



Educación y comunicación en el *Eutidemo* de Platón

Fernando Pascual, L.C.

El *Eutidemo* no ha sido objeto de especial interés por parte de los estudiosos de Platón. Ofrece, sin embargo, elementos importantes del pensamiento platónico, que asoman en diversos momentos de las discusiones, y que se orientan a la transmisión de un mensaje: el estudio de la filosofía es necesario en orden a conseguir una vida buena. Tal mensaje implica abrirse a una teoría sobre la educación orientada a la búsqueda de la verdad desde las relaciones humanas que son posibles si aprendemos a poner en prácticas formas correctas de comunicación.

Vamos a dividir este artículo en las siguientes partes. Inicialmente ofrecemos una breve introducción al diálogo en sus elementos principales. A continuación, presentamos, de forma analítica, diversas ideas que aparecen a lo largo de las discusiones, dando un relieve especial a aquellas que tocan, directa o indirectamente, la temática dialógica (respecto de la educación y de la comunicación humanas). Al final elaboramos una síntesis de los principales argumentos considerados.

1. El *Eutidemo*, datos generales

El *Eutidemo* podría haber sido escrito por Platón entre los años 388 y 385 a.C., es decir, durante el periodo que sigue a la fundación de la Academia, en cercanía con otras obras, como el *Menón* y el *Gorgias*¹. No han faltado otras teorías, desde el análisis de algunos contenidos que aparecen en el texto, que lo ubicarían en relación con Diálogos de diferentes épocas².

Platón no ofrece elementos claros para ubicar dramáticamente el momento imaginario del encuentro, que podría datarse alrededor del año 404 a.C. (por las alusiones que se hacen varias veces en el decurso del diálogo a la edad avanzada de Sócrates), sin excluir otras posibles dataciones (entre el 420 y el 404)³.

La forma literaria a la que recurre Platón es compleja, pues mezcla el «estilo directo», con el que se presenta la conversación entre Sócrates y Critón; y el «estilo indirecto», cuando Sócrates narra lo sucedido el día anterior en el Liceo, y cuando Critón refiere, hacia el final del texto, el intercambio de ideas que tuvo con un personaje anónimo (un escritor de discursos o logógrafo). Los personajes principales, de la narración en vivo, son, por lo tanto, Sócrates y Critón. Los personajes que discurren en el Liceo con Sócrates son Eutidemo y Dionisodoro (dos hermanos dedicados al arte de las discusiones en su forma extrema, la erística), Clinias y Ctesipo (dos jóvenes amigos). Están presentes, además, dos grupos de admiradores, unos que acompañan a los eristas⁴ y otros a los jóvenes. En el mismo Liceo estuvo Critón (que no pudo presenciar las discusiones), y el anónimo escritor de discursos, los cuales intercambiaron diversas ideas cuando había terminado el debate.

¹ Cf. F.J. OLIVIERI, *Introducción al Eutidemo*, en PLATÓN, *Diálogos II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*, Gredos, Madrid 1992³, 198. Tomaré de esta edición los textos castellanos del *Eutidemo*.

² Cf. W.K.C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega. IV. Platón. El hombre y sus diálogos: primera época*, versión española del original inglés *Plato. The Man and his Dialogues: earlier period* por Álvaro Vallejo Campos y Alberto Medina González, Gredos, Madrid 1990, 260-261.

³ Cf. W.K.C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega. IV. Platón*, 261.

⁴ Por agilidad usaré la palabra «eristas» para referirme a Eutidemo y Dionisodoro, si bien el texto casi no la emplea (sólo se explica, como veremos en seguida, que los dos hermanos se dedican a la erística, sin dar luego mayor relieve al término). En algunas ocasiones también les llamaré «sofistas».

Con esta breve contextualización, vamos ahora a presentar los contenidos que aparecen a lo largo de las distintas conversaciones (narradas, como acabamos de decir, en estilo directo o indirecto).

2. Diálogo introductorio (271a-273b)

La conversación arranca desde una pregunta que Critón dirige a Sócrates. ¿Con quién estaba dialogando el día anterior? Critón había intentado acercarse para ver quién era el interlocutor, pero no consiguió verlo a causa del gentío presente en el Liceo. Pudo, ciertamente, atisbar algo desde lejos, incluso le pareció que el interlocutor de Sócrates sería un extranjero (271a).

De esta manera, Platón nos coloca en un punto de partida básico para establecer el diálogo: el interés hacia lo que se habla, acompañado por un conocimiento, por ahora insuficiente, que necesita nuevos datos para completar la información que le falta a uno de los interlocutores. Precisamente Sócrates se da cuenta de una imprecisión inicial de su amigo, pues el día anterior no estaba dialogando con una persona, sino con dos: ¿de cuál quiere conocer el nombre? (271a). Critón puede precisar la pregunta, pues había identificado a una de las personas allí presentes: a Clinias, hijo de Axíoco, que se parecía (físicamente) a uno de los hijos del mismo Critón, Critobulo (271ab)⁵.

En estos primeros momentos aparece algo que más adelante será objeto de debate en la discusión con Eutidemo y Dionisodoro: Sócrates necesita, antes de responder, tener clara la pregunta que se le formula o los términos de la misma, pues de lo contrario su respuesta corre el peligro de generar algún equívoco: dar una respuesta a lo que ha entendido como pregunta cuando en realidad el interlocutor entendía otra cosa al formularla.

Aclarado este punto, Sócrates da el nombre de sus interlocutores: aquel por el que preguntaba Critón se llama Eutidemo; el otro, sentado a la izquierda de Sócrates, es Dionisodoro, que también intervino en las conversaciones (271b). Como Critón no los conoce, pide más datos sobre los mismos (su origen y su saber), y Sócrates explica de dónde son, en dónde estuvieron y, añade, ya llevan mucho tiempo por Atenas (271c). Respecto de su saber (*sophía*), se trataría de algo maravilloso,

⁵ Critobulo es mencionado ahora, y volverá a ser recordado hacia el final del diálogo, en 306d, como veremos más adelante.

pues ambos son omniscientes, capaces de luchar con todo tipo de recursos; y lo hacen mejor que los pancraciastas, pues pueden vencer a todos no sólo en la lucha corporal, sino incluso en las disputas jurídicas y en los discursos ante tribunales. Precisa Sócrates que antes eran expertos sólo en la retórica jurídica, pero ahora «han llevado a su perfección el arte del pancracio» y por eso son diestros en el arte de «luchar con palabras y en refutar cualquier cosa que se diga, falsa o verdadera» (272a). Frente a un saber tan eminente, Sócrates afirma que está dispuesto a entregarse a esos hombres, pues prometen ser capaces de hacer diestro a cualquiera en estas lides (272b, una idea que reaparece en diversos momentos del diálogo y al final del mismo, en 304b).

En esta breve presentación inicial aparecen temas que volverán a ser tratados en varios momentos de las discusiones. El primero se refiere a la posibilidad de un saber universal, sobre todas las cosas, una posibilidad que, en otros Diálogos, Platón consideró prácticamente imposible⁶. El segundo se refiere al deseo de aprender, que caracteriza a Sócrates y que será un tema continuamente discutido en el *Eutidemo*. El tercer tema nos pone ante la posibilidad de enseñar, posibilidad supuesta y reconocida por parte de los dos hermanos, Eutidemo y Dionisodoro, y que permite el encuentro comunicativo entre quien desea aprender (Sócrates y los que tengan una actitud como la suya) y quien presume de poder enseñar (los eristas y muchas otras personas en los distintos ámbitos de la vida humana).

En la línea de esta última temática, Sócrates explica un motivo de su esperanza de aprender. Los dos hermanos empezaron a dedicarse a la erística (*eristiké*) cuando ya eran ancianos, quizá hacía uno o dos años, y lograron grandes progresos (272bc). Es cierto, precisa Sócrates, que existe el peligro de que la asistencia a «clases» de un ateniense entrado en años pudiese desprestigiarlos, como había ocurrido en las clases a las que Sócrates asiste con Cono, el citarista, el cual estaba normalmente rodeado de jóvenes pero que percibía con extrañeza la presencia de un «anciano» entre sus alumnos (272c, cf. 295de). Pero si Critón optase por acompañarle, serían dos, y así se animarían mutuamente a ir a clases (272cd). Estas disquisiciones afrontan otro tema de gran interés en las temáticas educativas: la edad de los oyentes. En el

⁶ El tema aparecerá de nuevo en nuestro diálogo (en 293b-294c, y las refutaciones que siguen). Podemos evocar, además, otros pasajes. Por ejemplo, *República* 369e-370b, donde se indica que cada uno debe dedicarse a un solo trabajo u oficio. O lo que se dice en *Leyes* 732ab, donde se critica la pretensión de saberlo todo como vana, cuando lo correcto es buscar a quien sabe para pedir su ayuda en los distintos asuntos de la vida.

pasado como en el presente, ser jóvenes implica ventajas a la hora de aprender, y ser ancianos sería un motivo de dificultades⁷. Pero precisamente el caso de Eutidemo y Dionisodoro parecería ir a favor de la idea de que todos pueden aprender en las distintas etapas de su vida.

Critón se muestra abierto y disponible para acompañar a su amigo, pero necesita saber antes en qué consiste el saber de los eristas, pues de lo contrario no estaría informado sobre aquello que podría aprender de ellos (272d)⁸. Sócrates se lo explicará en seguida, pues está seguro de responder bien a la pregunta de Critón, pues «no sólo estuve muy atento, sino que recuerdo bien lo sucedido e intentaré relatarte todo desde el comienzo» (272d)⁹.

Estos momentos introductorios terminan con la narración de los hechos del día anterior. Sócrates estaba a punto de dejar el vestuario del gimnasio después de haber pasado un tiempo completamente solo. La «señal demoníaca» le pidió permanecer allí, y en eso entraron Eutidemo y Dionisodoro, acompañados por numerosos discípulos. Luego llegaron Clinias y sus amigos, entre los que se encontraba Ctesipo. Clinias se dirigió directamente a Sócrates, para sentarse a su derecha. En ese momento los eristas decidieron, tras una breve deliberación, abordar a Sócrates: Eutidemo se sentó junto a Clinias, mientras que Dionisodoro se colocó a la izquierda de Sócrates. Los demás se acomodaron donde pudieron (272e-273b).

Tras describir esta escena de encuentros y de ubicaciones, Sócrates da inicio a la narración, en estilo indirecto, del diálogo que tanto desea conocer Critón, si bien no faltarán momentos en los que asistiremos a la narración, en estilo directo, de breves reflexiones entre Sócrates y su amigo, que romperán la marcha de los hechos acaecidos el día anterior.

⁷ Sobre el tema del joven como persona apta para aprender podrían aducirse un gran número de pasajes de los Diálogos. Podemos recordar la *Apología*, en la que Sócrates se defiende de la acusación de corromper a los jóvenes y alude a la acción educativa que muchos asumen respecto de la juventud. Son varios los Diálogos que ofrecen indicaciones sobre la educación, especialmente de los jóvenes, que son aptos para crecer en todo, como se subraya en *Teeteto* 146b.

⁸ Como veremos, al final del diálogo Sócrates invita de nuevo a Critón a acompañarle a las lecciones de los eristas (304bc).

⁹ A pesar de lo aquí afirmado, en 275c Sócrates confesará a Critón sus dificultades a la hora de exponer lo ocurrido, como veremos en su momento.

3. Las conversaciones en el Liceo (273c-304b)

Sócrates saluda efusivamente a los dos eristas, a los que conocía de antaño y a los que no había visto en mucho tiempo. En seguida dirige la palabra a Clinias para ponderarle las altas cualidades y sabiduría de las que estarían dotados los dos hermanos. Explica al joven que Eutidemo y Dionisodoro tratan sobre asuntos de gran importancia, puesto que conocen lo relativo a la guerra y a la defensa en los tribunales, si uno llega a sufrir alguna injusticia (273c)¹⁰.

Los eristas reaccionan ante estas palabras con cierto desprecio. Explican que han dejado de lado las tareas que acaba de mencionar Sócrates, y que ahora se dedican a la virtud (*areté*), hasta el punto que se consideran «capaces de enseñarla mejor y más rápidamente que nadie» (273d)¹¹. Sócrates se muestra sorprendido, pues pensaba que los dos hermanos eran expertos en la lucha armada. Por eso les dice que, si poseen el nuevo conocimiento que afirman haber conquistado, que le sean propicio, si bien no deja de apostillar que, tratándose de un tema tan importante, se aseguren de que dicen la verdad, pues es posible que alguno desconfíe (273e-274a).

De esta manera, Sócrates alude a varios aspectos importantes en la comunicación humana. El primero se refiere a la veracidad de quien habla: quienes escuchan acogen contenidos desde la honestidad que suponen en quien les dirige la palabra, de quien esperan que no mienta¹². El segundo nos pone ante la temática o argumento a tratar, que suele ser (lo es aquí para Sócrates y sus amigos) atrayente y objeto de interés por parte de los que escuchan. El tercero es la petición de benevolencia que el oyente suplica (Sócrates subraya que se dirige a Eutidemo y Dionisodoro «como si fuesen dioses», 274a) a quienes hablan, de forma que desde esa benevolencia condividan un saber que ahora poseen ellos y que será de gran utilidad a quienes desean aprender.

¹⁰ Aparece aquí el tema de lo que podríamos denominar como retórica forense y de la utilidad de saber cómo defenderse en los tribunales, un tema al que se alude en otros Diálogos, como, por ejemplo, la *Apología*, el *Gorgias* y el *Teeteto*.

¹¹ No es el caso indicar los numerosos lugares en los que Platón discute sobre la virtud y sobre su enseñabilidad. Bastaría con evocar lo que se dice sobre el tema en el *Menón* y en el *Protágoras*. Veremos más adelante que en el mismo *Eutidemo* Sócrates volverá sobre el tema (en 274e y 282c).

¹² Veremos más adelante cómo Sócrates alude a que los eristas no han actuado de modo correcto, sino que han estado jugando y escondiendo su verdadero saber ante los presentes, y les pedirá, por lo mismo, que actúen seriamente (cf. 278cd).

Sócrates les pregunta si van a exhibir su saber y enseñar a quien quiera aprender. Los eristas responden afirmativamente. Sócrates les asegura que él mismo, como también Clinias, Ctesipo y otros, desean aprender (274ab). Estamos, pues, listos para empezar una relación educativa, desde el encuentro entre quienes creen saber y acogen a los que acuden a ellos, y quienes están en actitud de escucha y de hambre de aprender, con la disposición interior de quien reconoce la propia ignorancia respecto del tema que va a ser tratado y sobre el que se dispone a aprender¹³.

Pero el texto avanza otra idea en forma de preguntas: ¿es posible enseñar si falta la disposición de aprender? Ante el interés general, evidente en los movimientos de los presentes que se colocan alrededor de Sócrates y de quienes están sentados junto a él (274bd), Sócrates renueva su invitación a los dos hermanos para que no ahorren nada a la hora de ofrecer la demostración de su saber. Y lo hace con una pregunta importante: ¿pueden los eristas mejorar solamente a quien está convencido de que necesita aprender de ellos o a quien 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 en ella?» (274e). Si alguno se encontrase en la última actitud (de máxima desconfianza), «¿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?» (274e). La respuesta afirmativa de Dionisodoro lleva a Sócrates a una última pregunta, que también encuentra una respuesta afirmativa: los eristas serían en la actualidad los más aptos «para exhortar a los jóvenes a la filosofía y a la práctica de la virtud» (275a).

Los dos hermanos adoptan una actitud «discente»: afirman tener un saber, y afirman poder infundir en los oyentes la confianza necesaria para que acudan a ellos para aprender. Por lo mismo, les resultaría fácil realizar una demostración sobre Clinias, persuadiéndolo de que es necesaria la filosofía e impulsándole a dedicarse a la virtud. Sócrates presenta a Clinias, indica de quién es descendiente, y agrega que tanto Sócrates mismo como los presentes desean que sea bien orientado, ahora que es joven, hacia tareas y estudios de valor (275ab). Eutidemo accede, con una única condición: que el joven quiera responder.

¹³ Como veremos en seguida, la primera temática afrontada gira en torno a la posibilidad de aprender a partir de la situación del ignorar.

Sócrates da por sentada la aquiescencia de Clinias, y añade que ya está acostumbrado a afrontar preguntas (275c).

Antes de seguir adelante y de exponer a Critón lo que aconteció en esos momentos, Sócrates reconoce que no le será fácil presentar minuciosamente un saber «tan vasto como engorroso», por lo que necesita, para iniciar el relato, «invocar a las musas y a la Memoria» (275c). Esta aclaración parece ir contra lo que habíamos visto antes, al comentar 272d, cuando Sócrates aseguraba recordar bien las discusiones y sentirse preparado para exponerlas. Por lo tanto, existe una cierta «distancia» de los hechos que deja espacio a la duda o a una nueva reflexión, especialmente por parte de quienes, como lectores de la obra, puedan no sentirse satisfechos ante el modo con el que son presentados los hechos.

Resulta de interés notar que el juego de preguntas y respuestas usado por los eristas para mostrar la ciencia que transmiten arranque, precisamente, con el tema del aprender desde el estado de ignorancia. Eutidemo inicia la exhibición con una pregunta dirigida a Clinias: «¿quiénes son las personas que aprenden: las que saben o las que ignoran?» (275d). La pregunta tiene «malicia», como advierte Dionisodoro al oído de Sócrates: responda lo que responda, Clinias será refutado (275e).

Como Sócrates había explicado a Critón, resulta prolijo detenernos en los vericuetos de estas primeras argumentaciones, que se mueven desde la posibilidad de las palabras de ser usadas en distintos sentidos (275d-276c). Si el interlocutor que cae en manos de los eristas no distingue o no percibe la equivocidad de los términos usados, podrá ser presa fácil de la argumentación y será llevado a paradojas ridículas. Para superar este peligro, hace falta reconocer la necesidad de un acuerdo de los interlocutores sobre el modo en que se usa cada término, como Sócrates dará a entender de modo claro más adelante (por ejemplo, en 277e-278b y en 295c).

Sin analizar la «argumentación», podemos notar que en la misma aparecen varias temáticas que son objeto de constante interés por parte de Platón. La primera se refiere a la existencia de maestros, cada uno de los cuales estaría en relación de un ámbito más o menos concreto de conocimientos que enseñarían a las personas que aprenden (276a). La segunda nos pone ante la autovaloración que cada uno puede realizar respecto de su nivel de ciencia: somos capaces de reconocer que no sabemos algunas cosas, que estamos en un estado de ignorancia

respecto de ciertos ámbitos del conocimiento (276ab)¹⁴. La tercera es la admisión, por parte de Clinias (en medio de los sofismas entre los que queda atrapado), de la posibilidad de pasar del estado de no saber al estado de saber, lo cual sería el aprender (276b-277d)¹⁵.

Aquí Platón ofrece una «interrupción» que tiene gran valor en el conjunto de la obra. Sócrates explica a Critón que los dos eristas estaban listos para emprender un tercer asalto, y que Clinias se encontraba a punto de caer completamente derrotado, por lo que quiso ofrecer al joven un momento de descanso y unas palabras de aliento. Se introduce así una primera exhortación de Sócrates a la filosofía, que, como veremos un poco más adelante, pretende ser ejemplo de lo que deberían hacer Eutidemo y Dionisodoro (278ce).

¿Qué ideas encontramos en esta exhortación a la filosofía (277d-282e)?¹⁶ Comienza con unas palabras orientadas a serenar al joven Clinias. En ellas explica que los razonamientos expuestos por los eristas son simplemente una especie de iniciación a la sofística (277de), es decir (algo que volverá a decirse más adelante), algo carente de seriedad: un juego, *paidiá* (278bc), aunque luego (se espera) los dos hermanos expondrán «el lado serio de su saber» (278c, con el uso de la palabra *spoudaía*)¹⁷.

Ante lo ocurrido en las discusiones con Eutidemo y Dionisodoro, se evidencia la necesidad de aprender, según una explicación de Pródico que Sócrates evoca aquí, el uso correcto de los nombres, de forma que se eviten los absurdos argumentativos cuando una palabra (se pone explícitamente la palabra «aprender») es usada de dos maneras distintas (277e-278b).

Entonces, ¿qué desea Sócrates de los eristas? Que ofrezcan a Clinias una demostración, ahora en serio, «de cómo debe cultivarse el sa-

¹⁴ El tema de la ignorancia será objeto específico de debate más adelante, sobre todo en 286d-287a y en 293b-294c (cuando se discuta la idea de si conocer una cosa implica conocer todas, como veremos en su momento).

¹⁵ Sobre el tema del aprender como paso del estado de no saber al estado de saber se construye el segundo «asalto» de los eristas dentro de esta parte del diálogo, que lleva a Clinias a una doble paradoja, que no afrontamos aquí, pues se basa simplemente en una confusión de términos (como, en general, ocurre en buena parte de los debates de nuestro diálogo).

¹⁶ La segunda exhortación socrática a Clinias será expuesta en 288d-290d, como veremos en su momento. El inicio de la misma dará a entender que se trata de una continuación de la que ahora estamos analizando.

¹⁷ La distinción entre un diálogo en serio y otro en broma es mencionada de nuevo en 283bc y, en cierto modo, en 288bd y 293a. El tema es recurrente en los diálogos de Platón; cf. por ejemplo *Simposio* 197e, *Fedro* 236b, *República* 349ab y 536c, *Teeteto* 145bc y 161e-162a.

ber y la virtud» (278d); y que lo hagan como el mismo Sócrates desearía escuchar estos temas, para lo cual no duda, a pesar de que pueda parecer ridículo, en ofrecer un ejemplo no breve sobre este argumento y sobre el modo de afrontarlo (278d-282e).

Sócrates exhibe, por lo tanto, su «método». La primera pregunta que lanza toca el tema de la felicidad: ¿queremos todos los hombres ser dichosos, obrar bien? Parece, en sí misma, una pregunta como las anteriores, casi ridícula, pues todos quieren ser dichosos (278e). Clinias asiente. La pregunta siguiente muestra que buscamos ser dichosos desde la posesión de muchos bienes. Entonces, inquiere Sócrates, ¿qué cosas son bienes para nosotros? La argumentación sigue un esquema que alude a lo exterior (riquezas), lo corpóreo (salud, belleza, cualidades físicas), lo social (noble ascendencia, poder, estima), lo «psicológico» o lo relativo a las cualidades de la propia alma (poseer virtudes como la prudencia, la justicia, el valor, el saber), esquema que podemos sintetizar en cuatro niveles: lo exterior, lo corporal, lo social, y lo espiritual (279ac).

En el último nivel de bienes aparece el saber (*sophía*). Inicialmente es presentado como un bien al lado de los demás bienes (279c). Luego, es visto como cercano o identificable con el éxito (que al inicio es visto como un bien independiente de los anteriores, 279cd, pero inmediatamente se corrige esta idea). Para mostrar esta idea, ante la perplejidad de Clinias, Sócrates ejemplifica una serie de ámbitos humanos en los que el saber lleva hacia el éxito. ¿Cuáles? La enumeración arranca desde la constatación de que existen quienes saben más y quienes saben menos; los primeros son los que lograrán con mayor facilidad el éxito, mientras que los segundos no lo lograrán o lo alcanzarán en una medida inferior¹⁸.

La enumeración de ejemplos parte del ámbito artístico, al hablar sobre el buen uso de las flautas por parte de los flautistas. Luego presenta a los gramáticos o maestros con su competencia respecto de la lectura y escritura. Luego toca temas existenciales, de «vida o muerte»: el de los peligros en los viajes marinos, en los que son competen-

¹⁸ Esta parte del *Eutidemo* evidencia una convicción profunda del pensamiento platónico: entre los hombres hay niveles de saber, y se da el saber y la ignorancia entre las personas y según temáticas concretas. Una parte de la confutación del relativismo sofista, personificado en Protágoras, que se lleva a cabo en el *Teeteto* apunta precisamente a esto: si todo es relativo, no habría diferencia de saberes y todos serían igualmente competentes para todo, lo cual contradice nuestra experiencia común (cf. *Teeteto* 170a-179d, texto sobre el que volveremos más adelante).

tes, en general, los pilotos con ciencia; o el de las situaciones militares, en las que nos fiamos del estratega (general) con conocimientos; o el de la enfermedad: uno acude antes al médico que sabe que al médico que no sabe (279d-280a)¹⁹.

Sócrates ofrece un resumen de lo dicho: preferimos afrontar las distintas situaciones humanas con quien sabe porque creemos que con su ayuda tendríamos más éxito. Porque «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» (280a). Junto al resumen, Sócrates evidencia que había llegado a un acuerdo con Clinias sobre el hecho de que el saber es suficiente para el éxito, y ese acuerdo es un elemento básico para un diálogo fecundo, porque implica el que los interlocutores han compartido un lenguaje suficientemente claro como para llegar a unirse en la comprensión de algún contenido concreto.

Desde este resumen Sócrates da un nuevo paso para considerar el tema del uso de los bienes que uno posea: no basta con tenerlos, sino que hay que saber usarlos, y usarlos de modo correcto, lo cual es posible cuando uno tiene un conocimiento (*epistéme*) adecuado respecto del campo de acción para el que estarían normalmente destinados los bienes en cuestión (280b-281b)²⁰. La idea es tan importante que Sócrates la desarrolla «en negativo»: sin el discernimiento y el saber no sirve para nada la posesión de bienes; incluso el tener más y el poder hacer más, si falta conocimiento, llevaría a equivocaciones graves, por lo que en ese caso lo mejor es tener menos y, así, actuar menos (281be). Por eso Sócrates concluye que los bienes guiados por la ignorancia «son males peores que sus contrarios, y tanto peores cuanto más capaces son de servir a una guía que es mala; mientras que, si los dirige el discernimiento y el saber resultan bienes mayores, ya que, por sí, ni unos ni otros tienen valor alguno» (281de).

Quedaría así claro que los bienes y los males no están en las cosas, y que el saber sería un bien, mientras que la ignorancia sería un

¹⁹ Estos tres últimos ejemplos son los que se evocan, ágilmente, en *Teeteto* 170ab, para probar que en las situaciones de mayor peligro (tormentas, guerras, enfermedades) la gente recurre a los que saben y esperan de ellos la salvación, una salvación que pueden conseguir precisamente en cuanto piden ayuda a personas dotadas de saber.

²⁰ Este tema reaparece en la segunda exhortación que Sócrates dirige a Clinias (288d-290d), como veremos en su momento, y en las discusiones finales con los dos eristas, cuando se alude, sofisticadamente, a la «importancia» de tener bienes en abundancia (cf. 299ae).

mal (281e)²¹. Por lo mismo, el secreto de la felicidad radica en el saber; y para lograrlo, vale la pena ir tras el mismo con todos los medios posibles (282a). Sócrates exhorta, por lo tanto, a su joven amigo:

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? (282ab)²².

Esta exhortación supone uno de los argumentos que ya ha aparecido desde el inicio del diálogo: que el saber sea enseñable y no se dé de modo espontáneo entre los hombres, lo cual hasta ahora no ha sido discutido en el diálogo (282c), pero será objeto de debate con los dos eristas en unos instantes y, según vimos anteriormente, es un tema que Platón ha afrontado en otros Diálogos. Dado que Clinias afirma, según su parecer, que el saber es enseñable, Sócrates se siente exonerado de emprender una larga investigación sobre este punto (282c). Sólo le queda concluir que es necesario filosofar como único camino para que un hombre sea feliz y exitoso, y que el joven interlocutor tiene la intención de emprender tal tarea (282cd).

Acabado el ejemplo de discurso exhortativo, Sócrates se dirige nuevamente a Eutidemo y Dionisodoro para pedirles que afronten el mismo asunto según las reglas del arte, de modo adecuado. Si no quieren hacerlo así, les pide al menos que demuestren a Clinias lo siguiente: «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 ese» (282e). Esta petición se basa en el interés

²¹ La idea resulta clave en el pensamiento platónico. La posesión de cualidades, incluso humanas (ingenio, fuerza, etc.) se convierten en «peligro» cuando uno vive de modo desorientado, pues sus recursos permitirán que realice el mal a gran escala; cf. *República* 494b-495b; *Gorgias* 525d-526b. Hay que añadir que la peor ignorancia es la de quien cree saber cuando no sabe (cf. *Leyes* 863c, 886b; *Sofista* 229c).

²² En la *Apología*, Platón nos presenta un Sócrates dedicado por entero a exhortar a sus conciudadanos a no preocuparse de sus cosas ni de los asuntos de la ciudad, para así trabajar por llegar a ser mejores y más sensatos, que en cierto modo es lo mismo que decir que lleguen a poseer el mejor saber (cf. *Apología* 36cd).

de Sócrates y de los amigos del joven, que desean que «llegue a ser sabio y bueno» (282e).

Sócrates interrumpe el relato para explicar a Critón el momento que se vivía y la expectación ante lo que pudieran decir los dos hermanos. Dionisodoro, el mayor, tomó la palabra y pronunció un «discurso maravilloso», que vale la pena escuchar por lo eficaz que «era para exhortar a la virtud» (283ab). Antes del mismo, preguntó si Sócrates bromeaba o hablaba en serio al decir que querían que Clinias se convirtiera en sabio (283bc), con lo que prepara un nuevo embate de razonamientos sofisticos.

La problemática que evidencia Dionisodoro consiste en que llegar a ser sabio implica dejar de ser lo que uno era antes. El hecho no crea grandes problemas si entendemos bien los términos, pero el engaño argumentativo usado por el erista consiste en indicar que dejar de ser implicaría la muerte de la persona que adquiere sabiduría. Sería extraño, dice Dionisodoro al final de su sofisma, que haya amigos que desean la muerte de un ser querido (283cd).

La reacción indignada de Ctesipo ante semejante hipótesis permite a Eutidemo introducir una problemática compleja: la posibilidad de mentir. Si hablar implica referirse a cosas que son (no habría manera alguna para hablar de las cosas que no son), entonces sólo sería posible decir la verdad cuando se habla, lo cual haría imposible la mentira o el error entendido como engaño (283e-284c, cf. 286ad y 296e-297a). Ctesipo intenta superar este razonamiento a través de una distinción: cuando uno habla, puede decir cosas que existen pero sin referirse a ellas «tal como efectivamente son» (284c), lo cual genera una nueva ofensiva de los eristas que dejamos de lado. Es interesante hacer notar que en esta parte del diálogo aparece uno de los temas más complejos de la filosofía, la posibilidad del error y de la mentira, un tema que ha recibido una atención continua por parte de Platón y que implica elaborar un «sistema» (en el sentido amplio del término) de reflexiones en grado de explicar la relación que existe entre tres términos: el pensamiento, la expresión externa (o locución), y la realidad²³.

Sócrates interviene para calmar los ánimos de Ctesipo y así conservar un clima propicio al diálogo. Abre el horizonte a una interpre-

²³ Es oportuno evocar aquí un estudio sobre el tema del error en Platón: A. LEVI, *Il problema dell'errore nella metafisica e nella gnoseologia di Platone*, opera postuma edita da Giovanni Reale, Liviana, Padova 1970. El tema es tratado de diversas maneras en varios Diálogos, entre los cuales ocupa un lugar de primera importancia el *Sofista*.

tación benévola de la propuesta de los eristas: aceptaremos que hagan morir a un amigo si luego nos lo devuelven vivo y convertido en alguien bueno. En el caso de que los jóvenes tengan miedo de entrar en este proceso de destrucción y reconstrucción, Sócrates se ofrece para que la prueba pueda ser realizada sobre él mismo (285ac).

Ctesipo también se ofrece, si bien recuerda que no está enfadado con Dionisodoro, sino que simplemente le «contradice». Esta afirmación abre el debate a un nuevo horizonte temático, el de la posibilidad de confutar o rebatir a quien afirme una cosa, debate que enfrenta primero a Ctesipo y luego a Sócrates con los dos eristas (285d-287c). En cierto sentido, si no es posible confutar nada queda puesto en entredicho ante los oyentes el mismo actuar de Sócrates, que en numerosos Diálogos aparece en su deseo de ofrecer una confutación, una contradicción, de aquellas afirmaciones que no reflejen de modo correcto la verdad. Por eso no extraña que Sócrates reaccione con viveza ante el argumento y reconozca haberlo escuchado muchas veces y a muchas personas, puesto que es usado con frecuencia por los seguidores de Protágoras (286bc)²⁴.

En estos momentos de la discusión, Sócrates apunta a la necesidad de reconocer la existencia de opiniones falsas y de ignorancia entre los hombres, si se entiende ignorancia como un estar engañado respecto de las cosas. Los eristas, en cambio, niegan que exista la ignorancia y, por lo tanto, nadie viviría engañado, por lo que sería imposible cualquier confutación (286de). Las consecuencias de tales afirmaciones son enormes, pues entonces nadie se equivocaría al hacer algo, y perdería todo sentido la actividad educativa entre los hombres. Por lo mismo, señala Sócrates, ¿qué valor tendría el trabajo de Eutidemo y Dionisodoro, que poco antes habían afirmado que podían enseñar la virtud, si nadie se equivoca? (287ab)²⁵.

Tras unos momentos de disputa sobre la posibilidad o imposibilidad de confutar los argumentos presentados, Sócrates lanza una pregunta a la que Dionisodoro se niega a responder, pues éste quiere ser

²⁴ La alusión a Protágoras permite evocar las discusiones que Platón presenta en el *Teeteto*, orientadas sobre todo a «confutar» el relativismo del gran sofista. En las mismas no duda Platón en imaginar una supuesta autodefensa de Protágoras, el cual criticaría como ridículos los argumentos de Sócrates (cf. especialmente *Teeteto* 166a-168c).

²⁵ Un argumento parecido, *ad personam*, aparece en el *Teeteto*: si se enseña que el saber es percepción y si cada uno es medida de lo que siente y de lo que opina, no tiene ningún sentido la enseñanza entre los hombres ni el reconocimiento de autoridades, y así sería absurdo que Protágoras haya escrito un libro para «enseñar» a los demás (cf. *Teeteto* 161c-162a).

el interrogador de aquél. Sócrates cede con un argumento que vuelve sobre el tema de la presunta «superioridad» del erista: en cuanto experto en las discusiones sabría cuándo se debe contestar y cuándo no, e incluso puede ordenar a su interlocutor que le responda a sus preguntas (287cd).

El nuevo embate de preguntas inicia desde la temática de la comprensión a través del alma (287d)²⁶. Como reacción al reproche de Dionisodoro, contrariado por el deseo de Sócrates por comprender una frase, el inquieto ateniense lanza una pregunta que pone entre la espada y la pared a los dos eristas:

¿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 (287e).

Curiosamente Platón no deja espacio, al componer la obra, a una respuesta a estas preguntas de Sócrates, que acorralan a los eristas al mostrarles la incoherencia de su punto de vista. Dramáticamente introduce una nueva intervención de Ctesipo, que acusa a los dos hermanos de divagar, y una intervención de Sócrates orientada, al menos aparentemente, a calmar de nuevo el ímpetu del joven amigo de Clinias (288ad). En ella Sócrates «justifica» a Eutidemo y Dionisodoro diciendo que no han querido realizar una demostración en serio, sino que han ofrecido encantamientos, como Proteo²⁷.

Esta situación sirve a Sócrates para reemprender su diálogo con Clinias, al que ofrece una segunda exhortación, de forma que pueda dar una idea clara de cómo quiere que sea llevada adelante la investigación. Sócrates arranca del punto al que se había llegado en la conversación anterior (en 277d-282e). Había quedado claro, entonces, que «era necesario filosofar» (288d), y que la filosofía consiste en adquirir conocimiento. El problema que surge ahora es el siguiente: ¿cuál es el conocimiento que estamos buscando? Según lo que vimos antes, y según lo que ahora se discute, se trata de un conocimiento que ayude a

²⁶ El tema del alma como conocedora reaparecerá más adelante, a partir de 295b, como veremos en su momento. Por razones de brevedad, no evocamos aquí los distintos pasajes en los que Platón trata del alma como sede del conocimiento humano.

²⁷ Mencionar a Proteo es algo que Platón hace en otros Diálogos al aludir a la habilidad de escaparse de las preguntas más exigentes (cf. *Ion* 541e, *Eutifrón* 15d).

hacer un buen uso de los bienes, que permita orientar de modo correcto la propia existencia en sus actuaciones concretas²⁸.

Sócrates resume lo dicho en la primera exhortación para hacer notar que no podemos obtener ningún beneficio de la posesión de bienes en abundancia y que hace falta un conocimiento en el que «estén reunidos, a la vez, tanto el producir como el saber usar eso que se produce» (289b). Para confirmar esta aseveración, Sócrates ofrece varias ejemplificaciones: no basta con saber producir liras o flautas si no conocemos cómo usar tales instrumentos; ni basta descubrir o «fabricar» oro en abundancia sin saber usarlo; ni es suficiente tener el conocimiento del médico o de la crematística si uno no aprende cómo usar lo que produce (288e-289c). Incluso respecto del arte de los discursos, aprender a componerlos no es lo mismo que saber usarlos, según acuerdan Clinias y Sócrates (289cd).

Sócrates profundiza en el arte de los discursos, lo cual permite elaborar una incisiva crítica contra Eutidemo y Dionisodoro y contra la sofística en general. Tal arte no lleva a la felicidad, porque, según acaba de afirmar Clinias, una cosa es la capacidad de componer discursos, y otra la de saber hacer uso de los mismos. Sócrates (habla seguramente desde la ironía que ha ido acompañando sus alabanzas hacia los eristas) encuentra entre quienes saben componer discursos un «arte maravilloso y sublime» (289e); pero añade en seguida que tal arte es simplemente una parte del arte de los encantamientos, si bien inferior, como lo es el arte de encantar serpientes, escorpiones, tarántulas... y también el arte de curar enfermedades, con la diferencia de que la retórica (la llamamos así, aunque el término no aparece) busca «el encantamiento y persuasión de los miembros de un jurado, una asamblea o cualquier otro tipo de gente reunida» (290a)²⁹.

²⁸ El tema reaparece en otros Diálogos. Podríamos evocar, por ejemplo, la parte del *Cármides* donde se esboza el ideal (sumamente difícil de alcanzar) de un saber del propio saber y del propio no saber (que sería identificable con la *sophrosyne* o sensatez), con el cual sería posible vivir bien, ayudando a los demás en lo que uno sabe y dejándose ayudar por los expertos en lo que uno no sabe (cf. *Cármides* 166e-175a). Igualmente, en la *República* se discute la importancia de la ciencia que llegue a comprender la idea del bien como orientadora y guía de las decisiones humanas a nivel personal y social (cf. especialmente *República* 484a-541b).

²⁹ Esta crítica tiene un gran peso en el pensamiento de Platón, para quien la retórica sofística (a la que se puede contraponer otro tipo de retórica científica, como la que se esboza en el *Fedro*) se limita a la persuasión y no llega a ofrecer verdades ni a enseñar de modo genuino, como se hace notar en el *Gorgias*. Sobre el sofista como encantador, cf. *Sofista* 235a.

Puesto que el arte de componer discursos no es la ciencia que están buscando Sócrates y Clinias, ¿dónde encontrarla? ¿No sería la estrategia? La propuesta de Sócrates queda excluida por Clinias, ya que la estrategia es un arte que se dedica a cazar hombres, pero luego no sabe qué hacer con los mismos, por lo que luego los entregan a los dirigentes del estado, a los políticos (290ad).

Hasta aquí llega la narración en la que Sócrates reproduce parte de su segundo diálogo con Clinias. Desde ese momento, hablando directamente con Critón, ofrece un nuevo discurso (o en parte la reproducción de lo que ocurrió entre Sócrates y Clinias) que permite avanzar hacia una idea de gran relevancia: la política sería un saber capaz de guiar a las diversas artes en la vida de la ciudad. Antes de llegar a este punto, Platón introduce una serie de intercambios de apreciaciones entre Critón y Sócrates. El primero muestra su sorpresa ante las ideas expresadas por Clinias, hasta el punto que considera que por haber dicho tales palabras «no tiene él necesidad para su educación ni de Eutidemo ni de ningún otro» (290e). Sócrates confirma que fue Clinias el que las formuló, aunque luego parece dudar y llega a dejar espacio a la posibilidad de que hubiera sido otro (desde luego, no se trataría ni de Eutidemo ni de Dionisodoro), tal vez incluso un ser superior; de lo que sí está seguro es de haber escuchado esas palabras.

Después Sócrates hace una especie de resumen de lo que siguió: en el diálogo tenido con Clinias (según lo que parece dar a entender el texto, aunque ahora hablan entre sí Sócrates y Critón) la atención se centró en torno al arte regio, la política, para ver si era aquel saber que estaban buscando y que otorgaba la felicidad, puesto que la política indicaría el modo de usar correctamente todos los demás bienes. La pregunta sobre la que giraba el diálogo, según explica Sócrates a Critón, era acerca de cuál sería el resultado que se obtiene gracias a la política (291be).

En el camino hacia la respuesta se recurre a varias analogías: la medicina produce la salud, la agricultura se orienta a producir los alimentos que proceden de la tierra (291e-292a). ¿Qué produce la política? Será necesariamente algo útil, en grado de ofrecernos un bien que consistiría en un tipo de conocimiento. ¿Qué conocimiento? Uno que llevase a los ciudadanos a hacerse sabios «y partícipes del conocimiento, si en efecto quería convertirse en el único arte que, siendo útil, brindase además felicidad» (292bc). Al llegar a este punto, Sócrates evidencia una serie de preguntas y de dudas, pues parecería extraño

que la política hiciera sabio a todos los hombres y respecto de las distintas artes, pues la política, como es obvio, no enseña a los zapateros su arte, ni a los carpinteros la suya, etc. (292cd). Descartada esta posibilidad, se apunta la idea de una política que haga buenos a los demás, pero, ¿buenos respecto de quiénes? No se vislumbra un camino de respuesta, «desde el momento que hemos desacreditado los que se suelen decir que son los resultados de la política» (292e).

La conversación con Clinias que Sócrates ha reconstruido con Critón había llegado a un punto aparentemente sin salida, un hecho que caracteriza a otros Diálogos platónicos. Dramáticamente Sócrates indica que, al verse en esta coyuntura, optó por recurrir a los eristas, con la esperanza de encontrar un camino de salida que permitiese demostrar (seriamente) «cuál es ese conocimiento con cuya posesión podíamos transcurrir bien el resto de la vida» (293a)³⁰.

Eutidemo toma la palabra y vuelve sobre uno de los temas que había aparecido desde las primeras discusiones: la posibilidad de aprender algo, desde la dificultad de que si uno ya conoce cosas entonces no puede aprenderlas. Desde luego, estamos en un momento lleno de argumentaciones sofisticadas, donde los dos eristas juegan de modo hábil con Sócrates y con Ctesipo (que en seguida tomará la palabra).

En el primer embate, según Eutidemo conocer algo implicaría ser conocedor, y ser conocedor llevaría a conocer todas las cosas, pues uno no puede ser al mismo tiempo conocedor y no conocedor (293bd), por lo que sería imposible aprender. Sócrates intenta distinguir entre las cosas que uno conoce y las que no conoce, pero los eristas aplican su método de jugar con las palabras y de usarlas según el interés del propio razonamiento, sin dejar espacio a las aclaraciones del interlocutor, algo que se hará patente un poco más adelante. En cierta forma, manipulan lo que hoy conocemos como «principio de no contradicción», al defender que Sócrates iría contra tal principio si declara que es conocedor y no conocedor al mismo tiempo y respecto de lo mismo (293c)³¹. Los razonamientos llevarán a defender una proposición que

³⁰ Aparece aquí un claro paralelismo respecto del *Cármides*, que ya mencionamos antes, donde se habla precisamente de la *utilidad* que podría tener un saber sobre el propio saber, si en eso consistiese la *sophrosyne* (cf. *Cármides* 171d-172a). Es oportuno recordar que el *Cármides* termina sin haber dado con una definición satisfactoria respecto de la virtud considerada.

³¹ Este texto formula el principio de no contradicción en una modalidad similar a la que encontramos en *República* 436b-437a y en *Sofista* 230b.

resulta a todas luces absurda, pero que los eristas consideran defendible: que todos los hombres conocen todas las cosas, si al menos conocen una (293b-294a).

Es aquí donde Sócrates, seguramente con un deje de ironía magistral, felicita a los dos hermanos porque, por fin, ya están procediendo seriamente. Pero no puede dejar de lado un tema «constante», al menos según el modo platónico de presentar a su maestro: el de las especializaciones. Los seres humanos se distinguen entre sí según la competencia que tengan en uno o en otro ámbito del saber³². Si los eristas saben todo, dominarían técnicas como la del carpintero y la del zapatero, y sabrían así remendar zapatos y ponerles suelas. No sólo eso: serían capaces de conocer el número de las estrellas y de los granos de arena (dos ejemplos de cantidades cuya numeración resulta extremadamente difícil). De este modo, que muestra lo absurdo de las posiciones de Eutidemo y Dionisodoro, Platón ha puesto ante nosotros dos ámbitos del saber: el de las especializaciones técnicas, y el de la observación empírica de los particulares (294bc).

Nuevamente interviene Ctesipo y pide una sencilla prueba para que los sofistas muestren su saber: que Eutidemo diga cuántos dientes tiene Dionisodoro, y que éste diga cuántos dientes tiene aquél. Así, los presentes podrían comprobar si dicen la verdad y, en caso afirmativo, «os creeremos también acerca de las demás cosas» (295c). Es interesante el sentido de esta intervención de Ctesipo, pues con ella da a entender la importancia de la exactitud en el mundo de los conocimientos empíricos y, a la vez, la utilidad de las «pruebas» con las que una persona puede ganarse el crédito, la aceptación, de quienes le escuchan respecto del grado de saber que posea³³.

³² En la *Apología*, por ejemplo, Sócrates reconoce la competencia de los artesanos respecto de su propio campo, y su incompetencia cuando intentan salir del mismo para hablar de temas que no son de su incumbencia (cf. *Apología* 22cd). Igualmente, una de las críticas más poderosas al relativismo de Protágoras que se presenta en el *Teeteto* se construye desde la convicción común de que no todos son medida, no todos son competentes respecto de los distintos ámbitos del saber, sino que entre los seres humanos se da saber e ignorancia (cf. *Teeteto* 170a-179d, un pasaje que ya habíamos citado anteriormente).

³³ Una propuesta central en la teoría dialógica de Platón radica en lo que en otro trabajo denominé como «principio de aceptación», que puede quedar formulado de esta manera: «Acogemos como verdadero y fecundo un conocimiento que otro nos transmite cuando, y sólo cuando, descubrimos o presumimos en el transmisor una competencia suficiente respecto de aquello que nos está comunicando. A su vez decimos algo a un receptor cuando, y sólo cuando, descubrimos su “incompetencia” respecto de aquello que le vamos a comunicar, y nuestra aptitud intelectual en ese campo del saber» (F. PASCUAL, *Educación y comunicación en Platón. Una contribución al debate actual en torno a la escuela de Tubinga-Milán*, PPU, Barcelona 1996, 275).

Los dos hermanos no se someten a la prueba, con la excusa de que Ctesipo se estaría burlando de ellos. Ante las diversas preguntas del joven se limitan a repetir una y otra vez que ellos saben todas las cosas (294de). Sócrates lanza entonces una serie de interrogantes para ver hasta qué punto los eristas se mantienen de modo coherente en sus ideas, y responden con tal decisión que no dudan en afirmar que pueden saltar y danzar, que conocen todo desde el momento en el que habían nacido (294e-295a), o incluso antes, como se dirá en seguida.

Todo esto, dice francamente Sócrates, resultaba increíble para los oyentes, y así lo nota Eutidemo, que no duda en retarle: si responde a sus preguntas mostrará que también Sócrates posee este conocimiento asombroso (295a). Para ello, Eutidemo escoge como punto de partida la idea de que uno es conocedor desde aquello por lo cual conoce. Sócrates quiere precisar lo que podría ser aquello que permite conocer, que según cree sería el alma (295b). Es interesante notar aquí que Eutidemo se irrita por las precisiones que Sócrates busca realizar a la hora de ofrecer las respuestas, pues el erista quiere simplemente que se responda a lo que él pide. Pero Sócrates da un motivo importante para sus aclaraciones: no puede contestar si antes no ha entendido la pregunta, o si hubiera comprendido mal lo que le fue preguntado: «¿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?» (295c).

Para Eutidemo este punto no importa, pero sí es de sumo valor para Sócrates, que llega a afirmar que «no contestaré si antes no he aclarado la pregunta» (295c). Aunque volveremos sobre esto en las conclusiones es oportuno hacer notar ahora lo importante que resulta, en el continuo trabajo intelectual de Sócrates, precisar al máximo el sentido de las palabras, no tanto por el interés hacia el lenguaje en sí mismo, sino para perfilar bien la relación que las palabras tienen con los conceptos, y para conseguir que las palabras usadas por los interlocutores permitan el mayor grado posible de comunión (de acuerdo, de *homología*) respecto de los conceptos alrededor de los cuales gira el diálogo entre dos o más personas³⁴.

³⁴ Podríamos citar otros pasajes sobre esta temática. Por limitarnos a algún ejemplo, en *Fedro* 237c se insiste en la necesidad de estar de acuerdo para evitar errores en el desarrollo de la conversación. En ese mismo diálogo (*Fedro* 263a) se evidencia cómo es fácil entender algunas palabras sencillas (como hierro o plata) y mucho más difícil llegar al acuerdo sobre otras (como bien, justicia, amor). En el *Teeteto*, cuando se introduce el tema del alma, Sócrates denuncia el error de fijarse demasiado en las palabras, pero aclara en seguida que a veces

Al llegar a este momento del debate, como explica Sócrates a su amigo Critón, resultaba evidente la irritación de Eutidemo ante las respuestas de Sócrates, y éste tuvo miedo de ser dejado de lado por los eristas, por lo que decidió ceder para seguir en diálogo. Por eso, con una expresión que indica cierto fingimiento, Sócrates pide a Eutidemo, al que reconoce como más experto en el arte de discutir, que pregunte como desee (295d).

Se reinicia así la temática del «medio» desde el cual uno conoce lo que conoce (medio que para Sócrates sería, como añade en seguida, el «alma»), lo cual provoca una nueva reacción airada de Eutidemo). El sofisma avanza, a pesar de las precisiones socráticas rechazadas en seguida por Eutidemo, hasta llegar a la «conclusión» de que Sócrates conoce siempre todas las cosas, es decir, que conoce incluso antes de nacer y que conocerá siempre, si así lo quiere Eutidemo (295e-296d).

Es lógica la perplejidad que surge en Sócrates, que inicialmente reconoce no saber cómo confutar a los dos hermanos para mostrarles que no conoce todo (296de). Con esta simple introducción, da a entender que no sabe algo... Pero pasa inmediatamente a exponer una frase concreta que afirma algo falso («los hombres buenos son injustos» 296e)³⁵. Dionisodoro da a entender que esa frase no pudo haberla aprendido en ningún lado, es decir, que no la conoce, por lo que Eutidemo salta inmediatamente para corregir a su hermano, pues estaría admitiendo así que hay cosas que Sócrates no conoce... (296e-297b).

Frente a esta situación, que podría poner a los sofistas entre la espada y la pared, estos inician una táctica «de distracción» y construyen diversos sofismas que llegan a todo tipo de absurdos (297b-303a). El común denominador de esta parte es sencillo y ya conocido: se toman ciertos términos (padre, hermano, madre, mío, tuyo) y se trabaja sobre los mismos con frases que no permiten aclaraciones, hasta llegar a afirmaciones disparatadas; por ejemplo, cuando se dice que «el perro es tu padre y tú eres el hermano de los cachorros» (298e), porque ese perro es tuyo y es, al mismo tiempo, padre...

En esta serie de argumentaciones y sofismas, encontramos tres temáticas de interés. La primera se refiere a la posesión de bienes en abundancia y su utilidad (299ae), un tema que evoca lo ya considerado

hay que detenerse en algún término para asegurarse que a través del mismo entendemos con claridad un significado (cf. *Teeteto* 184ac).

³⁵ El texto no dice que es falsa la frase, sino que pregunta «inocentemente» de dónde viene el poder decir este tipo de aserciones. Tocamos así el tema del error y de la mentira, que ya habíamos visto aparecer anteriormente.

en las dos exhortaciones de Sócrates que comentamos en su momento. Según argumenta Eutidemo, en la enfermedad sería bueno tomar la medicina necesaria, o en la guerra traer consigo armas, y a más cantidad de bienes (medicinas, armas), mayor beneficio, con absurdos argumentativos típicos del razonamiento erístico. Lo interesante es ver que estos dos ejemplos aluden directamente a temas ya afrontados en la exhortación socrática, y a dos ámbitos de la vida humana (salud, guerra) de gran importancia, como dijimos en su momento³⁶.

La segunda temática aparece un poco más adelante, a partir de la risa de Clinias ante las preguntas y las respuestas de Ctesipo (300e). Sócrates le reprocha a Clinias el hecho de reír ante cuestiones tan serias y bellas, y así entra en la discusión. Dionisodoro le pregunta sobre lo bello, lo diferente, lo idéntico, y el ser algo (300e-301c), con lo que se afrontan, siempre en el contexto de la modalidad argumentativa sofística, temas de gran importancia para la comprensión del pensamiento humano y para elaborar una teoría de las ideas³⁷.

La tercera temática sigue inmediatamente a la que acabamos de mencionar, y se refiere a las especializaciones. El forjar corresponde al herrero, el modelar al alfarero, el cortar la carne al cocinero... Cuando uno hace lo que le conviene, obra bien, según se indica en la primera parte del razonamiento (301cd), antes de degenerar en una serie de absurdos alcanzados desde la modalidad argumentativa usada por los dos eristas (301d). Si dejamos de lado este momento final, lo anterior evoca nuevamente el tema de las especializaciones, que, como vimos, tiene tanta importancia para elaborar una correcta teoría dialógica.

Ya sólo queda narrar el desenlace de estas conversaciones. Tras un argumento sobre los dioses patrios y su absurda conclusión (301e-303a), Ctesipo interviene con una alabanza y una retirada: los dos hermanos son imbatibles. La multitud presente en el Liceo, no sólo los seguidores de Eutidemo y Dionisodoro, expresa su aprobación con aplausos y señales de regocijo, y hasta Sócrates, como él mismo explica a Critón, reconoce no haber encontrado a hombres tan sabios como aquellos.

³⁶ A estos dos ejemplos siguen diversos sofismas sobre las riquezas (299de), de las cuales también se había hablado en la exhortación de Sócrates al joven Clinias.

³⁷ El tema de lo idéntico y lo diferente ocupa un espacio central en el *Sofista*, y resulta clave para comprender el pensamiento platónico. La importancia de lo diferente como condición de posibilidad del diálogo humano se vislumbra, en el *Eutidemo*, en una reflexión socrática que encontraremos más adelante, en 303de.

Sócrates dirige a los dos hermanos unas palabras de elogio (303c-304b) que, a la luz de lo que se dirá en esos momentos y al final del diálogo, pueden ser vistas como irónicas, pero no por ello dejan de ser aprovechables para el tema que estamos analizando. Alaba su buena disposición, desde la cual habrían adquirido de modo perfecto, en breve tiempo (como se indicó desde el inicio del diálogo) un saber (303c). Además, los eristas se colocan al margen de las opiniones de los demás hombres, inclusive de los más venerables y reputados³⁸. Es por ello que pocas personas «pueden encontrar deleite en estos razonamientos» (303d), y la mayoría sentirían más vergüenza en refutar a otros con esta habilidad que sentirse refutados por la misma (303d).

Igualmente, la afirmación erista de que no existen cosas bellas, buenas, blancas, ni realidades diferentes, lleva a coser las bocas de la gente, es decir, imposibilita el diálogo en todos, incluso en los mismos sofistas (303de).

Por último, y según Sócrates se trataría de lo más importante (al menos para los dos hermanos ansiosos de ganar dinero con su arte), «vuestra habilidad es tal y sabéis desplegarla tan artísticamente que cualquier hombre puede aprenderla en el más mínimo tiempo» (303e), como ha quedado patente en la rapidez con la que Ctesipo la hizo suya y la empezó a aplicar. Por este motivo, no deberían enseñarla en público, pues de lo contrario la multitud la aprendería velozmente y luego se marcharían sin pagar a los sofistas. Más bien, deberían enseñarla en particular, admitiendo sólo a quien les dé dinero (303e-304b).

Las últimas palabras de Sócrates son una petición a Eutidemo y a Dionisodoro para que admitan como discípulos a él y a Clinias (304b). Luego, tras haber discurrido de otras pocas cosas, se retiraron.

4. Momentos conclusivos (304b-307c)

Con lo expuesto hasta ahora podría darse por terminada la exposición y el texto del *Eutidemo*, pero Platón quiso añadir un «apéndice» en el que ofrece reflexiones de valor y que hace de contrapunto a los momentos iniciales del diálogo.

³⁸ Esta breve indicación nos permite recordar la importancia de las opiniones autorizadas, que tienen su papel en la discusión, y no pueden ser rechazadas de un modo tan radical como hacen los sofistas. Ha sido Aristóteles el que, de modo incisivo, ha evidenciado el papel y la utilidad de estas opiniones autorizadas o *éndoxxa*. Sobre este tema, cf. E. BERTI, *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1989, 22-27.

En este «apéndice», Sócrates invita de nuevo a Critón a acompañarle a las lecciones de los eristas (304bc), como lo había hecho desde el inicio (en 272cd), subrayando que es fácil aprender la técnica enseñada por ellos y que dedicarse a la misma no implica desatender los asuntos que cada uno lleva entre manos.

Critón parece estar de acuerdo, aunque precisa que él sería de ese tipo de personas mencionadas antes por Sócrates, que prefieren «más dejarse refutar con semejantes razonamientos que valerse de ellos para refutar a los demás» (304d). Es aquí cuando Critón expresa su deseo de referir el diálogo que mantuvo con un personaje del cual no se ofrece el nombre, sino sólo algunos detalles sobre su ocupación. Se trataba de alguien «que se consideraba sumamente competente, de esos muy diestros en escribir discursos para los tribunales», en palabras del mismo Critón (304d), aunque seguramente nunca se haya presentado ante los jueces (305bc). Nos referiremos a este anónimo personaje con la palabra «logógrafo»³⁹.

El logógrafo pregunta a Critón si había escuchado a «esos sabios». Ante la respuesta negativa, indica que valía la pena escucharlos, pues los eristas son, «hoy en día», los más sabios en estos temas. Critón le pide su parecer, y el logógrafo da un juicio negativo: escuchó de esos hombres «lo que uno siempre podría oír de boca de tales charlatanes que ponen tan trivial empeño en cosas que sólo trivialidades son» (304e). Ante estas palabras, Critón alaba a la filosofía, y provoca una nueva reacción negativa de su interlocutor, para quien la filosofía no sirve para nada, y para quien Sócrates habría hecho el ridículo, pues el haberse entregado a los dos eristas es causa de vergüenza (305a).

Ante semejante juicio, Sócrates inquiere de nuevo sobre la identidad del logógrafo. Se trataría de ese tipo de personas que, según Pródico, son intermedios entre el filósofo y el político. Sobre los mismos, Platón pone en boca de Sócrates una presentación y una crítica que da a entender sus «logros» y sus límites. Como logro hay que reconocer

³⁹ Como indica F.J. Olivieri en nota al texto de la edición que sirve de referencia a este trabajo (p. 268, nota 131), ha habido diversas teorías sobre la identidad del logógrafo. Algunos lo han identificado con Isócrates, que no es mencionado para evitar un anacronismo (Isócrates sería demasiado joven en la fecha imaginada por Platón para los hechos del *Eutidemo*). Otros piensan que se trata de esa mayoría que no sabe distinguir entre un dialéctico y un erista. Podríamos añadir que en 289cd había sido subrayada la diferencia que hay entre escribir discursos y pronunciarlos, y la necesidad de un discernimiento a la hora de usar un discurso para obtener los objetivos prefijados. Cf. también W.K.C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega. IV*, 276.

la buena reputación que tienen ante la mayor parte de la gente, y el esfuerzo que ponen en desprestigiar a los filósofos para así ser considerados como los mejores. Pero el hecho de que se consideren los más sabios no les aparta de una grave carencia: al ser «jaqueados» en las discusiones particulares acusan de este hecho a los seguidores de Eutidemo⁴⁰.

Como Critón pide a Sócrates un juicio sobre estas personas intermedias, éste responde con un argumento que pone nuevamente en evidencia la necesidad de la especialización, aunque la palabra no aparezca en estos momentos, pero se supone el concepto a la luz de lo dicho en otros lugares del diálogo. Entre los hombres, si uno participa de dos realidades buenas, como la política y la filosofía, será inferior a ambas, «en relación con los fines respectivos que confieren su propia importancia a la filosofía y a la política» (306c)⁴¹. Añade Sócrates que quienes se esfuerzan, movidos desde su ambición, por abarcar la política y la filosofía simultáneamente, pueden ser perdonados: hay que acogerlos con magnanimidad, como lo merece cualquiera «que diga algo no carente de discernimiento y que valerosamente persiga la realización de su propósito» (306cd).

Los momentos finales vuelven a ponernos ante el interés de Critón por la educación de sus hijos, especialmente de Critobulo, necesitado de alguien que lo ayude por razón de su edad. Estar con Sócrates lleva a Critón a arrepentirse de haberse dedicado a tantas cosas por amor a sus hijos (que tengan una madre digna, que tengan riquezas que les preparen a una buena fortuna)⁴², sin haber invertido en la educación de los mismos. Sólo que se encuentra perplejo, pues cuando mira a aquellos que presumen de estar capacitados para educar descu-

⁴⁰ Podríamos evidenciar el paralelismo entre lo aquí afirmado sobre estas personas intermedias, hábiles en los tribunales, algo conocedoras de la filosofía y de la política, y el modo como viene presentado Gorgias en el diálogo homónimo. Igualmente, es oportuno evocar la confrontación imaginada en el *Teeteto* (172c-177c) entre el hombre de tribunales y el filósofo: destaca la habilidad y la «victoria» del primero en las cosas prácticas de la vida y de los procesos judiciales, mientras que resulta nulo a la hora de discutir (¿en privado?) sobre qué sea el hombre, qué sea la felicidad y qué sea la justicia, temas en los que triunfa el segundo.

⁴¹ El inicio del *Sofista* quiere ser un esfuerzo por discernir la diferencia entre el sofista, el político y el filósofo, un esfuerzo que continúa en el *Político*. De un modo sencillo, el *Eutidemo* toca esta temática y da a entender lo importante que es realizar un buen discernimiento sobre cada uno de estos personajes.

⁴² Critón alude a bienes que, como ya vimos en la exhortación socrática a Clinias, no pueden ser usados con provecho sin un añadido o complemento ulterior: el saber. El arrepentimiento de Critón asume y hace propias las ideas ofrecidas por Sócrates en 282ab (un pasaje que transcribimos en su momento).

bre que son sumamente extravagantes, y así no sabe cómo exhortar a su hijo a la filosofía (306d-307a). Sócrates le recuerda que en cualquier actividad humana abundan (son incluso mayoría), los ineptos, mientras que pocos son los serios y dignos de estima. Aplica esto a la gimnasia, la crematística, la retórica y la estrategia: muchos de los que practican tales actividades parecen ridículos, pero ello no significa que Critón aparte a sus hijos de las mismas (307ab).

Las palabras finales de Sócrates son una exhortación para que su amigo deje de lado a quienes se dedican a la filosofía (buenos o malos) y para que examine por sí mismo el asunto. Si ve que la filosofía no vale la pena, debe apartarse de ella y apartar a cualquiera (no sólo a los propios hijos) de la misma. Si, en cambio, descubre que vale (como es el parecer del mismo Sócrates), «entonces ve tras ella ardorosamente y ponte a ejercitarla» (307c). En otras palabras, Sócrates invita a Critón a considerar a fondo el tema, más allá de las críticas de gente como el logógrafo que se ríen de la filosofía, para llegar a una conclusión personal sobre esta disciplina y así poder decidir qué sea mejor para sus hijos.

5. Algunas conclusiones

Mientras analizábamos el texto del *Eutidemo*, notamos en diversos momentos la presencia de reflexiones sobre la educación y sobre el diálogo. Nos toca ahora ofrecer una visión sintética de las mismas.

A través de una doble (o triple) escenificación (Sócrates que habla con Critón; Sócrates que evoca las conversaciones con Eutidemo, Dionisodoro, Clinias y Ctesipo; Critón que habla con el logógrafo), Platón pretende poner en evidencia la existencia de actividades humanas muy diferentes: una, la filosofía, que exige un compromiso serio y una especial atención hacia los argumentos; y otras, como la sofística o la que se da en cierto modo de entender la retórica (representado por el logógrafo) que no llevan a la verdad, ni orientan al bien, ni permiten una auténtica experiencia dialógica y educativa.

La filosofía, a la que vale la pena dedicar los mejores esfuerzos en la juventud y también en la madurez, desvela los nexos que existen entre el lenguaje, el pensamiento y la realidad. Un buen uso del lenguaje permite vehicular el propio pensamiento y alcanzar una comprensión condividida (una *homología*) de la realidad, lo cual une a los hombres a través de la comunicación y permite el fenómeno educati-

vo. En cierto sentido, el lenguaje se construye desde su base conceptual, la cual funciona de modo complejo gracias al «uso» de lo que hoy denominamos como principio de no contradicción, y al reconocimiento de la riqueza de significados que a veces caracteriza a algunos términos, un reconocimiento que ayuda a evitar el peligro de usar términos equívocos (de significado dudoso, confuso o distorsionado).

El lenguaje supone, además, la posibilidad de establecer relaciones y distinciones entre las ideas, desde una conceptualización dinámica, que explica la comprensión de los conceptos vistos como objetos diferentes entre sí (y, a la vez, interrelacionables). Sin tales apoyos, y sin suficiente seriedad, el lenguaje puede convertirse en instrumento apto para la manipulación, el engaño, el juego, el debate erístico, el encantamiento sofisticado, que mira no a la ayuda al interlocutor, sino a la victoria de quien hace uso de la palabra. O, simplemente, el lenguaje termina por desaparecer o por ahogarse en la autodestrucción, como ocurre cuando negamos la existencia de lo «diferente».

El uso del lenguaje desde su base conceptual y desde su relación con las realidades expresadas a través de la palabra supone una teoría del conocimiento que no es objeto de una reflexión suficientemente adecuada en el *Eutidemo*, pero a la que se alude, por ejemplo, a través de la mención del alma como sede del conocimiento humano, y de la memoria como condición para mantener vivos los conceptos, los significados y los argumentos que se ofrecen en cada una de las relaciones dialógicas.

Junto a la reflexión sobre la base metafísica del lenguaje, Platón ofrece en el *Eutidemo* diversas ejemplificaciones y comentarios sobre las condiciones de posibilidad para la existencia de una auténtica experiencia dialógica y educativa⁴³. Algunas de esas condiciones afectan al diálogo en sus presupuestos más profundos: una persona habla y otra persona escucha cuando la primera se considera en grado de «enseñar» u comunicar un contenido del que se siente poseedora, y cuando la segunda reconoce el propio no saber respecto del contenido que va a ser acogido. En otras palabras, el diálogo y la enseñanza se construyen desde el reconocimiento de la existencia de desniveles de saber, que hacen que unos sepan más (sobre una o varias temáticas) y otros menos. La crítica al falso presupuesto sofista de que todos lo sa-

⁴³ Una presentación más articulada de estas condiciones de posibilidad, a partir de un estudio sobre el *Fedro* y el *Teeteto*, se encuentra en una publicación que ya citamos, F. PASCUAL, *Educación y comunicación en Platón*, 247-285.

ben todo y de que todos pueden hablar sobre cualquier tema se basa no sólo en la evidencia de los hechos (en la experiencia humana resulta imposible y quimérico aspirar a un saber universal) sino en el cimiento mismo que explica la comunicación entre los hombres.

Lo anterior funda y da sentido a la existencia de especializaciones entre los seres humanos, gracias a las cuales es posible llegar a una competencia (excelencia, capacitación) adecuada en un ámbito del conocimiento, sin dejar de reconocer que el número de los mediocres es considerable. Las especializaciones explican el que entre los hombres se dé el saber (respecto de lo que uno es competente) y la ignorancia (respecto de lo que uno no es competente). La conjunción y la complementariedad entre quienes saben y dominan una especialización, desde las más sencillas (como tocar la flauta), hasta las más importantes (para Platón, la filosofía en cuanto orientadora hacia el bien verdadero y hacia la virtud, que también sería enseñable), y quienes no saben, posibilita la experiencia educativa y, en cierto sentido, la mayor parte de los diálogos que se dan entre los seres humanos. Maestros y discípulos se coordinan, por lo tanto, desde una situación de partida que les lleva a unirse entre sí (una teoría que está a la base de la explicación del origen de la ciudad que encontramos en la *República*).

El encuentro entre quienes saben y quienes no saben, desde el uso del lenguaje significativo, permite ese fenómeno tan fundamental en la experiencia humana: el aprender. Tal fenómeno implica el paso del estado de ignorancia al estado de ciencia o conocimiento, un paso o transición que sería imposible desde algunos presupuestos de la sofística denunciados en el *Eutidemo* y en otros diálogos de Platón. A la vez, resulta posible, siempre con el uso del lenguaje, la confutación de quien cree poseer un conocimiento cuando en realidad carece de él, o de quien miente o engaña a través de la manipulación de las palabras.

El reconocimiento de las diferencias respecto del saber entre quien habla y quien escucha no es suficiente para que pueda establecer una relación dialógica. Hace falta una actitud, por parte del «docente» (de quien habla, de quien sabe, aunque no siempre el que habla es también el que sabe), de benevolencia y de acogida hacia quien escucha, acompañada por cierta seriedad para compartir un saber que no puede ser considerado un patrimonio exclusivo de pocos ni una mercancía que pueda ser puesta en venta. A la vez, debe existir una actitud, por parte del «discente» (de quien escucha, de quien no sabe), de aprecio hacia quien habla, de acogida, desde el reconocimiento de la

propia ignorancia y desde la suposición de la existencia de saber en el «docente». No siempre es fácil que se den estas actitudes, pues a veces uno que podría enseñar no quiere hacerlo, o uno que podría aprender desconfía o no llega a reconocer a quien tiene las cualidades y el saber para ayudar a otros. Pero las dificultades no son insuperables, y el hecho de que se sucedan continuamente miles de experiencias dialógicas entre los hombres (incluso con intercambios de papeles: quienes hablan entre sí pueden alternar la posición de sabio o de ignorante si se produce un cambio de temáticas) es una prueba más que evidente de la posibilidad de la comunicación educativa.

Lo anterior exige crear un clima de confianza mutua, de estima, de apertura, algo que incluso los eristas necesitan fomentar y «exigir» (como vimos cuando Eutidemo pregunta si Clinias estaría o no dispuesto a responder a sus preguntas). Esta confianza no excluye el que los «discentes» puedan reclamar pruebas o garantías a los «docentes» en orden a estar seguros de que éstos poseen realmente el saber. Como tampoco se excluye el que los «docentes» puedan aceptar o no aceptar hablar con alguien en concreto, enseñar a esta o a aquella persona. Resulta fundamental, en este sentido, aprender a crear un clima de acogida, de respeto, de aprecio mutuo a la hora de iniciar y de mantener el diálogo.

El deseo de saber será, desde luego, un ingrediente básico en todo el proceso, como también lo será ese deseo de enseñar que caracteriza a muchas personas que se autoreconocen como «sabios», en cuanto poseedores de algunos saberes, y que desde su benevolencia se abren a compartir tales saberes (o una parte de los mismos). Es cierto que existe la tendencia a preferir a los jóvenes y no a los adultos maduros como oyentes; es cierto también que el joven necesita más ayuda y orientación. Pero la experiencia socrática, orientada a una búsqueda incansable del saber, permite pensar que también una persona avanzada en años puede seguir en el camino del aprendizaje.

Una dimensión importante del saber humano, que explica el interés y la necesidad de encontrar buenos guías a la hora de ir tras la verdad, consiste en la relación que existe entre saber y «éxito» (triumfo, realización, plenitud personal), si es que no se identifican ambas cosas (como notó en su momento Sócrates al hablar con Clinias). La vida humana y las acciones que continuamente llevamos a cabo no se explican simplemente en base a la mayor o menor cantidad de «bienes» que uno posea, sino según ese conocimiento profundo que permite sa-

ber usarlos de modo adecuado. En cierto sentido, el conocimiento (y el bien) más importante, aquel que Critón reconoce no haber ofrecido a sus hijos, consiste precisamente en aquel saber y aquella virtud que permiten a los hombres orientar de la mejor manera posible sus decisiones en el uso de los bienes que tengan a la mano. Esta temática, que brilla de modo particular en el *Eutidemo*, explica en buena parte las continuas reflexiones antropológicas y éticas, abiertas a la vida social, que fueron centro de atención continua en el pensamiento de Platón.

Después de estas reflexiones podemos concluir, sin temor a exagerar, que el *Eutidemo* es una pequeña *suma platónica*, una iniciación y una invitación a la filosofía, vista como búsqueda del saber desde la compañía de quienes pueden guiarnos hacia verdades fundamentales y hacia la virtud auténtica. Aquí encontramos el sentido pleno de las dos exhortaciones socráticas, abiertas a la dimensión política, y la crítica profunda que se hace de quienes usan la habilidad comunicativa para triunfos mezquinos y fáciles, y de quienes se quedan en una mediocridad que no llega ni a la verdadera ciencia política ni al serio ejercicio de la actividad filosófica.

Summary: *The Euthydemus offers important elements of Platonic thought, from which emerges the need to study philosophy in order to achieve a good life. This article offers a brief introduction to this work of Plato. It then presents an analysis of several ideas that appear throughout the discussion, putting special emphasis on those dealing, directly or indirectly, with the main theme of the Dialogue (Education and Human Communication). It concludes with a synthesis of the arguments given in the work.*

Key words: Plato, *Euthydemus*, Dialogue, Education.

Palabras clave: Platón, *Eutidemo*, diálogo, educación.