en formules générales».

La secuencia de los dos protrépticos socráticos ofrece, en cambio, un sostenido progreso. En el primero, partiendo de la premisa de que todos los hombres quieren ser dichosos o felices, se llega a admitir, de común acuerdo, que el medio para ello son los bienes, y que no basta sólo con poseerlos, sino que hace falta saber usarlos. En consecuencia, sólo la posesión de un conocimiento permite su buen uso. En el segundo protréptico se indaga entonces acerca de la naturaleza del conocimiento que es necesario poseer para lograr ese buen uso, pero la dificultad del asunto no permite establecerlo con alguna precisión.

El valor, sin embargo, de estos protrépticos socráticos no escapó, naturalmente, a los ojos de los antiguos, y Jámblico —fines del siglo III y comienzos del IV— los

maneja y transcribe resumidamente en su obra denominada precisamente *Protréptico* (v. n. 40 y, también, las líneas 293a5—6, transcritas por *Jámblico* en 27, 9—10).

Acción Dramática y Ubicación del Diálogo:

Casi todos los autores coinciden en que la acción transcurre entre el 415 y el 404 a. C. No están, sin embargo, de acuerdo acerca de la ubicación relativa con respecto de los otros diálogos que Platón escribió en el período que se suele denominar de transición (388—385); pero es indudable, como también lo confirman los recientes estudios de Leonard Brandwood (*The Dating of Plato's Works by Stylistic Method*, Londres, 1958), que se halla junto al *Menon* y al *Gorgias*.

EUTIDEMO

Critón, Sócrates

CRITÓN. — ¿Quién era, Sócrates, aquel con quien hablabas ayer en el Liceo¹? Os rodeaba tanta gente, que si bien me acerqué yo para tratar de escuchar, no pude entender claramente nada. Empinándome logré, sin embargo, ver algo y me pareció extranjero tu interlocutor. ¿Quién era?

SÓCRATES. — ¿Por cuál preguntas, Critón? ¡No había uno, sino que eran dos!

CRIT. — El que digo yo estaba sentado en el segundo lugar a tu derecha. En medio se hallaba el joven hijo de Axíoco², a quien encontré, Sócrates, muy desarrollado y tan crecido que se parece bastante a nuestro Critobulo³; pero él es

¹ El Liceo era uno de los tres más famosos gimnasios de Atenas. Como la Academia y el Cinosarges -los otros dos-, estaba situado fuera de los muros de la ciudad. Se hallaba hacia el Este, recostado sobre la falda sur del monte Licabeto, no lejos de la margen derecha del Iliso, en los alrededores de un lugar donde, presumiblemente, existió algún templo o altar de Apolo Liceo. Sócrates lo frecuentaba habitualmente, tal como lo indican con claridad los comienzos del *Eutifrón* (2a1), del *Lisis* (203a1) y el final del *Banquete* (233d8). Los gimnasios no constituían simplemente recintos para realizar ejercicios o tomar baños, sino que eran lugares de distracción y descanso a los que concurrían los varones atenienses durante la tarde. Era posible caminar en ellos a través de los pórticos que habitualmente rodeaban algunas edificaciones (v., más adelante, 273a3 y, en 303b6, la referencia a las columnas), o bien sentarse en las exedras que solían hallarse en los extremos.

² Se refiere a Clinias, cuya presentación más pormenorizada hace después Sócrates en 275a10-b4. Por el empleo aquí del término *meirákion* y de *neaniskos* (p. ej., en 275a5), la edad de Clinias debe de oscilar, en ese momento, entre los quince y veinte años. Platón se refiere también, más adelante, a los admiradores o enamorados que lo acompañan; pero es JENOFONTE quien pone en boca de Critobulo, en *Banquete* (IV 12), el elogio más significativo de la belleza de Clinias.

³ Uno de los cuatro hijos de Critón, y por cuya educación está éste sumamente preocupado (v. 306d y ss.). Al igual que sus hermanos, fue «discípulo» de Sócrates, según indica DIÓGENES LAERCIO (II 121). Platón, que suele mencionarlo en varias ocasiones (p. ej., *Apología* 33d9, *Fedón* 59b7), lo presenta siempre junto a Critón y sin aludir a los restantes hermanos.

demasiado espigado, mientras que ése⁴, en cambio, se mostraba bien proporcionado y su aspecto era realmente bello y distinguido⁵.

SÓC. — Tú te refieres a Eutidemo⁶, Critón. El otro, que estaba sentado a mi izquierda, es Dionisodoro, su hermano⁷. Y él también interviene en las conversaciones.

CRIT. — No conozco a ninguno de los dos, Sócrates. Al parecer, se trata otra vez de algún nuevo tipo de sofista. ¿De dónde provienen? ¿Cuál es su saber?

SÓC. — Entiendo que son originarios de por aquí, de Quíos; se establecieron, después, como colonos en Turios⁸, y exiliados de ese lugar, hace ya muchos años que andan rondando por estas tierras. En cuanto a lo que tú me preguntas acerca del saber de ambos... ¡es algo asombroso, Critón! Ambos son literalmente omniscientes, y al punto que hasta ese momento ignoraba yo lo que eran los

⁴ El indicado en primer término es Critobulo, a quien se menciona sólo incidentalmente; el otro, allí presente es, por supuesto, Clinias.

⁵ Para la expresión griega v. nota 52 de *Protágoras*.

⁶ Platón menciona a diferentes Eutidemos en sus diálogos. El personaje de esta obra sólo aparece nombrado, en cambio, en *Crátilo* (386d3) y acerca de la tesis que allí sostiene, v., más adelante, n. 99. El Eutidemo del comienzo de *República* (328b5), hijo del anciano y acaudalado Céfalo, así como el del final de *Banquete* (222b2), hijo de Diocles, nada tienen que ver con nuestro personaje. Tampoco debe confundírsele con el interlocutor de Sócrates en los *Recuerdos* de JENOFONTE (IV 2, 1-40 y *passim*), un joven de aproximadamente dieciocho años y singular ejemplo de «bibliófilo» de la época.

⁷ Aparte de las simples menciones de ATENEO (IX 506b) y SEXTO EMPÍRICO (VII 13 y 64), el único autor que alude a un Dionisodoro que parece ser este mismo hermano mayor (v., más adelante, 283a5) de Eutidemo es JENOFONTE (*Recuerdos de Sócrates* III 1, 1). Allí lo presenta como un «maestro de estrategia» llegado a Atenas.

⁸ Colonia ateniense, en cuanto a su gobierno, y panhelénica, en cuanto a su composición, establecida a instancias de Pericles en Magna Grecia, muy cerca de Sibaris, hacia 444/3. Hipódamo de Mileto diseñó su planta y Protágoras se ocupó de sus leyes. Heródoto, primero, y Lisias, después, participaron en la colonización. Fue centro importantísimo de irradiación cultural, pero los obstáculos mayores a su definitiva grandeza fueron la heterogeneidad de la población -que provocó diversas revueltas- y sus luchas con las ciudades vecinas. Cf. V. EHRENBERG, «The Foundation of Thurii», *American Journal of Philology* 69 (1948), 149-170 (= *Polis und Imperium*, Zurich, 1965², págs. 298 y sigs.). Cf., también, N. SANTOS YANGUAS-M. PICAZO, *La colonización griega*, Madrid, 1980, págs. 172-3 y 329, con las referencias bibliográficas allí indicadas.

pancracistas⁹. Son capaces de luchar valiéndose de todo tipo de recursos, pero no a la manera como lo hacían aquellos hermanos pancracistas de Acarnania¹⁰, que únicamente empleaban el cuerpo; éstos, en cambio, no sólo son habilísimos en vencer a todos¹¹ en la lucha corporal —y en particular, en la que emplea armas tienen, por cierto, singular maestría y son capaces de adiestrar bien a cualquiera que les pague—, sino que, también, son los más atrevidos en afrontar las disputas jurídicas y en enseñar a los demás a exponer y componer discursos adecuados para los tribunales. Antes eran, en efecto, sólo expertos en esas cosas, pero en la actualidad han llevado a su perfección el arte del pancracio. El único tipo de lucha que habían dejado sin ejercitar lo han practicado ahora tan a fondo que nadie se atrevería a enfrentarse con ellos: ¡tan diestros se han vuelto en luchar con palabras y en refutar cualquier cosa que se diga, falsa o verdadera! Así, pues, Critón, tengo yo toda la intención de encomendarme a estos dos hombres, ya que bien dicen ellos que pueden en poco tiempo hacer diestro a cualquiera en semejantes lides.

CRIT. — ¡Qué ocurrencia, Sócrates! ¿No temes ser a tu edad ya bastante mayor?

SÓC. — En lo más mínimo, Critón. Tengo, además, una prueba suficiente y hasta un motivo de aliento como para no temer nada: esos mismos dos hombres eran viejos —digámoslo así— cuando comenzaron a dedicarse a este saber que yo quiero alcanzar: la erística. El año pasado, o el anterior, no eran todavía expertos. Me inquieta, sin embargo, una cosa: no quisiera desacreditarlos también

⁹ El proceder de los extranjeros, cuyo saber precisa más adelante denominándolo «erística», lo asimila Platón, despectivamente, a un tipo brutal de combate gímnico, el pancracio, que era una combinación de pugilato y lucha en el que toda clase de golpes estaban permitidos, y donde lo único que se prohibía era hundir los dedos en la nariz o en los ojos del adversario. R. ROBINSON señala que así como es en Platón «la apropiada imagen para la dialéctica el camino o la búsqueda, lo es para la erística la lucha» (*Platos Earlier Dialectic*, 2.^a ed., Oxford, 1962, pág. 85).

¹⁰ Región situada al noroeste de Grecia, frente a la isla de Léucade. Nada se sabe acerca de estos hermanos que menciona Sócrates.

¹¹ Juego de palabras intraducible entre «vencer a todos» (*pánton kratéin*) y pancracio (*pankrátion*).

a ellos como al citarista Cono¹², hijo de Metrobio, quien me enseña, aún hoy, a tocar la cítara. Mis condiscípulos —que son jóvenes— se burlan de mí cuando me ven y llaman a Cono «maestro de viejos». Por eso me preocupa que aparezca alguien motejando de la misma manera a esos dos extranjeros. Temerosos, tal vez, de que les pueda suceder eso, no estarían quizás dispuestos a aceptarme. Pero yo, Critón, así como logré persuadir a otras personas mayores para que asistan a las lecciones de cítara, como condiscípulos míos, intentaré también persuadir a otras para que hagan lo mismo aquí conmigo. Y tú también, a propósito... ¿por qué no vienes? Tus hijos nos servirían de cebo. Deseosos de tenerlos a ellos como discípulos, estoy seguro de que también a nosotros nos han de dar lecciones.

CRIT. — Si así te parece, Sócrates, no hay ningún inconveniente. Pero explícame, primero, en qué consiste el saber de esos hombres, para que sepa yo lo que hemos de aprender.

SÓC. — Lo oirás en seguida, porque mal podría decirte, en efecto, que no les presté atención. Precisamente, no sólo estuve muy atento, sino que recuerdo bien lo sucedido e intentaré relatarte todo desde el comienzo.

Fue obra de algún dios que estuviese por casualidad sentado allí donde me viste, en el vestuario del gimnasio, completamente solo y pensando ya en irme. He aquí que cuando me disponía a hacerlo, apareció la consabida señal demónica¹³.

¹²Figura oscura, al parecer ya ridiculizada en la comedia por Frínico y por Amipsias. A él alude también Sócrates como maestro de música en *Menéxeno* 235e9. Más adelante lo vuelve a mencionar en este diálogo, en 295d3.

¹³ La expresión «la consabida señal demónica», con la que se alude a lo que corrientemente se ha denominado el «genio», «daimon» o «demonio» socrático, es coincidente con la que aparece en *Fedro* (242b9) y en *Téages* (129b8). De la comparación de los pasajes principales en los que Platón alude explícitamente a la cuestión (*Apología* 31c7–d6 y 40a2–c3, *Eutifrón* 3b5–6, *República* 496c3–5, *Teeteto* 151a3–5, *Alcibíades* 103a–6) puede desprenderse: 1) que Sócrates reconoce en sí la presencia de algo que evita nombrar en forma sustantiva y prefiere, en cambio, calificar como divino (*theïon*) o demónico (*daimónion*), 2) que semejante «algo» actúa como una señal que suele manifestarse a la manera de una voz, pero no física, sino únicamente audible para el «oído del alma»; 3) que esa voz le es familiar; 4) que aparece imprevisible y súbitamente; 5) que tiene carácter imperativo; 6) que nunca es arbitraria (al obedecerla, Sócrates advierte lo fundado y valioso de su aparición); 7) que se manifiesta en todo tipo de circunstancias, importantes (su no ingerencia activa

Me volví entonces a sentar y poco después entraron estos dos, Eutidemo y Dionisodoro, y otros más junto a ellos, sus discípulos, que me parecieron por cierto numerosos. Una vez allí se pusieron a caminar a lo largo de la pista. No habían aún dado dos o tres vueltas cuando llegó Clinias, de quien acabas de decir, con razón, que está muy desarrollado: detrás de él venían muchos de sus enamorados¹⁴ y entre ellos Ctesipo¹⁵, un joven de Peania¹⁶, de porte bastante bello y distinguido, aunque petulante en razón de su juventud. Al ver Clinias desde la entrada que estaba yo sentado solo, avanzó directamente hacia mí y se ubicó a mi derecha, justamente como tú dices¹⁷. Cuando Dionisodoro y Eutidemo vieron lo que hacía Clinias, se detuvieron primero hablando entre sí, y nos miraron una y otra vez —yo no dejaba de prestarles atención—; se acercaron, después, y uno de ellos, Eutidemo, se sentó al lado del joven, mientras que el otro lo hacía junto a mí, a la izquierda, y el resto, en fin, se acomodaba donde podía.

Saludé efusivamente a ambos, puesto que hacía tiempo que no los veía, y dirigiéndome en seguida a Clinias, le dije:

en política) como triviales (este encuentro con los extranjeros); 8) que Sócrates le presta tanto o mayor cuidado que a los sueños y a los oráculos. Lejos, pues, de ser la voz de la conciencia moral, el testimonio de un dios particular, o una forma interior y personal que podía revestir para él la Providencia, no es sino la constatación humana de la presencia de un trasfondo suprahumano, tan divino como insondable, y al cual todo verdadero filósofo, como Sócrates, debe ser capaz de abrirse, cual si reconociera que su enseñanza « si parfaitement rationnel, est suspendu à quelque chose qui semble dépasser la pure raison » (H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 33.ª ed., París, 1941, pág. 60). Por último, dentro del contexto de nuestro diálogo, conviene tener presente lo que señala bien P. FRIEDLAENDER: «Lo demoníaco en Sócrates —dice— determina primariamente su misión educativa. No se trata simplemente de una notable peculiaridad propia de una determinada persona, sino de algo que es parte integral de un gran maestro. En tanto que influencia extralógica, asegura que la educación se desarrolle en el ámbito del *lógos* y no se convierta en un ejercicio puramente racional, haciendo posible así una conexión con ese elemento de misterio que está ausente de la enseñanza sofística. De manera que Platón lo ha considerado como algo que forma parte de lo normal, no como algo anormal.» (*Platon*, vol. 1, 2.ª ed., Berlín, 1954, pág. 38).

¹⁴ Véase n.1 de *Protágoras*

¹⁵ Es, posiblemente, algo mayor que Clinias y también primo de Menéxeno. Aparece en *Lisis* (203a y 206d – e) y está presente en la muerte de Sócrates (*Fedón* 59b9).

¹⁶ Demo del Ática, ubicado al este de Atenas y al que pertenecía también Demóstenes.

¹⁷ Cf. 271b1.

—Estos dos hombres, Clinias, que están aquí —Eutidemo y Dionisodoro—, son personas doctas que no se ocupan de insignificancias sino de asuntos importantes: conocen todo aquello concerniente a la guerra y que debe saber quien aspire a convertirse en estratego —es decir, la táctica, la conducción de los ejércitos y el adiestramiento necesario para luchar con las armas—. Además, son también capaces de lograr que uno sepa defenderse en los tribunales, si llega eventualmente a ser víctima de alguna injusticia.

Mis palabras produjeron en ellos, sin embargo, una suerte de despreciativa conmisericordia; se pusieron ambos inmediatamente a reír, mirándose entre sí, y Eutidemo dijo:

—No nos dedicamos ya, Sócrates, a esas cuestiones, sino que las atendemos como pasatiempos.

Admirado, repuse:

—Algo notable habrá de ser vuestra ocupación, si sucede que semejantes tareas no son ahora para vosotros más que un pasatiempo. En nombre de los dioses, haced, pues, el favor de decirme cuál es esa maravilla.

—La virtud¹⁸, Sócrates —contestó—; nosotros nos consideramos capaces de enseñarla mejor y más rápidamente que nadie.

—¡Oh Zeus —exclamé—, qué estáis diciendo! ¿Cómo habéis logrado ese prodigio? Yo os consideraba hasta este momento, como acabo de decirlo, afamados expertos en la lucha armada, y así hablaba de vosotros. Recuerdo que cuando nos visitasteis la vez anterior hacíais profesión de ello. Mas si en realidad poseéis ahora este conocimiento, *sedme entonces propicios*¹⁹ —y advertid que me dirijo a vosotros exactamente como si fueseis dioses, implorando perdón por mis expresiones anteriores—. Por cierto, Eutidemo y Dionisodoro, aseguraos bien de

¹⁸ Véase n. 25 de *Protágoras*

¹⁹ Expresión usada para rogar a los dioses perdón por alguna culpa (cf. *Fedro* 257a6–8). Son frecuentes las invocaciones a los extranjeros, tratándolos irónicamente como dioses a lo largo del diálogo.

que decís verdad. Es tal la magnitud de vuestra empresa que en nada puede asombrar el hecho de que uno desconfíe.

—Ten por seguro, Sócrates —dijeron ambos—, que la cosa es así.

—Pues entonces yo os felicito por esa adquisición mucho más que al Gran Rey por su imperio²⁰. Pero contestadme tan sólo esto: ¿tenéis pensado dar una demostración de semejante saber o qué habéis decidido?

—Hemos venido precisamente para eso, Sócrates, con el ánimo de realizar una demostración y enseñar, si alguien quiere aprender.

—Os garantizo que lo han de querer todos aquellos que no lo poseen. En primer lugar, yo mismo; después, Clinias, que está aquí, y, aparte de nosotros, este joven Ctesipo y también los demás —dije, señalándole los enamorados de Clinias—.

Éstos, justamente, formaban ya un círculo en torno a nosotros. Porque había sucedido que Ctesipo advirtió de pronto que estaba sentado lejos de Clinias, y como Eutidemo al hablar conmigo se inclinaba hacia adelante —y Clinias se hallaba en el medio de nosotros²¹—, me parece que ello le impedía verlo, de modo que para contemplar a su amado y ansioso también por escuchar, dio Ctesipo un brinco hacia adelante y fue el primero en colocarse directamente frente a nosotros. Su actitud determinó que también los demás, tanto los enamorados de Clinias como los seguidores de Eutidemo y Dionisodoro, se nos ubicaran alrededor. Y éstos eran precisamente los que yo señalaba cuando le decía a Eutidemo que estaban ellos dispuestos a aprender. Ctesipo asintió muy entusiasmado y así también lo hicieron los demás, y todos, en fin, al unísono, rogaron a ambos que dieran una demostración del valor de ese saber.

²⁰ El énfasis que pone Sócrates en la virtud como adquisición más valiosa que la de todo el imperio persa, trae a colación lo que decía Demócrito: prefería «encontrar una sola explicación causal que llegar a ser amo del reino de los persas» (fr. 118 DK = 951 B. C. G.).

²¹ Tal como aparece indicado en 273b1–8, la disposición en que estaban sentados es la siguiente: Sócrates tenía a su derecha a Clinias, y éste, también a su derecha, a Eutidemo. Dionisodoro estaba a la izquierda de Sócrates. (Para una escena similar a ésta, v. *Lisis* 206e3–207b7.)

—Eutidemo y Dionisodoro —indiqué entonces—, tratad de no escatimar absolutamente esfuerzo alguno para satisfacerlos, y haced una demostración, con lo que me complaceréis también a mí. Evidentemente, una que sea lo más completa posible no es tarea fácil; no obstante, respondedme: ¿sois capaces de convertir en hombre de bien únicamente al que ya está convencido de que necesita aprender con vosotros, o también os atrevéis con aquel que aún no lo está, ya porque no crea que semejante cuestión —la virtud— sea en general susceptible de ser aprendida, o bien porque piense que vosotros dos no sois precisamente maestros de ella? Más aún: al que sostiene esto último, ¿persuadirle de que la virtud es enseñable y que con vosotros podría aprenderla a la perfección, es asunto de esta misma disciplina o bien de otra?

—Pues de esta misma, Sócrates —contestó Dionisodoro.

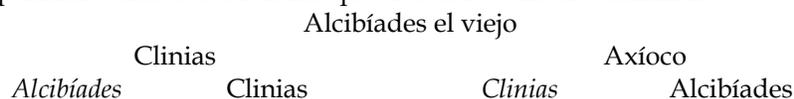
—Por lo tanto, Dionisodoro —agregué—, ¿sois en la actualidad los más capacitados para exhortar a los jóvenes a la filosofía²² y a la práctica de la virtud?

—Así lo creemos, efectivamente, Sócrates.

—Dejad entonces para otra ocasión —dije— el exhibirnos todas vuestras habilidades y dadnos ahora sólo una demostración: persuadid al joven que está aquí de que es necesario filosofar y ocuparse de la virtud, con lo que me complaceréis tanto a mí como a todos los presentes. En efecto, a propósito de este joven, la cosa es así: tanto yo como todos deseamos que llegue en lo posible a ser lo mejor. Es hijo de Axíoco —cuyo padre, a su vez, fue Alcibíades el viejo y primo hermano de Alcibíades, el que ahora está vivo²³— Se llama Clinias. Es joven y estamos preocupados por él, como naturalmente sucede con quienes tienen su edad, temerosos de que alguien se nos adelante dirigiendo su mente hacia otros menesteres y quede echado a perder. Así que habéis llegado ambos

²² Tomada aquí en su significado etimológico: amor al saber. De la misma manera aparece también más adelante (282d y 288d). Cf. n. 61 de *Protágoras*.

²³ El diagrama permitirá una ubicación más precisa de los vínculos familiares



muy oportunamente; y, si no tenéis inconveniente, poned a prueba al joven en nuestra presencia y dialogad con él.

No bien dije casi exactamente esas palabras, Eutidemo contestó con arrogancia y seguro de sí:

—No hay ningún inconveniente, Sócrates, con tal que el joven quiera responder.

—¡Pues claro que sí!, dije. Está incluso acostumbrado a ello. Frecuentemente los que están a su lado le hacen muchas preguntas y discurren con él, de manera que ha de responder con bastante seguridad.

Todos son miembros de una poderosa y aristocrática familia ateniense: la de los eupátridas. Alcibíades figura en varios diálogos platónicos (*Alcibíades primero*, *Banquete* y *Protágoras*). *Clinias* y su padre *Axíoco* son los interlocutores del diálogo pseudoplatónico titulado, precisamente, *Axíoco*. (Cf. n. 2.)

Lo que sucedió después, Critón, ¿cómo podré narrártelo adecuadamente? No es fácil por cierto ser capaz de retomar la minuciosa exposición de un saber tan vasto como engorroso. De modo que yo, a semejanza de los poetas, necesito, al iniciar mi relato, invocar a las musas y a la Memoria.

Comenzó, pues, Eutidemo, por lo que recuerdo, más o menos así:

—Dime, Clinias, ¿quiénes son las personas que aprenden: las que saben o las que ignoran?

El joven, frente a semejante pregunta, enrojeció y comenzó a mirarme indeciso; yo, que me había dado cuenta del desconcierto en que estaba, le dije:

—¡Animo, Clinias!, di con franqueza la respuesta que te parece. Él puede estar haciéndote un gran favor al preguntarte así²⁴.

En ese momento, Dionisodoro, inclinándose un poco hacia mí y con amplia sonrisa en el rostro, me susurró al oído:

—Te advierto, Sócrates, que tanto si contesta de una manera como de otra, el joven será refutado²⁵.

²⁴ La pregunta tiene que ver, tanto con la profesión que los sofistas indicaron antes, cuanto con su capacidad para persuadir y enseñar la virtud.

Y mientras él decía eso, Clinias daba justamente su respuesta, de modo que no pude advertirle de que se mantuviera alerta²⁶. Contestó que los que saben son los que aprenden.

Dijo entonces Eutidemo:

—¿Hay personas a quienes das el nombre de maestros, o no?

Admitió él que sí.

—Y los maestros, ¿no son acaso maestros de los que aprenden, como el citarista y el gramatista²⁷ fueron maestros de ti y de estos jóvenes cuando érais sus alumnos?

Estuvo de acuerdo.

—¿Y no es cierto que cuando aprendíais todavía no conocíais lo que estabais aprendiendo?

Reconoció que no.

—¿Y erais personas que sabíais, al no conocer esas cosas?

Contestó que no.

—Si no erais personas que sabíais, ¿entonces erais ignorantes?

Dijo que sí.

—De modo que aprendiendo lo que no conocíais, aprendíais siendo ignorantes.

Asintió con la cabeza el joven.

—En consecuencia, los que ignoran son los que aprenden, Clinias, y no los que saben, como tú creías²⁸.

²⁵ Se trata —aquí y en lo sucesivo— de enunciados contradictorios, por lo tanto recíprocamente excluyentes. Es un típico proceder de los erísticos.

²⁶ Ello sucede, naturalmente, en toda pregunta de ese tipo que contenga por lo menos un término equívoco.

²⁷ El gramatista era quien enseñaba a leer y escribir, suministrando los primeros rudimentos de cálculo. Con el citarista y el pedotriba, que se ocupaba de la gimnasia y juegos deportivos, conformaba el grupo de maestros que tenía a su cargo la educación elemental de los niños atenienses de la época de Pericles.

²⁸ Sócrates explica más adelante (277e5—278b2) este razonamiento sobre la base de lo equívoco del término griego *manthánein*, que puede significar, tanto «aprender», como «comprender». Hay, sin

Apenas había terminado él de hablar cuando, tal como lo hubiese hecho un coro a la señal de su director, prorrumpieron en aplausos y carcajadas los seguidores de Eutidemo y Dionisodoro; y, antes de que el joven pudiera reponerse debidamente, tomó al vuelo la palabra Dionisodoro y le dijo:

—Cuando os dictaba sus lecciones el gramatista, ¿quiénes eran los niños que las aprendían, los que sabían o los ignorantes?

—Los que sabían —respondió Clinias.

—Entonces aprenden quienes saben, no los ignorantes, y tú no le acabas de contestar bien a Eutidemo²⁹.

Estallaron esta vez en formidables carcajadas, y exclamaciones los admiradores de esos dos individuos, maravillados, como estaban, del saber que hacían gala. El resto —nosotros— callaba estupefacto. Ahora bien, con el propósito de deslumbrarnos aún más, Eutidemo —que se había dado cuenta de nuestra perplejidad—, lejos de soltar al joven, continuó interrogándolo, y, a la manera de los hábiles danzarines, dio sobre el mismo punto un doble giro a sus preguntas, y dijo:

—Los que aprenden, ¿aprenden lo que conocen o lo que no conocen³⁰?

embargo, en el pasaje otras ambigüedades más, no mencionadas expresamente por Sócrates, con el empleo del término *sophós* (el que sabe) y *amathés* (el que ignora). El primero puede significar, tanto «informado», como «capaz de aprender», «inteligente»; el segundo, «no informado», como «reacio a aprender», «tonto». Así, en estas líneas, puede observarse cómo se desplaza, en un caso, el significado de «comprender» a «aprender» y, en el otro, de «inteligente» a «informado».

²⁹ Al tratar ARISTÓTELES en las Refutaciones sofísticas (14) las falacias que dependen del lenguaje usado —las falacias lingüísticas—, coloca entre las primeras de ellas las que derivan de la homonimia o equivocidad, y dice así: «A la homonimia pertenecen argumentos tales como los siguientes: 'aprenden los que conocen', puesto que las cosas que se dictan las comprenden los gramáticos. En efecto, *manthánein* es un término homónimo y significa tanto 'comprender' valiéndose del conocimiento como 'adquirir' el conocimiento.» Más adelante, al hablar de la aparente solución de los sofismas, agrega: «Si uno no hace dos preguntas en una, no se produce la falacia que depende de la homonimia [...] Si un hombre indica más cosas que una, se han hecho más preguntas que una. De modo que si no es correcto exigir que a dos preguntas se dé una respuesta única, es evidente que no conviene dar una respuesta simple a ninguna pregunta equívoca, ni aun en el caso de que el predicado sea verdadero para todos los sujetos.» Nos hallaríamos, si no, como sucede en el diálogo, frente a una *fallacia plurium interrogationum*.

Dionisodoro, de nuevo, me susurró al oído:

—También ésta, Sócrates, es otra igual que la anterior.

—¡Por Zeus —respondí—, y bien que aquella os había resultado una bonita pregunta!

Todas las que nosotros formulamos, Sócrates —agregó—, son así: no tienen escapatoria.

—¡Ya, ya!, exclamé. Por eso creo que gozáis de tanta fama entre vuestros discípulos.

Mientras tanto, Clinias contestó a Eutidemo que aprenden quienes aprenden lo que no conocen; y éste le preguntó, entonces, de la misma manera que lo había hecho antes:

—Y bien, ¿no conoces tú las letras del alfabeto?

—Sí —dijo él.

—¿Todas? Asintió.

—¿Y siempre que alguien dicta algo, ¿no dicta letras?

Asintió.

—¿Dicta entonces algo de lo que conoces —dijo—, si tú ya las conoces todas?

Asintió también a eso.

—Y bien —agregó— tú aprendes las que alguien dicta, ¿o aprende, en cambio, quien no conoce las letras³¹?

—No es así —dijo—, aprendo yo.

—Por tanto, aprendes lo que conoces —añadió—, si en efecto ya conoces todas las letras³².

³⁰ El particular giro de los danzarines está expresado en la pregunta con el doble empleo de las palabras «aprenden/aprenden... conocen/conocen».

³¹ De 277a6–b1 existen algunas dificultades textuales menores. En la traducción no incluyo la negación que agrega Coislin —y que sigue Burnet—, y traduzco la otra negación de 278a8, tal como lo señala Stallbaum. (Cf. U. VON WILAMOWITZ MOELLENDORFF, *Platon, Beilagen und Textkritik*, 2.^a ed., Berlín, 1962 [= 1920], pág. 369.) Introduzco, además, una pequeña modificación en la acentuación de una partícula con lo que me parece que las líneas adquieren mejor sentido.

Asintió.

—Entonces —concluyó—, no has contestado correctamente.

No había aún terminado de hablar Eutidemo cuando Dionisodoro volvió a tomar al vuelo la palabra, como si fuese una pelota, apuntó nuevamente hacia el joven, y dijo:

—¡Ah, Clinias!, Eutidemo te está engañando. Díme, ¿aprender no es adquirir el conocimiento de aquello que uno aprende?

Asintió Clinias.

—Y conocer —continuó—, ¿qué otra cosa es que poseer ya un conocimiento?

Estuvo de acuerdo.

—De modo que no conocer es no poseer aún un conocimiento.

Asintió con él.

—¿Y quiénes son los que adquieren algo, los que ya lo poseen o los que no lo poseen?

—Los que no lo poseen.

—Has admitido, sin embargo, que los que no conocen se cuentan entre éstos, es decir, los que no poseen. Asintió con la cabeza.

—Entonces los que aprenden se hallan entre los que adquieren, y no entre los que poseen.

Estuvo de acuerdo.

—Por tanto, los que no conocen —dijo— aprenden, Clinias, y no los que conocen.

Ya se aprestaba Eutidemo, después de haber derribado al joven, a iniciar — como se hace en la lucha— el tercer asalto³³, cuando advertí que el muchacho

³² A la falacia anterior, los extranjeros agregan otra, la conocida tradicionalmente como *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter* y que «ocurre cuando lo que se predica en parte es tomado como si fuera predicado en forma absoluta» (ARISTÓTELES, *Refutaciones sofisticas* 166b38–39) como, por ejemplo, «conocer las letras del alfabeto» a «conocer» lisa y llanamente.

³³ La imagen de la lucha corporal, y aun la de la destreza en apropiarse de la palabra como si fuese una pelota (276c2 y 277b4), se continúa aquí con la comparación de que el atleta sólo podía considerarse vencedor, si había derribado tres veces a su adversario (cf. *República* 583b2 y *Fedro*

estaba a punto de desplomarse, y deseoso de darle un respiro, para que no se espantara de nosotros, le dije, animándolo:

—No te asombres, Clinias, si te parecen insólitos estos razonamientos. Tal vez no te das cuenta de lo que los extranjeros están haciendo contigo: proceden de la misma manera que los que participan en la ceremonia iniciática de los coribantes³⁴, cuando organizan la entronización del que van a iniciar. En esa ocasión —lo sabes, además, si has sido iniciado— se lleva a cabo una suerte de jubilosa danza; y ellos dos, ahora, no hacen otra cosa que bailar a tu alrededor, como si estuviesen brincando juguetonamente, con el propósito ulterior de iniciarte. Considera, pues, por el momento, que has escuchado los preámbulos de una consagración sofística. En primer lugar³⁵, como enseña Pródico³⁶, es menester que aprendas el uso correcto de los nombres; precisamente eso es lo que los extranjeros te ponen de manifiesto: que tú no sabes que la gente tanto emplea la palabra «aprender» en el caso de quien no tiene al principio ningún conocimiento de algún objeto, pero lo adquiere después, como igualmente utiliza la misma palabra cuando alude a quien ya tiene tal conocimiento, y valiéndose de

256b45). El primer «asalto» comprende desde 275d2 hasta 276c7; el segundo, desde 276d7 hasta 277c7.

³⁴ Los ritos coribánticos provenían de los cultos de la diosa Cíbele, de origen frigio. Hicieron propias las funciones curativas de la diosa y, gradualmente, adquirieron una existencia independiente. Estos ritos comportaban movimientos que eran una combinación de frenéticas danzas, saltos y melodías producidas por flautas, que adquiriría un singular carácter subyugante. En la ceremonia que precede a la iniciación, los coribantes rodean al neófito, colocado en un trono, y le danzan alrededor (v. I. M. LINFORTH, *The Corybantic Rites in Plato*, Univ. of Calif. Publ. in Class. Philology, vol. 13, 1946, 5, especialmente págs. 124 y sigs., donde se examina este pasaje de Eutidemo).

³⁵ El correlativo «en segundo lugar» aparecerá más adelante, en 278c3, cuando se pasa a otra cuestión: el lado «serio» del saber de los extranjeros.

³⁶ Famoso sofista, natural de Ceos, algo mayor que Sócrates y más joven que Protágoras, cuya «especialidad era la precisión en el uso del lenguaje y la cuidadosa distinción de los significados de las palabras comúnmente consideradas sinónimos» (W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, vol. III, Madrid, Gredos, 1988, pág. 220), a la que también se refiere Platón, empleando la misma expresión que aparece aquí (*onómaton orthótes*), en Crátilo 384b3—6. Sus concepciones éticas son también importantes y nada desdeñables (v. JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates II* I, 21—34). Sócrates se consideraba su discípulo, mezclando ironía y seriedad en la afirmación. Pero la mejor presentación platónica de la modalidad de Pródico, puede verse en *Protágoras* (337a1—c6).

él, examina ese mismo objeto; se trate, en fin, de algo que se ha dicho o que se ha hecho. En este caso, es cierto, la gente emplea más bien «comprender» que «aprender», aunque a veces usa también «aprender»³⁷³⁸. Mas no has advertido esto —que ellos te han hecho manifiesto—: un mismo nombre se aplica a personas que se encuentran en situaciones opuestas, es decir, al que sabe y al que no m. Algo así sucedió, en efecto, también con el contenido de la segunda pregunta, cuanto te interrogaban si aprenden los que conocen o los que no. Semejantes enseñanzas no son, sin embargo, más que un juego —y justamente por eso digo que se divierten contigo—; y lo llamo «juego», porque si uno aprendiese muchas sutilezas de esa índole, o tal vez todas, no por ello sabría más acerca de cómo son realmente las cosas, sino que sólo sería capaz de divertirse con la gente a propósito de los diferentes significados de los nombres, haciéndole zancadillas y obligándola a caer por el suelo, entreteniéndose así con ella de la misma manera que gozan y ríen quienes quitan las banquetas de los que están por sentarse cuando los ven caídos boca arriba. Ten en cuenta, pues, que estas cosas no han "sido más que un juego por parte de ellos. Pero, en fin, en segundo lugar, es evidente que precisamente ellos mismos te pondrán de manifiesto el lado serio de su saber, y yo por mi parte he de anticiparme a ellos para que no dejen de cumplir lo que habían prometido. Habían dicho, en efecto, que ofrecerían una demostración de su saber exhortativo, mas me parece áhora que han creído necesario, primero, jugar contigo. Y bien, Eutidemo y Dionisodoro, habéis hecho ya vuestros juegos —y seguramente son suficientes—; dadnos entonces a continuación una demostración exhortando a este joven acerca de cómo debe cultivarse el saber y la virtud. Permitidme, sin embargo, antes, que os muestre cómo entiendo yo la cosa y cómo deseo escucharla. Y si os ha de parecer que procedo con simpleza y provocando el ridículo, no os burléis de mí: sólo por el

³⁷ Un ejemplo puede encontrarse más adelante, en 305c5.

³⁸ *Manthánein* se puede predicar del que sabe (entonces, es «comprender»), como del que no sabe (entonces, es «aprender»).

deseo que tengo de escuchar vuestro saber me atrevo a improvisar frente a vosotros. Tratad, pues, tanto vosotros como vuestros discípulos de escucharme sin reír; y tú, joven hijo de Axíoco, ten a bien responderme.

—¿No deseamos acaso todos nosotros, hombres, ser dichosos³⁹? ¿O es ésta, tal vez, una de aquellas preguntas que hace un instante temía que provocaran el ridículo? En efecto, es sin duda cosa de locos plantearse siquiera semejante cuestión. ¿Quién no quiere ser dichoso?⁴⁰

Ninguno —respondió Clinias.

—Bien —repuse—, prosigamos; puesto que queremos ser dichosos, ¿cómo podríamos serlo? ¿Quizá poseyendo muchos bienes? ¿O es ésta una pregunta aún más ingenua que la anterior? Es obvio que es así, ¿no?

Asintió.

—Veamos, ¿cuáles son las cosas que son bienes para nosotros? No me parece una pregunta difícil, ni menos aún que requiera la intervención de un individuo de ingenio para contestarla. Cualquiera diría que el ser rico es un bien, ¿no es cierto?

—Por supuesto —respondió.

—¿Y también lo es el estar sano, el ser bello y el poseer convenientemente todas las demás cualidades físicas⁴¹?

³⁹ La expresión griega «*eu práttein*» significa no sólo «hallarse bien», es decir, «tener fortuna» o «éxito», sino también «obrar bien», o sea, rectamente. De este último procede el significado de «ser feliz» o «dichoso». Pero esta ambigüedad, sin embargo, no ha de afectar —como sucedió antes— la validez de los argumentos que siguen.

⁴⁰ El *Protréptico* de Jámblico transcribe, sin mencionar la fuente, toda la argumentación que va desde el comienzo de este párrafo (278e3) hasta 282d1. Las 144 líneas se reducen, sin embargo, en Jámblico, a 58 (24.22–26.24, ed. PISTELLI), porque este último —o la fuente intermedia de donde pudo haberlo tomado, tal vez el *Protréptico* de Aristóteles— omite las respuestas de Clinias, los detalles de la conversación y suprime las ejemplificaciones, limitándose a reproducir literalmente sólo los argumentos y sus conclusiones. 1. DUERING (*Aristotle's Protrepticus: An Attempt at Reconstruction*, Göteborg, 1961) piensa que justamente este pasaje de *Eutidemo* «constituye el primer ejemplo que ha llegado hasta nosotros de un típico protréptico» (pág. 19), que sirvió, además, «como modelo general de todo protréptico» (pág. 180).

⁴¹ Esta serie inicial de cuatro bienes aparece en *Leyes* (631c2–4) y en *Menón* (87e5). Reducida a tres, en *Gorgias* (4513–5) y también en *Leyes* (661 a6–7). El orden, empero, no es el mismo que el dado

Así le pareció.

—Además, ¿la noble ascendencia, el poder y la estima de los propios conciudadanos son sin duda bienes?

Asintió.

—¿Y qué otros bienes nos quedan aún?, pregunté. ¿Qué son, en fin, el ser prudente, justo, valeroso? ¡Por Zeus!, ¿crees tú, Clinias, que procedemos correctamente si los consideramos a éstos como bienes?, ¿o no? Porque quizás alguien podría discutirnoslo. ¿A ti qué te parece?

—Son bienes —contestó Clinias.

—De acuerdo —repuse—; ahora, en cuanto al saber, ¿qué lugar le daremos? ¿Entre los bienes...?, ¿o qué piensas?

—Entre los bienes.

—Presta atención, por favor, que no omitamos ningún bien que sea digno de consideración.

—Me parece que ninguno —respondió Clinias.

Mas yo, recordando, agregué:

—Pero, ¡por Zeus!, ¡es posible que justamente hayamos omitido el mayor de los bienes!

—¿Cuál?

—¡El éxito!, Clinias, aquello que todos, aún los menos perspicaces, dicen que es el mayor de los bienes.

—Es verdad —dijo.

Y yo, recapacitando, añadí:

—Poco faltó, hijo de Axíoco, para que hiciésemos el ridículo tú y yo, a los ojos de los extranjeros.

—¿Por qué?

—Porque después de haber incluido al éxito en nuestra lista anterior, volvemos ahora a traerlo a colación nuevamente.

en *Eutidemo*: en todos esos casos mencionados, la salud aparece en primer término y la riqueza en último.

—¿Y bien? ¿Qué hay con ello?

—Indudablemente es ridículo volver a considerar lo que ya se trató, repitiendo dos veces la misma cosa.

—¿Por qué dices eso?, preguntó.

—Precisamente el saber —dije yo— es éxito⁴²; lo entendería hasta una criatura.

Él se quedó asombrado —es aún tan joven e ingenuo— y yo, dándome cuenta de su asombro, le dije:

—¿Acaso no sabes, Clinias, que en el buen uso de las flautas son los flautistas quienes tienen más éxito?

Estuvo de acuerdo.

—¿Y que, cuando se trata de la lectura y escritura de las letras —añadí— son los maestros de primeras letras?

—Por cierto.

—Además, acerca de los peligros del mar, ¿crees que alguien puede lograr más éxito que, en términos generales, los pilotos que saben?

—Desde luego que no.

—Y más aún: si estuvieses luchando, ¿con quién compartirías más el peligro y la suerte, con un estratega que sabe o con uno que no sabe?

—Con el que sabe.

—Y si estuvieras enfermo, ¿con quién preferirías afrontar los riesgos, con un médico que sabe o con uno que no sabe?

—Con uno que sabe.

—Entonces —dije—, ¿es porque crees que tendrías más éxito actuando con el que sabe que con el que no sabe? Aceptó.

⁴² Platón emplea de nuevo aquí, en forma deliberada, como ya lo hizo antes con *eu práttein*, una expresión inicialmente ambigua, pero sin que ello afecte la argumentación, puesto que su contenido es inmediatamente precisado. *Eutukhía* tiene en griego tanto el significado corriente de concurrencia accidental de circunstancias favorables —es decir «buena suerte»—, cuando el menos común de «éxito» resultante de la acertada elección de medios para alcanzar un fin.

—En consecuencia, el saber siempre proporciona éxito a los hombres. No podría suceder, en efecto, que alguien yerre por saber, sino que necesariamente debe obrar bien y lograr su propósito; de otro modo, no sería saber.

Llegamos, por fin, no sé cómo⁴³, a estar de acuerdo en que, en resumen, la cosa es así: quien dispone del saber no necesita por añadidura del éxito. Y una vez que nos pusimos de acuerdo en eso, volví a interrogarlo para ver qué sucedía con nuestras afirmaciones anteriores.

—Habíamos convenido⁴⁴—recordé— que si poseyésemos muchos bienes seríamos felices⁴⁵ y dichosos.

Asintió.

—Ahora bien, ¿podríamos ser felices por medio de esos bienes si no nos sirviesen para nada o si nos sirven para algo?

—Si nos sirven para algo —contestó.

—¿Y nos servirían para algo si sólo los tuviésemos, pero no los usásemos? Por ejemplo, a propósito de los alimentos, si tuviésemos muchos, pero no los comiéramos; o, a propósito de las bebidas, si dispusiéramos de muchas, pero no las bebiésemos, ¿nos servirían para algo?

—Evidentemente, no —dijo.

—Bien. Y si todos los artesanos poseyesen todos los instrumentos que necesitan, cada uno para su propio trabajo, pero no los usasen, ¿serían dichosos con esa posesión, por el solo hecho de tener todo lo que necesita poseer un artesano? Por ejemplo, un carpintero, si dispusiese de todos los implementos y de la madera necesaria, pero no fabricase nada, ¿le serviría de algo tener todo eso?

⁴³ Cauto reparo platónico acerca del valor general de una conclusión lograda sólo inductivamente a través de los casos mencionados.

⁴⁴ En 279a3.

⁴⁵ *Eudáimonein*, introducido aquí por primera vez en el diálogo, aparece como sinónimo de *eu práttein*, particularmente en el sentido fuerte que Sócrates asigna a este último. Conviene advertir que Sócrates exhibe deliberadamente cierta libertad en el empleo de los sinónimos. Le importa con ello destacar su preocupación por lo que las palabras significan —siempre que no generen confusiones— más que por las sutilezas a que puede dar lugar el uso inadecuado de los términos.

—De ningún modo —dijo.

—Más aún, si alguien posee riqueza y los bienes, todos, que acabamos de nombrar, pero no los usa, ¿sería feliz por la sola posesión de ellos?

—No, por cierto, Sócrates.

—Según parece, pues —dije—, es necesario que el que quiera ser feliz no sólo posea semejantes bienes, sino que los use, ya que ningún provecho se obtiene de la mera posesión.

—Es verdad.

—Entonces, Clinias, ¿es suficiente sólo eso para ser feliz: poseer los bienes y usarlos?

—Me parece que sí.

—¿Y tanto si uno los usa correctamente —agregué—, como si no...?

—Si los usa correctamente.

—¡Ah..., muy bien! Es peor, pues, a mi modo de ver, el daño que se produce si uno usa incorrectamente una cosa cualquiera que si la deja estar; en el primer caso, hace un mal; en el otro, ni un mal ni un bien. ¿No es así?

Aceptó.

—Entonces, en el trabajo y el empleo de la madera, lo que hace que se la use correctamente, ¿es acaso otra cosa que el conocimiento de la carpintería?

—Ningún otro, evidentemente —dijo.

—Más aún: en la fabricación de los implementos de la casa, es sin duda el conocimiento el que hace posible su adecuada realización.

Estuvo de acuerdo.

—Así, pues —agregué—, también acerca de la utilidad de los bienes de los que hablábamos antes —riqueza, salud, belleza— era el conocimiento lo que llevaba a su recto uso y dirigía convenientemente la acción, ¿o era otra cosa?

—Era el conocimiento —dijo.

—De modo entonces que no sólo el éxito, sino también el buen uso, parece, trae aparejados el conocimiento de todo tipo de posesión o actividad.

Asintió

—Mas, ¡por Zeus! —dije—, ¿tienen alguna utilidad los demás bienes sin la ayuda del discernimiento y del saber? ¿Sacaría acaso provecho un hombre poseyendo y haciendo muchas cosas sin tener cabeza o más le valdría poseer poco y hacer poco [teniendo cabeza⁴⁶]? Fíjate: haciendo menos, ¿no se equivocaría menos?; equivocándose menos, ¿no haría menos mal⁴⁷?; haciendo menos mal, ¿no sería menos infeliz?

—Indudablemente —dijo.

—¿Y hará, tal vez, uno menos siendo pobre o siendo rico?

—Siendo pobre —dijo.

—¿Débil o fuerte?

—Débil.

—¿Ilustre o desconocido?

Desconocido.

—¿Y hace menos el que es valeroso y temperante o el cobarde?

—El cobarde.

—¿También un haragán, entonces, más que un diligente?

Aceptó.

—¿Y un lento que un veloz, y uno que tiene mala vista y oído que uno que los tiene agudos?

Ambos estuvimos de acuerdo en todos estos puntos.

—En suma Clinias —dije—, parece que a propósito de todos los que antes afirmábamos que eran bienes, la cuestión no es acerca de cómo ellos en sí y por sí sean naturalmente tales, sino que el asunto se plantea, más bien, de esta manera: si los guía la ignorancia, son males peores que sus contrarios, y tanto

⁴⁶ Estas palabras, que figuran en los códices, las omite Jámblico. C. BADHAM (*Euthydemus et Laches*, Jena, 1865) las atetiza, como lo hacen después otros editores. En efecto, en la argumentación que sigue no se trata de una antítesis entre «tener cabeza» y «no tener cabeza», sino sólo entre «muchas cosas» y «poco».

⁴⁷ Deliberadamente juega aquí Sócrates, a la manera sofística ya ejemplificada antes, con el doble significado de la expresión *kazós prátfēin*, que es «hacer mal» ya sea por «hacer daño» o por «fracasar». La argumentación no se resiente por la ambigüedad ni se apoya en ella.

peores cuanto más capaces son de servir a una guía que es mala; mientras que, si los dirigen el discernimiento y el saber resultan bienes mayores, ya que, por sí, ni unos ni otros tienen valor alguno.

—Evidentemente —dijo— parece que es así como tú indicas.

—¿Y qué consecuencias, entonces, sacamos de lo que hemos dicho? ¿Alguna otra, acaso, que, de todas las cosas, ninguna es un bien ni un mal, a excepción de estas dos: que el saber es un bien y que la ignorancia es un mal?

Admitió que sí.

—Pasemos entonces ahora —dije— a considerar lo que aún nos resta examinar. Puesto que por un lado deseamos todos ser felices⁴⁸ —y se ha visto que llegamos a serlo a partir del uso de las cosas, o, mejor aún, del buen uso de ellas—, y que, por otro lado, era el conocimiento el que procuraba la rectitud y el éxito, es necesario, consiguientemente, según parece, que cada hombre se disponga por todos sus medios a lograr esto: el mayor saber posible, ¿o no ha de ser así?

—Así es —dijo.

—Y si uno piensa que es esto, en verdad, lo que tendría que recibir del propio padre, mucho más que las riquezas, y de los tutores y amigos —tanto de los que se declaran enamorados como de los demás—, conciudadanos o extranjeros, y si a ellos ruega y suplica que lo hagan partícipe del saber, entonces, Clinias, no hay nada vergonzoso ni indigno si uno se vuelve con tal propósito siervo o esclavo no sólo de algún enamorado, sino de cualquier hombre —y dispuesto a rendirle un servicio cualquiera, con tal de que sea honorable—, por el solo deseo de convertirse en sabio; ¿o no lo crees tú así?, dije.

—Me parece que está muy bien lo que has dicho —respondió.

—Por lo menos, Clinias —agregué—, en el caso de que el saber pueda ser enseñable y no se dé espontáneamente en los hombres, cosa que, en efecto, no

⁴⁸ «Felices» reemplaza aquí a «ser dichosos» (cf. 278e3 ss.).

ha sido aún discutida por nosotros ni hemos arribado acerca de ella, tú y yo, a ninguna conclusión⁴⁹.

—Pero a mí me parece, Sócrates —dijo—, que es enseñable.

Y yo, encantado, le respondí.

—¡Bravo, buen hombre! Has hecho bien al liberarme de una larga indagación precisamente a propósito de este punto: si el saber es enseñable o no. Ahora, entonces, puesto que no sólo te parece que lo es, sino que, además, es lo único capaz de hacer al hombre feliz y exitoso, ¿qué otra cosa dirías sino que es necesario filosofar, y que tú mismo tienes la intención de hacerlo?

—¡Sí, por cierto, Sócrates —contestó—, y tanto cuanto sea posible!

Satisfecho de oír tal respuesta, dije:

—El ejemplo —el mío—, Dionisodoro y Eutidemo, de cómo deseo yo que sean los discursos exhortativos, aquí lo tenéis, simple tal vez, embarazoso y algo difuso; pero quien de vosotros dos quiera, háganos una demostración tratando este mismo asunto conforme a las reglas del arte⁵⁰. Y si no queréis hacer eso, retomad desde el lugar donde dejé y demostrad al joven lo que sigue: o que es preciso adquirir todo el conocimiento en su totalidad, o bien que hay uno solo que debe alcanzar para convertirse en hombre feliz y bueno y cuál es éste. Tal como lo decía en un comienzo⁵¹, nos importa mucho que este joven llegue a ser sabio y bueno.

Eso fue lo que dije, Critón, y tenía concentrada absolutamente toda mi atención en lo que habría de suceder, observando de qué manera particular encararían ellos la cuestión y por dónde comenzarían para persuadir al joven al ejercicio del saber y de la virtud. Comenzó a hablar primero Dionisodoro, el mayor de los dos, y todos dirijimos nuestras miradas hacia él, como si fuésemos a oír en seguida vaya a saber qué maravillosos discursos. Y, precisamente, eso fue lo que sucedió, ya

⁴⁹ Es asunto que, como se sabe, se trata en Protágoras y en *Menón*.

⁵⁰ La contraposición entre «reglas del arte» y «simple», es decir, «no profesional» (cf. 278d5) es irónica, mientras que «embarazoso y algo difuso» aluden a la dialéctica socrática que exige una marcha lenta y prolija para lograr su propósito.

⁵¹ Cf. 275a9.

que el hombre inició, Critón, un discurso maravilloso; y vale la pena que escuches qué eficaz era para exhortar a la virtud.

—Dime, Sócrates —comenzó—, y también vosotros todos que afirmáis desear que este joven se convierta en sabio, ¿bromeáis al decir eso o, en verdad, lo deseáis y habláis seriamente?

Me di cuenta entonces que, evidentemente, ellos habían supuesto que nosotros estábamos jugando cuando al principio les pedimos que discurrieran con el joven, y que, por eso mismo, ellos también habían jugado y no habían hablado seriamente; y convencido de ello, insistí con toda vehemencia en que hablábamos realmente en serio.

Dijo entonces Dionisodoro:

—Medita bien, Sócrates, no sea que tengas que negar más adelante lo que ahora dices.

—Lo he meditado —repuse— y no me ha de suceder que llegue a negarlo.

—Y bien —dijo—, ¿insistís en querer que se convierta en sabio?

—Por supuesto.

—Y en este momento —preguntó—, ¿Clinias es sabio o no?

—Por lo menos él dice que no lo es aún, y no es petulante.

—Y vosotros —dijo—, ¿queréis que se convierta en alguien que sabe, que no sea más ignorante?

Admitimos que sí.

—Por tanto, queréis que se convierta en lo que no es, y que lo que ahora es no lo sea más.

Al escuchar esas palabras quedé desconcertado, y mientras no salía yo de mi turbación, arremetió él diciendo:

—Pero si queréis que no sea más lo que es ahora, ¿qué otra cosa queréis sino, aparentemente, su muerte? ¡Por cierto que son notables amigos y enamorados éstos que más que nada desean la muerte del ser querido⁵²!

Al oír esto, se indignó Ctesipo por su amado y exclamó:

—Extranjero de Turios, si decirlo no fuera más bien una grosería, te replicaría: « ¡ojalá que te sucediera a ti! », ya que se te ha ocurrido proferir de mí y los demás semejante mentira —que yo querría que él estuviese muerto—, y cuyo solo enunciado, creo, es por cierto una impiedad.

—Pero, ¿cómo?, Ctesipo —intervino Eutidemo—, ¿crees acaso que es posible mentir?

—¡Por Zeus que sí!, si no he perdido la cabeza —respondió.

—¿Diciendo la cosa de la que se habla, o no diciéndola?

—Diciéndola —contestó.

—Si uno la dice, ¿no dice ninguna otra de las cosas que son, sino precisamente aquella que dice?

—¿Y cómo podría si no?, repuso Ctesipo.

—Pero la que dice es también una de las cosas que son, distinta de las demás.

—Por supuesto.

—¿Y el que la dice, dice, pues, lo que es?

—¡Sí!

—Entonces el que dice lo que es y las cosas que son, dice la verdad; de manera que si Dionisodoro dice las cosas que son, está diciendo la verdad⁵³, y a ti no te está diciendo mentira alguna.

⁵² La falacia consiste, por un lado, en que se pasa de «no ser algo particular» (ignorante) a «no ser en forma absoluta», es decir, confusión de lo relativo con lo absoluto (v. n. 32); por otro lado, en el cambio de significado del verbo «ser», que es usado como cópula junto a «ignorante» y, luego, en forma independiente con significado existencial.

⁵³ La falacia se apoya tanto en la ambigüedad de la expresión *légeinti*, que significa «decir de algo» como «decir algo», cuanto en *ta ónta*, que puede corresponder a «lo que es» y «a lo que es verdadero» (sus negaciones, respectivamente, a «lo que no es» y a «lo que es falso»). PROCLO, en el *Comentario al «Crátilo» de Platón* (37, ed. PASQUAU) resume bien la posición: « todo enunciado es verdadero, porque el que dice, dice algo (*légei ti*); el que dice algo, dice lo que es (*to ón*), y quien dice

—De acuerdo —respondió Ctesipo—; pero sucede, Eutidemo, que quien ha dicho eso⁵⁴, no ha dicho las cosas que son.

Y Eutidemo:

—Pero las cosas que no son —dijo— no existen, ¿no es cierto?

—No existen.

—Entonces, ¿las cosas que no son, no existen en ninguna parte?

—En ninguna parte.

—¿Y es posible, respecto de esas cosas que no son, que alguien realice alguna acción, de modo tal que ellos que están allí o un individuo cualquiera puedan producir esas cosas que no existen en ninguna parte?

—Me parece que no, arguyó Ctesipo.

—Y bien, cuando los oradores dicen algo frente al público, ¿acaso no realizan una acción?

—La realizan —contestó él.

—¿Y si la realizan, entonces producen?

—Claro.

—¿De modo que «decir» es «realizar» y también «producir»?

Admitió que sí.

—Por lo tanto —agregó—, nadie dice las cosas que no son; diciéndolas, produciría ya algo, y tú has reconocido que es imposible que alguien sea capaz de producir lo que no es; de manera que, según tu misma afirmación, nadie puede decir una mentira, y si es cierto que Dionisodoro dice algo, dice la verdad y dice cosas que son.

lo que es, dice verdad». Allí Proclo, como lo había hecho Aristóteles antes, atribuyen esta tesis a Antístenes; sin embargo, Platón la remonta al círculo de Protágoras. De todos modos, la argumentación se hace aquí más densa y técnica, y tiene, indudablemente, un fuerte contenido eleata.

⁵⁴ Lo que afirmó Dionisodoro en 283d5–6.

—¡Por Zeus que sí!, Eutidemo —contestó Ctesipo—, pero ocurre que él, de algún modo, dice las cosas que son, pero no las dice, sin embargo, tal como efectivamente son.

—¿Qué estás diciendo, Ctesipo?, intervino Dionisodoro, ¿hay acaso quienes dicen las cosas tal como efectivamente son?

—Claro que los hay —repuso—: las personas de bien y que dicen la verdad.

—Escúchame —agregó—, ¿no es cierto que las cosas buenas son efectivamente un bien y las malas, un mal?

Aceptó.

—Y tú admites que los hombres de bien dicen las cosas tal como efectivamente son?

—Lo admito.

—Entonces las personas de bien, Ctesipo —añadió—, dicen mal⁵⁵ las cosas malas, si las dicen tal como efectivamente son.

—¡Sí, por Zeus!, así es precisamente —replicó—, por lo menos cuando se refieren a gente mala; y tú, si deseas hacerme caso, procura no ser uno de estos últimos, si no quieres que las personas de bien hablen mal de ti, pues ciertamente las personas de bien hablan mal de los malvados.

—Y también —agregó Eutidemo— hablan en grande de los grandes y calurosamente de los acalorados, ¿no?

—¡Ya lo creo! —apuntó Ctesipo— ...y fríamente por lo menos en el caso de los frígidos, así como frío⁵⁶ consideran su discurrir.

—¡Pero tú me estás ofendiendo, Ctesipo!, exclamó Dionisodoro. ¡Me estás ofendiendo!

⁵⁵ La expresión griega puede significar tanto «decir o hablar incorrectamente» (así la entiende Dionisodoro), como «decir o hablar mal de» (así la entiende Ctesipo).

⁵⁶ «Insípido». El término griego—que se opone al que acaba de emplear Eutidemo—, es intencionadamente injurioso.

—¡Por Zeus!, Dionisodoro, que yo precisamente no —dijo—, porque te estimo; pero te aconsejo, como camarada, e intento persuadirte, que jamás digas tan groseramente en mi presencia que quiero la muerte de aquellos que más aprecio.

Como me parecieron bastante irritados el uno con el otro, comencé yo a bromear con Ctesipo y le dije:

—Creo, Ctesipo, que tendríamos que aceptar lo que nos dicen los extranjeros, ya que nos lo ofrecen de buen grado, y no seguir discutiendo por una palabra. Si, en efecto, conocen el modo de hacer morir así a los hombres, de manera tal que de malvados e insensatos los vuelven buenos y sensatos, sea que hayan descubierto ellos mismos o aprendido de algún otro esta suerte de destrucción y muerte que hace que destruido quien sea malvado reaparezca transformado en bueno; si, pues, conocen el modo de hacer esto —y es evidente que lo conocen, ya que reivindicaban para sí el arte, recientemente descubierta, de hacer buenos a los malvados—, concedámosles entonces lo que piden: destrúyanos al muchacho, con tal de que lo vuelvan sensato, y a todos nosotros, también, con él. Y si tenéis miedo vosotros, que sois jóvenes, hágase la prueba conmigo, cual si fuese un cario⁵⁷, pues yo, que además soy mayor, estoy dispuesto a correr el riesgo y me pongo en manos de Dionisodoro que está aquí presente, como lo haría con la famosa Medea de Cólquida⁵⁸: que me mate, y, si quiere, que me haga cocer, o que en fin, haga de mí, si gusta, lo que desee: pero que me transforme en bueno.

⁵⁷ Expresión proverbial. Entre los carios se recolectaron tantos mercenarios y esclavos, que sus vidas eran poco estimadas.

⁵⁸ Cólquida es la región del extremo este del mar Negro, al sur de los montes caucásicos, de donde era originaria Medea. Según la leyenda, al regresar Medea a Yolco —ciudad de la Magnesia tesalia—, después de devolver la juventud a Esón, el padre de su esposo Jasón, convirtiéndolo en un mancebo floreciente, mediante sus artilugios de cocción con hierbas mágicas, «fue al palacio de Pelias y persuadió a las hijas que despedazaran y cocieran a su padre, prometiéndoles volverlo a la juventud con sus brebajes» (APOLODORO, 19, 27). Pero Medea, vengativamente, no empleó en esa ocasión sus artificios mágicos y Pelias no volvió a la vida. La ironía al establecer la vinculación con Dionisodoro es manifiesta: se pone Sócrates en sus manos, pero ¿querrá o sabrá Dionisodoro, después, cumplir los ritos metamorfoseadores? Dos obras perdidas, una de Sófoles (*Envenenadores*) y otra de Eurípides (*Pelíades*) se ocupaban del tema.

Y Ctesipo agregó:

—También yo, Sócrates, estoy dispuesto a ponerme en manos de los extranjeros, incluso si quieren despellejarme más aún de lo que están haciendo ahora, con tal de que mi piel no termine sirviendo para un odre, como la de Marsias⁵⁹, sino para la virtud. Sin embargo, este Dionisodoro cree que estoy ensañado con él; pero no lo estoy, y únicamente le contradigo aquello que no me parece acertado con respecto a mí. Así, pues, mi querido Dionisodoro —dijo—, no llames ofender a lo que es contradecir, porque ofender es otra cosa bien diferente.

Dionisodoro contestó:

—¡Has hablado, Ctesipo, como si existiera el contradecir!

—¡Y por supuesto!, dijo. ¡Ya lo creo! ¿O acaso tú, Dionisodoro, piensas que no existe el contradecir⁶⁰?

—No eres tú, en todo caso —replicó—, quien podría demostrar que alguna vez has escuchado a dos hombres contradiciéndose recíprocamente.

—Es cierto —dijo—, pero en cambio ahora mismo escucho a Ctesipo que te está contradiciendo, Dionisodoro⁶¹.

—¿Y te atreverías a dar razón de ello?

—Por cierto —contestó—.

—Pues bien —dijo—, ¿hay enunciados para referirnos a cada una de las cosas que son?

59. 60. 61.

—Claro.

—¿Para decir de cada una que es o que no es?

⁵⁹ Sileno, frigio que se atrevió a desafiar a Apolo en música. Vencido por éste, Apolo colgó a Marsias de un alto pino y lo hizo perecer despellejándolo. Cuenta HERÓDOTO (VII 26) que en Celene —ciudad frigia— se veía colgada en forma de odre la piel de Marsias.

⁶⁰ ARISTÓTELES (*Metafísica* 1024b32 y *Tópicos* 104b20) atribuye a Antístenes la tesis de que «no es posible contradecir».

⁶¹ En la lectura sigo parte de la conjetura de Badham y lo sugerido por Wilamowitz—Möllerndorff.

—Para decir que es.

—Si recuerdas, Ctesipo —agregó—, hace un instante demostramos que nadie dice algo que no es; en efecto, quedó bien claro que nadie puede expresar con palabras lo que no es.

—¿Y qué hay con ello?, dijo Ctesipo. ¿Vamos por eso a contradecirnos menos tú y yo?

—¿Nos contradiríamos —arguyó— diciendo los dos el enunciado de la misma cosa?, ¿o, más bien, en ese caso, no estaríamos diciendo lo mismo?

Aceptó.

—Pero cuando ni el uno ni el otro —añadió— dice el enunciado propio de la cosa, ¿podríamos contradecirnos? ¿No sucede que ninguno de los dos ha hecho siquiera la mínima mención de la cosa?

Admitió también esto.

—Pero entonces, ¿nos contradecimos cuando yo digo el enunciado propio de la cosa y tú dices otro enunciado de otra cosa? ¿No sucede, entonces, que yo digo la cosa y tú, en cambio, no dices absolutamente nada? ¿Y el que no lo dice, cómo podría contradecir al que lo hace⁶²?

Ctesipo quedó mudo. Yo, sorprendido por la argumentación, exclamé:

—¿Qué quieres decir, Dionisodoro? Ciertamente..., pero, ¡vaya!, este argumento que ya he oído tantas veces y a tantas personas no deja nunca de asombrarme. Los seguidores de Protágoras lo utilizaban frecuentemente y aun lo hacían otros más antiguos que ellos. A mí, en particular, siempre me resulta sorprendente, porque no sólo refuta a todos los demás argumentos, sino que también se refuta a

⁶² Platón nunca menciona a Antístenes (excepto en la circunstancial enumeración de los presentes a la muerte de Sócrates, en *Fedón* 59b8). Sin embargo, el lenguaje más preciso y técnico que emplea en estas líneas, como los tres casos con que ejemplifica la imposibilidad del contradecir, coinciden exactamente con los testimonios que Alejandro de Afrodisia nos transmite sobre Antístenes y su tesis al comentar a Aristóteles. (Véase A. J. FESTUCIÈRE, «Antisthenica», *Revue des sciences philos. et théol* 21 [1932], 345–376, reproducido ahora en *Etudes de philosophie grecque* [París, 1971, págs. 283–314] del mismo autor.)

sí mismo⁶³. Pienso que de ti, mejor que de nadie, podré saber la verdad. En resumen, ¿es imposible —porque a ello va enderezado el argumento, ¿no?— decir lo falso?, pues cuando se habla, ¿se dice verdad o no se habla?

Aceptó.

—Si es imposible decir lo falso, ¿es, en cambio, posible pensarlo?

—Tampoco es posible —dijo.

—Entonces —agregué—, ¿no hay de ningún modo opinión falsa?

—No —contestó.

—Ni ignorancia ni hombres ignorantes. ¿O qué habría de ser la ignorancia —si existiese—, sino precisamente eso: engañarse sobre las cosas?

—Seguro —dijo.

—Pero eso no es posible —insistí.

—No —dijo.

—Pero, Dionisodoro, tú hablas por hablar, por el placer de una paradoja, ¿o en verdad crees que no hay ningún hombre ignorante?

—¡Y bien, refútame!, contestó.

—Pero, ¿cómo puede ser posible la refutación, según lo que sostienes, si ninguno se engaña?

—No es posible —interrumpió Eutidemo.

—Ni pedía ahora yo una refutación —dijo Dionisodoro.

—¿Y quién podría pedir lo que no es? ¿Tú podrías?

—Ah..., Eutidemo⁶⁴ —dije—, estas sutilezas, aunque estén bien presentadas, yo ya no las comprendo en forma adecuada, sino que las capto, así, burdamente. Y

⁶³ La doctrina del *homo mensura* de Protágoras también se refuta a sí misma, como lo demuestra Platón en *Teeteto* 171a–c. Cuenta DIÓGENES LAERCIO (III 35) que «deseando Antístenes leer en público uno de sus escritos, invitó a Platón a intervenir. Al preguntarle éste sobre qué iba a leer, Antístenes le contestó que sobre la imposibilidad de la contradicción. Platón preguntó: '¿Cómo puedes escribir sobre eso?', mostrándole que el argumento era contradictorio».

⁶⁴ En ésta y en las líneas anteriores, he seguido el texto establecido por E. DES PLACES («Euthydème, 286e5–8», *Mélanges Émile Boisacq*, Bruselas, 1937, págs. 313–316) que responde más fielmente a la tradición manuscrita.

ahora tal vez haré una pregunta demasiado vulgar, pero tú perdóname. Dime: si no es posible engañarse, ni pensar lo falso, ni ser ignorante, ¿tampoco existe la posibilidad de equivocarse cuando se hace algo? Al realizar una acción no es posible equivocarse en lo que se hace. ¿No habéis dicho eso vosotros?

—Por supuesto —dijo.

—Y he aquí, entonces —agregué—, mi pregunta vulgar: si no nos equivocamos ni al actuar, ni al hablar ni al pensar, vosotros dos, ¡por Zeus!, si así son las cosas, ¿qué nos habéis venido a enseñar? ¿No afirmabais hace poco⁶⁵ que erais capaces de enseñar la virtud mejor que nadie al que quisiera aprenderla?

—Pero Sócrates —intervino Dionisodoro tomando la palabra—, ¿chocheas⁶⁶ —tú hasta el punto de recordar ahora lo que dijimos al comienzo —y tal vez si he dicho algo el año pasado⁶⁷ ahora lo recordarías—, y, en cambio, no sabes qué hacer con los argumentos que usamos en este momento?

—Porque esos argumentos son muy difíciles —dije—, y es natural que así sean: ¡proceden de hombres doctos! Tanto es así, además, que resulta difícilísimo sacar algún provecho de lo último que has dicho. ¿Qué quieres decir, Dionisodoro, con la expresión «no saber qué hacer»? Es evidente que dices que no puedo refutarlos, ¿no es cierto? Porque dime: ¿qué otra cosa puede significar la expresión «no sé qué hacer con estos argumentos»?

—De lo que tú dices, sin embargo, no sería difícil sacar provecho —respondió—. Así que, contéstame⁶⁸.

—Primero tú, Dionisodoro —repliqué.

—¿No quieres contestar?, dijo.

⁶⁵ Cf. 273d8–9.

⁶⁶ «Eres un Cronos» dice el texto. Era una expresión proverbial para indicar algo perteneciente a una época ya pasada.

⁶⁷ Cf. 272b10 y 273e4–5.

⁶⁸ Dionisodoro no quiere continuar la comprometedor discusi3n sobre «no saber qué hacer», que equivale a «no poder refutar» y busca desplazar sobre el término *noéin*, que puede corresponder tanto a «significar», «tener sentido» (así la empleará Sócrates), como a «comprender», «concebir» (así la usará Dionisodoro).

—Pero, ¿acaso es justo?

—¡Claro que sí!, insistió.

—¿Y por qué razón?, pregunté. Evidentemente, ¿no por otra que ésta: que has llegado aquí, con nosotros, ahora, como gran experto en la discusión y conoces cuándo se debe contestar y cuándo no? ¿Y en este momento no has de dar la mínima respuesta, porque sabes que no se debe?

—Pierdes el tiempo en charlatanerías —afirmó—, en vez de contestarme. Hazme el favor, querido, obedece y contéstame: a fin de cuentas estás de acuerdo en que soy un entendido.

—Y bien, debo obedecerte... —respondí—; es necesario que lo haga, al parecer, ya que tú ordenas. Pregunta, pues.

—¿Es por el hecho de que poseen un alma por lo que los seres dotados de comprensión comprenden, o también comprenden los que no tienen alma?

—Sólo los que tienen alma.

—¿Sabes tú de alguna expresión que tenga alma?

—¡Por Zeus! De ninguna.

—¿Y entonces por qué hace un instante me preguntabas por la comprensión de mi expresión?

—¿Y qué otra cosa quieres que haya hecho —respondí—, sino equivocarme por imbecilidad? ¿O, tal vez, no me equivoqué y dije bien al afirmar que las expresiones tienen significado? ¿Qué dices? ¿Me he equivocado o no? Si no me he equivocado, ni siquiera tú, con todo tu saber, podrás refutarme, ni sabrás tampoco qué hacer con mi argumentación; si, en cambio, me he equivocado, entonces tú no te expresas bien, ya que sostienes que es imposible equivocarse. Y esto no lo digo con respecto de lo que afirmaste hace un año... En fin, Dionisodoro y Eutidemo —añadí—, parece que este razonamiento nuestro no avanza, y, más aún, corre el riesgo, como en el viejo caso anterior⁶⁹ de caerse él mismo después de haber derribado al contrincante, y para que ello no suceda, ni vuestro arte —que

⁶⁹ Cf. 286c3—4.

por añadidura es tan asombroso por la precisión en las palabras— ha sido capaz de encontrar un medio.

Intervino Ctesipo:

—¡Asombrosas, sí, son las cosas que decís, hombres de Turios o de Quíos, o de donde y como os plazca ser llamados! Por cierto, no os preocupa para nada el divagar.

Temí yo que volviéramos a las ofensas e intenté nuevamente calmar a Ctesipo, diciéndole:

—Ctesipo, lo que poco antes decía a Clinias⁷⁰, te lo repito ahora a ti: no conoces que el saber de estos extranjeros es algo asombroso. Pero ellos no han querido darnos una demostración en serio, sino que imitando a Proteo, el sofista egipcio, buscan seducirnos con encantamientos⁷¹. Mas imitemos nosotros a Menelao⁷² y no dejemos ir a estos hombres hasta que nos hayan revelado aquello de lo que en serio se ocupan. Estoy convencido de que nos van a hacer ver en ellos algo realmente espléndido, una vez que empiecen a tomarse la cosa en serio. Roguémosles, pues, incitémosles y supliquémosles para que se nos revelen. Y me parece que yo, por mi parte, he de ser, otra vez, quien ha de abrir el camino, mostrándoles con el ejemplo cómo los incito a que se nos revelen. Retomaré el tema donde lo había dejado⁷³ e intentaré exponer lo mejor posible todo el resto, para ver si logro provocarlos y que, piadosos y compasivos de mi esfuerzo y mi seriedad, también ellos emprendan las cosas seriamente.

⁷⁰ Cf. 277d4 ss.

⁷¹ Proteo era una divinidad marina, conocedora del porvenir, pero que se resistía a comunicar su saber a los hombres, transfigurándose en león, dragón, pantera, jabalí, etc.

⁷² Menelao logra interrogar a Proteo (v. *Odisea* IV 465 ss.).

⁷³ Cf. 282e6.

—Y tú, Clinias —dije—, recuérdame dónde lo habíamos dejado. Me parece que más o menos en este punto: habíamos, finalmente, aceptado que era necesario filosofar, ¿no es cierto?

—Sí —contestó.

—Y la filosofía era adquisición de conocimiento, ¿no es así?, agregué.

—Sí —dijo.

—¿Cuál será entonces el conocimiento que haríamos bien en adquirir? ¿No es simple la respuesta? ¿Aquel que nos servirá?

—¡Por supuesto!, dijo.

—¿Y nos serviría de algo si supiésemos reconocer, yendo y viniendo, en qué lugar de la tierra está sepultada la más grande cantidad de oro?

—Tal vez —contestó.

—Pero antes —dije—, habíamos demostrado acabadamente que ningún beneficio resulta de poseer todo el oro del mundo, aun si lo tuviéramos sin fatiga y sin excavar la tierra; y si hasta supiésemos transformar las piedras en oro, tampoco de nada serviría semejante conocimiento. Pues si no sabemos hacer uso del oro, quedó claro que ninguna utilidad podremos obtener de él. ¿O no te acuerdas?, dije.

—Me acuerdo muy bien —respondió.

—Y ninguno de los otros conocimientos parece tener utilidad alguna, ni el crematístico, ni el del médico, ni, en suma, ningún otro que sepa, sí, producir algo, pero no usar, en cambio, lo que produce. ¿No es así?

Estuvo de acuerdo.

—Ni si hubiera un conocimiento tal que hiciera a los hombres inmortales, pero que no supiera después hacer uso de esa inmortalidad, tampoco de él resultaría utilidad alguna, si debemos atenernos por lo menos a las conclusiones que antes habíamos establecido.

Estuvimos de acuerdo en todo esto.

—Necesitamos, por tanto, mi querido jovencito, —dije—, un conocimiento en el que estén reunidos, a la vez, tanto el producir como el saber usar eso que se produce.

—Evidentemente —dijo.

—Sin embargo —agregué—, aun cuando fuésemos hábiles fabricantes de lirras, estaríamos muy lejos de ser poseedores de ese conocimiento que dijimos. Aquí, en efecto, aun siendo el mismo el objeto, diferente es, por un lado, el arte que produce y diferente, por el otro, aquel que hace uso; difieren mucho entre sí, en efecto, el arte del que fabrica las lirras y el del que las toca, ¿no es cierto?

Admitió que sí.

—Tampoco, evidentemente, es el arte de producir flautas el que necesitamos: estaríamos en el mismo caso que el anterior.

Asintió.

—Pero, ¡por los dioses!, exclamé, si aprendiésemos el arte de hacer discursos, ¿no sería acaso ése el que tendríamos que adquirir para ser felices?

—Yo creo que no —contestó Clinias.

—¿De qué prueba te vales?, pregunté.

—Yo veo —dijo— que algunos autores de discursos no saben hacer uso de los propios discursos que ellos mismos preparan, al igual que los fabricantes de lirras no saben hacer uso de ellas; y también sucede aquí que otros, en cambio, son capaces de hacer uso de los discursos que aquéllos hicieron, pero son incapaces de escribirlos. Es evidente, pues, que, asimismo, con respecto de los discursos, una cosa es el arte que produce y otra, diferente, el que hace uso.

—Me parece —dije— que nos das una prueba satisfactoria de que no es justamente este arte de componer discursos aquél cuya posesión podría a uno hacer feliz. Y, sin embargo, yo creía que en él, con toda probabilidad, tenía que habérsenos revelado ese conocimiento que hace tiempo andamos buscando, porque, en efecto, estos hombres, los que hacen discursos, cuando me encuentro con ellos, Clinias, me resultan extraordinariamente sabios y su arte maravilloso y sublime. Por lo demás, no hay de qué asombrarse: semejante arte es, si bien

pequeño, sólo una parte del arte de los encantamientos, aunque inferior a él. El de los encantamientos, en efecto, consiste en encantar serpientes⁷⁴, tarántulas, escorpiones y otras bestias y en curar enfermedades, mientras que éste persigue el encantamiento y persuasión de los miembros de un jurado, una asamblea o cualquier otro tipo de gente reunida⁷⁵. ¿O te parece a ti de otro modo?, dije.

—¡No!, exclamó, me parece que es como tú dices.

—Y entonces —proseguí—, ¿a dónde nos hemos de dirigir? ¿A qué otro arte?

—Yo no sé dónde —dijo.

Yo creo, en cambio, que lo he encontrado —dije.

—¿Cuál es?, preguntó Clinias.

—La estrategia —respondí—; me parece que es, más que ningún otro, aquel que si uno lo posee es feliz.

—A mí no me parece.

—¿Por qué?, le pregunté.

—Porque ése es, en realidad, un arte de cazar hombres.

—¿Y qué?, dije.

—Ninguna de las artes relativa a la caza —respondió— vá más allá de cazar o capturar⁷⁶, y una vez que la gente ha capturado lo que era objeto de su caza, no sabe qué uso hacer de él. Tanto es así que los cazadores y pescadores entregan sus presas a los cocineros, y, a su vez, los geómetras, astrónomos y maestros de cálculo —pues también ellos son cazadores, ya que, en efecto, no producen sus figuras, sino que se limitan a encontrar las que existen—, como tampoco saben qué uso hacer de ellas, sino sólo cazarlas, entregan lo que han hallado a los

⁷⁴ Los griegos conocían a los encantadores de serpientes (cf. *República* 358b3).

⁷⁵ Cf. Protágoras 315^a8–9, para la vinculación del arte de componer discursos con el de los encantamientos.

⁷⁶ Es decir, no produce el objeto, que era uno de los requisitos del conocimiento buscado (cf. 289b5–6).

dialécticos⁷⁷ para que lo utilicen. Por lo menos, así proceden quienes, de entre estos últimos, no han perdido por completo la cabeza.

—¡Muy bien, mi queridísimo e inteligentísimo Clinias!, exclamé. ¿Y es realmente así la cosa?

—¡Por supuesto! Y lo mismo vale con los estrategas —dijo—, que, cuando han tomado una ciudad o un ejército, los confían a los hombres de estado —ya que ellos, por sí, no saben qué uso hacer de lo que han capturado—, así como los cazadores de codornices entregan las presas a los que se dedican a su cría⁷⁸. De modo pues —continuó—, que si necesitamos un arte que sepa también hacer uso del objeto que ha adquirido, por haberlo producido o por haberlo cazado, y si sólo un arte tal nos hará dichosos, entonces el que buscamos —concluyó— no será el arte del estratega, sino otro.

CRIT. — ¿Qué estás diciendo, Sócrates? ¿Ese joven habló así?

SÓC. —¿No lo crees, Critón?

CRIT. — ¡Por Zeus que no! Pues en mi opinión, si verdaderamente pronunció esas palabras, no tiene él necesidad para su educación ni de Eutidemo ni de ningún otro.

SÓC. — Entonces..., ¿habrá sido, ¡por Zeus!, Ctesipo el que las dijo y yo no me acuerdo bien?

CRIT.— ¡Pero de qué Ctesipo me hablas!

SÓC. — Por lo menos estoy seguro de esto: ni Eutidemo ni Dionisodoro dijeron esas palabras. ¿Habrá sido, mi bienaventurado Critón, algún ser superior⁷⁹, allí presente, quien las pronunció? Porque, en efecto, yo las escuché..., estoy seguro.

⁷⁷ No designa aquí, como en *Menón* (75d) al que sabe conducir hábilmente una discusión, sino que tiene el significado platónico fuerte de filósofo, el que es capaz de aprehender los principios (cf. *República* 5336 y ss.).

⁷⁸ La cría de codornices para someterlas a competencias entre ellas se había vuelto entonces, en Atenas, casi una verdadera manía (cf. *Leyes* 789b–c y *Alcibiades I* 120a).

⁷⁹ Alguna divinidad o daimon. Cf. *Sofista* 216b4.

CRIT. — Sí, ¡por Zeus!, Sócrates, creo que pudo haber sido alguno de los seres superiores... ¡y muy superior! Ahora bien, después de eso, ¿continuasteis en la búsqueda? ¿Encontrasteis el arte que buscabais o no lo encontrasteis?

SÓC. — ¿Y dónde encontrarlo..., querido? Éramos más bien ridículos: como los chiquillos persiguiendo alondras. Creíamos a cada momento estar a punto de aferrar uno de esos conocimientos y siempre, sin embargo, se nos escabullía. ¿Para qué repetirte las muchas cosas que se dijeron? Arribamos, por último, al arte regio⁸⁰ y examinándolo a fondo, para ver si era aquel que produce la felicidad, he aquí que, como si hubiésemos caído en un laberinto, creyendo que habíamos alcanzado su fin, nos hallamos, en cambio, después de haber dado una vuelta para no llevárnoslo por delante, con que estábamos de nuevo en el punto de partida de nuestra indagación y en las mismas condiciones que al principio de nuestra búsqueda.

CRIT. — ¿Cómo os sucedió eso, Sócrates?

79. 80.

SÓC. — Te lo explicaré. Creímos que la política y el arte regio⁸¹ eran lo mismo.

CRIT. — ¿Y entonces?

SÓC. — Creímos que tanto el arte del estratega como los otros entregaban a ése el manejo de los productos, de los cuales ellos mismos son los artesanos, como si fuese el único que sabe utilizarlos. De modo que nos parecía claro que era ése el que buscábamos, el que es causa del bienestar del Estado, y que, precisamente, él solo, al decir del yambo de Esquilo⁸², está sentado «en la popa de la ciudad», gobernándolo todo y dirigiéndolo todo para que todo sea útil.

CRIT. — ¿Y no os pareció bien, Sócrates?

⁸⁰ Cf. *Político* 259b1 ss.

⁸¹ Posible alusión a Protágoras. Cf. *Protágoras* 318e5 ss.

⁸² *Los siete contra Tebas*, vv. 2 y 760—1.

SÓC. — Lo juzgarás tú mismo, Critón, si quieres escuchar lo que nos sucedió a continuación. Comenzamos de nuevo nuestro examen más o menos así: «Y bien, este arte regio, que todo lo dirige, ¿nos produce algún resultado, o no?» «Sin duda —nos dijimos el uno al otro—.» ¿No responderías eso también tú, Critón?

CRIT. — Sí.

SÓC. — ¿Y cuál dirías que es su resultado? Por ejemplo, si yo te preguntase qué resultado produce la medicina, al dirigir todas las cosas que dependen de ella, ¿no me contestarías que es la salud?

CRIT. — Sí.

SÓC. — Y a propósito de tu arte, la agricultura⁸³, que dirige todo lo que le concierne, ¿qué resultado produce? ¿No me vas a decir que produce el alimento que surge de la tierra?

CRIT. — ¡Claro que sí!

SÓC. — ¡Ah ...! Entonces el arte regio, que dirige todo lo que le concierne, ¿qué produce...? Tal vez no te es fácil responder.

CRIT. — ¡Por Zeus!, que no, Sócrates.

SÓC. — Y tampoco lo era para nosotros, Critón. Pero por lo menos esto tú lo sabes: si es el que buscamos, necesariamente tiene que ser algo útil.

CRIT. — Por supuesto.

SÓC. — ¿Y debe, por lo tanto, ofrecernos algún bien?

CRIT. — Necesariamente, Sócrates.

SÓC. — Un bien que, según convinimos Clinias y yo hace poco, no puede ser otra cosa que un cierto conocimiento.

CRIT. — Así habéis dicho.

SÓC. — Por lo tanto, esos otros resultados, que se podría decir propios de la política —y que serían muchos, como, por ejemplo, lograr que los ciudadanos fuesen ricos, libres y pacíficos—, todos ellos, digo, ya se ha mostrado que no son

⁸³ Se desprende, pues, que Critón poseía o, por lo menos, trabajaba campos. Más adelante se habla de sus negocios (304c).

ni buenos ni malos; en cambio, era menester que este arte hiciese sabios a los ciudadanos y partícipes del conocimiento, si en efecto quería convertirse en el único arte que, siendo útil, brindase además felicidad.

CRIT. — Eso es. Por lo menos así habíais quedado de acuerdo, según lo que nos ha referido.

SÓC. — ¿Pero hace en verdad el arte regio sabios y buenos a los hombres?

CRIT. — ¿Y por qué no, Sócrates?

SÓC. — ¿Pero a todos los hace buenos, y en todo...? ¿Y ese arte enseña cualquier tipo de conocimiento, el del zapatero, el del carpintero y todos los demás?

CRIT. — No creo, Sócrates.

SÓC. — Entonces, ¿qué conocimiento nos da? ¿Qué uso haremos de él? No debe producir ninguno de los resultados que no son ni malos ni buenos, ni debe suministrar ningún conocimiento que no sea otro que el propio. ¿Seremos capaces de decir, en fin, cuál es y qué uso podemos hacer de él? ¿Quieres que digamos, Critón, que es aquel con el que hacemos buenos a los demás?

CRIT. — De acuerdo.

SÓC. — ¿Pero con respecto a qué serán buenos para nosotros? ¿Con respecto a qué serán útiles para nosotros? ¿O tendremos que decir todavía que hará buenos a otros, y estos otros, a su vez, a otros⁸⁴? En suma, con respecto a qué han de ser buenos, no lo vemos por ningún lado, desde el momento que hemos desacreditado los que se suelen decir que son los resultados de la política. No nos cabe sino repetir literalmente el proverbio «Corinto, hijo de Zeus»⁸⁵, y, como decía, estamos tan lejos como al principio, o más aún, de saber cuál es ese conocimiento que podrá brindarnos la felicidad.

⁸⁴ Cual si fuese una transmisión de bondad de los unos a los otros como resultado de la política.

⁸⁵ Dicho que se aplicaba a todo tipo de vana repetición. Un esolio al diálogo (G. Ca. GREENE, *Scholia Platonica*, Amer. Philol. Assoc., 1938, pág. 123) explica su origen en la incansable reiteración de la frase por parte de cierto embajador de Corinto enviado a Mégara.

CRIT. — ¡Por Zeus!, Sócrates, parece que os habíais metido en un bonito atolladero.

SÓC. — Así es, Critón, y hasta yo mismo, cuando me vi atrapado en semejante atolladero, pedí a gritos la ayuda de los extranjeros, invocándolos como si fueran Dioscuros⁸⁶, para que nos salvaran, a mí y a mi joven compañero, de esa tercera oleada del argumento, y se esforzaran por todos los medios en demostrarnos seriamente cuál es ese conocimiento con cuya posesión podíamos transcurrir bien el resto de la vida.

CRIT. — ¿Y ...? ¿Os lo quiso demostrar Eutidemo?

SÓC. — ¿Y cómo no? Comenzó, además, mi amigo, con aire de hombre muy superior a hablar así:

—¡Oh Sócrates!, este conocimiento acerca del cual hace un buen rato que andáis en dificultades —dijo—, ¿debo enseñártelo o bien demostrarte que ya lo posees?

—¡Dichoso de ti, Eutidemo!, exclamé. ¿Eres capaz de ello?

—¡Por supuesto!, contestó.

—Entonces, demuéstrame, ¡por Zeus!, que ya lo poseo. Para un hombre de mi edad, eso es mucho más fácil que aprenderlo.

—Veamos, pues —dijo—; contéstame: ¿hay algo que conoces?

—Por cierto —dije—, muchas cosas, aunque de poca monta.

—Es suficiente —dijo—. ¿Crees que es posible que una cosa que es no sea aquello que es?

—No, ¡por Zeus!

—Entonces —agregó—, ¿tú conoces algo?

—Sí.

—Y si conoces algo, ¿eres alguien que conoce⁸⁷?

⁸⁶ Los Dioscuros, Cástor y Pólux, eran divinidades protectoras invocadas, particularmente, por los marinos en momentos de peligro.

⁸⁷ La falacia que se prepara aquí está basada en el equívoco establecido por Eutidemo entre una noción relativa y otra absoluta; el desplazamiento significativo se da entre «conocer algo» y

—Por cierto —dije—, conozco precisamente eso.

—No importa. Pero, ¿no es inevitable concluir que tú conoces todo, si eres un conocedor?

—¡Por Zeus!, no —dije yo—, pues hay muchas cosas que yo no conozco.

—Entonces, si hay algo que tú no conoces, tú no eres un conocedor.

—No lo soy de esa cosa en particular, querido —le contesté.

—¿Y es por eso menos cierto —dijo— que tú no eres un conocedor? Hace un instante decías que eras un conocedor. Así sucede que tú mismo, por un lado, eres lo que eres y, por el otro, en cambio, no lo eres, y al mismo tiempo y con respecto a lo mismo⁸⁸.

—Admitámoslo, Eutidemo —respondí—, porque, como reza el proverbio, « todo lo que tú digas está siempre bien dicho »⁸⁹ y. Pero, ¿cómo sé que poseo ese conocimiento que buscamos? Puesto que es imposible que una misma cosa sea y no sea, si conozco una cosa, las conozco todas —en efecto, no podría al mismo tiempo ser alguien que conoce y alguien que no conoce—; y puesto que las conozco todas, poseo también ese conocimiento. ¿No es esto lo que quieres decir, y no consiste en ello tu sagaz argumento?

—¡Pero tú mismo te estás evidentemente refutando, Sócrates!, dijo.

—¿Qué? ¿Acaso no estás tú también, Eutidemo, en la misma situación?, agregué. Porque yo personalmente, mientras me encuentre contigo y con este Dionisodoro, mente dilecta⁹⁰ sea cual fuere la suerte que corra, no me he de quejar de ella en absoluto. Pero, dime: ¿no es cierto que vosotros algunas cosas las conocéis, y otras, no?

«alguien que conoce» o «conocedor» (entendiendo que conoce todo). Para el resto del argumento, véase n. 32.

⁸⁸ Es decir, al conocimiento. Adviértase que ésta es una formulación muy precisa del principio de no contradicción. (Compárese con *República* 436b8–437a9.)

⁸⁹ El núcleo del proverbio es *kalá pánta* «todas las cosas son hermosas».

⁹⁰ Expresión homérica (*Ilíada* VIII 281).

—De ninguna manera, Sócrates —dijo Dionisodoro.

—¿Qué queréis decir?, pregunté. ¿Entonces no conocéis nada?

—Al contrario —dijo.

—¿Entonces conocéis todas —agregué—, puesto que conocéis alguna?

—Todas —dijo—, y también tú, pues si conoces por lo menos una, conoces todas.

—¡Oh Zeus!, dije. ¡Qué asombroso! ¡Qué maravilla hemos hallado! ¿Y también todos los otros hombres conocen todo..., o no conocen nada?

—Es claro que no puede ser —respondió— que conozcan algunas cosas y no conozcan otras, y que sean al mismo tiempo conocedores y no conocedores.

—¿Y entonces qué?, dije yo.

—Todos conocen todo —dijo—, con tal de que conozcan una sola cosa.

—¡En el nombre de los dioses!, exclamé. Y me expreso así, Dionisodoro, porque es evidente que ya estáis procediendo seriamente, cosa que no sin dificultades he lo grado que hicierais. Vosotros dos, ¿conocéis realmente todo ...? Por ejemplo, el arte del carpintero y del zapatero?

—Por supuesto —contestó.

—¿Y sois capaces también de remendar los zapatos?

—Sí, ¡por Zeus!, y también de ponerles suelas.

—¿Y también sabéis cosas de esta índole, como cuán tas son las estrellas y los granos de arena?

—Por supuesto —dijo—, ¿o crees que no habríamos contestado que sí?

Ctesipo tomó la palabra.

—¡Por Zeus!, Dionisodoro —dijo—, dame alguna prueba de esto para que pueda persuadirme de que ambos, efectivamente, decís la verdad.

—¿Cuál te he de dar?, dijo.

—¿Sabes tú cuántos dientes tiene Eutidemo y sabe éste cuántos tienes tú⁹¹?

—¿No te basta —dijo— haber oído que nosotros conocemos todo?

⁹¹ Los dos sofistas eran viejos (cf. 272b9) y sus dientes, seguramente, no muy numerosos.

—No me digas eso —contestó—, sino dad respuesta sólo a la pregunta y demostradnos ambos que decís la verdad. Si nos decís, pues, cada uno de vosotros cuántos dientes tiene el otro y evidenciáis, así, conocerlos —nosotros los comprobaremos luego contándolos—, entonces os creeremos también acerca de las demás cosas.

Pero, pensando que se estaban burlando de ellos, no aceptaron someterse a la prueba⁹², como tampoco dejaron de repetir, en ocasión de cada pregunta de Ctesipo, que ellos conocían todas las cosas. Ctesipo, en efecto, sin ningún tipo de reservas, terminó haciéndoles cualquier pregunta, aún las más indecorosas, para ver si las conocían. Y ellos, impertérritos, las enfrentaban⁹³, convencidos de su saber, como jabalíes que se lanzan a recibir el golpe, al punto que hasta yo mismo, Critón, me vi forzado por la incredulidad a preguntarle, finalmente, a Eutidemo si Dionisodoro sabía también danzar, y este último me contestó: «por supuesto».

—Pero no ciertamente —dije— a saltar sobre las espadas ni a girar sobre una rueda⁹⁴, a tu edad. ¿No habrás ido tan lejos con tu saber?

—No hay nada que no conozca —respondió.

—Y —dije— ¿conocéis todo ahora o lo habéis conocido siempre?

—Siempre —me respondió.

—¿También cuando erais niños y recién nacidos conocíais todo?

Ambos dijeron que sí al mismo tiempo.

A nosotros, sin embargo, la cosa nos parecía increíble. Eutidemo, entonces, dijo:

—¿No lo crees, Sócrates?

—No. Sólo que —agregué— parece que vosotros sois sabios.

⁹² Siempre evitaban los extranjeros salir de un plano puramente verbal.

⁹³ Expresión homérica (*Ilíada* XIII 337).

⁹⁴ Para estos ejercicios de acrobacia, véase JENOFONTE, *Banquete* II 11 y VII 2–3.

—Si estás dispuesto a contestar mis preguntas —dijo—, me encargaré de demostrarte que también tú reconocerás en ti mismo este asombroso conocimiento.

—Nada me agradaría tanto —repuse— como verme refutado en esto. Porque si hasta ahora no me he dado cuenta de ser sabio, y tú me vas a demostrar que conozco todo, y que siempre he conocido, ¿qué mayor prodigio que éste podría encontrar yo en toda mi vida?

—Contéstame, pues —dijo.

—Interrógame, que te responderé.

—Pues bien, Sócrates —dijo—, ¿eres tú conocedor de algo, o no?

—Sí.

—¿Y eso por lo cual eres un conocedor, es eso mismo por lo cual también conoces, o conoces por medio de otra cosa?

—Es eso mismo por lo cual soy un conocedor. Creo que te refieres al alma, ¿o no estás hablando de ella?

—¿No te da vergüenza, Sócrates?, exclamó. Siendo tú el interrogado, te atreves a preguntar.

—Es cierto —dije—, pero, ¿cómo debo hacer? Yo procederé tal como tú ordenes. Pero cuando no sé lo que preguntas, ¿me ordenas entonces que conteste igualmente sin que te pida explicación?

—Si tú comprendes de algún modo lo que digo —afirmó.

—Sí —respondí.

—Y bien, contéstame entonces según lo que comprendes.

¿Cómo? —dije—. Si tú me preguntas pensando en una cosa y yo por mi parte comprendo otra y, después, te contesto según lo que comprendí, ¿te es suficiente que yo no te responda nada de la cuestión?

—A mí, sí —dijo—, pero a ti no, me parece.

—Yo, ¡por Zeus! —afirmé—, no contestaré si antes no he aclarado la pregunta.

—Es que tampoco contestarás nunca a lo que crees haber entendido, porque pierdes el tiempo en charlatanerías y eres más viejo de lo debido.

Me di cuenta entonces de que estaba fastidiado conmigo por las observaciones que hacía a sus preguntas, mientras que él quería atraparme envolviéndome en las redes de sus palabras. Y me acordé de Cono⁹⁵, que también se fastidiaba conmigo cuando yo me empeñaba, y después se ocupaba menos de mí, considerándome incapaz de aprender; y puesto que había decidido frecuentar también las lecciones de este hombre, me pareció conveniente ceder, no fuera que, juzgándome un torpe, se negara a aceptarme. De modo, pues, que le dije:

—Si te parece que hay que proceder así, Eutidemo, que así se proceda; tú sabes discutir mejor que yo, que soy un profano en este arte. Pregunta, pues, de nuevo, desde el comienzo.

—Y tú contéstame, de nuevo, desde el comienzo —dijo. ¿Conoces lo que conoces por medio de algo, o no?

—Sí —dije—, por medio del alma.

—¡Otra vez éste me contesta más de lo que se le pregunta! ¡Yo no te pregunto por medio de qué cosa, sino si conoces por medio de algo!

—Contesté más de lo que debía —dije—, por ignorancia. Discúlpame. Te responderé ahora con toda simplicidad, que conozco lo que conozco por medio de algo.

—¿Y —preguntó— siempre por medio de eso mismo o, a veces, por medio de eso y, a veces, por medio de otro?

—Siempre, cuando conozco⁹⁶ —dije—, es por medio de eso.

—¿Pero no terminarás nunca —exclamó— de hacer agregados?

—Temo que este «siempre» nos engañe.

—No a nosotros —repuso—; en todo caso, a ti. Vuelvo a preguntarte: ¿conoces siempre por medio de eso?

—Siempre —dije—, ya que hay que quitar el «cuando».

⁹⁵ Cf. 272c2.

⁹⁶ Los «agregados» o precisiones que intercala Sócrates son, justamente, aquellos que hacen evidente la falacia.

—Conoces, entonces, siempre por medio de eso. Y si siempre conoces, ¿conoces algunas cosas por medio de eso por lo que conoces y otras por medio de otra cosa, o todas por medio de eso?

—Todas⁹⁷ por medio de eso —dije yo—, las que conozco.

—¡Ahí está —exclamó— otra vez el agregado!

—Está bien —afirmé—, quitaré «las que conozco».

—No hace falta que quites nada. No te estoy pidiendo ningún favor. Sólo contéstame esto: ¿serías capaz de conocer la totalidad, si no conocieses todas las cosas?

—Sería un portento —repuse.

Y él dijo:

—Agrega entonces ahora lo que quieras, pues ya has admitido que conoces la totalidad⁹⁸.

—Así parece —dije—, porque si el agregado «las que conozco» no tiene ningún valor, entonces yo conozco todas.

—Y también has admitido que conoces siempre por medio de eso por lo que conoces, sea «cuando conoces», sea de cualquier otra manera que te plazca, pues has admitido que conoces siempre y todo a la vez. Es, por tanto, evidente que también siendo niño conocías, y cuando naciste y cuando fuiste engendrado; y hasta antes de ser tú mismo generado, y de que lo fueran el cielo y la tierra, conocías todo, si es cierto que siempre conoces.

—Y, ¡por Zeus!, tú siempre —agregó—, conocerás, y conocerás la totalidad de las cosas, si así yo lo quiero".

⁹⁷ El sofisma se basa en el significado de «todo. (= «todas las cosas», *pánta*). Sócrates aclara que por «todo» entiende *todo lo que conoce*; Eutidemo presupone, en cambio, *todo lo que es posible conocer*. Frente a los reparos de Sócrates, recurre a la fórmula «serías capaz de conocer la totalidad (ápanta)», para buscar el mismo equívoco.

⁹⁸ El sofisma se reduce a las siguientes proposiciones: no se puede conocer la totalidad (como un todo global) sin conocer todo (como pluralidad de partes). Sócrates, al contestar negativamente la pregunta anterior, admite conocer la totalidad y, por lo tanto, conoce también las partes, o sea, todo.

—¡Ojalá lo quieras —respondí—, venerado Eutidemo!, si realmente dices la verdad. Pero no confío del todo en que seas capaz de ello, a menos que se una a tu querer el de tu hermano Dionisodoro, aquí presente; así tal vez podrías... Pero, decidme los dos —agregué—: con respecto de otras cosas no sabría en efecto cómo disputar con vosotros —hombres de tan prodigioso saber—, para demostrar que no conozco todo, desde el momento que vosotros afirmáis que sí lo conozco; pero, cosas como éstas, Eutidemo, por ejemplo, que «los hombres buenos son injustos», ¿cómo puedo pretender yo conocerlas? Dime, por favor, ¿las conozco o no las conozco?

—Por cierto que las conoces —respondió.

—¿Conozco qué...?, exclamé.

—Que los buenos no son injustos.

—Desde luego, eso ya lo sé —dije—, y hace rato. Pero no es lo que te pregunto, sino dónde aprendí yo que « los buenos *son* injustos».

—En ningún lado —intervino Dionisodoro.

—Entonces esto es algo que no sé —dije.

—¡Ten cuidado —dijo Eutidemo dirigiéndose a Dionisodoro—, me echas a perder el argumento!, porque así resultará que él no conoce, y entonces que es, al mismo tiempo, un conocedor y un no conocedor⁹⁹.

Dionisodoro se ruborizó.

—¿Qué estás diciendo, Eutidemo?, pregunté. ¿No te parece correcto lo que afirma tu hermano, que lo sabe todo?

—¿Hermano...?, ¿lo soy acaso de Eutidemo?, se apresuró a decir Dionisodoro.

Entonces yo repuse:

—Dejemos eso, querido, hasta que Eutidemo me haya enseñado que conozco que los hombres buenos son injustos..., y no me prives de esa enseñanza.

⁹⁹ Es decir: del argumentar de Eutidemo depende que Sócrates conozca. Debe señalarse, además, que las palabras aquí pronunciadas por Eutidemo son las que más se aproximan a la tesis que Platón atribuye a Eutidemo —suponemos que se trata de la misma persona (v. n. 6)— en el *Crátilo* 386d3 ss. La tesis, que no figura en nuestro diálogo, es la siguiente: «todas las cosas se corresponden con todas las cosas siempre y a la vez».

—¡Huyes, Sócrates!, exclamó Dionisodoro, y no quieres responder.

—Naturalmente —dije—, si soy más débil que uno solo de vosotros, ¿cómo no voy a huir frente a dos juntos¹⁰⁰? Muy lejos estoy, además, de valer lo que Heracles, que no pudo, a un tiempo, luchar contra la Hidra —una sofista femenina que, gracias a su saber, si alguien le cortaba una cabeza de su argumento, hacía brotar muchas otras en lugar de aquella— y contra cierto cangrejo¹⁰¹, sofista también él, llegado del mar y recién desembarcado, según creo¹⁰². Y como éste lo atormentaba así, del lazo de la izquierda¹⁰³, con sus palabras, quiero decir con sus mordeduras, llamó en auxilio a su sobrino Yolao, que le prestó conveniente ayuda. Pero mi Yolao¹⁰⁴, si viniera, más bien haría lo contrario.

—Me dirás, por favor, cuando hayas terminado tu relato —preguntó Dionisodoro—, si acaso era Yolao más sobrino de Heracles que tuyo.

—Lo mejor que puedo hacer, Dionisodoro, es responderte —dije—, porque efectivamente no cesarás de preguntarme —estoy seguro— por la envidia, y con el propósito de impedir que Eutidemo pueda enseñarme aquel saber.

—Responde, pues —dijo.

—Respondo —contesté— que Yolao era sobrino de Heracles, pero mío, por lo que me parece, de ningún modo. En efecto, su padre no era Patrocles, mi hermano, sino Ificles, el hermano de Heracles, y que sólo se asemeja un poco en el nombre.

—¿Y Patrocles es tu hermano?, dijo él.

¹⁰⁰ Alusión al proverbio «ni el mismo Heracles puede contra dos» (cf. *Fedón* 89c5).

¹⁰¹ En el segundo de los trabajos de Heracles, «un cangrejo enorme ayudó a la Hidra mordiendo el pie de Heracles. Por eso lo mató y llamó en su ayuda a Yolao... quien quemó las raíces de las cabezas con los tizones impidiendo que resurgieran» (APOLODORO, II 5).

¹⁰² Se refiere al reciente regreso a Atenas de los extranjeros (cf. 271b–c y 272b).

¹⁰³ Dionisodoro estaba sentado a la izquierda de Sócrates (cf. 271b6 y n. 21), de modo que él sería el cangrejo y Eutidemo la Hidra.

¹⁰⁴ Podría tratarse de una alusión a Ctesipo, pero no es seguro.

—Por cierto —contesté—, tenemos la misma madre¹⁰⁵, aunque no el mismo padre.

—Entonces es tu hermano y no es tu hermano.

—Querido... —dije—, no lo es por parte de padre; el de él, en efecto, era Queredemo, mientras que el mío, Sofronisco.

—¿Pero Sofronisco era padre —dijo—, y... Queredemo también?

—Efectivamente —respondí—, uno era el mío y otro el de él.

—Entonces —preguntó—, ¿Queredemo era diferente de «padre»¹⁰⁶?

—Por lo menos del mío —contesté.

—Entonces era padre siendo algo diferente de padre? ¿O eres tú lo mismo que piedra¹⁰⁷?

—Temo —afirme— que tú me hagas aparecer como tal, aunque no creo serlo.

—¿Entonces eres algo diferente de piedra?

—¡Por supuesto que sí!

—¿Entonces, siendo algo diferente de piedra —dijo— no eres piedra, y siendo algo diferente de oro, no eres oro?

—Así es.

—Por lo tanto —añadió—, también Queredemo, siendo algo diferente de padre, no sería padre.

—Parecería no serlo —dije.

—Porque si Queredemo es padre —intervino Eutidemo—, entonces, por el contrario, Sofronisco, a su vez, siendo diferente de padre, no es padre, de manera que tú, Sócrates, no tienes padre¹⁰⁸.

¹⁰⁵ Fenáreta (cf. *Teeteto* 149a2).

¹⁰⁶ El sofisma que se prepara considera «padre» no como un atributo que pueda corresponder a una pluralidad de individuos, sino como característica de un solo individuo. El esquema es: Queredemo no es Sofronisco: Sofronisco es padre: por lo tanto, Queredemo no es padre.

¹⁰⁷ «Ser lo mismo que una piedra» o «vivir como una piedra» significa carecer de sensibilidad (cf. *Gorgias* 494a8). La expresión figuraba en un popular sofisma cuya premisa inicial era: «El hombre no es una piedra» y su conclusión: «El hombre es un perro (o un buey).» Su desarrollo está en DIÓGENES LAERCIO (III 54).

Ctesipo, tomando al vuelo la palabra, dijo:

—¿Y a vuestro padre, a su vez, no le ha sucedido lo mismo?

—En lo más mínimo —respondió Eutidemo.

—¿Es, pues —dijo—, el mismo?

—El mismo, por cierto.

—Lo lamentaría, si así fuese. Pero, dime, Eutidemo, ¿es él sólo mi padre o también el de los demás hombres?

—También de los demás —respondió—. ¿O crees que la misma persona, siendo padre, no es padre?

—Así lo creía —dijo Ctesipo.

—¿Cómo —dijo el otro—, crees que una misma cosa, siendo oro, no es oro, o que un hombre, siendo hombre, no es hombre?

—¡Cuidado, Eutidemo!, advirtió Ctesipo. Tal vez, como dice el proverbio, «no estás atando lino con lino»¹⁰⁹. Afirmas, sin duda, algo notable, si dices que tu padre es padre de todos.

—Pero lo es —agregó.

—¿Sólo de los hombres —preguntó Ctesipo— o también de los caballos y de todos los demás seres vivientes?

—De todos —contestó.

—¿Y también tu madre es madre de todos?

—También.

—¿Entonces tu madre —dijo— es también madre de los erizos de mar?

—¡Y la tuya también!, contestó.

—¿Entonces tu eres hermano de los terneros, de los perritos y de los cerditos?

—Como tú —dijo.

—En consecuencia, tu padre es un cerdo y un perro.

¹⁰⁸ El sofisma lo explica ARISTÓTELES (*Refutaciones sofisticas* 166b28–36).

¹⁰⁹ Comparar casos que no son similares (cf. ARISTÓTELES, *Física* 207a 17–18).

—¡Y el tuyo también!, dijo.

—Admitirás eso en seguida, Ctesipo —intervino Dionisodoro—, si me contestas.

Dime, ¿tienes un perro?

—Sí, y bastante malo —respondió Ctesipo.

—¿Tiene cachorros?

—Sí, y tan malos como él —dijo.

—¿Entonces, el perro es el padre de ellos?

—Sin duda, yo mismo lo vi acoplarse con la perra.

—Ahora bien, ¿no es tuyo el perro?

—Por supuesto —dijo.

—Entonces, siendo padre y siendo tuyo, el perro es tu padre y tú eres el hermano de los cachorros¹¹⁰.

Y de nuevo Dionisodoro, sin tomar aliento, a fin de que Ctesipo no se le adelantara, continuó:

—Respóndeme todavía a esta pequeña pregunta: ¿golpeas a tu perro?

Ctesipo, riendo, le contestó:

—¡Sí, por los dioses!, ya que no puedo golpearte a ti.

—¿Golpeas, pues, a tu padre?, dijo.

—Mucho más justo sería que golpeara al vuestro —dijo—, por habersele ocurrido engendrar hijos tan sabios. Pero supongo, Eutidemo, que han de ser muchos los bienes que habrán obtenido vuestro padre y los cachorros de este vuestro saber.

—No necesita de muchos bienes, Ctesipo, ni él ni tú.

—¿Ni tampoco tú, Eutidemo?, preguntó.

—Ni ningún otro hombre. Porque, dime Ctesipo, consideras que es un bien para un enfermo tomar un remedio cuando lo necesita, ¿o acaso no te parece un bien?

¹¹⁰ La falacia es así: el perro es padre; el perro es tuyo; por lo tanto el perro es tu padre. Es una falacia de composición. ARISTÓTELES la clasifica como de accidente y trae a colación, entre otros, este mismo ejemplo (*Refutaciones sofisticas* 179a26–b6). La falacia se apoya en el significado de *tu* o *tuyo*, que indican propiedad como relación sanguínea.

O cuando uno va a la guerra, ¿consideras que es un bien para un hombre ir con las armas o sin ellas?

—A mí me parece que sí. Pero creo que saldrás con alguna de tus ocurrencias.

—Lo sabrás mejor si me escuchas —dijo. Responde: puesto que estás de acuerdo en que es un bien para un hombre tomar un remedio cuando lo necesita, ¿no será mejor que de tal bien tome lo más posible? ¿Y en ese caso no convendrá que alguien le triture y mezcle una carretada de eléboro¹¹¹?

Y Ctesipo respondió:

—Por supuesto, Eutidemo, siempre que quien la tome tenga el tamaño de la estatua de Delfos¹¹².

—Así, pues, también en la guerra —continuó—, puesto que hallarse provisto de armas es un bien, conviene empuñar el mayor número posible de lanzas y escudos, ya que son precisamente un bien.

—Por cierto —respondió Ctesipo—. ¿No lo crees tú así, Eutidemo, o basta tener una sola lanza y un escudo?

—Sí.

111. 112.

—¿Y a Gerión y a Briáreo¹¹³ —preguntó— los armarías de ese modo? Yo te creía más listo, sin embargo, siendo un profesional de las armas, al igual que este tu compañero.

Eutidemo calló. Pero Dionisodoro, retomando las respuestas anteriores de Ctesipo, preguntó:

—Y el oro, ¿no te parece que es un bien tenerlo?

¹¹¹ El eléboro — de raíz purgante y diurética — era considerado remedio eficaz contra la locura.

¹¹² Probablemente, la estatua de Apolo que erigieron los griegos en Delfos después de las batallas de Artemisio y Salamina (PAUSANIAS, X 14, 3). Según HERÓDOTO (VIII 121) tenía una altura de 12 codos (= 5,32 m.).

¹¹³ Briáreo era uno de los gigantes de cien brazos que ayudó a Zeus contra los Titanes: Gerión, un monstruo de tres cuerpos cuyos bueyes robó Heracles en el décimo de sus trabajos.

—Por cierto, y en cantidad —respondió Ctesipo.

—Entonces, en tanto bienes, ¿no te parece que las riquezas se deben tener siempre y en todas partes?

—¡Claro que sí!—, dijo

—¿Y admites, asimismo, que el oro es un bien?

—Ya lo he admitido —contestó.

—¿Por consiguiente, es necesario tenerlo siempre y en todas partes y, principalmente, consigo mismo? Además, ¿no sería el más feliz de los hombres quien tuviera tres talentos de oro en el estómago, uno en el cráneo y una estatera de oro en cada uno de los ojos?

—Por lo menos cuentan, Eutidemo —dijo Ctesipo—, que entre los escitas, los más felices y mejores son aquellos que tienen mucho oro en sus propios cráneos —para hablar como lo hacías tú antes cuando decías que mi perro era mi padre—, y lo que es aún asombroso, ¡es que beben en sus propios cráneos áureos y contemplan su cavidad interior mientras sostienen la propia cabeza en sus manos!¹¹⁴

—¿Y ven los escitas y todos los demás hombres — preguntó Eutidemo— las cosas capaces de ver o las incapaces?¹¹⁵

—Las capaces —dijo.

—¿Y también tú?, preguntó.

—También yo.

—¿Ves, pues, nuestros mantos?

¹¹⁴ Los escitas, según refiere HERÓDOTO (IV 65), utilizaban los cráneos de los enemigos para hacer copas. El equívoco en el texto se basa en la expresión «sus» o «sus propias» o «en sus» que, con respecto a la posesión de un cráneo, p. ej., puede indicar tanto algo que forma parte del propio cuerpo, como algo que no.

¹¹⁵ Mantengo, de esta manera, la ambigüedad del original, que lo mismo puede significar (1) «que (las cosas) pueden ver», como (2) «que son susceptibles de ser vistas», y de ahí que la falacia consista en aceptar que a un objeto inanimado le suceda (2), y pasar entonces a sostener (1), cosa que Ctesipo no admite. (Ver ARISTÓTELES, *Refutaciones sofísticas* 166a10.)

—Sí.

—Entonces éstos son capaces de ver?

—Claro, maravillosamente —dijo Ctesipo.

—¿Y qué ven...?, preguntó.

—¡Nada! Supongo que no creerás que ven. ¡Qué inocente que eres! Parece, Eutidemo, que te hubieras dormido con los ojos abiertos, y, si fuera posible hablar sin decir nada, que precisamente estuvieras haciendo eso.

—¿Y crees —dijo Dionisodoro— que no sea posible hablar callando¹¹⁶?

—De ninguna manera —respondió Ctesipo.

—¿Ni tampoco callar hablando?

—Menos aún.

—¿Y cuando dices «piedras», «maderas», «hierros», no hablas callando¹¹⁷?

—No por cierto —dije—, si paso junto a las herrerías, pues dicen que allí los hierros, si uno los toca, gritan y callan y chillan de lo lindo, de modo que, merced a tu saber, no te has dado cuenta de que no decías nada. Pero, en fin, demuéstreme aún el otro punto, es decir, cómo resulta posible callar hablando.

Me pareció que Ctesipo estaba muy ansioso por quedar bien frente a su preferido.

—Cuando callas —dijo Eutidemo—, ¿no callas todo?

—Sí —respondió.

—Entonces callas también las que hablan, si ellas forman parte de «todo».

—¡Cómo!, exclamó Ctesipo, ¿no callare todas?

—No creo —dijo Eutidemo.

—Pero, querido, ¿todas las cosas hablan?

—Sí, por lo menos las que hablan.

—Pero yo no pregunto eso —dijo—, sino si todo calla o habla.

¹¹⁶ La ambigüedad, propia de la forma expresiva griega, consiste en que «callando» puede referirse tanto a quien habla como a las cosas de las que se habla.

¹¹⁷ «hablas callando» = hablas de cosas que callan.

—Ni una cosa ni la otra y ambas a la vez —interrumpió apresuradamente Dionisodoro—. Sé bien que a semejante respuesta no tendrías qué replicar.

Y Ctesipo, soltando una sonora carcajada, como acostumbraba a hacerlo, dijo:

—Eutidemo, tu hermano ha logrado que el argumento pueda tener ambas respuestas. ¡Está perdido y acabado! Y Clinias, que estaba divirtiéndose mucho, comenzó a reírse, de modo que Ctesipo se sintió como si hubiese crecido diez veces en tamaño. Creo que Ctesipo, como buen pícaro, había aprendido de ellos, escuchándolas, estas argucias, ya que semejante saber no lo hay hoy día en otros hombres.

Yo dije entonces:

—¿Por qué te ríes, Clinias, de cuestiones tan serias y bellas?

—¿Y tú, Sócrates —intervino Dionisodoro—, has visto alguna vez alguna cosa bella?

—Por supuesto, Dionisodoro —respondí—, ¡y muchas!

—Diferentes de lo bello —dijo— o idénticas con lo bello¹¹⁸?

Me vi entonces en aprietos, sin saber qué responder, y pensé que me lo merecía por haber osado abrir la boca. Sin embargo, respondí:

—Son diferentes de lo bello en sí, aunque una cierta belleza está presente en cada una de ellas.

—¿Entonces —dijo—, si está presente junto¹¹⁹ a ti un buey, tú eres un buey, y como yo estoy ahora presente junto a ti, tú eres Dionisodoro?

—¡Por favor!, no blasfemes de esa manera.

—¿Pero de qué manera —dijo—, ha de estar una cosa presente junto a otra para que ésta sea diferente?

¹¹⁸ Alusión al problema de la participación en la teoría platónica de las formas. El pasaje debe relacionarse, como apunta R. KENT–SPRAGUE («Parmenides' sail and Dionysodorus' ox», *Phronesis* 12 [1967], 91–98), con *Parnténides* 130e5–131c11.

¹¹⁹ Hay un juego entre dos verbos griegos «estar presente *en*» (que usa Sócrates) y «estar presente *junto a*» (que usa Dionisodoro).

—¿Te trae dificultades eso —dije—, tratando de imitar por mi parte, el saber de esos dos hombres, que tanto deseaba poseer?

—¿Cómo no va a traer dificultades —respondió—, y no sólo a mí sino a cualquiera, algo que «no es»¹²⁰ ?

—¿Qué dices, Dionisodoro?, exclamé, ¿no es acaso lo bello, bello y lo feo, feo?

—Por cierto, si así me parece —respondió.

—Pero, ¿te parece?

—Por supuesto —dijo.

—Entonces también lo idéntico es lo idéntico y lo diferente lo diferente. Y, naturalmente, lo diferente no es lo idéntico. Yo creía que ni una criatura podía tener dificultades en esto: que lo diferente es lo diferente. Pero tú, Dionisodoro, debes haber descuidado deliberadamente el punto, porque en todo lo demás, así como en lo que conviene a cada artesano, parece que lleváis a cabo espléndidamente vuestra labor de enseñar a discutir.

—¿Así que tú sabes —dijo— lo que conviene a cada artesano? Por ejemplo, ¿a quién conviene forjar¹²¹?, ¿lo sabes?

—Sí, claro, al herrero.

—¿Y modelar la arcilla?

—Al alfarero.

—¿Y degollar, desollar y cortar la carne en trozos pequeños para hervirla y asarla?

—Al cocinero —respondí.

—¿Y si uno hace lo que conviene —dijo—, obrará bien?

—Muy bien.

—¿Entonces, como dijiste, conviene cortar y desollar al carnicero? ¿No has admitido eso?

¹²⁰ Posible alusión a Antístenes, que sólo admitía como verdaderos los juicios de identidad («lo bello es bello», etc.).

¹²¹ La falacia se basa también aquí en la anfibología. La expresión puede referirse al sujeto como al objeto.

—Lo he admitido —contestó—, pero perdóname...

—Es evidente, pues —continuó—, que si uno degüella al cocinero, lo corta en trozos, lo hace hervir y asar, hace lo que conviene y si uno forja al herrero y modela en arcilla al alfarero, también hará lo que conviene.

—¡En el nombre de Poseidón —exclamé—, le estás poniendo el colofón¹²² a tu saber! ¿Podré yo alcanzarlo alguna vez y lograr que llegue a ser mío propio?

—¿Y sabrás reconocer, Sócrates, que ha llegado a serte propio?, preguntó.

—Es evidente que sí —respondí—, siempre que tú lo quieras¹²³.

—Pero tú —agregó—, ¿crees que conoces lo que te es propio?

—Claro, a menos que tú digas otra cosa, ya que, en efecto, «comenzar por ti debemos y por Eutidemo terminar»¹²⁴.

—Ahora bien, ¿consideras que te son propias aquellas cosas de las cuales puedes disponer y de las cuales puedas usar como te plazca? Por ejemplo, un buey, una oveja, ¿considerarías que te son propios si pudieras tanto venderlos, como donarlos y hasta sacrificarlos al dios que te plazca? ¿Y si no fuera así, dirías que no te son propios?

Y yo —sabiendo que de la naturaleza misma de las preguntas iba a resultar alguna ocurrencia, y deseándola oír lo más pronto posible—, dije:

—Sí, ciertamente, la cosa es así: sólo tales cosas son mías.

—Ahora bien, animales, ¿no llamas tú así —preguntó— a aquellos que tienen alma?

—Sí —dije.

—¿Y admites que son tuyos sólo aquellos animales en los que te es lícito hacer todas esas cosas que hace un momento yo decía?

—Lo admito.

¹²² Para el origen del proverbio, ver ESTRABÓN, XIV 1, 28.

¹²³ Alusión irónica a 296d4 (v. n. 99).

¹²⁴ Imitación de una fórmula corriente usada para invocar a la divinidad.

Y él, después de una pausa fingida, como si estuviese meditando algo importante, preguntó:

—Dime, Sócrates, ¿tienes un Zeus patrio¹²⁵?

Yo, sospechando que el razonamiento iría a terminar adonde efectivamente lo fue, intenté huir de un enredo que no tenía salida, debatiéndome como si estuviera ya atrapado en una red.

—No lo tengo —dije—, Dionisodoro.

—Eres entonces un miserable impío, alguien que tampoco es ateniense, ya que no tiene dioses patrios ni cultos ni ninguna otra cosa bella y buena.

—¡Terminemos, Dionisodoro!, exclamé, modera tu lenguaje y no trates de enseñarme con torpeza antes de tiempo. Tengo yo también mis altares y mis cultos domésticos y patrios y todas las demás cosas de esta índole que tienen los atenienses.

—¿Cómo —dijo—, los demás atenienses no tienen un Zeus patrio?

—Esa denominación —aclaré— no la usan ni los jonios, 'ni quienes emigraron de esta ciudad para establecerse en nuestras colonias, ni nosotros. Tenemos, en cambio, a Apolo patrio, porque descendemos de Ion¹²⁶. Entre nosotros, Zeus no es llamado «patrio», sino «protector de la casa» y «fratrio», y también Atenea es llamada «fratria».

—Eso basta —dijo Dionisodoro—, puesto que parece que tienes a Apolo, a Zeus y a Atenea.

—Así es —dije.

—¿Y éstos —preguntó— serían también tus dioses?

—Progenitores y amos —contesté.

—Pero, de todos modos, tuyos —agregó—; ¿no has admitido acaso que lo son?

—Lo he admitido —contesté—, ¿qué puede sucederme?

¹²⁵ «Patrio», calificando a Zeus, puede significar tanto «padre de la raza» (así lo entiende Sócrates), como «protector de los ancestros» (y así lo entienden los atenienses al invocarlo).

¹²⁶ Ion es hijo de Apolo y de Creúsa (v. EURÍPIDES, *Ion* 64–75).

—¿Y esos dioses —dijo— son también animales¹²⁷? Ya has admitido, en efecto, que aquellos que tienen alma son animales. ¿O esos dioses no tienen alma?

—La tienen —respondí.

—¿Entonces son también animales?

—Son animales.

—Y tú has dicho —agregó— que entre los animales son tuyos aquellos que te es lícito donarlos, venderlos o sacrificarlos al dios que te plazca.

—Lo he dicho —respondí—, y no tengo posibilidad de volverme atrás, Eutidemo.

—Vamos, entonces, contéstame en seguida: puesto que has admitido que Zeus y los otros dioses son tuyos, ¿quiere decir que te es lícito venderlos, o donarlos, o disponer de ellos a voluntad, como con los demás animales?

Entonces yo, Critón, quedé sin habla, como golpeado por el argumento, pero Ctesipo, viniendo en mi ayuda, exclamó:

—¡Bravo!, Heracles, ¡qué magnífico argumento!

Y Dionisodoro dijo:

—¿Cómo?, ¿es Heracles bravo o el bravo es Heracles?

Y Ctesipo:

—¡En el nombre de Posidón —exclamó—, qué formidable uso de las palabras! Pero me retiro; estos hombres son imbatibles.

En ese momento, mi querido Critón, no hubo ninguno de los presentes que no pusiera por las nubes ese modo de argumentar y a esos dos hombres, y riendo, aplaudiendo y manifestando su regocijo, poco faltó para que quedaran extenuados. Mientras que para cada uno de los razonamientos precedentes, eran sólo los enamorados de Eutidemo quienes los festejaban estrepitosamente; ahora, por poco también las columnas mismas del Liceo participaban de las aclamaciones a los dos hombres y exteriorizaban su regocijo por el éxito. Hasta yo mismo me sentía dispuesto a admitir que jamás había conocido hombres tan

¹²⁷ La palabra zôon, ya aparecida poco antes, significa tanto «animal» como «ser viviente».

sabios y, subyugado completamente por el saber del que hacían gala, me dispuse a alabarlos y elogiarlos.

—¡Dichosos de vosotros —dije—, por esa admirable disposición, que os ha permitido tan rápidamente y en tan poco tiempo perfeccionar un asunto semejante¹²⁸! Vuestros razonamientos, Eutidemo y Dionisodoro, tienen, por cierto, muchos otros merecimientos, pero entre éstos, el más espléndido, en efecto, consiste en que no os importa realmente nada de la mayor parte de los hombres, ni de los más venerables, ni de los más reputados, sino sólo de los que son semejantes a vosotros. Porque estoy seguro de que muy pocas personas —justamente las que os asemejan— pueden encontrar deleite en estos razonamientos, mientras que el resto piensa acerca de ellos de tal manera que —no me cabe duda— se avergonzaría más de refutar a los otros con esos razonamientos que de verse refutado con ellos. Además, vuestros razonamientos tienen también otra particularidad que os hace populares y simpáticos. Cuando afirmáis que no hay cosa alguna ni bella, ni buena, ni blanca, ni cualquiera de este tipo¹²⁹, y que lo diferente tampoco es de alguna manera diferente; simplemente coséis, en realidad, las bocas de las gentes, como vosotros mismos decís; y no sólo lo hacéis con las de los demás, sino que pareceríais obrar del mismo modo con las de vosotros dos, lo que resulta, por cierto, bastante gracioso y quita animosidad a vuestros razonamientos. Pero lo más importante, sin embargo, es que vuestra habilidad es tal y sabéis desplegarla tan artísticamente que cualquier hombre puede aprenderla en el más mínimo tiempo. Yo mismo pude darme cuenta de ello observando a Ctesipo y viendo con qué rapidez fue capaz de imitaros al instante. En fin, este aspecto de vuestra tarea —el que se refiere a la rapidez de la transmisión— es, por cierto, algo magnífico, pero no es adecuado, sin embargo, para el caso de una discusión pública. Es más, si queréis hacerme paso, guardaos bien de hablar frente a un público numeroso, no sea que éste aprenda

¹²⁸ La erística (cf. 272a y ss.).

¹²⁹ O sea que es imposible agregar un predicado a un sujeto.

rápidamente y ni siquiera os dé luego las gracias. Lo más conveniente, en cambio, es que discutáis entre vosotros solos, y, si es menester que lo hagáis delante de algún otro, admitid tan sólo a quien os dé dinero. Y estas mismas cosas, si sois sensatos, aconsejadlas también a vuestros discípulos, de modo que jamás discutan con nadie sino con vosotros o entre ellos mismos. Pues, así es, Eutidemo, lo raro es lo que vale, y el agua, a pesar de ser «lo mejor», como decía Píndaro¹³⁰, es lo más barato. ¡Vamos, pues —exclamé—, admitidnos junto a vosotros a mí y a nuestro Clinias!

Después de haber discurrido de éstas y otras pocas cosas, Critón, nos fuimos. Y tú, considera, pues, la manera de— acompañarme en las lecciones de estos dos hombres, pues ellos afirman que son capaces de enseñar a quien esté dispuesto a darles dinero, y que ni la capacidad natural ni la edad excluye a nadie de adquirir fácilmente su saber. Además —y esto te interesa particularmente oírlo—, ellos sostienen que su enseñanza en nada impide atender los propios negocios.

CRIT. — Naturalmente, Sócrates, también yo soy una persona a la que agrada escuchar discusiones y que gustosamente aprendería algo, pero temo, no obstante, ser uno de los que no se parecen a Eutidemo, de esos que tú mismo hablabas hace un momento, que prefieren más dejarse refutar con semejantes razonamientos que valerse de ellos para refutar a los demás. Me parece por cierto ridículo que te dé consejos; sin embargo, quiero referirte por lo menos algo que acabo de oír. Has de saber que uno de los que se alejaba de vosotros, se me acercó mientras caminaba. Era alguien que se consideraba sumamente competente, de esos muy diestros en escribir discursos para los tribunales¹³¹, y me dijo:

¹³⁰ Olímpicas I 1.

¹³¹ Se ha pensado (Spengel, Raeder, Gifford y Méridier) que se trata de Isócrates —a quien Platón sólo nombra en *Fedro* (278e8–10 y 279b2) y en la *Carta XIII* (360c4), si es auténtica—; sin embargo, es muy posible que este personaje anónimo represente «a la mayoría, que no sabe distinguir entre dialéctica y erística», y que constituya ese tipo de influyente hombre de política que ocupa un lugar intermedio entre el filósofo y el político —como Ánito en *Menón*—, aunque se crea filósofo (P. FRIEDLAENDER, *Plato*, vol. II: *The Dialogues. First Period*, trad. ingl., Princeton, 1964, pág. 194), o que se ubica, en cuanto a sus intereses especulativos, en una posición equidistante de la retórica

—Critón, ¿no escuchas a esos sabios?

—No, ¡por Zeus!, respondí. No fui capaz de escuchar, a pesar de que traté de acercarme bastante, a causa del gentío que había.

—Pues valía la pena oírlos —dijo.

—¿Por qué?, pregunté.

—Porque hubieras escuchado discutir a hombres que son hoy en día los más sabios en este tipo de argumentos.

—¿Y qué te pareció —pregunté yo— lo que dijeron?

—¡Y qué otra cosa quieres que digan —contestó—, sino lo que uno siempre podría oír de boca de tales charlatanes que ponen tan trivial empeño en cosas que sólo trivialidades son!

Más o menos así, de esta florida¹³² manera, se expresó.

—Sin embargo, la filosofía —dije— es asunto agradable.

—¿Cómo? ¿Agradable, mi pobre Critón?, exclamó. Di, más bien, que no sirve para nada. Si hubieras estado presente, creo que te hubieras avergonzado, y no poco, de tu amigo. ¡Era tan absurdo su propósito de querer entregarse a personas que no dan ninguna importancia a lo que dicen y que se aferran a cualquier palabra! Y pensar qué esos dos, como te decía antes, están entre los más influyentes de hoy en día. Pero lo cierto es, Critón —agregó—, que tanto el asunto mismo, como los hombres que se dedican a él son unos nulos y ridículos.

A mí me pareció, Sócrates; que estaba equivocado al menospreciar así el asunto, y no sólo lo estaba él, sino cualquier otro que así lo hiciera. Pero, en cambio, querer discutir públicamente con tales personas frente a tanta gente, eso sí me pareció un reproche correcto.

gorgiana y del uso de la lógica antisténico – erística aquí exhibida, sin llegar, empero, a reconocer ni acceder a la filosofía, tal como la entiende Sócrates (F. ADORNO, *Eutidemo* [en *Platone, Opere complete*, vol. V, Bari, 1980³], pág. 62, n. 147).

¹³² Para esta traducción, he conseguido las indicaciones de P. SHOREV, «Plato, *Euthydemus* 304e», *Class. Philol.* 22 (1922), 261–2. El estilo servía al que escuchaba el diálogo platónico para identificar eventualmente al anónimo personaje.

SÓC. — Son asombrosos, Critón, los hombres como éstos. Pero no sabría aún qué respuesta darte. ¿Quién era el que se acercó censurando la filosofía? ¿Uno de aquellos que son diestros en las competencias judiciales, algún orador, o uno de esos que preparan y mandan a aquéllos a los tribunales, un autor de discursos con los que los oradores compiten?

CRIT. — ¡Oh no, orador no, por Zeus! Ni creo que se haya presentado jamás frente a un tribunal. Pero dicen que entiende muy bien este asunto, que es hábil y que compone hábiles discursos.

SÓC. — Ya comprendo. Es precisamente de ese tipo de gente de la que yo mismo quería hablarte. Son aquellos, Critón, que Pródico denominaba «intermedios» entre el filósofo y el político. Se creen los hombres más sabios, y creen que, además de serlo, también lo parecen a los ojos de la mayor parte, de modo que no tienen otro obstáculo para gozar de un renombre total que los que se ocupan de la filosofía. Piensan, pues, que si logran desacreditar a éstos, haciéndoles fama de que nada valen, habrían conquistado inmediatamente y sin disputa, en opinión de todos, la palma de la victoria en lo que hace a su reputación como sabios. Piensan, en verdad, que son los más sabios, pero cuando se ven jaqueados, en sus discusiones privadas, le cargan el fardo a los seguidores de Eutidemo. Se consideran, en efecto, sabios, y es muy natural que así sea, pues se tienen por personas moderadamente dedicadas a la filosofía, y moderadamente a la política, conforme a un modo de razonar bastante verosímil: juzgan que participan de ambas en la medida necesaria y que gozan de los frutos del saber manteniéndose al margen de peligros y conflictos.

CRIT. — Pero, ¿y qué piensas tú, Sócrates? ¿Te parece que hay algo en lo que dicen? Pues no se puede negar que este argumento de ellos tiene cierta plausibilidad.

SÓC. — En efecto, Critón, así es, plausibilidad más que verdad. Pues no es fácil convencerlos de que los hombres, como todas las demás cosas que están entre dos y participan de ambas, si se encuentran entre una mala y una buena, son mejores que una y peores que la otra; si entre dos cosas buenas, pero con fines

que no son los mismos, son peores que ambas, respecto al fin para el cual es útil cada una de las dos cosas de cuya composición resultan; si se encuentran entre dos cosas malas, pero con fines que no son los mismos, sólo éstas son mejores que el uno y el otro de los dos términos de los cuales participan. De modo, pues, que si la filosofía es un bien e, igualmente, la acción política lo es, y cada una tiende a un fin diverso, estos hombres, encontrándose en el medio y participando de ambos, no están diciendo nada —pues son inferiores a ambos—; si una es un bien y otra un mal, unos son mejores y otros, peores; si, por último, una y otra son males, entonces, en este caso, sí, dirían algo verdadero; pero de otro modo, absolutamente no. Pero yo no creo que ellos admitirían que ambas son un mal, ni que una es un mal y otra un bien. Lo cierto es que, participando de ambas, son ellos inferiores a ambas, en relación con los fines respectivos que confieren su propia importancia a la filosofía y a la política, de modo que, estando, en realidad, en tercer lugar, buscan hacernos creer que están en el primero. Es necesario, no obstante, que los perdonemos por su ambición y que no nos enojemos, considerándolos en cambio por lo que son. Después de todo, tenemos que acoger con magnanimidad a cualquiera que diga algo no carente de discernimiento y que valerosamente persiga la realización de su propósito.

CRIT. — También yo, Sócrates, como siempre te repito, tengo dificultades acerca de qué debo hacer con mis hijos. El más joven es todavía pequeño, pero Critobulo está ya crecido y necesita de alguien que le ayude. Ahora bien, yo, cada vez que estoy contigo me siento dispuesto a creer que ha sido una locura el haberme afanado en tantas otras cosas por amor a mis hijos, como lo ha sido el matrimonio, para que tuvieran una madre bien digna; la riqueza, para que dispusieran de la mejor fortuna, y llegar a descuidar, después, por otra parte, su educación. Pero cuando me pongo a mirar a aquellos que se jactan de saber educar a los hombres, quedo pasmado; y, reflexionando, me parece que cada uno de ellos es sumamente extravagante, si te he decir la verdad. De modo que no sé cómo encaminar al joven hacia la filosofía.

SÓC. — Mi querido Critón, ¿acaso no sabes que en cualquier actividad los ineptos, los que no valen nada, son los más, y que, en cambio, los serios y dignos de estima son pocos? Por ejemplo, ¿no te parece que la gimnasia es una bella cosa, así como la crematística, la retórica y la estrategia?

CRIT. — Ya lo creo.

SÓC. — Y bien, ¿no ves cómo para cada una de estas actividades la mayoría de los que las practican hacen reír cuando realizan su cometido?

CRIT. — Sí, ¡por Zeus! Es muy cierto lo que dices.

SÓC. —¿Y entonces...? ¿Vas por eso a rehuir tú mismo todas las actividades e impedírselas a tus hijos?

CRIT. — No sería justo, Sócrates.

SÓC. —Pues, entonces, Critón, no hagas lo que no es necesario hacer y deja que vayan por su lado los que se ocupan de filosofía, sean buenos o malos. Examina, en cambio, tú, con cuidado y atención la cosa misma: si te parece que no vale la pena, aparta de ella a toda persona y no sólo a tus hijos; si, por el contrario, te parece tal como yo mismo creo que es, entonces ve tras ella arduamente y ponte a ejercitarla, como dice el proverbio, «tú y contigo tus hijos».