

Plato, What did you do? A reading of Euthyphro from the categories of Philosophical Gesture and Communication Technology *

Platón: ¿Qué hiciste? Una lectura del Eutifrón a partir de las categorías de Gesto Filosófico y Tecnología Comunicativa

FEDERICO PONZONI

Instituto de Filosofía

Pontificia Universidad Católica de Chile

Monseñor Carlos Casanueva 547, Macul, RM-Chile

E-mail: feponzoni@uc.cl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6559-1241>

DOI: <https://doi.org/10.24197/st.2.2022.186-205>

RECIBIDO: 08/02/2022
ACEPTADO: 16/06/2022

Resumen: En el presente artículo se llevará a cabo una lectura del diálogo platónico Eutifrón a partir de las categorías de gesto y de tecnología comunicativa. Estas categorías permitirán poner de manifiesto la intención de Platón, como autor del diálogo, de denunciar como superado, inactual y desapegado de la realidad a Eutifrón y a toda la mentalidad que este personaje representa. Se evidenciará también como la eficacia del gesto que Platón como autor del diálogo quiere llevar a cabo rebosa en el dominio del pensamiento lineal y abstracto demostrado por Sócrates a lo largo del diálogo. Este dominio, sin embargo, no se basa simplemente en unas mejores capacidades cognitivas de Sócrates, sino que se trata de una verdadera y propia superioridad tecnológica ya que el alfabeto permite el desarrollo de dichas habilidades. El diálogo viene a representar entonces no sólo el

Abstract: This article is a reading of the Platonic dialogue Euthyphro from the categories of gesture and communication technology. These categories will allow to reveal Plato's intention, as the author of the dialogue, to denounce Euthyphro and all the mentality that this character represents. It will also be shown how the effectiveness of the gesture that Plato wants to carry out in the dialogue rests on the command of linear and abstract thought demonstrated by Socrates throughout the dialogue. This domain, however, is not based simply on better cognitive abilities of Socrates, but it is a true and proper technological superiority since the alphabet allows the development of these skills. The dialogue then comes to represent not only the clash of a surpassed and hypocritical religious mentality with a rational and sincere one, but also the clash of a

choque de una mentalidad religiosa superada e hipócrita con una racional y sincera, sino que también el choque de un pensamiento ligados a la oralidad con uno que nace de la tecnología alfabética.

Palabras clave: Eutifrón; oralidad; escritura; gesto; religión; tecnología comunicativa

thought linked to orality with one that is born from alphabetic technology.

Keywords: Euthyphro; Orality; Writing; Gesture; Religion; Communication Technology

1. INTRODUCCIÓN

2.

Popularizada por autores como Jaques Derrida, Carlo Sini, y un sinnúmero de otros, la categoría de gesto ha ingresado al léxico filosófico y se ha vuelto un valioso instrumento de análisis crítico de textos de la tradición filosófica occidental. Investigar genealogía, usos posibles, transgresiones en el uso y la vigencia actual en la literatura filosófica de esta categoría es tarea que excede los límites del presente ensayo. Más bien, después de una necesaria clarificación conceptual, pretendemos utilizarla para llevar a cabo una lectura de un texto platónico, el Eutifrón, que sigue siendo citado y discutido en ámbitos de la filosofía sorprendentemente lejanos, como pueden ser en la filosofía moral, donde nuevas soluciones al “dilema de Eutifrón” se proponen con frecuencia; o la teoría de la argumentación, donde se discute la validez de ciertos argumentos de Sócrates (Geach 1966; Giaretta and Spolaore 2012; Sharvy 1972; Brown 1964; Prior 1998; Anderson 1969; Taylor 1982; Cohen 1971); o también la filosofía del derecho (Garver 2014). Incluso la relación filosofía y teología (Benedicto XVI 2008) y la misma teología (Guardini, 1947/ 2016) se comparan con este texto platónico. Común a las lecturas antes citadas es el estar centradas en el contenido filosófico explícito del texto. Con respecto a las lecturas antes mencionadas, la centrada en el gesto que aquí proponemos, permite, tener en cuenta que el Eutifrón es un producto cultural que nace en un preciso contexto histórico y que asume la estructura que tiene por dos razones que el concepto de gesto permite hacer emerger:

a) Una característica propia del contexto cuya relevancia a veces se pasa por alto, es decir la tecnología comunicativa más prominente en ello (en nuestro caso la escritura alfabético-fonética).

b) El propio proyecto de cambio de la realidad que anima el filosofar platónico.

Llevar a cabo una lectura que tenga presente el contexto histórico debe, de acuerdo con Havelock (1994), tener en cuenta que la escritura alfabética permite a Platón el despliegue de una fuerza argumentativa que el mismo Eutifrón encontrará avasalladora. En este sentido, el instrumento -o, con un lenguaje cuyo uso justificaremos un poco más adelante, la tecnología usada por Platón para construir su dialogo- se revelará un elemento decisivo del contexto histórico en el cual este diálogo se gesta.

Por el otro lado, justamente el concepto de gesto permitirá mostrar el móvil, no explicitado en el texto, que anima Platón a la elaboración del Eutifrón y a dar al diálogo la forma y la estructura que tiene.

La lectura centrada en el gesto que tiene en cuenta su contexto tecnológico-comunicativo permitirá evidenciar el complejo intercambio entre el proyecto de cambio social de Platón, las circunstancias históricas y la tecnología comunicativa. Esta lectura pretende también constituirse como una contribución

a la comprensión del papel social de la tecnología y así volverse también un aporte a la filosofía de la tecnología.

El presente ensayo se estructurará de la siguiente manera: en una primera parte aclararemos respectivamente los conceptos de gesto filosófico y tecnología comunicativa para, en una segunda parte, adentrarnos en un análisis más puntual del texto.

2. PREMISAS.

El análisis del Eutifrón que pretendemos aquí llevar a cabo reposa, evidentemente, sobre ciertas premisas que es necesario aclarar al lector. Exactamente como Platón era una persona concreta que vivía en una época histórica concreta, así el filósofo que escribe el presente análisis, no lo hace y no pretende hacerlo desde una supuesta neutralidad, sino que lo hace como sujeto sumergido en una red de presuposiciones, valores y tecnologías comunicativas que hacen de su punto de vista algo contingente y que, por lo tanto, debe explicitarse y ponerse en discusión. Las presuposiciones de las cuales el filósofo está consciente a la hora de escribir el presente artículo tienen que ver con una cierta comprensión de Eutifrón, en cuanto personaje del diálogo, como representante de una cultura ligada a la oralidad y a algunas categorías conceptuales que operan como un marco de referencia que limita y a la vez, hace posible el análisis mismo. A continuación, las explicitaremos.

2.1. Primer acercamiento a Eutifrón: un hombre de cultura oral

Havelock nota cómo en los diálogos de Platón algunos personajes permanecen como estupefactos, incapaces de reaccionar, frente al desarrollo implacable de los razonamientos socráticos. A menudo se confunden, no entienden, se sienten perdidos. El clasicista norteamericano explica este fenómeno haciendo referencia a la oralidad. Expuesto a las performance de los aedos que capturaban totalmente su atención, el hombre (sic!) de la oralidad no sería capaz de reproducir en su mente las mismas complejas operaciones de abstracción, categorización, inferencia etc. que, en cambio, Sócrates lleva a cabo con suma destreza (Havelock 1986).

Si se está de acuerdo con poder atribuir a la oralidad como tecnología comunicativa unos efectos de carácter cultural, Eutifrón comparte con los de su cultura no solo una dificultad para entender a Sócrates, sino también unas creencias como la multiplicidad de los dioses y sus peleas, la pureza/impureza que asemejan al personaje que da nombre a este diálogo a un héroe homérico, fuera de su contexto. Eutifrón viene así a ser el representante de la cultura basada en la poesía, es decir, todavía anclada a los modos de pensar y hacer sentido de la realidad que son típicos de las personas que viven sumergidas en la que

podríamos llamar «encanto de la oralidad». Un estado mental en el cual es muy difícil ejercer el pensamiento crítico y racional. Eutifrón, trataremos de mostrar, es una especie de tragicómico anacronismo, un héroe homérico sin batallas que pelear y sin dioses que complacer.

2.2. Tecnología Comunicativa

En el último medio siglo un sinnúmero de estudiosos en las áreas de las humanidades ha puesto de relieve el impacto que una cierta manera de comunicar tiene sobre la vida de una cultura (Goody and Watt 1996; Havelock 1994; Sini 2000; 2009; Ong 1987). Notablemente, estudios en el área de la filología clásica han destacado cómo la comprensión de los poemas homéricos necesitaba tener en cuenta que en ellos se narraban las vicisitudes de personas que vivían en un contexto en el cual se comunicaba sólo por medio de la palabra hablada (Parry and Parry 1987; Lord 1987). Así se han desarrollado reflexiones acerca de la oralidad, la escritura, la imprenta, la radio, la televisión, etc. que trascienden el ámbito de una única disciplina (Eisenstein 2012; McLuhan 1972; Chartier 2014; Febvre and Jean Martin 2005). En el ámbito de un estudio sobre el impacto de la imprenta sobre la cultura europea de la modernidad temprana Elizabeth Eisenstein (2012) se refiere a la imprenta misma como *tecnología comunicativa*. Tomaremos prestada esta expresión de la estudiosa norteamericana para referirnos al complejo de artefactos y/o procedimientos que un grupo dado de personas utiliza establemente para comunicar entre sí. Es así como en esta definición caben la oralidad (que utiliza procedimientos establecidos para la comunicación, pero no artefactos), la escritura alfabética (que utiliza tanto procedimientos como artefactos), pero también los caminos construidos por los romanos en Italia en el segundo periodo de la república (Laurence 1999), el manuscrito iluminado medieval (Illich 1993), la imprenta (Eisenstein 2012), etc. De particular relieve para el presente ensayo son la oralidad y el alfabeto fonético.

3. ANÁLISIS DEL TEXTO

3.1. Argumento y escenario

Se trata de un breve diálogo que trata de un solo tema: lo pío, τα ὄσια, ta hósia (es decir todo lo que se refiere a los deberes religiosos). El encuentro entre Eutifrón y Sócrates acontece en una circunstancia particularmente dramática de la vida de este último. Según la cronología que establecen los diálogos de Platón, Eutifrón y Sócrates tienen su conversación poco antes de que Sócrates entre al tribunal para enfrentar las acusaciones de Meleto. Justo después del diálogo con Eutifrón, Sócrates perderá el juicio y será condenado a suicidarse tomando la cicuta. Sus amigos le ofrecen la posibilidad de huir, pero el filósofo, en un gesto

de rectitud, coraje y coherencia decide tomar el veneno en cumplimiento de su sentencia.

Platón, como autor del diálogo, toma la decisión de poner la conversación entre Sócrates y Eutifrón en un momento crítico de la vida de su maestro. Desde el punto de vista de esta interpretación del texto, poco importa si la conversación entre Sócrates y Eutifrón tuvo lugar realmente en el momento descrito por Platón. Eso no altera el carácter de decisión autoral de Platón de poner en escena esta conversación en un momento que para cualquiera hubiese debido ser cargado de mucha tensión. Podríamos decir que Platón, con esta decisión autoral muestra no solo la absoluta relevancia de la temática del diálogo -nadie en efecto habla de tonterías antes de enfrentar un proceso que puede terminar con una condena a muerte-, sino también el verdadero interés de su maestro: la filosofía, que está dispuesto a practicar también antes de un momento tan álgido en su vida. Esta decisión autoral es el primer gesto de Platón.

Entre Eutifrón y Sócrates empieza una conversación que al poco tiempo dejará a Eutifrón derrotado y muy perplejo. Como estructura del intercambio proponemos una dividida en ocho partes. Cada una corresponde a un sub-gesto que tiene como principio las derrotas dialécticas que padece Eutifrón por mano del filósofo. Proponemos abajo un esquema que representa la estructura del diálogo.

1. Introducción (1a-4e)
2. Puesta en escena de una derrota epistemológica: a la mente lineal no le basta un ejemplo (5a-6e).
3. Puesta en escena de una derrota teológica: es imposible ser pío en el horizonte del politeísmo (6e-9b).
4. Puesta en escena de una derrota lógica: no se puede confundir la esencia con un carácter accidental (9b-11b).
5. Interludio: palabras mágicas vs. palabras verdaderas (11b-12a).
6. Puesta en escena de una derrota psicológica: No sigo tu razonamiento(12a-b).
7. Puesta en escena de una derrota total: se vuelve al comienzo (12a-15d).
8. Epílogo: Eutifrón abandona la conversación (15d-16a).

Si tenemos presente que Platón en este diálogo lleva a cabo un gesto, además de ofrecer argumentos, en la evaluación de éste se vuelve relevante la fuerza teatral del mismo, su eficacia comunicativa y escénica.

3.2. Primer gesto: Platón presenta a Eutifrón (que queda bastante mal)

La primera parte del diálogo es un cordial intercambio de informaciones entre conocidos. Sirve al propósito de situar al lector, de presentar a los personajes y de indicar la temática del diálogo: τα ὄσια, ta hósia, las cosas sagradas, lo que es pío o santo. El tema del diálogo tiene que ver con lo religioso. De Sócrates ya se

ha dicho, presentamos ahora a Eutifrón. Es un joven simpático de buena familia, y numerosos comentarios identifican su profesión como la de sacerdote (Furley 1985; Reale 1991). Se muestra particularmente cercano a Sócrates ya que considera que Meleto «[...]empieza a atacar en su mejor fundamento a la ciudad, al intentar hacerte daño a ti (3a)» y así Platón lo presenta como un joven capaz de sostener ideas impopulares con cierta testarudez.

Se considera a sí mismo un experto en cosas religiosas, una especie de profeta: «En efecto, cuando yo hablo en la asamblea sobre las cosas divinas anunciándoles lo que va a suceder, se ríen de mí pensando que estoy loco. Sin embargo, no he dicho nada que no fuera verdad en lo que les he anunciado, pero nos tienen envidia a todos los que somos de esta condición (3c).» Merece la pena detenerse un momento en este fragmento. Eutifrón se declara de la misma condición de Sócrates, es decir, la de quien sabe a cerca de cosas religiosas y no es escuchado. En realidad, se puede leer en esto una puesta en escena de la diferencia radicalísima con Sócrates. Mientras el saber de Eutifrón es aparente, él de Sócrates es real. Además, después de este diálogo, Sócrates justamente por ser acusado sobre cuestiones religiosas perderá su vida, mientras que Eutifrón abandonará hipócritamente la escena. La presentación de la cercanía de Eutifrón no hace otra cosa que mostrar su distancia absoluta de Sócrates.

Eutifrón presenta el caso que va a discutir con el tribunal. Declara que va a acusar a su propio padre de homicidio por negligencia de un criado. Sostiene que es el respeto por las cosas sagradas lo que lo empuja a ponerse en contra de su propia familia, cosa que había despertado la perplejidad de Sócrates: «Es ridículo, Sócrates, que pienses que hay alguna diferencia en que sea extraño o sea familiar el muerto, y que, por el contrario, no pienses que es sólo necesario tener en cuenta si el que lo mató lo hizo justamente o no. Y si lo ha hecho justamente, dejar el asunto en paz; pero si no, perseguirlo, aunque el matado viva en el mismo hogar que tú y coma en la misma mesa. En efecto, la impureza es la misma, si, sabiéndolo, vives con él y no te libras de ella tú mismo y lo libras a él acusándole en justicia (4c)». La rectitud religiosa de Eutifrón parece ejemplar.

¿Lo es de verdad? Consideremos que Eutifrón justifica la elección de ir en contra de su propia familia en base a una teoría de lo impuro (μίανσμα). Una culpa deja una impureza en un cierto ambiente que sólo ciertas prácticas (en este caso la denuncia) pueden borrar. Lo que debemos notar es que la manera de pensar de Eutifrón es mágica. Lo que mueve a Eutifrón no es un sentido de justicia, sino un temor religioso, que se revelará irracional.

Platón no quiere que queden dudas en los lectores acerca de la irracionalidad del mundo religioso al que pertenece Eutifrón. Tanto así que más adelante Sócrates pregunta «¿Luego tú crees también que de verdad los dioses tienen guerras unos contra otros y terribles enemistades y luchas y otras muchas cosas de esta clase que narran los poetas, de las que los buenos artistas han llenado los templos y de las que precisamente, en las grandes Panateneas, el peplo que se

sube a la acrópolis está lleno de bordados con estas escenas? ¿Debemos decir que esto es verdad, Eutifrón? (6c)» La respuesta positiva de Eutifrón a esta pregunta no deja espacio a equivocaciones, para él las vicisitudes de los dioses acontecidas en un pasado mítico todavía explican la vida.

En la segunda parte del diálogo emergen las primeras paradojas de la concepción mágica del mundo de Eutifrón. La introducción y la pregunta de Sócrates acerca de la religiosidad de Eutifrón contribuyen a formar en el lector la imagen de un hombre desconectado del presente, atrapado en una red de creencias tan absurdas como para empujarlo a ir en contra de su propia familia.

Eutifrón se presenta a sí mismo como parecido a Sócrates, pero la distancia entre el joven sacerdote y el filósofo no podría ser más abismal. El primer gesto de Platón entonces consiste en presentar a Eutifrón como un florete (foil) de Sócrates (Furley 1985): tienen unas características en común: los dos se ocupan de cuestiones religiosas. Los dos están dispuestos a enfrentar el juicio público por coherencia con sus propias creencias. Los dos tienen buen carácter y son corteses el uno con el otro. Los dos están dispuestos a poner en discusión sus creencias. Sin embargo, lucen también las profundas diferencias entre los dos: Sócrates es capaz de argumentar con rigor, mientras que Eutifrón se perderá y confundirá. Sócrates, contrariamente a Eutifrón, que deja el diálogo sin terminar, llegará hasta las últimas consecuencias por coherencia a su filosofía. El uso del recurso literario que hemos descrito permite a Platón poner de relieve las características positivas de su maestro y presentarlo de esa forma como el verdadero héroe del tiempo presente y no Eutifrón que es presentado de esta forma como una triste parodia de un héroe trágico: un anacronismo. Probablemente no podremos nunca demostrar la existencia de un paralelo explícito, pero nada nos impide comparar a Eutifrón con otro personaje literario forjado en un milieu similar: el Orestes de Esquilo. También Orestes se ve obligado a ir en contra de su familia por un deber religioso, en su caso su propia madre Clitemnestra asesina de su padre Agamenón. En el caso de Orestes, el oráculo del propio Dios Apolo. La vicisitud del mismo Orestes se concluye en las Eumenidas con la libertad de Orestes y con la transformación de las divinidades que lo perseguían, las Erimnis, en Eumenidas. Signo de que, en el mundo religioso griego la teoría de la impureza que empuja a vengar el crimen cometido con uno igual y contrario ha sido ya superada. En este sentido se puede inferir que el primer gesto de Platón consiste en utilizar el recurso literario del personaje florete para ponerlo en una luz siniestra y por lo tanto denunciar a Eutifrón y al tipo de religiosidad que representa como superado. Es así como Platón ya en la manera de presentar al antagonista de Sócrates en este diálogo, como una especie de héroe trágico sin tragedia despliega una intención: la de poner en tela de juicio y exponer a ser vistos como fuera del tiempo a todos aquellos atenienses del cual Eutifrón es representante: los que ostentan una falsa y superficial religiosidad y

aunque no contrarios a Sócrates, son incapaces de oponerse a la injusticia que padecerá su maestro.

3.3. Segundo gesto: puesta en escena de una derrota lógica

Después de la introducción al diálogo asistimos a la que podemos definir como la primera derrota de Eutifrón. Sócrates, fiel a su mandato de cuestionar todo y a todos, no deja tranquilo a su interlocutor. Invita a Eutifrón a explicarle en qué consiste la piedad que guía sus actos. La primera respuesta de Eutifrón a la pregunta de Sócrates es simple “Pío es lo que yo hago”.

Sócrates responde a Eutifrón con una objeción aparentemente sencilla, pero detrás de la cual está, no sólo una inteligencia y rectitud superior sino, como veremos, toda la potencia de una nueva tecnología: «En efecto, no te has explicado suficientemente al preguntarte qué es en realidad lo pío, sino que me dijiste que es precisamente pío lo que tú haces ahora acusando a tu padre de homicidio (6d)». Es decir, que la respuesta de Eutifrón -respuesta dada dentro del horizonte de pensamiento que permite la oralidad-, en el contexto de la escritura, no es válida. No responde a la pregunta. Como nota Sócrates: «¿Te acuerdas de que yo no te incitaba a exponerme uno o dos de los muchos actos píos, sino *el carácter propio* (τὸ εἶδος) por el que todas las cosas pías son pías? (6d)». Sócrates pregunta por la definición abstracta, por la que nosotros llamaríamos la *esencia* de lo pío. Ningún ejemplo puntual de piedad, por muy válido que sea, es respuesta adecuada a la pregunta de Sócrates.

La oralidad como tecnología comunicativa tenía el límite de poder comunicar sólo a través de una historia aprendida de memoria y recitada. El ejemplo de piedad o los ejemplos de piedad con los cuales uno podía entrar en contacto eran *esencialmente* limitados por número y variedad. Mostrar, por lo tanto, *un* ejemplo significativo de piedad para una mente oral debía ser considerado un procedimiento perfectamente legítimo en una discusión. Sócrates necesita algo distinto. Se puede decir que necesita el opuesto de lo que necesita la mente de la oralidad: necesita una definición abstracta que se pueda aplicar a las potencialmente exterminadas instancias de piedad con las que la escritura le permite entrar en contacto.

Con la simple observación de que un ejemplo no basta para satisfacer la necesidad de saber de Sócrates, Eutifrón padece una primera derrota. Una derrota que podríamos definir de carácter epistemológico. Lo que queda invalidada es la manera misma en la cual Eutifrón llega a formar su propio saber. No basta con indicar una instancia concreta y ejemplar, método principal de la mente oral, para construir y validar su saber. “Pío es lo que yo hago”; Pío es lo que hicieron mis antepasados, pío es lo que hace mi rey, pío es lo que se hace en mi tribu. Por lo tanto, lo que es pío es el resultado de haber sido expuesto a una cantidad limitada de ejemplos muy relevantes que me alcanzan con una “fuerza afectiva” obligante.

Havelock habla a este propósito de “magia” de la oralidad. En la cultura oral el ejemplo relevante que da forma a la manera de pensar y concebir la naturaleza y los valores que dan forma a la sociedad me alcanza de un modo envolvente y cautivador. Los poemas homéricos cuya mentalidad nutre todavía Eutifrón alcanzaban a las personas por medio de una recitación que incluía danza, canto y música. Un verdadero y propio espectáculo, en el cual con mucha dificultad el espectador es capaz de mirar con frío desapego las acciones de un héroe u otro y juzgarlas con ojo crítico, como se hace en cambio con un texto de filosofía o con un contrato (Havelock 1994).

El segundo gesto de Platón entonces consiste en exponer la insuficiencia epistemológica de la manera de pensar de Eutifrón. Gracias a Havelock podemos notar que este gesto de Platón es hecho posible por la puesta en obra de una manera de pensar que sólo la escritura hace posible. Sócrates es muy inteligente y recto, pero tecnológicamente aventajado con respecto a Eutifrón.

3.4. Tercer gesto: una novedad religiosa

El objetivo de Platón no es tan sólo la epistemología. El filósofo quiere mostrar las profundas contradicciones de toda la visión del mundo de Eutifrón. Nuestro joven generosamente ingenuo, hasta tierno, en su disponibilidad a exponerse a la mordaz crítica socrática, intenta responder a la objeción del filósofo proponiendo una definición más abstracta: «Es, ciertamente, pío lo que agrada a los dioses, y lo que no les agrada es impío (7a)». El intento de Eutifrón de jugar el mismo juego de Sócrates padecerá aquí su primera derrota. Veamos como funciona la mente alfabética, lineal y visual de Sócrates.

Justamente el alfabeto permite a Sócrates descomponer el proceso de su pensar en unos simples pasos cuyas conclusiones parciales pueden ser llamadas a la memoria con facilidad cuando fuese necesario, cosa que la mente oral puede hacer con mucha más dificultad.

En esta segunda puesta en escena de una derrota, Platón desarrolla por boca de su maestro un argumento en cuatro pasos, del cual derivará dos consecuencias.

En el primer paso del argumento Sócrates lleva a Eutifrón a reconocer que pío e impío son conceptos contradictorios entre sí. «El acto agradable para los dioses, y el hombre agradable para los dioses, es pío, el acto odioso para los dioses, y el hombre odioso para los dioses, es impío. No son la misma cosa, sino las cosas más opuestas, lo pío y lo impío. [7a]»

No existe, por lo tanto, algo que sea pío *e* impío *a la vez*. Parece una obviedad que a palabras con significado opuesto (Pío/Impío; Alto/Bajo; Joven/Viejo; etc.) correspondan conceptos que se excluyan recíprocamente, así como nos parece una obviedad que existan conceptos que puedan tener una relación entre sí de mutua exclusión. Pero para nosotros las adquisiciones de la mente alfabética y

lineal son algo que opera inconscientemente. Detengámonos un momento para analizar lo que Sócrates hace al decir que pío e impío son opuestos. En la mente lineal de Sócrates es como si existiesen dos casillas netamente separadas entre sí: una en la cual pueden entrar sólo los actos y personas pías y otra en la cual pueden entrar sólo cosas y personas impías. Algo que se muestre pío e impío a la vez no existe ni puede existir en el horizonte de la mente lineal: algo no puede caber en dos cajas a la vez. Volvamos a Sócrates.

En el segundo paso de este argumento Sócrates y Eutifrón llegan a concordar en que hay disputas entre Dioses:

«Sócrates -: ¿No es cierto que también se ha dicho que los dioses forman partidos, disputan unos con otros y tienen entre ellos enemistades?

Eutifrón -: En efecto, se ha dicho (7b).»

De notar aquí que la expresión “se ha dicho” a subrayar que el saber sobre los Dioses que Eutifrón pretende tener tiene las bases muy poco sólidas. La opinión común, lo que se dice, no puede constituir la base de un conocimiento auténtico.

En el tercer paso del argumento el filósofo pone de relieve el tipo de disputas que los dioses tienen: eternas e insanables. Entre hombres hay disputas que pueden ser fácilmente resueltas, como la que atañan aspectos medibles de la realidad. «¿Acaso si tú y yo disputamos acerca de cuál de dos números es mayor, la discusión sobre esto nos hace a nosotros enemigos y nos irrita uno contra otro, o bien recurriendo al cálculo nos pondríamos rápidamente de acuerdo sobre estos asuntos? (7a)». Y disputas que, en cambio, no pueden ser resueltas con la misma facilidad «[...] lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo. ¿Acaso no son éstos los puntos sobre los que, si disputáramos y no pudiéramos llegar a una decisión adecuada, nos haríamos enemigos, si llegáramos a ello, tú y yo y todos los demás hombres? (7c)»

En el cuarto paso del argumento Sócrates muestra que los dioses tienen entre sí peleas y enemistades de esta segunda especie, es decir disputas que no se pueden resolver con facilidad.

«Luego también los dioses, noble Eutifrón, según tus palabras, unos consideran justas, bellas, feas, buenas o malas a unas cosas y otros consideran a otras; pues no se formarían partidos entre ellos, si no tuvieran distinta opinión sobre estos temas (7e)».

Los Dioses son muchos y tienen opiniones distintas sobre temas complejos, por ello se relata de disputas eternas entre ellos, como las que dan origen a las vicisitudes que se cuentan en la *Ilíada* o las que concurren a arruinar la vida de Orestes en las *Euménides*, perseguido por las Erinas por haber obedecido a un oráculo de Apolo.

Haber dado este cuarto paso, en el cual se establece que al ser más de uno los Dioses que tienen opiniones distintas, permite a Sócrates sacar dos conclusiones.

La primera es de alcance limitado: la definición de Eutifrón es contradictoria. Si es que los dioses son más de uno y con diferencias de opiniones radicales, un mismo acto puede resultar agradable para un dios y desagradable para otro. Por lo tanto, un acto puede resultar pío y no pío a la vez, porque es agradable para uno de los dioses y desagradable para otro.

En la mente lineal hay casillas. Nada puede estar en dos casillas a la vez. En este caso lo que hace que un acto deba estar en dos casillas es su definición: el alcance de esta primera conclusión es que la definición está equivocada porque de ella resulta una contradicción: «Luego no respondiste a lo que yo te preguntaba, mi buen amigo; en efecto, yo no preguntaba qué es lo que, al mismo tiempo, es pío e impío. Según parece, lo que es agradable a los dioses es también odioso para los dioses [8a]». Es de notar el movimiento muy complejo del pensamiento: una definición se descarta porque de ella deriva una contradicción.

Hay una segunda consecuencia que Sócrates saca de las cuatro premisas sobre las que nos hemos detenido antes. Sócrates hace notar a su interlocutor: «De esta manera, Eutifrón, si llevas a cabo lo que ahora vas a hacer intentando castigar a tu padre, no es nada extraño que hagas algo agradable para Zeus, pero odioso para Crono y Urano, agradable para Hefesto, y odioso para Hera, y si algún otro dios difiere de otro sobre este punto también éste estará en la misma situación [8b]».

Aunque en el diálogo los interlocutores no lleguen a una conclusión compartida, después de unos rodeos que seguiremos en los próximos párrafos, Sócrates volverá a hacer notar a Eutifrón que ninguna de las definiciones de pío propuestas por él está en grado de hacer frente a la paradoja por la cual, en un horizonte politeísta, el hombre no puede ser pío. Nos referiremos a ella como a la paradoja del politeísmo. Esta paradoja se puede evidenciar sólo por la aplicación al ámbito religioso del pensamiento lineal hecho posible por el alfabeto.

En este tercer gesto Platón presenta una novedad radical en el ámbito religioso. Desde el punto de vista de la teatralidad del diálogo Eutifrón padece una ulterior derrota: la complejidad del razonamiento que Sócrates despliega es superior a la de Eutifrón. Por el otro lado, el gesto de Platón consiste en exhibir lo contradictorio que es la religión de Eutifrón. El análisis nos mostró que este resultado es logrado por dos decisivos gestos: el primero en exponer el origen incierto del saber de Eutifrón: «Se he dicho». Como si bastara al lector esta expresión para dar cuenta de lo incierto y absurdo del pensamiento de Eutifrón: ¿Cómo se puede ir en contra de la propia familia basando su propio actuar en algo que simplemente «Se ha dicho»?

Por otro lado, como lectores modernos podemos notar otro gesto de Platón a la obra aquí: la aplicación al tema religioso de herramientas de análisis novedosa (y potencialmente controversiales). El pensamiento lógico es aplicado directamente al mundo religioso. Es una decisión de Platón, un gesto atrevido.

3.5. Cuarto gesto: el pensamiento lógico sabe distinguir

El cuarto gesto puesto en acto por Platón en este diálogo es el que tiene la estructura más compleja, porque en ello se entrelazan lo filosófico-argumentativo con lo teatral. A su vez el contenido propiamente filosófico tiene una vertiente lógico-argumentativa y una más propiamente ética. El componente ético de este diálogo, sugerimos, representa uno de los primeros ejemplos en la literatura en la que aparece una subjetividad ética que tiene la capacidad de tomar decisiones de forma autónoma con respecto a la creencia religiosa de referencia. Empezaremos nuestra exposición concentrándonos en el aspecto lógico-argumentativo. En seguida analizaremos su significado como gesto, para, en una última subsección analizar el aporte a la ética.

Los interlocutores empiezan tomando en consideración una nueva definición de lo pío, aparentemente más precisa y en grado de resistir a la objeción precedente. «En cuanto a mí – declara Eutifrón - afirmarí que es pío lo que agrada a todos los dioses (ὁ ἄν πάντες οἱ θεοὶ φιλοῦσιν) y que, por el contrario, lo que todos los dioses odian es impío (9e)».

Sócrates no se muestra satisfecho con esta nueva definición y desarrolla un argumento en contra de ella que empieza con una pregunta que confunde a Eutifrón: «¿Acaso lo pío es querido por los dioses porque es pío, o es pío porque es querido por los dioses? (10a)» Esta pregunta apunta a mostrar que la definición de Eutifrón es inadecuada porque hace referencia a una calidad adquirida de lo pío (πάθος) y no a su esencia (οὐσία).

Sócrates empieza su ataque a Eutifrón haciéndole notar que lo que es amado por los dioses (τὸ θεοφιλές) se lo llama de esa forma porque los dioses lo aman. El gesto de amor por parte de los dioses es el fundamento sobre el cual es posible nombrar algo como θεοφιλές, es decir amado por los dioses.

Es posible definir algo como θεοφιλές como consecuencia del hecho de que los dioses lo aman. El gesto de amor que los dioses otorgan a lo pío no entra formar parte de la calidad intrínseca de la piedad, justamente por depender de un acto cuyo origen es externo a la piedad misma. La respuesta a la pregunta inicial de Sócrates (lo pío es querido por los dioses porque es pío, o es pío porque es querido por los dioses) entonces debe ser que lo pío es querido por los dioses por ser pío y no al revés.

Hemos hecho una reconstrucción del aspecto lógico argumentativo de este argumento bastante tradicional: Sócrates derrotaría a Eutifrón basándose en la distinción entre propiedades sustanciales y accidentales. Burnet, en su clásico comentario, a este propósito nota que «Esta distinción fundamental se encuentra en la prosa Atica por primera vez, hasta donde conocemos [...] (Plato 1925, 129, traducción mía)».

Pasemos a un análisis de este argumento en términos de gesto. Para hacerlo, debemos antes que nada comparar nuestras capacidades cognitivas de

hombres del alfabeto con las del “analfabeta” Eutifrón. Para nosotros, hombres de la escritura, es muy fácil distinguir en un objeto dado sus características principales o, mejor dicho, sus características esenciales. Por ejemplo, es característica esencial de un automóvil el tener cuatro ruedas. Es característica secundaria, o no esencial (o con término más preciso accidental), su color. De un objeto que se mueve tiene cuatro ruedas y es de color blanco diríamos que es un auto blanco. De un objeto que tiene las mismas cuatro ruedas y que se mueve y es de color rojo, diríamos que es un auto rojo. De un objeto que, en cambio, tiene dos ruedas y que se mueve y es de color rojo, diríamos que es una moto (roja) porque tiene dos ruedas en vez de cuatro. Para la mente lineal hay características de las cosas que hacen de una cosa lo que es.

Sócrates está poniendo una pregunta obvia para nuestras mentes lineales. Nosotros, con Sócrates, necesitamos saber si dado algo que es pío, su ser pío es dado de la forma piadosa que tiene o si, a cambio, adquiere forma de pío por un agente externo que lo hace pío, en este caso el amor que un Dios puede tener por este “algo”.

El gesto de Platón consiste entonces, en exponer por tercera vez ya en el diálogo, la insuficiencia de Eutifrón para hacer frente a su contexto cultural. Eutifrón es así presentado como un hombre fuera de su tiempo, incapaz de lidiar con formas de pensar novedosas y rigurosas. Una persona realmente culta, instruida, dueña verdaderamente de la escritura y del pensamiento abstracto que ella permite, no habría podido caer tan fácilmente víctima de Sócrates.

Ha venido el momento de analizar la pregunta de Sócrates desde el punto de vista ético. Esta pregunta es conocida como el dilema de Eutifrón. Para Príamo, Helena no era totalmente responsable de la guerra de Troya, los dioses lo eran. Después de la formulación de la paradoja de Eutifrón la persona que tiene que decidir por un cierto curso de acciones tiene la posibilidad abierta de decidir si su curso de acciones es pío de por sí, o si en cambio, es pío porque es la voluntad de algún dios. Esta disyuntiva no cierra para la persona que quiera actuar piamente la posibilidad de elegir en base a lo que discierna como voluntad de un dios. Simplemente obliga a la persona que debe actuar a hacer explícita su opción. Existe la posibilidad de dar un fundamento a un actuar pío que sea independiente de la voluntad de un dios. Al hacer para siempre explícita esta opción, la persona que debe decidir un curso de acciones ya no puede descargar automáticamente sobre los dioses la responsabilidad de su actuar. Esto porque ya ha debido tomar opción o por la piedad, como antecedente del amor divino, o bien por la piedad como consecuencia del amor divino. En cualquier caso, se abre la necesidad de una elección autónoma para el que deba tomar una decisión moral. Se podría decir que la disyuntiva de Sócrates desacraliza la vida interior y así abre paso a la introducción de la responsabilidad individual en la cultura occidental. Consideremos a un actor moral en una cultura pre-alfabética, por ejemplo el ya citado Orestes. Orestes está puesto en una situación trágica porque, en el

momento en el cual toma la decisión de vengar a su padre matando a su madre, no cuestiona la bondad o maldad intrínseca al gesto mismo de venganza. Considera sólo las consecuencias religiosas del mismo, es decir, el ser perseguido por las Erinas.

Esta parte del diálogo se concluye con la puesta en escena de una confusión muy grande por parte de Eutifrón. Desde el punto de vista teatral la perplejidad grande de Eutifrón prepara su interrupción casi abrupta de la conversación. A Eutifrón parece que las palabras se parecen a las estatuas de Dédalo: tan similares a cosas vivas que parecían moverse. Desde su punto de vista Sócrates no ha hecho otra cosa que cambiar el significado de las palabras. Lo pío ya no es pío porque amado por los dioses. Eutifrón se siente perdido. Siente que esta manera de razonar lo marea. Las palabras que para una mente oral evocan a la presencia algo concreto y familiar, en el ámbito de la escritura cambian de uso. La escritura, paradójicamente, al dejar registro fácilmente accesible de una misma palabra por un lado hace nacer la posibilidad y la necesidad de fijar definitivamente el significado de un término dado. Por el otro, sin embargo, al abrir la posibilidad de la discusión sobre el significado, hace que la discusión sobre el significado esté siempre, en principio, abierta. Las palabras en el ámbito de la escritura son como las estatuas de Dédalo. Cambian su definición. Si es que aceptamos la cronología estándar de las obras de Platón, podemos datar el Crátilo como sucesivo al Eutifrón y ver en la perplejidad de Eutifrón en aceptar que las palabras cambien de significado el anticipo de la mucho más estructurada resistencia de Crátilo en aceptar que el significado de las palabras, en el orden impuesto por la cultura visual alfabética, es fruto de una convención y no de una supuesta natural adecuación de la palabra a la cosa (Sini 2000).

3.6. Quinto gesto: derrota total

La discusión prosigue. Sócrates es implacable y parece no cansarse. Platón quiere evidentemente mostrar el compromiso absoluto de su maestro con la búsqueda de la verdad, incluso en un momento en que un hombre cualquiera habría pasado lidiando con la ansiedad que provoca inevitablemente enfrentarse a un proceso público. Sócrates, entonces, propone avanzar en la discusión. Introduce un nuevo tema: la relación entre lo pío (τὸ ὅσιον) y lo justo (τὸ δίκαιον). «Sócrates: Examina si no te parece a ti necesario que lo pío sea justo.

Eutifrón: Sí me lo parece.

Sócrates: ¿Acaso todo lo justo es pío o bien todo lo pío es justo, pero no todo lo justo es pío, sino que una parte de ello es pío y la otra parte no?

Eutifrón: No sigo, Sócrates, tus razonamientos [12a]».

¿Por qué Eutifrón no logra seguir el razonamiento de Sócrates? En el fondo había logrado seguir, aunque no sin cierta fatiga, el argumento precedente de Sócrates. Pero esta nueva pregunta del viejo filósofo pone a su joven

interlocutor en dificultad: “No sigo, Sócrates, tus razonamientos”. Para seguir a Sócrates, Eutifrón debería acudir a las “casillas” que se encuentran en una mente alfabética bien desarrollada. Preguntarse si la casilla de lo justo contiene la casilla de lo pío o viceversa. Es una operación cognitiva bastante compleja: Eutifrón debe entender el significado de la palabra justo. Elaborar una definición abstracta de ella. Compararla con la definición abstracta de lo pío. Elaborar una teoría acerca de la relación entre los significados de estas dos palabras. Para la mente totalmente alfabética de Sócrates (y para la nuestra) es sumamente fácil. Nosotros, por haber sido expuestos al alfabeto tenemos en nuestras mentes las casillas necesarias y las habilidades de manejo de ellas. Eutifrón, no. Su mente es oral. No hay casillas en ella. Puede entender razonamientos abstractos. Puede seguir a Sócrates. Pero no es capaz de llevar a cabo sólo una tarea cognitiva tan compleja para él como elaborar una teoría acerca de la relación entre dos conceptos que en parte se sobreponen (o podrían sobreponerse) como justo y pío.

Sócrates, no obstante la confusión de Eutifrón, sigue presentando argumentos. Lo justo y lo pío están en una relación. De hecho lo justo es una categoría general del cual lo pío representa una parte. A esta conclusión llegan los dos interlocutores. Sin embargo Sócrates no está satisfecho, pues quiere saber qué parte de justo es lo pío. Es aquella parte de lo justo que concierne el cuidado de los dioses. ¿Qué significa cuidar a los dioses? A los dioses -hace notar Sócrates- no se les cuida de la misma forma que un cuidador de caballos cuida a sus animales de manera que su acto resulta en una ventaja para el animal. ¿Qué ventaja puede venir a un dios del cuidado de un mortal? Sigue abierta la cuestión de qué significa el cuidado de los dioses. Eutifrón tiene una respuesta lista. El cuidado de los dioses es un arte: el de servir a los dioses. Las artes, responde Sócrates, tienen un fin. La arquitectura, la construcción de las casas; la medicina, la salud. ¿Cual es el fin del cuidado de los dioses? Eutifrón responde sin precisión a la pregunta en un primer momento. Después, presionado por Sócrates, responde con un argumento propio de una religión llena de miedos y supersticiones: «Te digo, simplemente, que si se sabe decir y hacer lo que complace a los dioses, orando y haciendo sacrificios, éstos son los actos piadosos y ellos salvan a las familias en privado y a la comunidad en las ciudades; lo contrario de lo que agrada a los dioses es lo impío, que destruye y arruina todo [14b]». No cuidar a los dioses puede resultar la ruina de los individuos y de las colectividades. Es un terror religioso lo que mueve a Eutifrón a hablar así.

Pero el diálogo no termina todavía. Esta respuesta da ánimo a Eutifrón que, en el fondo, repite la que debía ser una creencia todavía difundida: el sacrificio, la oración, el culto aplaca al Dios que así no hará caer males sobre los individuos y las ciudades.

Sócrates sigue en su argumento. Si eso fuera verdad, entonces lo pío sería un comercio, le hace notar a Eutifrón, el cual asiente. Pero es absurdo pensarlo. ¿Qué puede querer un dios de un mortal? « ¿Qué otra cosa crees que pueden ser,

más que muestras de veneración, de homenaje y, como acabo de decir, deseos de complacerles? [15a]». Pero, entonces, lo pío no es otra cosa que lo querido por los dioses. Eutifrón vuelve a la definición de antes. Y la defiende como si no hubiese padecido una derrota anteriormente: «Yo creo que es precisamente lo más querido (μάλιστα φίλον) de todo». Cambia solo el adverbio al superlativo en esta última definición. De lo contrario, sería idéntica a la anteriormente descartada. Sócrates, entonces, se ve obligado a recordar a Eutifrón las conclusiones sobre las cuales ya habían encontrado un acuerdo «¿No te das cuenta de que nuestro razonamiento ha dado la vuelta y está otra vez en el mismo punto? ¿Te acuerdas de que antes nos resultó que lo pío y lo agradable a los dioses no eran la misma cosa, sino algo distinto lo uno de lo otro? ¿No te acuerdas? [15c]». Por tres veces, en este pasaje, Sócrates pone en duda las capacidades cognitivas de Eutifrón: «¿No te das cuenta[...] (οὐκ αἰσθάνη)?»; «¿Te acuerdas (μémνησαι) [...]»?»; «¿No te acuerdas οὐ μémνησαι [...]»?». Eutifrón está realmente perdido. Sócrates quería continuar la discusión, sin embargo, Eutifrón interrumpe el intercambio con una excusa. « En otra ocasión, Sócrates; ahora tengo prisa y es tiempo de marcharme [15e]».

El gesto de Platón en este último fragmento del diálogo es poner en escena una derrota total de Eutifrón. La religiosidad ostentada por Eutifrón es expuesta como absurda: una religiosidad hecha de rituales, deberes, rezos y referencias a la mitología es irracional: los dioses no pueden recibir nada de lo que los seres humanos tienen, justamente por ser dioses. Las capacidades cognitivas de Eutifrón son puestas en tela de juicio y, por fin, es expuesta su hipocresía: el abandono del diálogo es el acto de un hombre que no es capaz de defender sus ideas hasta el fondo. Eutifrón se había presentado a sí mismo como un hombre valiente que es capaz de defender sus ideas sobre la religión en contra de su propia familia, pero ahora abandona la discusión, sin mostrar haber cambiado de idea, revelando así su verdadero carácter. Es así como el personaje de Eutifrón, en cuanto florete de Sócrates, revela su última y decisiva diferencia. Sócrates enfrentará con valentía la muerte por sus ideas, Eutifrón se arranca de la discusión con una excusa.

4. CONCLUSIÓN: EL GESTO DE PLATÓN

Reuniendo a todos los gestos que, según nuestra lectura, componen el gran gesto de la composición de este diálogo podemos concluir que ella consiste de un gesto de acusación y rechazo a la cultura tradicional y al mundo religioso de la Atenas contemporánea a Sócrates. Se acusa a este mundo de ser representado por personas cognitivamente incapaces, como Eutifrón, que no recuerda, que no sigue los razonamientos de Sócrates; de ser hipócritas, como Eutifrón, que huye de la discusión; de vivir apegados a formas de vida, creencias

y prácticas religiosas contradictorias e irracionales, como Eutifrón, que cree en lo que “se dice” acerca de los dioses.

Años más tarde -si aceptamos la cronología que sitúa la composición de «La Republica» más tarde del Eutifrón- podemos ver en este gesto de denuncia del existente que prepara la base para la elaboración de un proyecto cumplido de cambio social del cual Platón se hará cargo en el diálogo más tardío. Sin embargo, los valores de racionalidad, orden y valentía que guiarán a la formación de los gobernantes y guerreros en «La Republica», ya orientan el pensamiento de Platón en este diálogo.

La modalidad por medio de la cual este gesto de acusación es llevado a cabo es constituida a su vez por un gesto: el de exponer la insuficiencia, la pequeñez, la mediocridad de Eutifrón a todo nivel. El lector del diálogo, en esta perspectiva, es invitado a sentir un cierto desprecio por este joven que pretende saber sobre los dioses y, en realidad, se revela un cobarde que tiene creencias contradictorias. Sócrates, con su inteligencia, su capacidad de desafiar creencias establecidas, su coherencia que lo llevará a aceptar la propia muerte, representa lo nuevo, la promesa de un futuro mejor para Atenas. Eutifrón es lo viejo, lo superado, lo pasado: sus creencias, su incapacidad de seguir un razonamiento complejo, su disponibilidad a seguir sus creencias en contra de un sano juicio muestran a un Eutifrón viejo, ligado a un mundo que ya dejó de ser creíble.

En este sentido el gesto de Platón no está exento de un cierto resentimiento en contra del mundo que Eutifrón representa. En el fondo la simpatía de Eutifrón (y del mundo religioso ateniense que simboliza) hacia Sócrates se revela insuficiente para salvar la vida al maestro de Platón.

Una última consideración es necesaria. Si el gesto de denuncia de Platón es posible y eficaz es porque Sócrates es tecnológicamente aventajado con respecto a Eutifrón. El filósofo domina el pensamiento abstracto, la argumentación lógica, la posibilidad de relacionar analíticamente los significados de las palabras a un nivel inalcanzable para una mente como la de Eutifrón, que basa su aprendizaje en el «se ha dicho», es decir en una forma de aprender ligada a la transmisión oral del conocimiento.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Anderson, A. 1969. “Socratic Reasoning in the ‘Euthyphro.’” *The Review of Metaphysics* 22 (3): 461–81.

Benedicto XVI, Papa. 2008. “Discurso Preparado Por El Santo Padre Benedicto XVI Para El Encuentro Con La Universidad de Roma ‘La Sapienza.’” Vaticano: Libreria Editrice Vaticana. 2008.
<http://www.vatican.va/content/benedict->

xvi/es/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza.pdf.

Brown, J. H. 1964. "The Logic of the Euthyphro 10A-11B." *The Philosophical Quarterly* 14 (54).

Chartier, R. 2014. "La Mano Del Autor. Archivos, Edición y Crítica Literaria." In *El Texto Infinito. Tradición y Reescritura En La Edad Media y El Renacimiento*, edited by C. Esteve. Salamanca: Semyr.

Cohen, S. Marc. 1971. "Socrates on the Definition of Piety: Euthyphro 10A-11B." *Journal of the History of Philosophy* 9 (1): 1-13.
<https://doi.org/10.1353/hph.2008.1803>.

Derrida, Jacques. 1989. "Violencia y Metafísica. Ensayo Sobre El Pensamiento de Emmanuel Lévinas." In *La Escritura y La Diferencia*, edited by J Derrida. Barcelona: Anthropos.

Derrida, Jacques. 1970. *De La Gramatología*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Argentina.

Derrida, Jacques. 1975. *La Diseminación*. Madrid: Fundamentos.

Eisenstein, E. 2012. *The Printing Revolution in Early Modern Europe*. Canto Classics. Cambridge: Cambridge University Press.

Febvre, L., and H. Jean Martin. 2005. *La Aparición Del Libro*. México: Fondo de Cultura Económica.

Furley, W. D. 1985. "The Figure of Euthyphro in Plato's 'Dialogue.'" *Phronesis* 30 (2): 201-8.

Garver, Eugene. 2014. "Euthyphro Prosecutes a Human Rights Violation." *Philosophy and Literature* 38 (2): 510-27.
<https://doi.org/10.1353/phl.2014.0065>.

Geach, P. T. 1966. "Plato's "Euthyphro ": An Analysis and Commentary." *The Monist* 50 (3): 369-82.

Giaretta, Pierdaniele, and Giuseppe Spolaore. 2012. "Validity and Effectiveness of Ambiguity: A Famous Argument by Socrates." *Argumentation* 26 (3): 393-407. <https://doi.org/10.1007/s10503-012-9267-6>.

- Goody, J, and I Watt. 1996. "Las Consecuencias de La Cultura Escrita." In *Cultura Escrita En Sociedades Tradicionales*, edited by J Goody and M Bloch, 39–82. Barcelona: Gedisa.
- Guardini, R. 2016. *La Muerte de Sócrates: Una Interpretación de Los Escritos Platónicos Eutifrón, Apología, Critón y Fedón*. Biblioteca Palabra. Madrid: Ediciones Palabra.
- Havelock, Eric A. 1986. *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*. New Haven: Yale University Press.
- Havelock, Eric A. 1994. *Prefacio a Platón*. Madrid: A. Machado Libros.
- Illich, Ivan. 1993. *In the Vinyard of the Text*. Chicago: University of Chicago Press.
- Laurence, R. 1999. *The Roads of Roman Italy*. New York: Routledge.
- Lord, Albert B. 1987. "Characteristics of Orality" 1: 54–72.
- McLuhan, M. 1972. *La Galaxia Gutenberg*. Barcelona: Gedisa.
- Ong, Walter. 1987. *Oralidad y Escritura. Tecnologías de La Palabra*. Ciudad de Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Parry, M, and A Parry. 1987. *The Making of Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry*. Oxford: Oxford University Press.
- Plato. 1925. *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates, and Crito*. Edited by John Burnet. Oxford: Oxford University Press.
<https://doi.org/10.2307/2179385>.
- Platón. 1992. *Diálogos I*. Edited by J. Calonge Ruiz, E. Lledó Iñigo, and C. García Gual. *Biblioteca Clásica Gredos*. Vol. 1a. Madrid: Gredos.
- Prior, William J. 1998. "Plato and the "Socratic Fallacy " ." *Phronesis* 43 (2): 97–113.
- Reale, Giovanni. 1991. "Introduzione." In *Tutti Gli Scritti*, edited by Platone. Milano: Rusconi.
- Sharvy, Richard. 1972. "Euthyphro 9d-11b: Analysis and Definition in Plato and Others." *Noûs* 6 (2): 119. <https://doi.org/10.2307/2216144>.

Sini, C. 2000. *Idoli Della Conoscenza*. Milano: R. Cortina.

Sini, C. 2009. *Etica Della Scrittura*. Milano: Mimesis.

Sini, C. 1989. *I Segni Dell'anima: Saggio Sull'immagine*. Sagittari Laterza.
Roma, Bari: Laterza.

Taylor, C. C. W. 1982. "The End of the 'Euthyphro.'" *Phronesis* 27 (2): 109–18.