



**UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES  
ACATLÁN**

**APROXIMACIÓN A LA ACTITUD DE HERMÓGENES EN  
EL “CRÁTILO” DE PLATÓN, A TRAVÉS DE LA RELACIÓN  
ENTRE LENGUAJE Y MOVIMIENTO.**

**TESIS**

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE LICENCIADO EN  
FILOSOFÍA**

**PRESENTA,**

**CARLOS ROCHA ROMERO**

**ASESOR: MTRO. ERNESTO DE ICAZA VILLALPANDO**

**SANTA CRUZ ACATLÁN, EDO. DE MÉXICO  
FEBRERO, 2020**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.







Agradecimientos:

Quiero agradecer a Dios por los llamados y correcciones que me ha hecho durante el desarrollo de este trabajo. A mi madre por su apoyo y amor difíciles, pero incondicionales; así como por su vida ejemplar. A mi padre por su misterioso amor.

A mis hermanos por haber contribuido de gran manera en mi feliz infancia y por haberme enseñado más cosas de las que puedo dar cuenta.

Al Chinagües y al Chícharo porque jamás dejaron de preguntarme por la Universidad cuando más lejos me sentí de ella. Y gracias, Chinagües, por tu especial apoyo sin el cual esto habría sido más difícil.

No puedo dejar de agradecer por toda su paciencia, su excelente disposición y arduo trabajo, al profe. Icaza, a quien con gran respeto, una profunda admiración y cariño le dedico mi trabajo.

Dedicatoria:

Este trabajo se lo dedico especialmente a la compañera de mi vida, quien en nombre del amor me acompañó en este salto de fe con su entusiasmo y alegría infinitos, los cuales le ayudaron a mi alma a no cejar en sus propósitos. Tú bien sabes que nada de esto habría sido posible sin ti. A mi Chimini, con un profundo amor, admiración y respeto.

También a todos aquellos que siendo parte de mi vida y que viniendo detrás de mí, espero que pronto se pongan por delante de mí: mis muy amados y entrañables sobrinos: Frida, Diego y Emiliano, con todo mi cariño.

En memoria de Jessica Vázquez.

Pero el pueblo está todavía muy allá. Es el viento el que lo acerca.  
Juan Rulfo. *El llano en llamas*

## Índice

INTRODUCCIÓN .....	1
I. APROXIMACIÓN A LA ACTITUD DE HERMÓGENES POR TRES ELEMENTOS .....	6
1. EL ELEMENTO EXTERNO: LA SITUACIÓN DE HERMÓGENES.....	6
2. EL ELEMENTO EXTERNO-INTERNO: EL NOMBRE DE HERMÓGENES.....	9
3. EL ELEMENTO INTERNO: LA RELACIÓN HERMÓGENES-CRÁTILO .....	12
II. LENGUAJE Y CRUCE DE CAMINOS EN HERMÓGENES: PARÁLISIS POR LA APARICIÓN DEL "ORÁCULO" DE CRÁTILO .....	16
1.1 EDIPO Y TIRESIAS: PRIMER ORÁCULO .....	18
1.2 IO Y PROMETEO: SEGUNDO ORÁCULO .....	25
1.3 HERMÓGENES Y SÓCRATES: TERCER ORÁCULO.....	36
2. LA CLASIFICACIÓN DE LOS NOMBRES SEGÚN HERMÓGENES.....	39
2.1 EL NOMBRE COMO "IMPOSICIÓN" Y "ACUERDO" .....	40
2.2 EL NOMBRE COMO "PACTO" Y "CONSENSO" (CONTEMPORIZACIÓN).....	41
2.3 EL NOMBRE COMO " MERA DISPOSICIÓN SIN CRITERIO" .....	42
3. LOS SOFISTAS EN EL CONVENCIONALISMO DE HERMÓGENES.....	44
3.1 PRÓDICO Y HERMÓGENES.....	46
3.2 EUTIDEMO Y HERMÓGENES.....	57
3.3 PROTÁGORAS Y HERMÓGENES .....	71
III. HERMÓGENES Y EL MOVIMIENTO (CAMBIO DE ACTITUD).....	85
1. VALENTÍA.....	85
2. APETITO .....	111
3. EROS .....	137
3.1 LA SOMBRA DE EUTIFRÓN.....	138
3.2 INTERPRETAR E INTERPRETACIÓN .....	146
3.3 EMPOBRECIMIENTO Y ENRIQUECIMIENTO, EL JUEGO (MOVIMIENTO) ERÓTICO.....	148
CONCLUSIONES .....	170
Bibliografía .....	179



# Aproximación a la actitud de Hermógenes en el *Crátilo* de Platón, a través de la relación entre lenguaje y movimiento

---

## INTRODUCCIÓN

La presente investigación quiere ser una aproximación al *Crátilo* de Platón comenzando con la actitud de Hermógenes ante el lenguaje que se expone en el diálogo, y mostrar la relación existente entre lenguaje y movimiento que de manera distinta también se encuentra en *Crátilo*. Al presentar esta labor como una aproximación a través de una búsqueda se lleva a cabo una triple renuncia. En un aspecto, a pretender verdades de carácter fijo. En otro, a pretender una comprensión acabada y un asimiento total del diálogo y las ideas de su autor. Por último, a ser otro “comentario” que, con alguna fortuna, pueda arrojar una que otra luz, ya sea de modo voluntario o no, a lectores poco serios.

En cambio, quiere ofrecerse al lector serio como una vía de aproximación al diálogo y una toma de posición fundamentada por el análisis del *Crátilo*, dado el juego de luces intrínseco a la obra con el que el filósofo griego unas veces alumbraba y otras oscurece, así como un análisis de otras obras literarias y filosóficas, éstas últimas del mismo autor y de otros tanto de su tiempo como del nuestro, con las cuales columbrar lo que se oscurece por el juego del filósofo y por la lejanía de nuestro tiempo en relación con el de aquél.

Con la palabra lenguaje no nos referimos aquí únicamente a la facultad de articular sonidos con la voz ni a las grafías con las que aquellos se representan. Es verdad, lenguaje es ello; pero es, además, una actitud en la que alguien se instala de manera determinada y desde la cual el mundo le es dado. Es, pues, una relación en la que se participa del mundo y el movimiento de modo pasivo, activo o ambos<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> V. Martin Buber. *Yo y Tú*, Caparrós editores, 2005, Madrid. Aunque la relación lenguaje-mundo aparece en Platón, para nosotros se hizo más clara a partir del autor citado quien dice que “decir una palabra básica es entrar e instalarse en ella.” El convencionalismo de Hermógenes y el naturalismo de *Crátilo* son actitudes ante el lenguaje que revelan una actitud ante el mundo en la cual se instalan.

Con el término movimiento apelaremos a dos tipos: uno impropio e involuntario que se padece y por el cual se es arrastrado sin otra posibilidad. Y un segundo tipo, el que es propiamente dicho y sobre el cual se delibera. Estos movimientos también los vamos encontrar tanto en el de traslación como en el de alteración, donde tanto el primero como la segunda también son susceptibles de llevarse a cabo con deliberación o de padecerse sin otra alternativa, es decir, ser impropios.

El lenguaje como la actitud en la que se instala quien está en él y la relación lenguaje-movimiento las presenta Platón en cada uno de los personajes que aparecen en el diálogo y en la relación en la que los muestra. La primera actitud y relación es representada por Hermógenes-Crátilo, la segunda por Sócrates-Hermógenes y la tercera por Sócrates-Crátilo.

En esta trilogía de pares de relaciones veremos que la primera es una relación de oposición, choque y de mutua exclusión, lo que ocurre porque la actitud de Hermógenes es convencionalista mientras que la de Crátilo es naturalista (a lo largo del trabajo iremos viendo en qué consiste cada una de ellas). La segunda relación es de tipo maestro-alumno donde Sócrates es el primero y Hermógenes, después de un gran trabajo del filósofo, tratará de seguirlo como alumno. Por último, la tercera relación es análoga a esta segunda, sin embargo, es posible notarse que Crátilo está más entrado en años que Hermógenes, quien aparece como un joven. Tanto en la segunda como en la tercera relación creemos que Platón busca mostrar, por un lado, una vía para que las actitudes mutuamente excluyentes puedan dialogar. Por otro, mostrar la actitud de Sócrates como un diálogo constante entre convencionalismo y naturalismo, la cual carece de nombre.

En el primer capítulo vamos a ver cómo es que Hermógenes llega al convencionalismo y por qué cree que es la única actitud posible ante el lenguaje aproximándonos a su contexto y su nombre. Su contexto y su nombre nos van a mostrar la relación que guarda con el lenguaje y desde ésta, el mundo que se le genera y los movimientos que lleva a cabo.

En el segundo capítulo vamos a revisar la relación de oposición y mutua exclusión, dadas las actitudes contrarias, entre Hermógenes y Crátilo; la

imposibilidad momentánea de que el diálogo se dé entre estos personajes y la función que desempeñará Sócrates en el diálogo. Para comprender mayormente la aparición y relevancia del último es necesario que revisemos tres obras: la *Ilíada*, el *Edipo rey* y el *Prometeo encadenado*, las cuales nos permitirán ver, por un lado, la relación entre lenguaje y movimiento desde las letras que se llevan y se traen tanto por Platón como por sus coetáneos. Por otro, nos ayudarán a ver a Sócrates como intérprete oracular y cómo es la interpretación una parte fundamental del lenguaje que permite o cancela el movimiento.

La interpretación que hará Sócrates no es únicamente de los oráculos proferidos por Crátilo, sino también de los fundamentos de la actitud de Hermógenes, cuya base éste desconoce. El joven toma los supuestos de los sofistas indirectamente, ya sea por contacto con otros jóvenes; por haber escuchado a hurtadillas a los sabios en casa de su hermano; o por lo que cree ver en Atenas relacionado a su convencionalismo.

En el segundo apartado de este capítulo veremos las razones que tiene Hermógenes para clasificar los nombres como: “imposición” y “acuerdo”, “pacto” y “consenso” y “disposición sin criterio”. Así como algunas indicaciones breves a los sofistas detrás de esta clasificación, lo que en conjunto nos permitirá ver que el movimiento de Hermógenes es impropio, es decir, que no delibera sobre él porque está siendo arrastrado.

En el tercer y último apartado de este capítulo veremos la influencia indirecta en Hermógenes, pero que Sócrates hace patente, de Pródico, Eutidemo, Dionisodoro, Hippias y Protágoras, quienes hablan detrás de él y de quienes toma su convencionalismo y clasificación sin saber. Para verlo con claridad revisaremos los diálogos *Eutidemo* y *Protágoras*, los cuales son referidos por Platón a partir de los nombres de los sofistas. En el primero participan los hermanos Eutidemo y Dionisodoro; en el segundo, Pródico, Hippias y Protágoras. Al respecto también veremos si hay un orden con el cual Platón se refiere a estos sofistas y en qué consiste.

En el tercer capítulo veremos a Sócrates ayudando al joven a quitarse los supuestos de los sofistas para que así pueda emprender el camino a una actitud

distinta hacia el lenguaje y el mundo, de manera que pueda llevar a cabo un movimiento propiamente dicho en el cual pueda moverse hacia su nombre y con el cual logre empatar su existencia a su nombre. Al hacer lo anterior creemos que puede mostrarse la relación entre belleza y lenguaje dada la belleza que Platón insinúa en el conocimiento de los nombres. El conocimiento es clave para llevar a cabo el movimiento que busca el joven, de manera que también revisaremos la relación entre lenguaje y conocimiento.

Alcanzar este conocimiento se presenta como uno de los objetivos de mayor dificultad y el joven no tiene otra cosa que *epithymia*, un ardiente deseo de conocer, de manera que lo que investigaremos es si este talante puede ser educado y reencausado para sumarle cólera (*thymos*), ver si ésta última abona para que se torne en valentía y el joven no ceda en su empresa de conocer.

Para ello vamos a revisar algunos pasajes en los que aparezca Héctor y Paris en la *Ilíada* con el fin de determinar si la valentía puede obtenerse de alguien cuyo talante sea pusilánime y si la valentía siempre es la misma o puede manifestarse de forma diferente como en la huida y en el recular. También revisaremos el *Laques* para ver desde Platón qué es la valentía, de qué modos aparece, qué elementos mínimos necesita, por qué es lo primero que los padres deben enseñar a sus hijos; de qué modo influye la comunidad en su aprendizaje y sostenimiento, y cómo a partir de esta virtud se puede ser miembro de una comunidad.

Por último, veremos que Platón pone tanto en el “deseo ardiente de saber” como en el “querer” del joven, una indicación del eros, pues éste, según pudimos cotejar tanto en algunos pasajes de la *República* como en el *Banquete*, es deseo, apetito tensión y esfuerzo constante por el que participan los mortales de la inmortalidad, y por el cual salen de la oscuridad de la ignorancia para entrar en la luz del conocimiento. En el eros, pues, está la posibilidad de que el joven llegue a ser “Hermógenes”, de que salga de la parálisis que le causaron los oráculos de Crátilo y de que pueda ser intérprete. El eros es la posibilidad de emprender un movimiento propiamente dicho.

Hermógenes, no obstante que es un personaje de los tiempos de Crátilo, Sócrates y el propio Platón, y que habla la misma lengua, desconoce el significado

de su nombre, lo que podría mostrar que si entre coetáneos un término es problemático, lo sería con mayor razón para nosotros. Sin embargo, la vía hermenéutica ha de ser nuestro acceso a ese mundo:

Es el mundo mismo el que percibimos en común y se nos ofrece (*traditur*) constantemente como una tarea abierta al infinito. No es nunca el mundo del primer día, sino algo que heredamos. Siempre que vivimos algo, siempre que superamos lo extraño, siempre que se producen iluminaciones, conocimiento, asimilación, se realiza el proceso de inserción en la palabra y en la conciencia común.<sup>2</sup>

Nos hemos centrado en gran parte en el personaje de Hermógenes porque consideramos que el convencionalismo, su actitud ante el lenguaje, es la actitud que está más a la mano de cualquier persona que sin mucha reflexión inquiere sobre el lenguaje. Ante la pregunta ¿por qué las cosas se llaman como se llaman?, y la poca reflexión que pueda hacer quien se hace ese cuestionamiento por primera vez, consideramos que el convencionalismo es lo que primero le sale al encuentro.

La razón que nos lleva a pensar en el convencionalismo como lo más cercano que tiene quien se hace aquella pregunta se debe a que es muy difícil que los miembros de una comunidad en decadencia puedan ver la relación entre las cosas y sus nombres, lo que a su vez hace imposible que pueda pensarse en un naturalismo. La aparición del convencionalismo es un rasgo distintivo de la decadencia de una comunidad o de su desaparición.

También le hemos dedicado mayor tiempo y reflexión a la actitud del convencionalista porque el mismo Platón le ha asignado dos tercios del diálogo a su actitud, es decir, estamos obrando de manera análoga a la del filósofo, pues intentamos indagar por sus fundamentos o la falta de estos y para ver que desde sus tiempos hasta los nuestros, la actitud sin mucha reflexión a la que primero se llega es al convencionalismo. Es muy fácil llegar a él, pero muy complicado ver tanto lo que un convencionalismo como el del joven tiene a la base como sus implicaciones.

---

<sup>2</sup> Gadamer, Hans-Georg. *Antología, Autopresentación de Hans-Georg Gadamer*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2001, p. 42.

Por lo anterior y al haber obrado así en nuestra investigación, pretendemos saber si sólo hay dos actitudes ante el lenguaje: convencionalista y naturalista, o una tercera cuyo nombre desconocemos y es aquella con la que Platón presenta a Sócrates. También queremos saber si es posible pasar de la primera a la segunda, cómo, por qué y para qué, e incluso si es posible ir hacia una tercera y si es necesario pasar por las dos primeras para llegar a la última o no.

Sea, pues, nuestra investigación, una búsqueda de inserción en la palabra de los griegos, un esfuerzo que se inicia tras inquirir quién es Hermógenes, qué significa su nombre y por qué es convencionalista.

## **I. APROXIMACIÓN A LA ACTITUD DE HERMÓGENES POR TRES ELEMENTOS**

### **1. EL ELEMENTO EXTERNO: LA SITUACIÓN DE HERMÓGENES**

La relación es un elemento fundamental tanto para nuestra aproximación como para la comprensión del diálogo. Es un elemento fundamental porque cada personaje se encuentra relacionado, por lo que para atender a la actitud ante el lenguaje de cada personaje debemos apelar a las relaciones en las que el personaje se encuentra implicado. En la relación se encuentra proyectado el lenguaje: éste, es lo que permite una relación entre quien está en él y su entorno, por lo que no es posible pensar al lenguaje fuera de una relación. Él mismo es una relación en la que los personajes se encuentran.

En una primera instancia la relación se da entre el lenguaje y aquel que está en él, en la manera en que lo está. Tal relación es, por consiguiente, una actitud por y con el lenguaje; no es una relación de oposición o de enfrentamiento de tipo sujeto-objeto. Se está en el lenguaje. Éste no está frente a los personajes ni lo poseen, pueden apropiarse de mejor manera de su relación con él, pero son en el lenguaje. Esta relación en y con el lenguaje es una actitud, y tal actitud genera un mundo porque los relaciona con él de una manera determinada. Pero ¿qué entendemos por relación?

La palabra “relación” es un sustantivo que se conforma del prefijo “re” y del verbo latino irregular “latum”, que en infinitivo se muestra: fero, ferre, tuli, latum. El

prefijo “re” significa: otra vez, de nuevo, etcétera. El verbo “latum”, que en la palabra aparece como “latio”, significa: llevar o traer o ambas. Por lo que la palabra, “re-latío”, relación en español, ha de significar: llevar o traer otra vez. La relación es un movimiento que nos hace llevar y traer, en más de una ocasión, aquello hacia lo que se dirige el movimiento y con lo que regresamos después de haber *alcanzado* aquello hacia lo que tendimos. Es un movimiento de ida y vuelta, por ello se lleva y se trae otra vez.

La situación es una ubicación determinada en un espacio determinado en donde se puede descubrir, tarde o temprano, que se está relacionado con el entorno de una manera determinada. Por ello situación y relación van de la mano. Hermógenes se encuentra situado en relación con Hipónico, lo cual nos adelanta adecuadamente Sócrates para referirse a nuestro interlocutor: “Hermógenes, hijo de Hipónico (...)”<sup>3</sup> La referencia que hace Sócrates de su interlocutor es de mucha ayuda para nosotros como lectores, pues como ya lo hemos señalado, nos ayudará a comprender aquello que lleva el interlocutor al diálogo (su carga) y lo cual a nosotros nos puede aproximar un tanto si nos damos a la tarea de reparar en esos detalles, considerando que a partir de esas indicaciones se dan las relaciones entre los interlocutores, lo cual, a su vez, nos da visos sobre su comunidad.

Hipónico fue un general y aristócrata ateniense, padre de dos hijos, Calias y Hermógenes, en orden de edad. El nombre de Calias remite a la belleza, en griego, kalós. La belleza incluía también la riqueza como pecunia. Dado que Calias es el mayor de los hermanos y de acuerdo a las leyes atenienses que entonces se encontraban en vigor, el mayor heredaba los bienes del padre. Recibir tales bienes le garantizaba a Calias dos aspectos: que pudiera relacionarse con su entorno *naturalmente*, es decir, en relación a su nombre y a su riqueza, y por otro, que su riqueza pecuniaria le diera acceso a otro tipo de riqueza, a saber: la educación.

---

<sup>3</sup> Platón. *Diálogos II, Crátilo*, Biblioteca Clásica Gredos, trad., intr. y notas por J. Calonge Ruíz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, J. L. Calvo, Madrid, 2008, p. 364.

La educación, propia de los bellos y como el mismo Sócrates nos muestra, tenía precio y estaba a cargo de los sofistas “Claro, que si hubiera escuchado ya de labios de Pródico el curso de cincuenta dracmas (...)”<sup>4</sup> Aquí, el nombre del hermano mayor de nuestro interlocutor comporta tres aspectos: belleza, riqueza y educación, que en conjunto dan un habitar *natural*. Calias habita de acuerdo a su nombre y lo que su nombre comporta, eso es lo que llamamos habitar *natural*.

Como puede observarse, el nombre genera el mundo, pues sería causa de burla que llevara ese nombre siendo feo, pobre e ignorante, por lo que el nombre comporta la realidad y el modo de habitar, es decir, la relación.

Hermógenes, por su parte, no tiene derecho a los bienes, por el contrario, tiene carencia pecuniaria, por lo que tampoco tiene acceso a la educación, salvo que, o bien su hermano se lo dé, o bien se eduque con alguien más, de otra manera.

A partir de lo ya dicho, queremos mostrar un problema en relación con los nombres propios como “Calias” y “Hermógenes”. En el caso de “Calias”, el nombre parece preceder la existencia del portador. Calias es tal porque hereda los bienes y porque tiene acceso a la educación. El mundo le es dado desde su nombre.

A diferencia de Calias, Hermógenes *puede* apropiarse de su nombre de manera muy distinta. El problema, pues, consiste en indagar si tanto en la comunidad griega como en la nuestra, –si es que la hay todavía– los nombres se otorgan con el nacimiento, como parece ocurrir con Calias, o bien, si los nombres se ganan como podría ocurrir con Hermógenes, y si es el nombre el que abre el camino y determina la existencia.<sup>5</sup>

Bajo el influjo de otras leyes nuestro interlocutor podría recibir los bienes del padre, unas que dictaran lo contrario, es decir, que el menor recibiera la herencia. Si Pródico, el sofista, no cobrara por sus enseñanzas o tuvieran un costo mucho más bajo, quizás Hermógenes, siendo el menor, tendría acceso a ellas. Las leyes también son nombres y como puede observarse, también generan mundo. El modo de habitar y el mundo que le generan a Hermógenes, a diferencia de su hermano, no es uno natural donde ocurre la armonía. Por el contrario, parece que

---

<sup>4</sup> Ib.

<sup>5</sup> De momento y dada la estructura del trabajo, sólo mostraremos el problema. Más adelante volveremos a él y ensayaremos alguna respuesta.



el mundo para nuestro interlocutor es uno de choques constantes entre pactos y convenciones.

Tanto Calias como Hermógenes padecen una cierta violencia a partir de su situación, natural en el primer caso, y dada la convención en el segundo. A Calias podría no parecerle violencia, cuando mucho fuerza afortunada y natural. Sin embargo, la buena fortuna que Hermógenes pudiera ver a partir de su situación, es muy poca o ninguna. Su situación ejerce una *mayor* violencia sobre él, la cual incluso podría darle una perspectiva propia menos afortunada que la de su hermano.

La violencia de la que hablamos se debe a que la situación de cada uno, a pesar de ser hermanos, es distinta y los mueve de manera completamente diferente. Mientras que Calias habita el mundo conforme a su nombre, Hermógenes ve pactos y convenciones. Éstos, son una violencia que se ejerce sobre él y que conforma su situación, su relación y modo de habitar el mundo visiblemente menos afortunada.

Por otro lado, esta violencia también le impone una mirada que distingue entre el nombre y lo nombrado como dos entidades diferentes e irreconciliables. Su nombre es para él, algo arbitrario y convencional, otra imposición dentro del conjunto de pactos y convenciones que otros llevaron a cabo en un momento muy anterior. A diferencia de “Calias”, “Hermógenes” no comporta ninguna realidad, incluso parece que Hermógenes ni siquiera conoce el significado de su nombre.

## **2. EL ELEMENTO EXTERNO-INTERNO: EL NOMBRE DE HERMÓGENES**

Este segundo elemento es externo-interno. Es externo porque indagaremos el significado del nombre de Hermógenes sin Hermógenes y lo haremos fuera del diálogo. Pero es interno porque su nombre es parte del problema del diálogo cuando Crátilo se burla de aquél dejándonos claro que ignora su propio nombre: “No, no. Tu nombre, al menos, no es Hermógenes ni aunque te llame así todo el mundo.”<sup>6</sup> Pero también porque Sócrates más adelante nos arrojará luz al respecto.

---

<sup>6</sup> Platón. *Op. cit.*, p.364.

Para que la burla de Crátilo no se haga extensiva a nosotros y para no quedarnos fuera del diálogo, en lo exterior, indagaremos, pues, por el significado del nombre. Su significado alude a la progenie de Hermes a partir del griego “Herma”, relativo a Hermes, y del plural “genes”, relativo a “clan”, el cual era empleado para las familias nobles designando su linaje, su origen. Por lo que “Hermógenes” ha de significar: del linaje o clan de Hermes.

Ahora bien, ¿quién es Hermes? En el *Diccionario de mitología griega y romana*, Hermes es un dios al cual se le atribuyen varias cualidades incluso desde el nacimiento: “Al nacer fue envuelto con bandas (...) y depositado en un harnero a guisa de cuna. A fuerza de moverse, encontró el modo de desatarse y escapar (...)”<sup>7</sup> También se le atribuye la habilidad de entrar y salir de cualquier situación sin ser visto. Esta última habilidad fue la que a Zeus le permitió elegirlo emisario suyo, de Hades y Perséfone.<sup>8</sup>

De acuerdo a lo que nos muestra Pierre Grimal, Hermes, desde que nace muestra precocidad, se mueve. El harnero en que es depositado es también una suerte de criba, es decir, desde que nace es depurado y probado, por ello es que ha podido moverse, escapar y hasta hurtar el ganado a Apolo, mostrándosele como recién nacido, logrando eludir cualquier castigo e incluso contar con el apoyo de Maya, su madre.

En la *Ilíada*, Homero, por boca de Zeus, se refiere de la siguiente manera a Hermes encomendándole una tarea: “Anda, ve, pernicioso Ensueño, a las naves de los aqueos, y entra en la tienda del Átrida Agamenón y declárale todo muy puntualmente como te encargo.”<sup>9</sup> Más adelante, la Musa, describirá la ejecución de la tarea: “Con presteza llegó a las veloces naves de los aqueos y marchó sobre el Átrida Agamenón. Lo encontró durmiendo en la tienda; (...) Se detuvo sobre su cabeza, tomando la figura del hijo de Neleo, Néstor, a quien de los ancianos más honraba Agamenón. A él asemejándose, le dirigió la palabra el Divino Ensueño.”<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> Grimal. P. *Diccionario de mitología griega y romana*, Ediciones Paidós, Barcelona, Buenos Aires, México, 2008, p.261.

<sup>8</sup> Ib.

<sup>9</sup> Homero. *Ilíada*, Biblioteca Clásica Gredos, trad. prolog. y notas de Emilio Crespo Güemes, Madrid, 2008, p. 127.

<sup>10</sup> Ib. pp. 127-128.

Esquilo, en el *Prometeo encadenado*, a través de Prometeo se refiere así de Hermes “Pero aquí veo al que es mensajero de Zeus, al servidor del nuevo tirano. Sin duda ha venido a dar alguna noticia.”<sup>11</sup> Y más adelante “Sábelo bien: no cambiaría yo mi desgracia por tu servilismo.”<sup>12</sup>

A diferencia de “Hermógenes”, “kalós” es un término que puede utilizarse con mucha más frecuencia que el nombre del dios Hermes, raíz del nombre de Hermógenes. Al primero se lo podía escuchar en una conversación cotidiana para designar a una persona; como término para referirse hacia alguna obra de arte, etcétera. Con mucho, es un término llevado de aquí para allá con mayor frecuencia. En cambio, el nombre del dios, con alguna solemnidad, no.

En lo que mostramos de la *Ilíada*, al dios se le dice Ensueño, pero no Hermes, razón por la que consideramos que incluso el nombre propio, para nuestro interlocutor, le sea vedado.<sup>13</sup> Si nuestro joven interlocutor quisiera apropiarse de su nombre, tendría que hacer cuando menos un mayor esfuerzo –moverse y tratar de quitarse los vendajes como Hermes en el harnero– en relación al poco o nulo esfuerzo de su hermano, considerando que implicaría dejar un tanto el nivel de su cotidianidad, para acceder a otro en el cual pudiera conocer su nombre, pues el nombre de su hermano es un atributo, pero el suyo es aquello de lo que es atributo el nombre de su hermano, ¿quién más bello que aquel que tiene conocimiento de los nombres?

Con nuestra referencia a Esquilo, otro problema se muestra, pues en lo anterior al nombre lo mostrábamos referido a una deidad a la que se le debía un gran respeto, pero ahora, por las palabras del poeta, el dios es un criado, lo que nos pone ante la aporía: ¿es positivo o no ser parte del clan de Hermes?

Por la burla de Crátilo también vemos que Hermes está relacionado con las riquezas tanto pecuniarias como del conocimiento relativo al lenguaje, por lo que si aquél le dice “No, no. Tú nombre, ni aunque te llame así todo el mundo no es Hermógenes”, ha de querer mostrar que su nombre no comporta ninguna realidad.

---

<sup>11</sup> Esquilo. *Tragedias, Prometeo Encadenado*, Biblioteca Clásica Gredos, trad. y notas de Bernardo Perea Morales, Madrid, 2008, p.577.

<sup>12</sup> Ib. p.578.

<sup>13</sup> Homero también llama al mensajero Hermes. Cfr. *Ilíada*, Canto II 104.

Por el contrario, su nombre se muestra sólo como una etiqueta ruidosa, vacía y molesta, lo contrario a Calias. Para Crátilo, Hermógenes no tiene conocimiento de los nombres y en ese sentido no es hábil ni presto como Hermes, es lerdo. Ni tampoco tiene riqueza pecuniaria; al contrario, lo que tiene es carencia tanto pecuniaria como en el conocimiento de los nombres.

De acuerdo a lo que ya presentamos de Hermógenes y de Crátilo y la burla del último, veamos ahora cómo es la relación entre estos dos y por qué el primero le da parte a Sócrates en el diálogo.

### 3. EL ELEMENTO INTERNO: LA RELACIÓN HERMÓGENES-CRÁTILLO

La relación se muestra como oposición entre dos actitudes diferentes ante el lenguaje, la de Hermógenes y Crátilo. No obstante, la oposición sólo es clara para el segundo, quien es capaz de ver la actitud del primero sin que éste pueda vislumbrar la de aquél. En parte, de la incapacidad que tiene Hermógenes para pensar otra actitud ante el lenguaje, una que no sea convencionalista, brotarán la burla y los enigmas de Crátilo, lo que a su vez le permitirá confrontar a Hermógenes con un problema doble: la ignorancia de su propio nombre y la relación que éste guarda con lo nombrado, lo cual Hermógenes no comprende, pues para él, el lenguaje es reducible a pactos y convenciones.

Crátilo mantiene una relación con el lenguaje en la que el nombre comporta exactitud con lo nombrado “Sócrates, aquí Crátilo afirma que cada uno de los seres tiene el nombre exacto por naturaleza. No que sea éste el nombre que imponen algunos llegando a un acuerdo para nombrar.”<sup>14</sup>

Las dos actitudes se nos presentan como opuestas e irreconciliables: una de ellas, la de Hermógenes, es convencionalista; la de Crátilo, naturalista. Su oposición nos muestra el carácter rígido de las actitudes en tanto se esté en ellas de manera acrítica, lo cual, a su vez, genera el choque que trae como consecuencia la parálisis del diálogo.

Son rígidas cuando menos por dos motivos: en el caso de Hermógenes es claro que ignora que pueda haber otra actitud ante el lenguaje, una como la de Crátilo

---

<sup>14</sup> Platón. *Op. cit.*, p. 364.

por ejemplo. La ignorancia *genera*, pues, la rigidez y la parálisis. Crátilo, por su parte, considera la propia como mejor que la de aquél y, en esa medida, no escucha a éste. También son rígidas porque quien se encuentra en ellas difícilmente ha blandido una crítica en su contra por sí mismo, lo que nos permite ver que en el caso de Hermógenes hasta antes de su encuentro con Crátilo, no ha llevado a cabo una autocrítica de su actitud ni de su manera de conducirse por y con el lenguaje, lo cual también da cuenta de la rigidez de las actitudes y de la parálisis en el diálogo.

Si Hermógenes hubiese explorado con anterioridad los fundamentos de su actitud hacia el lenguaje, así como sus consecuencias, muy seguramente podría dialogar con Crátilo; sin embargo, el hecho de que no haya considerado de mejor manera su actitud en lo relativo a sus fundamentos y consecuencias, nos da visos de que en su actitud no hay mucha reflexión ni una verdadera apropiación.

La burla que lleva a cabo Crátilo contra Hermógenes nos muestra que entre el segundo y su nombre no hay una relación natural, pues una oposición ocurre entre Hermógenes y su significado, aunque éste no lo comprenda. Hermógenes, su situación (todo lo que conlleva) y su nombre son inexactos; antinaturales para ser más precisos.

Por nombre natural debemos entender aquí el sonido o la grafía oportuna que surge de ver la relación entre el nombre y lo nombrado. En el caso de Calias, por ejemplo, su nombre es producto de esta visión que da cuenta a través del nombre, tanto de su riqueza pecuniaria, su riqueza de saber que consiguió estudiando con Pródico, como de su belleza física. La palabra que logra dar cuenta de la relación entre el nombre y lo nombrado es de exactitud, oportuna; es natural. El nombre, pues, en esta actitud, es una relación que vincula lo nombrado con el mundo. Por eso “Calias” relaciona al portador del nombre, su modo de habitar y el mundo.

El hecho de que Platón nos muestre a un Crátilo burlón de Hermógenes y su actitud ante el lenguaje nos permite pensar que hay una jerarquía en las actitudes, en este caso la actitud de Crátilo es superior a la de Hermógenes en tanto que el primero, además de conocer la suya, parece conocer el cuño de la del segundo junto con sus alcances y límites.

Además, consideramos que esta jerarquía no sólo se circunscribe al “diálogo”, sino que sale de él, pues pensamos que es más fácil para quien ha *indagado* en el origen de los nombres, fuera del *Crátilo*, adscribirse a una teoría convencionalista que a una naturalista, incluso pensamos que la última difícilmente podría advertirse. Ante la amplia gama de posibilidades que nos ofrecen las distintas lenguas para nombrar una *misma cosa* de diferentes maneras, es más fácil pensar en una teoría convencionalista de los nombres que en otra de otro tipo.

La *conclusión* que se *sigue* después de ver que “gis” en español, “gesso” en italiano, “chalk” en inglés y “sig” en francés, puede fácilmente *arrastrar a pensar* como Hermógenes que lo que se dice de una manera bien puede decirse de otra sin afectar en lo mínimo al ente nombrado, aún en la misma lengua “Creo yo, en efecto, que cualquiera que sea el nombre que se le pone a alguien, este es el nombre exacto.”<sup>15</sup> Ello es lo que le ocurre a Hermógenes y es una de las razones, de acuerdo a nuestro modo de ver, que le permitieron a Platón mostrar a un Hermógenes desconcertado ante las burlas y enigmas de Crátilo.

Pero la conclusión a que llega quien ve las distintas posibilidades de nombrar una misma cosa en diferentes idiomas, o en el mismo, no es tal. Aquélla no es producto de un razonamiento que permita elegir su afiliación al convencionalismo ni el resultado de la comparación y la reflexión; quien se adscribe al convencionalismo como Hermógenes, en realidad lo ha hecho porque se ha visto arrastrado a hacerlo. En su convencionalismo no ha habido dolor, trabajo ni esfuerzo.

Estas carencias son lo que a Hermógenes, sin saber, le permitieron adscribirse al convencionalismo y no una elección. Para elegir debe haber opciones, caminos, y éstas sólo son posibles cuando se les vislumbra. Hermógenes no elige entre dos posiciones, sólo se ve arrastrado al convencionalismo porque es lo que más a la mano tiene desde su situación; Crátilo resguarda la otra opción, pero la oculta.

Mas si ahora ponemos mayor atención en la relación que guardan los dos primeros interlocutores antes de la aparición de Sócrates, podemos ver, además de la burla, una gran cautela por parte de Crátilo por evitar poner a Hermógenes

---

<sup>15</sup> Ib. p.365.

frente a su inexactitud en relación con su nombre y su situación. Esta cautela nos muestra que Crátilo reserva para sí y unos cuantos el conocimiento de los nombres, pues parece haber algo que no se le puede decir a Hermógenes a pesar de que lleva de aquí para allá los nombres sin reparo alguno:

Y cuando yo le pregunto ardiendo en deseos de saber qué quiere decir, no me aclara nada y se muestra irónico conmigo. Simula que él lo tiene bien claro en su mente, como quien conoce el asunto, y que si quisiera hablar claro haría que incluso yo lo admitiera y dijera lo mismo que él dice. Conque si fueras capaz de interpretar de algún modo el oráculo de Crátilo (...)<sup>16</sup>

Crátilo podría parecerle ufano o displicente más que irónico a Hermógenes, tanto por su burla como por sus conocimientos, que para el segundo parecen ser mera simulación. Sin embargo, nosotros pensamos que antes que ufano es mesurado y prudente porque evita hablarle con claridad a Hermógenes; de no evitarlo y de acuerdo a su fuerte creencia en la exactitud de las palabras, podría poner al segundo ante su suerte haciéndole ver que su actitud ante el lenguaje es equivocada tanto como su vida; que ésta no *fluye* de manera natural como la del propio Sócrates, la de Crátilo o la de Calias y, dado que su nombre no comporta ninguna realidad, su existencia es antinatural. Crátilo le oculta la verdad de su existencia a Hermógenes para no quebrarlo, por decirlo de alguna manera.

Esto que lleva a Crátilo a ocultarle cosas a Hermógenes y que a éste le permite decir de Crátilo que es un oráculo mostrando la relación que hay entre ellos, podemos comprenderlo mejor si nos fijamos en la actitud que tiene el adivino Tiresias con Edipo tirano “Yo no quiero afligirme a mí mismo ni a ti. ¿Por qué me interrogas inútilmente? No te enterarás por mí.”<sup>17</sup>

Crátilo no quiere mostrarle a Hermógenes que está en un error que es incapaz de ver por sí mismo; no lo quiere afligir ni afligirse a sí mismo, por ello parece no hacer otra cosa que burlarse. Ante tal burla y el ocultamiento que hace el primero, Hermógenes se ve obligado a darle parte del diálogo a modo de solicitarle ayuda a Sócrates, para lo cual parece convenir con el primero “¿Quieres, entonces, que

---

<sup>16</sup> Ib. p.364.

<sup>17</sup> Sófocles. *Tragedias, Edipo Rey*, Trad. y notas de Assela Alamillo, Editorial Gredos, Madrid España, 1981, p.323.

hagamos partícipe también a Sócrates de nuestra conversación?”<sup>18</sup> A lo cual responde “–Si te parece bien...”<sup>19</sup>

Sobre la relación que mantienen los dos primeros interlocutores es todo lo que podemos abonar, pues con la entrada de Sócrates en la escena, Crátilo parece quedar al margen. Veamos ahora si Sócrates ayuda a Hermógenes, cómo se da y en qué consiste.

## II. LENGUAJE Y CRUCE DE CAMINOS EN HERMÓGENES: PARÁLISIS POR LA APARICIÓN DEL “ORÁCULO” DE CRÁTILLO

El cruce de caminos es ante todo parálisis y movimiento. Es parálisis porque enfrenta consigo mismo a quien se le presenta, lo cual detiene el movimiento. En él se oponen dos caminos que van en sentidos opuestos y sobre los que necesariamente se debe elegir. La elección es acompañada de la anquilosis, pero también de movimiento porque la parálisis genera la reflexión y el pensamiento que hacen posible ensayar otro camino y elección. En el cruce de caminos son las palabras las que se muestran como falta y posibilidad de camino. Son aquéllas las que inician el movimiento, las que llevan y se llevan de aquí para allá, pero son también las que se oponen impidiéndolo.

En el *Crátilo*, la encrucijada es mostrada por Platón en la relación que hay entre Hermógenes y el personaje que lleva el nombre del diálogo, pero también en la vida de Hermógenes ante el oráculo del segundo. En la relación se muestra como el choque de actitudes que les impide conversar y como lo que impide que el diálogo continúe. Son las palabras las que los tienen dialogando y en movimiento, pero también son éstas las que han silenciado y paralizado a Hermógenes. En la vida del último, la encrucijada se muestra por las palabras enigmáticas y burlas oscuras que Crátilo le vaticina, ante ellas, aquél es puesto frente a un cruce de caminos en el que en una dirección va su actitud ante el lenguaje, la inexactitud de su existencia respecto de su nombre, y en otra, la de Crátilo.

---

<sup>18</sup> Platón. *Op. cit.*, p. 363.

<sup>19</sup> *Ib.*



La falta de camino ante la que se encuentra tanto Hermógenes como el diálogo en este momento es planteada por Platón como un prólogo para nosotros los lectores. Es un prólogo porque en él se encuentran proyectadas, en términos generales, tanto las primeras dos actitudes ante el lenguaje en los primeros parlamentos de los dos interlocutores como la estructura del mismo, a saber: el choque de actitudes que se presentan como aporía o “falta de camino”<sup>20</sup> y un Sócrates que hará aparecer el cruce y posible camino por el cual andar dada la incapacidad de Hermógenes.

Sócrates aparece en un principio, más que dialogando, ayudando a Hermógenes a interpretar “el oráculo de Crátilo”, la encrucijada. Esta ayuda sobre cómo interpretar un oráculo es de doble carácter: por un lado, sin la presencia de Sócrates el diálogo no podría continuar. Por otro, su interpretación del oráculo ayudará a poner claramente, pero con mesura, a Hermógenes frente a su actitud y ante la falta de naturaleza con que vive. Esta ayuda consistirá, pues, en hacer que aquél pueda moverse de la parálisis que Crátilo le ha planteado, mostrándole primero la belleza que hay en el conocimiento de los nombres, la razón de las burlas y enigmas de Crátilo y lo difícil que resulta conocer la naturaleza de los nombres:

Hermógenes, hijo de Hipónico, dice un antiguo proverbio que es difícil saber cómo es lo bello. Y desde luego, el conocimiento de los nombres no resulta insignificante (...) Con todo, estoy dispuesto a investigarlo en común contigo y con Crátilo. En cuanto a su afirmación de que Hermógenes no es tu verdadero nombre, sospecho –es un decir– que está chanceándose, pues tal vez piense que fracasas una y otra vez en tu deseo de poseer riquezas. Es difícil, como decía hace un instante, llegar al conocimiento de tales temas, pero no queda más remedio que ponerlos en el centro e indagar si es como tú dices o como dice Crátilo.<sup>21</sup>

Por un lado, Sócrates le ha expresado con tacto a Hermógenes que conocer lo relacionado al lenguaje no resulta sencillo sin mostrarse como Crátilo, irónico y enigmático. Por otro, no lo ha puesto de frente con la inexactitud de su nombre, sólo le ha dicho lo que *sospecha* que hace Crátilo. Por último, ya le ha mostrado el cruce de caminos: en una dirección va la actitud en la que habita Hermógenes y

---

<sup>20</sup> Cfr. Sexto Empírico. *Esbozos pirrónicos*.

<sup>21</sup> Platón. *Op. cit.*, pp. 364-365.

en otra, en la que habita Crátilo. Parece, pues, que la relación entre Sócrates y Hermógenes será de tacto y cordialidad, lo que permitirá que el segundo poco a poco vaya comprendiendo su actitud ante el lenguaje y más adelante pueda entablar un verdadero diálogo con Crátilo.

Sin embargo, para comprender mayormente el lenguaje como cruce de caminos, parálisis y movimiento; la actitud de Crátilo como oráculo, la de Hermógenes paralizado ante aquél y la de Sócrates como intérprete oracular, lo que en conjunto denominamos el prólogo, buscaremos aproximarnos desde el *Edipo tirano* de Sófocles, a la actitud que guardan Edipo y Tiresias ante las voces de Apolo, y ver el parangón que puede establecerse entre las actitudes de Tiresias y Crátilo para hacer aparecer la actitud ante el lenguaje de Hermógenes.

### 1.1 EDIPO Y TIRESIAS: PRIMER ORÁCULO

Antes de que Tiresias aparezca en escena ocultándole las respuestas de los enigmas oraculares a Edipo, tal como Crátilo a Hermógenes, aquél ya ha intentado *moverse* buscando una solución “El único remedio que he encontrado, después de reflexionar a fondo, es el que he tomado: envié a Creonte, hijo de Meneceo, mi propio cuñado, a la morada Pítica de Febo, a fin de que se enterara de lo que tengo que hacer o decir para proteger esta ciudad.”<sup>22</sup>

En Sófocles la relación lenguaje-movimiento se pone de manifiesto: Edipo ante la aporía que le plantean los enigmas (las palabras): reflexiona, piensa y ensaya caminos. La palabra para el poeta genera un movimiento a la vez que impide otro. Genera la reflexión y el pensamiento de Edipo, pero le impide tomar una decisión a cabalidad sobre la peste que azota a Tebas, es decir, aparece la falta de camino. La palabra es mostrada por el poeta como parálisis y movimiento<sup>23</sup> a la vez que como imposibilidad y posibilidad de camino. En el poeta, empero, las palabras tienen la singularidad de generar e impedir el movimiento. Por un lado, se erigen como aporía, tal es el caso de Edipo ante la Cantora; la peste que azota Tebas, consecuencia de las voces oraculares que han sido proferidas antes de su

---

<sup>22</sup> Sófocles. *Op. cit.*, p.314.

<sup>23</sup> La parálisis no es algo ajeno al movimiento. Por el contrario, consideramos a ésta como parte de aquél.

nacimiento sobre las acciones que irremediablemente perpetrará. Por otro, también las hace aparecer como camino ante la aporía. Aunque no siempre se puede ver la encrucijada, pensamos que resulta aún menos viable ensayar una solución a ella; a Edipo, por ejemplo, le costará la vista y el exilio solucionar la aporía y ver un camino en lo relativo a la peste que azota Tebas.

Podemos parangonar a Tiresias con Crátilo en virtud de que, por un lado, ambos conocen tanto los enigmas como su interpretación. Por otro, porque ambos se niegan a revelar el significado de las voces oraculares a sus interlocutores: Edipo y Hermógenes respectivamente. Además, en ambos está la posibilidad de que el movimiento continúe, si tanto Tiresias como Crátilo revelan a Edipo y a Hermógenes lo que les ocultan, el movimiento podría continuar, sin embargo, de revelarlo las consecuencias podrían ser terribles, lo cual nos ayuda a comprender el momento y la manera en que Sócrates entra al diálogo para ayudar a Hermógenes a comprender su actitud sin ponerlo de frente con su inexactitud.

Entre Edipo y Hermógenes, no obstante, no podemos nosotros sostener el parangón. El primero ante la encrucijada ensaya caminos –interpretaciones– y reflexiona. El segundo se anquilosa sin ensayar una interpretación “Pues bien, Sócrates, yo, pese a haber dialogado a menudo con éste y con muchos otros, no soy capaz de creerme que la exactitud de un nombre sea otra cosa que pacto y consenso.”<sup>24</sup> Hermógenes, según puede verse, ha *intentado dialogar* en varias ocasiones con Crátilo y otros con actitud quizás afín a éste, obteniendo siempre el mismo resultado, a saber, la parálisis en el diálogo y en su vida, pues hasta este momento ante las palabras de aquellos está “ciego de los oídos, de la mente y de la vista.”<sup>25</sup> Hermógenes, ante el mismo oráculo, la misma encrucijada, sigue paralizado aunque no lo sepa. Ni siquiera es capaz de ver la aporía, cuanto menos la solución y continuidad del camino.

El primero es un sabio de “pies hinchados” en cuyo nombre le va la sabiduría que ha acuñado tras haber recorrido caminos arduos y otros no tanto. El segundo

---

<sup>24</sup> Platón. *Op. cit.*, p. 365.

<sup>25</sup> Sófocles. *Op. cit.*, p.325.

desconoce el significado de su nombre, lo cual es la razón que de momento nos impide sostener la comparación.

De la apropiación del nombre es como se dan las relaciones con el mundo y la que lo genera tanto para sí como en relación con los demás. En el caso de Edipo, por ejemplo, era por todos sabido que su habilidad para recorrer caminos con el pensamiento y cavilar andando, lo que le hinchaba sus pies (de ahí su nombre), fue lo que le permitió resolver el enigma de la Cantora. Quien rodeaba al tirano tenía a bien decir que lo que aquél hablaba eran palabras oportunas, es decir, palabras exactas que daban una relación de igual índole entre el nombre y lo nombrado.

“Hermógenes”, para su portador, es una etiqueta arbitraria que apunta a sí mismo pudiendo referir de otra manera, con otra etiqueta. Hermógenes no puede aspirar a pronunciar palabras oportunas, ante su actitud hacia el lenguaje éstas son impensables y por ello imposibles, dado que su actitud lo lleva a *concebir* al lenguaje sólo como pacto y consenso, y como tal, lo que se llama de una manera podría llamarse de otra sin afectarlo en lo absoluto, tal como podemos ver en lo que le dice a Sócrates “Creo yo, en efecto, que cualquiera que sea el nombre que se le pone a alguien, éste es el nombre exacto. Y que si, de nuevo, se le cambia por otro y ya no se llama aquél –como solemos cambiárselo a los esclavos–, no es menos éste que le sustituye que el primero.”<sup>26</sup>

En Hermógenes, desde su actitud, no hay movimiento. El nombre, pactado y consensado, no afecta lo nombrado, no le causa nada. Lo nombrado, ante un cambio de nombre, tampoco se ve afectado. Hermógenes no concibe la posibilidad de apropiarse de su nombre, lo que le generaría un movimiento que de momento es incapaz de pensar y mucho menos de llevar a cabo. También se hace esclavo de Crátilo considerando que éste se lo cambia y le dice que “Hermógenes” no es su nombre, es decir, sabe más de él, que él mismo. Además, Hermógenes no concibe ningún criterio para poner y cambiar nombres.

“Edipo”, si el lector asume junto a nosotros que el nombre alude también a la hinchazón de pies por cavilar andando, es un nombre ganado que hace a su

---

<sup>26</sup> Platón. *Op. cit.*, pp. 365-366.

portador aparecer como el primero entre los hombres de Tebas, su príncipe. El conocimiento de su nombre y el notar que hay una relación natural entre las palabras y las cosas fue lo que lo llevó a interpretar el enigma de la Cantora y lo que lo encumbró como rey. Se ve aquí porque el conocimiento de los nombres es algo bello que además le trae riquezas. En Edipo hay movimiento, los nombres son, como los llama Homero, “palabras aladas”, es decir, palabras en movimiento que llegan a un ente en movimiento. La posibilidad de que estas palabras en movimiento lleguen al ente en movimiento y de que el ente en movimiento llegue a esas palabras es lo que las hace oportunas, exactas, naturales.

Para Crátilo, “Hermógenes” hace aparecer a su portador como alguien que lleva un nombre que no le corresponde y que sólo le hará estar en medio de relaciones antinaturales, lo que acarreará la burla de quien lo rodee (siempre que quien lo rodee conciba al lenguaje como movimiento). “Hermógenes” hace aparecer a su portador como algo feo y antinatural, no hay belleza en lo que no es natural. Pero es también, pues, un nombre que debe ganarse con base en el movimiento. En tanto no lo gane, será siempre antinatural y un esclavo al que como tal, le pueden cambiar el nombre o jugar con él, así como hace Crátilo.

El enigma de la Cantora, las voces oraculares y los nombres son puro movimiento. De un lado, éstas aparecen tan desconcertantes que parecen no apuntar a nada. De otro, aquello a lo que apuntan aparece igualmente como algo desconcertante, como algo inexistente. Tanto las voces oraculares como los enigmas de la Esfinge, parecen ir en una dirección mientras que aquello hacia lo que apuntan en otra. Parece no haber punto de encuentro entre unas y otras, sólo movimiento en dos direcciones opuestas a pesar de que sean pronunciadas desde el mismo punto, a saber, la Esfinge o el oráculo.

Para comprender por qué el enigma de la Cantora es puro movimiento debemos tener presente dos aspectos: por un lado, los tebanos le apodaron así a la esfinge porque sus voces estaban compuestas en verso, es decir, se les atribuía un ritmo.<sup>27</sup> No son palabras fijas, por el contrario, el verso las pone en movimiento; no es lo mismo hablar un verso que cantarlo, de ahí que sea la Cantora de versos

---

<sup>27</sup> Sófocles. *Op. cit.*, p. 313.

(enigmas). Por otro lado, porque sus enigmas generan parálisis y movimiento, veamos:

Existe sobre la tierra un ser bípedo y cuadrúpedo, que tiene sólo una voz, y es también trípode. Es el único que cambia su aspecto de cuantos seres se mueven por tierra, por el aire o en el mar. Pero, cuando anda apoyado en más pies, entonces la movilidad en sus miembros es mucho más débil.<sup>28</sup>

El enigma<sup>29</sup> dice de algo (no se sabe de qué), –de aquí que sean aparentes palabras sin referente– que es bípedo, cuadrúpedo y trípode, ello nos anuncia movimiento: algo que o lo es simultáneamente o lo es por negación e incluso ambos. Por negación podemos entender que mientras es bípedo no es cuadrúpedo ni cuadrúpedo mientras sea bípedo. Pero ello no quiere decir que mientras sea bípedo no pueda ser trípode simultáneamente. Además, el enigma resalta que de entre los seres de la tierra, es el único que cambia su aspecto. La composición del enigma parece descartar el movimiento en el terreno tanto de lo animal como de lo vegetal. Parece que el canto no ve como movimiento el cambio de melena en el león o el cambio que ocurre en la semilla hasta desarrollarse, y si es movimiento, no es propiamente un cambio. El verso hace referencia únicamente al hombre, mostrándonos que es el único que cambia su aspecto.

Como vimos, Edipo comprende que tanto el lenguaje como el hombre son movimiento, lo que le permite interpretar el canto. De un lado, Edipo al comprender que el hombre es movimiento, cambio, interpreta que las voces de la Cantora se refieren al hombre, lo cual también nos permite ver que el grueso de los hombres no conciben al lenguaje como movimiento ni mucho menos a sí mismos, pues de otro modo los tebanos habrían podido resolver el enigma de la Cantora, pero como hemos dicho, es una concepción que no está al alcance del grueso de la gente, tal como ocurre con Hermógenes. Si el grueso de los hombres se adscribiese y viviere en una actitud ante el lenguaje que se concibe como movimiento y se concibieran a sí mismos como cambio ¿no intentarían siempre cambiar para mejor? ¿No buscarían moverse siempre para mejorar-se? Estas últimas preguntas arrojan alguna luz para comprender, sin dar por concluido el

---

<sup>28</sup> Ib. p.309.

<sup>29</sup> En español no es posible notar el metro que hay dentro del enigma.

tema, que la actitud ante el lenguaje mostrada por Hermógenes no es exclusiva de él; por el contrario, sale del diálogo y Platón nos muestra que es la actitud, sin mucha reflexión, que se encuentra más a la mano del hombre común, del hombre definido y limitado incapaz de moverse rumbo a mejor.

La propia situación de Edipo –sus problemas en los pies–, fue la que le permitió descifrar el enigma. Por nuestra aproximación a la actitud de Hermógenes, vemos ahora que Edipo por su situación, su carga (todo lo que conlleva), actúa del modo en que lo hace y se muestra del mismo modo por lo que lleva consigo a todas partes: su actitud ante el lenguaje comportando situación, nombre y modos de relacionarse con el mundo. En su actitud no hay manera de fijar la palabra, ésta, se mueve hasta llegar a su destino; las palabras fueron lo que persiguieron al tirano desde antes de su nacimiento hasta su destierro, el único modo de detenerlas es cuando se cumplen e interpretan, una vez cumplidas, fijadas, la Cantora se suicida; la peste llega a su fin y el tirano se exilia porque se descubre como asesino e incestuoso.

Conviene mencionar que el sabio de pies hinchados, primero entre los tebanos, muestra cómo la interpretación y resolución de un “problema” lo implica completamente. En la resolución le iba tanto su vida como la de los tebanos; no era un problema como ahora se lo piensa, esto es, como algo externo y diferente a quien se le presenta y en lo que no se implica. El problema para Edipo es un misterio en el que iba su vida de por medio, cuya resolución ello le costó.

El canto de la Esfinge es un entrecruzamiento de caminos. Lo que se cruza es el modo de ser bípedo, trípode y cuadrúpedo. En su entrecruzamiento las cualidades aparecen como negación una de la otra, lo que posibilita que cuando pueda pensarse que ya se sabe qué es aquello a lo que refieren las palabras, se entrecruza la otra cualidad y luego la otra haciendo parecer inasible aquello sobre lo que se canta. El ente que parece inasible a la palabra es lo que imposibilita el movimiento y lo que hace al enigma un cruce de caminos, puro movimiento entre las tres cualidades. El canto genera una oscilación entre los múltiples modos de ser de un ente, lo que a su vez también mostrará oscilante entre las cualidades a aquel que está siendo confrontado por el enigma. La oscilación genera la parálisis

de la acción, por eso decimos que el enigma es puro movimiento. Sin embargo, también lo es porque junto con la parálisis aparece otro movimiento, el de la reflexión y el pensamiento.

Estas voces ante las que Edipo debe detenerse a interpretar, se presentan como una encrucijada de tres caminos: el canto en una dirección, aquello de lo que son canto en otra; y en una última lo que Edipo trae consigo, esto último es lo que puede reunir a través de palabras oportunas las aparentes direcciones opuestas y, las que una vez reunidas, muestran y hacen el camino llevando a la palabra al fin de un movimiento y al inicio de otro. En el caso del *Edipo rey*, es manifiesto cómo las palabras dirigen los movimientos, se encarnan llegando a su fin para en seguida generar otro movimiento. En esta tragedia son las palabras las encargadas de la causalidad y sus efectos, así como del movimiento (cambio) en el hombre, pues a decir del verso de la Cantora, es el único ente que cambia.

El entrecruzamiento es, pues, lo que tiene en vilo su pensamiento. La encrucijada nos hace ver que cuando la reflexión está, el camino no es; pero también que cuando el camino está a la vista, la reflexión ya no. El enigma opone la reflexión a la *acción*, por eso es parálisis. Pero a su vez la reflexión, el movimiento ante la parálisis, será lo que traiga a la vista el camino por andar; el movimiento generado. En el poeta se entrecruzan pensamiento, palabra y camino como formas de la parálisis y movimiento. Palabra y movimiento se complementan, ahí se encuentra con toda su fuerza la “Tragedia Griega” y la concepción de este poeta sobre el lenguaje como movimiento y relaciones oportunas entre el nombre y lo nombrado.

Hermógenes ajeno a la concepción de los nombres oportunos, exactos, las “palabras aladas” y del movimiento, al ser confrontado por los oráculos de Crátilo, por la encrucijada, por el movimiento, se ve paralizado tal como lo muestra el diálogo. Incapaz de moverse llama a Sócrates para que le muestre el camino por el cual andar, esto es, las palabras que lo revelen. Hermógenes ve confrontada no sólo su actitud ante el lenguaje, sino su propia existencia y la ausencia de movimiento que comporta su actitud, aun cuando él ha creído estar en movimiento. Mas a partir de este movimiento sin dirección ni sentido es como



podemos establecer un parangón entre Hermógenes e Ió, así como entre Sócrates y Prometeo. Investiguemos cómo es posible.

## 1.2 IÓ Y PROMETEO: SEGUNDO ORÁCULO

En el apartado anterior vimos que Edipo, a pesar de la parálisis que el oráculo y la vida le imponían, se movía pensando y ensayando caminos hasta sólo ver una posibilidad: enviar a Creonte para traer los designios divinos y en seguida a Tiresias para que los interpretara. La falta de camino ante la encrucijada no paralizó por completo a Edipo, considerando que cuando la aporía apareció lo hizo también la reflexión y el pensamiento. Además, como rey podía delegar responsabilidades y enviar a su cuñado y hacer traer a Tiresias para que interpretara los oráculos que él no podía.

Por el poeta Sófocles comprendimos que tanto el movimiento como la parálisis son posibles por la palabra, y que ésta, a su vez, enseña u oculta caminos, mostrándonos que palabra-aporía y palabra-camino están estrechamente ligados. En el *diálogo* que estamos interpretando, Hermógenes enfrentado por los cantos de Crátilo se anquilosa porque no hay palabras que le hagan comprender lo que aquél le oculta ni tampoco las hay que le permitan seguir dialogando. La parálisis en Hermógenes es tanto de reflexión como de acción. De reflexión porque por sí mismo el convencionalista es incapaz de advertir siquiera el problema que le opone Crátilo y todos los demás con quienes ha intentado dialogar anteriormente. De acción porque si pudiera tener algún indicio de lo que le oculta el naturalista podría pensar cómo hacerle frente defendiendo su actitud.

Sin embargo, está inmovilizado por no haber pensado en su actitud y por no darse cuenta de que existe otra actitud ante el lenguaje. Sin haber ensayado otro camino, sólo le resta acudir a otro para que le ayude tanto a comprender lo que Crátilo le oculta como su propia actitud ante el lenguaje, esto es: sus fundamentos, límites y alcances.

En lo que vimos, no es posible parangonar a Edipo con Hermógenes en este punto. No obstante, dada la aproximación inicial que hicimos para acercarnos a la

actitud de Hermógenes, podemos parangonarlo con lo, la de cuernos de vaca de la tragedia de Esquilo.

La comparación debe establecerse primeramente por la situación y la violencia que ésta ejerce sobre ambos. En el caso de Hermógenes: las leyes (incluido su nombre), progenie, su actitud ante el lenguaje y el oráculo de Crátilo que se le opone como cruce de caminos, constituyen el conjunto que le impone un movimiento que se ve obligado a llevar a cabo sin comprender, esto es, su propio *acontecer*. Él, aparentemente, sólo se ve arrastrado. Su situación lo convierte en esclavo de los nombres de su tiempo, es decir, de las leyes, las cuales, a su vez, le parecen, dada su actitud ante el lenguaje: pactos y convenciones en las que él no tiene participación alguna.

Io, hija de Ínaco, lo cual sabemos por boca de Prometeo, es una doncella cuya situación igualmente la violenta. De un lado, su belleza física; de otro, los designios divinos. La belleza física evidentemente es algo que no se elige, pues con ella viene, por un lado, el deseo; por otro, la envidia. En el caso de lo, esta cualidad le hará destacar por encima de otras doncellas, lo que generará que Zeus, en visiones nocturnas *trate* de seducirla: “¡Oh muy dichosa doncella! ¿Por qué sigues virgen tan largo tiempo, cuando te es posible lograr la óptima boda? Sí; Zeus ha sido encendido por el dardo de tu deseo y quiere gozar contigo de Cipris. No desdeñes tú, niña, el lecho de Zeus (...)”<sup>30</sup>

Su belleza y virginidad son lo que han desencadenado el movimiento en el Olimpo, el cual irremediablemente desembocará en la doncella obligándole a llevar a cabo otros movimientos, considerando que detrás de las voces de Zeus no existe una opción, pues lo no puede elegir si toma su oferta o no, tal como veremos en los movimientos que se ve obligada a llevar a cabo.

El primer movimiento ocurrirá después de las acuciantes “dulces palabras”<sup>31</sup>, y consistirá en contarle a su padre lo que ve y escucha cada noche: el vehemente deseo de Zeus. Io, al igual que Hermógenes ante las frecuentes burlas de Crátilo, se inmovilizará quedando perpleja, y sólo después de varios días podrá *resolver*

---

<sup>30</sup> Esquilo. *Op. cit.*, p.566.

<sup>31</sup> *Ib.*

acudir a su padre, quien a su vez tampoco podrá hacer mucho, pues éste, de manera análoga se verá obligado a enviar mensajeros a consultar oráculos y adivinos que ayuden a interpretar las constantes voces y visiones nocturnas de su hija.

El segundo movimiento impuesto ocurrirá cuando por fin un oráculo claro, abiertamente, le haga saber a su padre lo que deben hacer para agradar a los dioses "(...) le exigía que me echase fuera de mi casa y mi patria, para que en libertad vagara yo hasta el último confín de la tierra, si él no quería que el ardiente rayo de Zeus viniera a aniquilar a toda su raza."<sup>32</sup> De acuerdo a esta interpretación de las voces oraculares, es manifiesto porque ni Tiresias ni Crátilo ni Sócrates pueden ser claros ni totalmente abiertos con Edipo y Hermógenes respectivamente.

En el caso de Tiresias porque revelarle la verdad a Edipo, el rey, implicaría enemistarse con él, es decir, es un tema político lo que lo lleva a ocultarle la verdad hasta donde pueda y a revelarla únicamente por sus órdenes, esto es, por obligación. En el caso de Ínaco e lo, el tema es el mismo, antes de esta interpretación ya habían mandado a otros mensajeros, pero ninguno traía un mensaje claro y abierto, lo cual nos permite pensar que tampoco querían enemistarse con aquél, hasta que otro adivino tuvo a bien decidir entre enemistarse con Ínaco o con Zeus, el resultado fue la interpretación que acabamos de mostrar.

En la situación de Hermógenes, a pesar de que él es ignorante en el tema de los nombres, de que tiene carencia pecuniaria y de que es lerdo, detrás suyo tiene a Hipónico, el general ateniense cuya casa es la más rica, lo cual nos invita a pensar que enemistarse con Hermógenes tampoco ha de ser sencillo, de ahí que las palabras de Crátilo sean cantos enigmáticos y que Sócrates haga lo posible por revelarle con mesura lo que el otro le oculta<sup>33</sup>.

El tercer movimiento es uno doble y ocurre después de que su padre, contra la voluntad y deseo tanto de él mismo como de lo, la echa. Por un lado, su mente y

---

<sup>32</sup> Ib. pp. 566-567.

<sup>33</sup> En otros diálogos de Platón se menciona que las escenas ocurrían en casa de Hipónico o de Calias.

forma cambiarán, desde ese momento es transformada en vaca. Por otro, al boyero Argo le es encomendado su camino. Sin el boyero, lo no sabe a dónde dirigir sus saltos, por lo que tras su repentina muerte (ocasionada por la envidia de Hera) andará errante.

Por Sófocles y Esquilo podemos ahora asociar a la palabra: política, obligación y libertad. Política porque parece ser que no todo puede ser dicho a todos de la misma manera; porque sólo el rey o el poderoso pueden obligar a hablar o callar, lo cual se ve en los adivinos ante sus reyes y entre Crátilo, Sócrates y Hermógenes. Tiresias ante Edipo hace de todo para no revelar la interpretación de las voces oraculares; lo mismo con los mensajeros de Ínaco, pues se trataba de sus reyes y podían afligirlos y afligirse al mismo tiempo, lo que los podría enemistar. En el diálogo porque de un lado supone quebrar a Hermógenes, pero de otro, una enemistad con su padre y hermano. No obstante que Hermógenes no tiene el poder para hacer hablar o hacer callar ni a Crátilo ni a Sócrates.

De obligación y libertad porque vemos que así se conforma la vida, es decir, hay cosas entre las que no es posible elegir y las que imponen movimientos determinados, tal es el caso de lo que le habían profetizado a Edipo; la interpretación de los designios que cayeron sobre lo, incluida su belleza; y la situación de Hermógenes y su nombre. Sin embargo, también existen otras, ante las cuales se puede elegir: Edipo, sin importar lo que le depararía el destino, se empeñó hasta el final en conocer los oráculos, su obstinación fue siempre una *elección*, inclusive podría decirse que la tragedia de Edipo fue la búsqueda desmedida de conocimiento.

lo y Hermógenes aún están en ciernes, su movimiento es puro error, parálisis con apariencia de movimiento, no obstante, en el caso de lo, vamos a investigar si puede ocurrir de otra manera.

En su andar errante a lo le sale al encuentro Prometeo –sin obstar que se encuentra encadenado–, quien la reconoce y, tal como hace Sócrates con Hermógenes, se refiere a ella mentando a su padre “¿Cómo no voy a oír a la joven

hostigada del tábano, a la hija de Ínaco, a la que inflama de amor el alma de Zeus y que ahora, odiada por Hera, se fatiga a la fuerza en carreras sin fin?<sup>34</sup>

Prometeo y Sócrates presentan y se vinculan con sus interlocutores por medio del nombre del padre con que los interpelan haciéndoseles familiares, lo que les permite mostrar que no les son desconocidos. Además, por la evocación del padre se logra una aproximación que a nosotros como lectores nos arroja luz para, por un lado, indagar más acerca del personaje, (tal como hicimos con nuestra aproximación a Hermógenes). Por otro, para ver con claridad que los presentadores, quienes establecen el vínculo, conocen mejor a los presentados de lo que ellos se conocen a sí mismos. Parte del andar errante de lo y Hermógenes se debe a que no se conocen a sí mismos, por ello vemos que otros que sí los conocen les dicen qué hacer y cómo.

Sófocles y Esquilo, sin descartar la suerte ni la casualidad, muestran que la base del movimiento es el conocimiento, y éste, a su vez, la base de lo propiamente humano. Por encima de las cadenas que sujetan al Titán a la peña con que chocan las olas del mar impidiendo su *movimiento*, se encuentra su don de ver más allá de lo manifiesto, lo que se constata también a partir del encuentro con lo.

La escena que narra Esquilo nos provee de tres contrastes formados en pares de relaciones:<sup>35</sup> el primero es entre Prometeo y el mar; en el segundo participan Prometeo e lo; y finalmente entre el mar e lo. En el primero puede notarse que el mar se mueve por compases ininterrumpidos, –por su vaivén– mientras que Prometeo soporta el devenir del día y sus inclemencias encadenado sin poder *moverse*. En el segundo vemos que el encadenamiento de Prometeo en nada se compara con las cadenas con que la naturaleza ata a una mujer transformada en vaca, confinada a errar hambrienta sin rumbo. Finalmente, el poeta muestra el movimiento que depende en todo momento de un boyero en contraste con el del mar, la representación universal del movimiento.

Es importante mencionar que el castigo más severo que puede sufrirse consiste en la inmovilidad, pues ésta sólo es propiamente en la muerte, de modo que estar

---

<sup>34</sup> Esquilo. *Op. cit.*, p.564.

<sup>35</sup> No sostenemos en lo absoluto que sean los únicos contrastes en la tragedia, pues desde el inicio de ella están presentes, sin embargo, para nuestros fines sólo mencionaremos los de esta escena.

atado es sinónimo de morir sin morir. El castigo de Prometeo, por consiguiente, consiste en la inmovilidad, sin embargo, ¿puede inmovilizarse el don de la adivinación, el don de ver más allá de lo manifiesto? ¿Puede acaso castigarse con la inmovilidad a alguien que conoce el inicio y fin del movimiento, de la vida, entendiendo que la vida es movimiento?

Nosotros pensamos que sólo es parcial la inmovilidad del Titán, pues aún encadenado como se encuentra, es capaz de dirigir tanto el movimiento de lo y su descendencia como el de los olímpicos incluyendo al tirano Zeus y sus aliados, quienes han tratado de urdir una disyuntiva, un cruce de caminos para Prometeo, sin embargo, como ya vimos con Sófocles, la reflexión y el pensamiento de un sabio no pueden encadenarse, y en el caso de los sabios, es su conocimiento lo que funda su movimiento.

Io, con cuernos de vaca, personifica el movimiento tal como lo llevaría a cabo Hermógenes sin Sócrates y la mayoría de los comunes, esto es: sin dirección ni sentido obligada por el tábano “y me hace caminar errante y hambrienta por la arena de la orilla del mar.”<sup>36</sup> Io, anda errante, sin dirección. Su movimiento no lleva a ninguna parte porque es uno sin sentido. El poeta hace alusión al movimiento de Io a las orillas del mar porque éste representa al movimiento por antonomasia, su vaivén es constante e ininterrumpido; en su movimiento está dado su ser. Io, por el contrario, erra sin saber por qué ni hacia dónde; no ve el principio de su movimiento ni hacia dónde tiende.

El poeta acrecienta el contraste cuando la doncella es transformada en vaca, pues con la transformación Esquilo hace aparecer a Io como animal hambriento y errante, lo que nos muestra que su movimiento no depende de ella, sino del boyero en primera instancia y de su hambre en segunda. Esta caracterización nos permite evocar nuevamente el enigma de la Cantora para apuntalar por qué sólo el hombre cambia, es decir, es el único en quien se ven los cambios que él mismo lleva a cabo deliberadamente. Un animal como la vaca muda de pelo, uñas y dientes, pero no de costumbres, de la misma manera se encuentra Io, arrastrada por su situación, por el boyero y, a falta de éste, por el hambre.

---

<sup>36</sup> Esquilo. *Op. cit.*, p. 563.

El movimiento en lo, antes de Prometeo es igual al de un animal, de ahí su transformación, es decir, para hacernos a los lectores más claro que el movimiento con dirección y sentido es lo propiamente humano y no de los animales. Un hombre que no sabe a dónde se dirige ni cómo lograr sus metas se reduce a sí mismo a la pura animalidad, a experimentar en carne propia sólo el cambio de uñas, piel y cabello, pero de ninguna manera de costumbres, ni a elevar a la conciencia su actitud ante el mundo de acuerdo a su actitud ante el lenguaje.

Hermógenes, de manera análoga a la de lo transformada, quiere moverse, pero igualmente carece de dirección, principio y finalidad. Tanto el movimiento de lo, como el de nuestro interlocutor, propiamente dichos, están condenados a no llevarse a cabo. lo y Hermógenes precisan de ayuda para no seguir sin dirección. lo, pedirá auxilio a Prometeo: “¡Vamos, indícame con claridad lo que me espera aún padecer! ¿Qué remedio hay, qué medicina de mi enfermedad? (...) muéstrame la terminación de mi andar errante. ¿Cuál será ese momento para esta infeliz?”<sup>37</sup> Prometeo le mostrará lo que aquélla quiere saber y le dará dirección a su movimiento, pero ¿qué implica ello? ¿Tendrá, Prometeo, los mismos problemas que Tiresias ante Edipo o Crátilo ante Hermógenes para revelar la verdad?

Prometeo, a diferencia de los oráculos cerrados y confusos que llegaban a Ínaco; las voces enigmáticas de Crátilo y los oráculos que resguarda Tiresias, se ve exento de sus problemas para revelar la verdad principalmente por dos motivos. Aunque desde Sófocles puede verse que las palabras verdaderas, oportunas, exactas, naturales, etc., sólo las conocen los poderosos, aún estos sufren ante otros que lo son más. Es verdad que las artes de Tiresias son muchas e importantes, pero también es cierto que éstas siempre están al servicio del rey o de otros más poderosos, lo que termina siempre por someterlas a alguien que lo es más. El hecho de que se encuentren sometidas a otro, hace que la verdad que Tiresias resguarda sólo vea la luz por mandato del rey, tal como ocurrió con Edipo, quien obligó al adivino a revelar la verdad y afligirse tanto a sí mismo como al rey.

La verdad para estos adivinos en realidad es como una daga de dos filos o un fuego que quema inevitablemente. Como daga de doble filo porque revelar la

---

<sup>37</sup> Ibid. pp. 564-565.

verdad hiere tanto a quien la conoce y la revela como a quien le es revelada, por ello Tiresias evita, hasta donde le es posible, revelarle la verdad al rey, quien sólo por su poder puede obligarlo a hablar, lo que traerá como consecuencia tanto la aflicción del adivino –quien conoce la verdad– como la de aquel a quien le es revelada, lo cual pone de manifiesto por qué es una daga de dos filos y cosa propia de los poderosos.

Y es un fuego que inevitablemente quema por una razón análoga, pues la verdad en las manos equivocadas, en la boca incorrecta, sale a la luz de la peor manera y sin control alguno (aquí yace el problema de ser sólo del clan de Hermes, es decir, de la unilateralidad). El servilismo que denuncia Esquilo de Hermes, se debe a que el último no hace nada con el mensaje, no se implica ni trata de hacer algo con las voces que lleva. Sólo da parte de lo que ve y oye, podría decirse que en él no hay mayor movimiento salvo el de un mensajero.

Esquilo, quien como Sófocles también considera que la verdad sólo corresponde a los poderosos porque es una riqueza y en ese sentido es también como una daga de doble filo y un fuego que quema, encuentra la forma correcta para hacerse de ella y de revelarla. En ambos poetas el conocimiento de la verdad desencadena acciones porque él mismo es una acción desplegándose, por lo que también el fuego es visto como motor y fundamento de la acción.

Sin embargo, en las manos equivocadas el fuego quema. Ahora bien ¿cómo podemos comprender que el fuego en las manos equivocadas queme? Y más aún ¿cómo puede ser que no lo haga? Las respuestas salen al inicio de la Tragedia y hacia el encuentro con Io. Al inicio, con la tarea que Zeus le impone a Hefesto de encadenar a Prometeo. Hefesto es quien trabaja con el fuego, quien lo maneja; una suerte de herrero de los dioses. En virtud de lo anterior le encomiendan la tarea no sólo de forjar las cadenas que han de atar al Titán, sino de ser él mismo quien lo encadene.

Ante el trabajo encargado, el cojitranco titubea, pues le pesa llevarlo a cabo a pesar de estar preparado para ello y sobre todo de que sea natural esperar que, dadas sus tareas cotidianas, una tarea como esta le fuera encomendada.<sup>38</sup> A

---

<sup>38</sup> Es de esperar que un buen día al herrero le pidan que utilice todo su poder contra alguien cercano a él.



Hefesto le cuesta mucho llevar a cabo su trabajo por dos razones: porque es pariente de Prometeo y los lazos familiares le pesan; y porque sólo es obrero del fuego, esto es, a él le pesa el fuego y no lo domina. Además, el castigo que inflige Zeus al Titán supone el peor de los suplicios, la inmovilidad. A duras penas y acompañado de Fuerza y Violencia, el herrero lleva a cabo su trabajo no sin aflicción ni congoja.

Prometeo, en contraste, jamás titubeó para llevar a cabo lo que sólo él podía: robar la raíz del fuego y dársela a los “efímeros”. A Hefesto el fuego le pesa, lo quema, no lo controla; mas al encadenado le va bien. El Titán, pese a que puede ver lo que le espera tras llevar a cabo su tarea, aún sabiendo lo que iba a padecer, no encontró nada que le saliera al paso y se lo impidiera. El fuego estaba a la base de la acción de principio a fin.

En este punto su movimiento puede ser comparado con el del mar en el sentido de que no existe nada que lo interrumpa ni mucho menos nada que lo contravenga en su determinación; a Prometeo ni la enemistad de Zeus lo detiene, pero ¿cómo hacer que el fuego no queme a los “efímeros”? La leyenda cuenta que el Titán se robó y entregó la raíz del fuego a los mortales llevándola en una caña, lo que nos permite pensar que se puede coger al fuego sin quemarse. El fuego es aquí el conocimiento, la acción y sus consecuencias en un todo integral. El conocimiento lo es de principio a fin, no es sólo una parte, sino el todo y, en ese sentido, el fuego es conocimiento de sí, su acción y consecuencias. Para Hefesto el fuego sólo es conocimiento parcial; él no ve causas ni consecuencias en una totalidad, por ello a pesar de que lo maneja, le pesa llevar a cabo su tarea.

Si ahora llevamos el concepto de fuego como conocimiento al terreno del lenguaje y del movimiento, que es lo que a nosotros más nos interesa, podemos decir que la palabra “exacta”, “oportuna”, “natural” es un fuego que, en las manos correctas, esto es: en las condiciones adecuadas, puede ser llevado de aquí para allá sin que queme a quien lo resguarde ni a quien le sea mostrado, pues éste puede ser dado como regalo puesto en una caña. Ahora bien ¿cuál es esta caña?, ¿cuáles las condiciones adecuadas? Estas preguntas se resuelven en el encuentro del encadenado con la de “Cuernos de vaca”, esto es: por medio de la

amistad; por los vínculos que se establecen con las palabras y por los vínculos entre lo divino y lo humano.

La caña del fuego, por lo que vimos, es a las condiciones adecuadas y se da por tres elementos: el conocimiento pleno del fuego de la verdad –el cual debe mostrarse sin enigmas, abierta y claramente–; por la amistad, es decir, la implicación mutua en la vida del otro que ocurre tanto en aquel que pretende revelar una verdad como en aquel a quien le es revelada; y por su riqueza, la cual consiste en mostrarse como opción y elección. Estos elementos en conjunto constituyen la caña que evita que se queme aquél que resguarda las palabras verdaderas y a quien se le revelan.<sup>39</sup>

Prometeo hace uso de la caña para revelar la verdad a Io. Primero construyendo un vínculo de familiaridad con aquélla tras mentar el nombre de su padre Ínaco. Segundo, contándole sus penas para que luego ella haga lo propio, pues desde la perspectiva del Titán “(...) vale la pena de gastar el tiempo en llorar y quejarse del propio infortunio, cuando uno espera que hará llorar con él a quienes lo escuchan.”<sup>40</sup> Los vínculos por medio de la palabra también buscan fundar una realidad conjunta (aunque sea mera apariencia) en la que las palabras hablen de lo mismo de modo que se supere la mera confianza.

Lo que se construye con esta familiaridad es una atmósfera de cordialidad, confianza y certeza que allana el camino de la palabra verdadera para decir la abierta y claramente; sin enigmas ni amañó “... pues aseguro que amañar las palabras es el vicio más vergonzoso.”<sup>41</sup> Una vez lograda dicha atmósfera es posible mostrar, con toda su fuerza, la riqueza de las palabras verdaderas como opción, la cual, a su vez, es un don, regalo de los dioses en tanto que genera la elección. La atmósfera de concordia es fundamental, pues sin ella la confianza no podría surgir ni mucho menos la credibilidad en el otro, lo cual cancelaría la mutua

---

<sup>39</sup> De esta caña, de estas condiciones adecuadas para portar y mostrar el fuego careció Tiresias, quien no pudo vincularse con Edipo para no afligirlo ni afligirse. El mensajero por sí mismo no es suficiente, de ahí los comentarios de Esquilo a Hermes, quien no sabe vincularse, sino sólo dar un mensaje para llevar a cabo la voluntad de Zeus.

<sup>40</sup> Esquilo. *Op. cit.*, p. 566.

<sup>41</sup> *Ib.* p. 567.

implicación. Se cree en el otro porque se cree igualmente que se habla de las mismas cosas, de ahí que Prometeo mencione primero al padre de lo.

Dados los elementos que constituyen la caña de las palabras verdaderas, lo, la errante, dejará de serlo y su movimiento tendrá sentido; sus acciones serán producto de la elección y no solamente de la imposición; de principio a fin conocerá lo que le deparan los caprichos de Zeus:

Llegarás a una tierra lejana, a una raza negra que habita junto a las fuentes del sol, donde se encuentra el río Etíope. Sigue pegada a su rivera hasta que llegues a donde empieza la catarata, allí donde el Nilo, desde los montes de Biblo impulsa su saludable, sacra corriente. Él te guiará hasta la tierra triangular llamada Nilotis, donde está decretada para ti, lo, y para tus hijos, la fundación de una nueva colonia.

Si algo de esto es para ti oscuro o difícil de hallar su camino, vuelve a preguntar y entérate con claridad. Tengo más tiempo del que quisiera.<sup>42</sup>

A partir de estas palabras proferidas por el encadenado, el movimiento de lo ya no contrasta con el del mar ni mucho menos con el del río, el cual la llevará a su destino. Desde este momento el movimiento de lo irá en armonía con el del Nilo hasta llegar al Delta, la tierra triangular en la que el río se une al mar.

El movimiento de lo ahora va aluzado por el fuego de las palabras del divino Prometeo, lo cual hace al movimiento de aquélla, divino. Tal divinidad consiste en que es posible conocerse, de principio a fin, dónde se origina el movimiento, dónde concluye y qué opciones se tienen para llevarlo a cabo previendo las consecuencias.

La disyuntiva, es decir, el cruce de caminos que supusieron las voces oraculares, estuvo al principio del movimiento de lo y al final. Al principio la separaron de su padre y de su vida cotidiana mostrando la encrucijada como lo que separa a los hombres. Inmovilizada ante la disyuntiva, lo fue transformada en Vaca para mostrar con claridad que la vida anquilosada del común de las personas ante las distintas encrucijadas que la vida les opone, a pesar de tener apariencia de movimiento, en realidad los convierte en pura animalidad, es decir, bueyes y vacas que no van a ningún lado, dado que necesitan de un boyero.

---

<sup>42</sup> Ib. p. 572.

Pero la encrucijada también está al final, lo que primero separa, ahora se vuelve el camino que une al todo y pone en el camino de la creación, de ahí que sea lo que funde una colonia en tierras Etíopes. La disyuntiva es mostrada por Esquilo como la prueba que permite alcanzar el movimiento propiamente dicho para dejar atrás el que tiene sólo la apariencia. Quienes se enfrentan a la prueba asumen el riesgo de morir transformados en bestias o de hacerse titanes como Prometeo. Quienes mueren transformados en bestia en realidad no tienen de qué preocuparse, pues ni siquiera fueron capaces de vislumbrar la encrucijada ni mucho menos de darse cuenta de que su movimiento no llevó a ningún lado.

Teniendo en cuenta la influencia de los oráculos en la vida de los efímeros y los dos tipos de movimiento que hemos podido vislumbrar, dejemos que el *Crátilo* nos muestre el tipo de movimiento que está llevando a cabo Hermógenes y cómo puede cambiar con la ayuda de Sócrates.

### 1.3 HERMÓGENES Y SÓCRATES: TERCER ORÁCULO

De acuerdo a lo que ya vimos, tanto para Sófocles como para Esquilo, del intérprete oracular depende el movimiento propiamente dicho; lo cual también da cuenta de la divinidad de las palabras y de la labor del adivino, en el sentido de que literalmente las voces oraculares que han de revelar los caminos y las acciones que desatan el movimiento provienen de los dioses.

Ni Edipo con toda su sabiduría podía moverse ante la encrucijada, así como tampoco lo a falta de ella. Ambos dependían de un guía: Tiresias y el Servidor de un lado; Prometeo de otro. Para Platón no es la excepción en el diálogo que estamos revisando, Hermógenes representa la falta del movimiento o la parálisis con apariencia del mismo; Sócrates su posibilidad y Crátilo un oráculo cuyas voces enigmáticas resultan incognoscibles para Hermógenes confrontándolo como cruce de caminos. Sócrates, además, representa la mostración de la disyuntiva y la posibilidad de movimiento a partir de la interpretación de los cantos de Crátilo “(...) no queda más remedio que ponerlos al centro e indagar si es como tú dices o como dice Crátilo.”

Si nos fijamos bien es posible notar la disyuntiva, el cruce de caminos literalmente en las palabras de Sócrates: al centro se encuentra él y Hermógenes, a los extremos como posibles caminos, la actitud de Hermógenes en uno y la de Crátilo en el otro. No obstante, previo a investigar el camino a seguirse, Sócrates empezará por el que se encuentra paralizado, es decir, por Hermógenes, inspeccionando su actitud para esbozar medianamente sus fundamentos y consecuencias; en otras palabras, iniciará ayudando a Hermógenes a conocerse a sí mismo.

Hay que decir que ni Edipo (aunque hubo intento) ni tampoco lo, empezaron por inspeccionarse a sí mismos; así como tampoco lo hizo Hermógenes. Los tres, sin lugar a dudas, se volcaron hacia el mundo antes que a ellos mismos. En el caso de Edipo, el Servidor y Tiresias lo conocían mejor de lo que él se conocía a sí mismo. Lo deja ver lo propio ante Prometeo, quien con sólo mentar a su padre le deja ver que la conoce más de lo que ella a sí misma. En lo tocante a Hermógenes el desconocimiento de sí se pone de manifiesto cuando, por un lado, Crátilo le dice que “Hermógenes no es su verdadero nombre aunque lo llame así todo el mundo”. Por otro, cuando Sócrates hace con Hermógenes lo que Prometeo con lo, esto es, mentar a su padre para hacerles ver a ellos y a los lectores que los conocen más e incluso mejor de lo que ellos se conocen.

El conocimiento de sí evita que quien se conoce ande errante dadas las voces de cualquiera. En el caso de Hermógenes es claro que sí él conociera su nombre, no caería en las chanzas de Crátilo, sin embargo, y en esto si hay comparación entre Edipo, lo y Hermógenes, en los tres hay carencia de conocimiento de sí y en ese sentido su vida le pertenece a un tercero.<sup>43</sup>

Platón, siguiendo la ruta de los poetas considera que la mejor manera de hacerle frente a la disyuntiva es por el autoconocimiento, lo cual es planteado a modo de segundo prólogo y lo que Sócrates le hará ver a Hermógenes previo a su movimiento, lo cual discutiremos en seguida.

---

<sup>43</sup> No vaya a pensar el lector que el tema de la verdad ha quedado en olvido, pues significa para nosotros un gran problema el hecho de leer en las páginas tanto de los poetas como en las del diálogo platónico que los interlocutores creen a ojos cerrados al Servidor, Prometeo y Sócrates respectivamente sobre sus propias vidas, dado el desconocimiento de sí. Más tarde hablaremos brevemente sobre la cuestión de la verdad.

El primer prólogo lo habíamos ubicado del 383a al 384b, ahí señalamos que Platón en esas líneas daba cuenta sobre los temas que el diálogo trataba, es decir, de las actitudes fundamentales que ante el lenguaje hay; la estructura del diálogo y cómo una actitud frente a la otra genera un choque aparentemente inevitable. Y a Sócrates como la solución a la disyuntiva que presenta Platón a través de Crátilo y Hermógenes.

El segundo prólogo lo ubicamos del 384b al c, en él podemos encontrar una referencia clara a la disyuntiva o cruce de caminos donde al centro podemos ubicar a Sócrates y Hermógenes, y a los extremos como caminos posibles la actitud del segundo en un extremo y la de Crátilo en otro. Lo que en adelante vamos a investigar son las referencias a la actitud de Hermógenes para conocerla y saber de qué manera su actitud termina siendo la causa de su parálisis; de dónde proviene y cómo Sócrates lo ayudará a conocerse a sí mismo y de este modo saber cómo es que a partir del autoconocimiento sea posible el movimiento propiamente dicho.

A Hermógenes, Crátilo le parece un oráculo porque su manera de hablar le resulta un enigma que necesita de interpretación, para lo cual Sócrates posee las claves. El enigma que plantea Crátilo viene dado desde su actitud, la cual consiste en hablar “enigmáticamente” tal como hacen los oráculos y porque el fundamento de su actitud, de acuerdo a lo que vimos de los poetas, radica en una concepción que articula lenguaje y movimiento, lo que en conjunto nos da un devenir armónico que, a decir de Crátilo, es impensable en Hermógenes.

A Sócrates no le es ajena ni desconocida la actitud hacia el lenguaje ni de Crátilo ni de los poetas, al contrario, parece comprender bastante bien su cuño; no obstante, lo primero que como intérprete oracular llevará a cabo será mostrarle a Hermógenes la fuente de su convencionalismo, algunas de sus consecuencias en los planos ontológico, político y ético; pero sobre todo, le hará ver que su movimiento tan sólo es mera apariencia, ya que de acuerdo a la actitud hacia el lenguaje en la que se habite estará dada la posibilidad de llevar a cabo o bien un movimiento propiamente dicho o bien uno que sólo sea mera apariencia.

Hermógenes “arde en deseos de saber”, esto es, de moverse de la ignorancia hacia el conocimiento; sin embargo, para que pueda realizar rectamente tal movimiento, será necesario que vea el fundamento de su actitud y sus consecuencias, lo cual veremos en seguida.

## **2. LA CLASIFICACIÓN DE LOS NOMBRES SEGÚN HERMÓGENES**

Platón como los poetas, pone en la actitud del hijo menor de Hipónico, la de alguien que no sabe de dónde viene ni hacia dónde se dirige, tal como Edipo sin Tiresias ni el Servidor; o como lo sin Prometeo, lo que nos ha llevado a decir que si Hermógenes lleva a cabo algún movimiento, en realidad es mera apariencia.

Con la referencia a Crátilo como oráculo, Hermógenes se presenta, por un lado, como alguien que mínimamente pertenece a una comunidad en la que los oráculos son una referencia más o menos corriente. Por otro, como alguien que muy poco sabe sobre ellos y lo que significan, lo que nos permite ver mejor su actitud ante el lenguaje, pues al igual que para lo sin Prometeo, las voces oraculares, los nombres, en ambos casos, son una violencia que impone movimientos.

Hermógenes, quien considera los nombres como imposición y acuerdo de algunos, nada puede hacer ante las palabras de otros. Crátilo le profiere palabras, nombres que, desde la perspectiva del joven, él y otros han impuesto y acordado y en los cuales evidentemente Hermógenes no tuvo participación alguna ni puede tenerla. De manera que cada grupo o persona que sea ajeno a Hermógenes, será para él una persona o grupo que se mueve con acuerdos e imposiciones propias. Como cofradías cuyas llaves y secretos él no posee. Lo que es más, esto nos revela que para este hijo de Hipónico, los nombres, todos sin excepción, son algo ajeno y cerrado, lo que nos da razón de por qué, ante nombres en los que él no participó, se ve arrastrado a verlos como imposiciones acordadas por otros que lo obligan a moverse sin su consentimiento, de ahí que sea arrastrado por los acuerdos de otros. Y no es que los nombres no sean imposiciones. Sin embargo, el convencionalista no ve que en ellos la imposición es natural, no hay un acuerdo de mortales, sino que son imposiciones divinas que producen movimientos

naturales. Las voces oraculares contienen el movimiento que los mortales han de llevar a cabo a manera de destino.

## 2.1 EL NOMBRE COMO “IMPOSICIÓN” Y “ACUERDO”

La actitud ante el lenguaje del joven lo aísla completamente de su comunidad en función de que, como los nombres son acuerdo e imposición de algunos, menos de él, no existe, de acuerdo a su actitud, manera de que pueda dialogar con las diferentes cofradías que se erigen a su alrededor. Los ámbitos político y moral, sólo por mencionar algunos, permanecen cerrados a él, ya que no concibe que pueda comprenderlos, sólo que es arrastrado por lo que otros han acordado e impuesto.

El mundo en torno a Hermógenes es uno de cofradías y lenguajes privados, lo que nos lleva a preguntar ¿qué permite que Hermógenes hable con sus conciudadanos o con los esclavos?, ¿qué garantías tiene de que cuando alguien hable sobre “caballos” no lo esté haciendo en realidad sobre “hombres” y viceversa? De ahí lo que Sócrates inquiere “(...) si a lo que actualmente llamamos “hombre” lo denomino “caballo” y a lo que ahora llamamos “caballo” lo denomino “hombre” ¿su nombre será hombre en general y caballo en particular e inversamente, hombre en particular y caballo en general?”<sup>44</sup>

No tiene garantía alguna. Lo que le queda, a lo sumo, es confiar en tres cosas. Una, que sus interlocutores tengan su misma actitud ante el lenguaje. Dos, que los lenguajes privados, cuando menos en los que Hermógenes no participó, se queden en la esfera privada y no sean traídos al diálogo. Tres, que todos tengan el mismo nivel de información, la misma carga y una misma situación para que la parálisis no venga a detenerlos, lo cual, como claramente puede anticipar el lector, es imposible.

Desde la *perspectiva* de nuestro interlocutor las leyes, la moral, la política y la esfera de los dioses son para él grupos ajenos y cerrados que sólo se abren y se le hacen patentes para violentarlo y arrastrarlo a cometer actos involuntarios que no puede comprender, tal como Edipo sin Tiresias y el Servidor; o como lo sin

---

<sup>44</sup> Platón. *Op. cit.*, p.366.



Prometeo. En tanto siga pensando los nombres como imposición y acuerdo de algunos no podrá realizar su deseo de saber y por tanto de moverse.

## 2.2 EL NOMBRE COMO “PACTO” Y “CONSENSO” (CONTEMPORIZACIÓN)

El nombre como pacto y consenso abona otro tanto en la comprensión que ante el lenguaje tiene el hermano de Calias, pues da la pauta para inquirir ¿quiénes pactan en la acuñación de un nombre?, ¿cómo se da el consenso? Hermógenes no da cuenta de ello a través de una exhaustiva explicación; sin embargo, si nos da ciertos visos sobre la fuente de su actitud. En un primer momento Hermógenes logra dividir a la sociedad en dos partes: amos y esclavos. Los primeros dan los nombres; los segundos los reciben. Los unos designan actividades; los otros las llevan a cabo. Aquellos tienen ocio; estos no.

Lo anterior responde a la pregunta sobre quiénes pactan en la acuñación de los nombres, aunque no de manera final ni mucho menos contundente, pues ¿para pactar son necesarias dos partes como mínimo o una sola? El pacto desde la óptica de Hermógenes se lleva a cabo por dos partes, no obstante que una sea la que lo lleve a cabo y la otra, sobre la que recaer. De manera que cuando dice “como solemos cambiárselo a los esclavos” (referido al nombre de los últimos), deja ver que el pacto es la acción que llevan a cabo los amos sin consentimiento de los esclavos y que necesariamente recaer sobre ellos violentándolos. Visto así, podemos incluso comprender que los amos no necesitan de otros amos para cambiar el nombre y la suerte de los esclavos, basta con que uno lo haga y paulatinamente los demás se vayan enterando, si es que es necesario que se enteren del cambio, ya que de lo contrario puede muy bien mantenerse en secreto de amo.

Lo que para Hermógenes es un secreto familiar o de amos, da cuenta de la aceptación, lo cual es en última instancia, consenso, considerando que, dado el cambio de nombre de un esclavo, otro familiar, si lo acepta y no se lo cambia por otro, lo acuerda, y tal acuerdo es lo que Hermógenes ha llamado consenso. Pero también da cuenta del nombre privado en aras de convertirse en público.

Es privado porque el pacto, o lo que es lo mismo y desde esta perspectiva, la contemporización: la voluntad a la que se acomoda el esclavo, sólo atañe al amo que cambia el nombre, el cual puede cambiar cada que así lo *desee*. De acuerdo a la *concepción* de Hermógenes, el nombre que se pone no es menos exacto que aquél que sustituyó, de modo que el cambio lo puede sustituir un amo tantas veces como lo quiera, lo que genera que todos deban habituarse al nuevo nombre, de forma que lo que inicia de forma privada termina convirtiéndose en algo de dominio público, aunque en lo público no todos puedan dar cuenta de los cambios.

Las creencias que el menor de Hipónico intenta sostener respecto de su actitud ante la exactitud de los nombres, de acuerdo a lo expuesto y de acuerdo a su situación, parece más o menos fundamentada y propia de los ciudadanos libres de Atenas. Sin embargo quedan preguntas por hacerse y por tratar de responder, por ejemplo ¿si Sócrates es ateniense y libre como Hermógenes, por qué él no mantiene la misma actitud ante el lenguaje? Además, ¿cuál es el fundamento de la actitud del hermano de Calias? ¿Tiene alguno?

### **2.3 EL NOMBRE COMO " MERA DISPOSICIÓN SIN CRITERIO "**

Antes de responder las preguntas recién planteadas, consideramos imprescindible señalar que Sócrates, por medio de preguntas puntuales, ha ido mostrándonos que lo que a Hermógenes le parecía convenio y pacto entre dos o más ciudadanos libres, en realidad es absoluta violencia e imposición unilateral. Así mismo, mediante sus disquisiciones ha ido desbrozando el camino para llegar con tiento a los *fundamentos* de la actitud de Hermógenes en una suerte de descenso de lo superficial en la actitud del último hasta sus cimientos.

Situados por Sócrates en el último escalafón en el descenso, vemos que el nombre, desde la actitud de Hermógenes: ya como "imposición" y "acuerdo", ya como "pacto" y "consenso", haciendo una distinción entre lo público y lo privado, en realidad es tan sólo una disposición individual sin criterio; mera disposición singular, esto es: arbitrariedad; capricho de uno ante la realidad que lo circunda.

El hijo menor de Hipónico no logra verlo, pero bajo su actitud, tal arbitrariedad lo imposibilita para dialogar, así como a cualquiera que esté a la sombra de su

convencionalismo, lo cual se ve tanto en su silencio como en la inmovilidad que padece ante Crátilo y ante los otros con quienes ha intentado dialogar sobre la exactitud del nombre.

En la esfera de los amos, en la que se imponen y les imponen nombres a los esclavos, es fácil de ver cómo la disposición singular de los primeros termina arrastrando a los segundos contemporizados. Lo que no le resulta fácil de comprender a Hermógenes es si en la esfera de los amos, desde su actitud, puede haber diálogo entre dos personas que cambian el nombre según dispongan; es decir, dada la aparente facilidad con que los nombres se sustituyen, cómo, pues, podría haber diálogo entre dos ciudadanos que disponen de los nombres según quieran, cómo saben de qué hablan si han sustituido los nombres uno sin el otro, cómo, donde no existe acuerdo y donde el otro no es necesario; cómo, donde lo otro permanece cerrado y en un movimiento que se lleva a cabo por la disposición sin criterio. ¿Cómo puede haber diálogo en esas circunstancias? Esto es lo que no puede vislumbrar Hermógenes y que, sin embargo, ante Crátilo padece, pues este último representa el mundo cerrado a Hermógenes.

Desde su actitud, las leyes, en tanto que nombres, son pactos y convenciones que inevitablemente han de someter al resto de los ciudadanos a la voluntad de aquellos que pactaron y convinieron. Si la ley proviene de un singular, entonces es producto de un tirano; si es pacto entre ciudadanos entonces puede ser producto de una democracia; si resulta de la convención de unos cuantos a quienes no les interesa rendir cuentas y que además se reparten el poder, entonces es producto de oligarcas. Mas en cualquier caso, Hermógenes, a pesar de ser un ciudadano libre se reduce a sí mismo a la esclavitud, por un lado, al no participar de las leyes dada su actitud. Por otro, vista esta última como “imposición” y “acuerdo”, “pacto” y “consenso” y “disposición sin criterio”, a Hermógenes no le queda otro camino que delegar su acontecer a un tercero, en este caso a Sócrates, quien es quien puede hacer que el deseo de conocer lo que Crátilo le oculta se lleve a cabo, pues depende en todo momento de lo que Sócrates le muestre, toda vez que éste, según Hermógenes, participa de las “imposiciones” y “acuerdos”; de los “pactos” y

“consensos”; y de las “disposiciones sin criterio” que con los nombres ha llevado a cabo Crátilo, lo cual le ha de mostrar a Hermógenes.

No es en lo absoluto lo mismo pedir consejo y apoyarse en el otro cuando se ignora algún asunto, lo cual es perfectamente comprensible, que delegar en otro el movimiento propio, lo cual sin lugar a dudas le ocurre a Edipo, lo y a Hermógenes, quienes no piden consejo, sino que, dada su incapacidad, es la única opción que tienen, escuchar y obedecer a otro.

Ahora bien ¿por qué Sócrates no participa de la actitud de Hermógenes? ¿De dónde surgió la actitud del hermano de Calias? Sócrates no participa del convencionalismo de Hermógenes porque éste abreva de las corrientes de la sofística, a la cual se opone el primero, según podemos leer:

¡Vaya! Veamos entonces, Hermógenes, si también te parece así con los seres: que su esencia es distinta para cada individuo como mantenía Protágoras al decir que «el hombre es la medida de todas las cosas» (en el sentido, sin duda, de que tal como me parecen a mí las cosas así son para mí, y tal como te parecen a ti, así son para ti), o si crees que los seres tienen una cierta consistencia en su propia esencia.<sup>45</sup>

Este cuestionamiento de Sócrates nos permite ver a cabalidad que la actitud de Hermógenes proviene del “hombre medida” de Protágoras, sofista que, junto a Eutidemo y Pródico, estarán en constante disputa con Sócrates, como puede verse en diferentes diálogos de Platón.

### **3. LOS SOFISTAS EN EL CONVENCIONALISMO DE HERMÓGENES**

Como ya nos ha mostrado el Sócrates de Platón mediante el cuestionamiento a Hermógenes, a la base de la actitud de éste se encuentra gran parte de las ideas de Protágoras, pero si nos fijamos con mayor atención, la referencia a este último viene precedida de otros dos: Eutidemo y Pródico.

Por el momento, y por la referencia explícita al “hombre medida”, podemos ubicar con cierta facilidad al sofista de Abdera y cómo éste, de manera indirecta, ha “arrastrado” a pensar de forma específica al hermano de Calias, sobre todo en lo tocante a los nombres como “disposición sin criterio”.

---

<sup>45</sup> Ib. p.368.

Desde el “hombre medida” no puede haber jamás diálogo siempre que la realidad sea como cada quien quiera y en la que el otro no tiene importancia, considerando que lo único que se persigue es la contemporización, la cual se da por medio de la erística, y en la que *ganará* el *diálogo* quien discuta con mejores argucias y triquiñuelas. Desde esta manera de discutir, el conocimiento no es posible porque no puede haber un movimiento de la ignorancia al conocimiento, lo que Hermógenes busca. Aquí, el movimiento sólo es mera apariencia, pues hacia dónde puede moverse, qué dirección puede tomar alguien que sólo ve las cosas como le parecen y para quien es irrelevante la visión del otro a quien sólo le interesa vencer a fuerza de argucias. Evidentemente a ningún lado, es un movimiento circular que termina y empieza en el mismo punto.

En esta actitud es imposible poner límites y direcciones para aquello que cambia y de lo cual se dispone constantemente y sin criterio: el nombre y su relación con la cosa. Claramente, desde esta perspectiva la comunidad es imposible, pues qué comunidad puede haber entre personas que ante un mismo hecho pueden atribuirle lo que dispongan sin considerarse entre sí; qué hay como fundamento común que les permita disentir o asentir. Aquí toda moral, toda ética; el mundo de los dioses, la estética y la política se disuelven tal como se disuelve cualquier estudio de la lengua.

En esta actitud y la sofística que le subyace, se lleva a cabo una desvinculación entre la palabra y la cosa, considerando que los nombres son mera disposición sin criterio que pueden cambiarse tantas veces como se quiera sin importar quién lleve a cabo tales *cambios*, lo que implica cambios en la realidad y, como ya se dijo, la disolución de esta por el cambio constante.

La falta de criterio se pone de manifiesto siempre que Hermógenes no logra dar cuenta de algún momento o hecho que propicie tales *cambios*; sólo se *llevan a cabo* sin más. Lo que nos permite cuestionar: ¿con qué criterio se dispone de un nombre?, ¿esta actitud entraña criterio alguno? Desde su actitud, aquél no puede dar cuenta de criterios ni mucho menos de fines. No ve nombres mejores ni peores; positivos o negativos. Sólo ruidos impuestos y acordados; pactados y

consensuados; disposiciones sin criterio en los que se disuelven las cosas y en los que la comunidad no mora.

Aquí, nombrar no es una acción, es decir, un acto que pueda modificar su entorno o a sí mismo de acuerdo a fines. De otro modo podría, desde su actitud y sin necesidad de Sócrates, moverse de la ignorancia al conocimiento haciendo a un lado su parálisis. Pero como los nombres son para él etiquetas vacías y ruidosas que si tienen que ver algo con las cosas, sólo son un efecto de la contemporización con que se han impuesto, el movimiento se vuelve mera apariencia y la comunidad imposible.

Para entender mejor los efectos de los discursos de los sofistas en el convencionalismo de Hermógenes y la violencia con que éstos lo han “arrastrado” a cometer acciones involuntarias, Sócrates ha hecho referencia a tres sofistas cuyos gérmes han dado lugar a su actitud: Pródico, Eutidemo y Protágoras. Veamos cómo es que las ideas de estos tres se encuentran a la base de su convencionalismo.

Como ya lo mencionamos, con el cuestionamiento que llevó a cabo el Sócrates de Platón en torno al “hombre medida” podemos vislumbrar que la sofística se encuentra a la base de la actitud de Hermógenes; sin embargo, ahora es necesario que hagamos un breve recorrido por las menciones que a los sofistas ha hecho el primero de acuerdo al orden en el que aparecen en el texto para tratar de entender el orden, si lo hay, y ver cómo de un sofista llegamos a otro hasta Protágoras, para ver con cierto detalle sus efectos y cómo se van articulando.

### 3.1 PRÓDICO Y HERMÓGENES

El primero de los sofistas en ser mencionado es Pródico, de quien sabemos por tres diálogos de Platón: *Crátilo*, *Eutidemo* y *Protágoras*, en lo relativo a su vida, que era mayor que Sócrates y más joven que Protágoras; que era natural de Ceos, provincia griega cuyos ciudadanos tenían fama de prudentes y piadosos<sup>46</sup>,

---

<sup>46</sup> Id. *Protágoras*, Ed. Gredos, Madrid España, 2010, p.277.

que practicaba la distinción de los sinónimos o “*diairesis onomaton*”<sup>47</sup>; y que cobraba por sus enseñanzas respecto del cuidado especial de aparentes sinónimos y su uso correcto “(...) como enseña Pródico, es menester que aprendas el uso correcto de los nombres (...)”<sup>48</sup>

Para Platón los sinónimos son muy importantes, sobre todo en lo relativo a sus implicaciones respecto de la actitud de Hermógenes ante el lenguaje y por cómo los emplean los sofistas. De ahí que el filósofo le dedique algunas líneas en varios de sus diálogos a Pródico, por lo que consideramos muy importante saber qué es un sinónimo y qué implica su uso y división.

Corrientemente se llaman sinónimos a palabras que se escriben de manera distinta, pero cuyo significado es el mismo o similar. Esta definición parece ser clara y por ello no dejar lugar a las dudas; sin embargo, si la miramos más de cerca y a la luz de los siguientes pares de palabras utilizadas por Pródico en el *Protágoras*: “goce”-“placer” y “disputar”-“discutir”, la definición se hace incompleta, pues si escudriñamos estos pares de palabras con cierta profundidad, se podrá ver que son distintas y objetos de experiencias diferentes como veremos en breve. De modo que lo que parecía un sinónimo, no lo es ya. No obstante, la división de estas palabras nosotros la vamos a dejar, por lo pronto, en manos de quien maneja el arte de la “*diairesis onomaton*”.

El “correcto uso de los nombres”, arte puesto por Platón en manos del sabio de Ceos, puede entenderse como la actividad que evita confusiones en los discursos cuando es preciso distinguir entre dos palabras. Como ejemplo de precisión, incluso para dar las reglas en lo relativo a cómo participar de una discusión al interior de una reunión, podemos leer de Pródico:

Porque los que asisten a estos coloquios deben ser oyentes imparciales con ambos dialogantes, aunque no indiferentes. Que no es lo mismo. Ya que con imparcialidad hay que escucharlos a ambos, pero no conceder una adhesión neutra, sino dar más al sabio. Así que también yo, Protágoras y Sócrates, creo que debéis ceder y discutir el uno con el otro con vuestras razones, pero no disputar. Pues discuten, incluso por su propio afecto, los amigos con los amigos, pero disputan los enfrentados y los enemigos entre sí. Y de este modo sería para nosotros una gratísima reunión. Vosotros, por

---

<sup>47</sup> Ib. p.295.

<sup>48</sup> Id. *Diálogos II, Eutidemo*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid España, 2008, p.217.

tanto, los que habláis, gozaríais así entre nosotros los oyentes de buena estimación y no de elogios. Porque hay que gozar de buen aprecio en las almas de los oyentes, sin engaños; mientras que, en cambio, el ser elogiado muchas veces es propio de gente que se engaña en cuanto a su renombre. A la vez, nosotros, al escucharos, sentiremos así un mayor goce y no placer; porque se puede sentir goce al aprender algo y participar de la sabiduría con la propia inteligencia, mientras que se siente placer al comer o experimentar algo dulce con el propio cuerpo.<sup>49</sup>

“Imparcial” e “indiferente”; “discutir” y “disputar”; “estimar” y “elogiar”, “goce” y “placer”, en estos pares de aparentes sinónimos, Pródico encuentra palabras cuyo significado es distinto, poniendo un énfasis negativo en la segunda palabra de cada par y uno positivo en la primera. Así, en las palabras: “indiferente”, “disputar”, “elogiar” y “placer”, segundas en los pares, se ve la carga negativa en el sentido de lo que resta, lo que estorba para que la reunión y el coloquio pudieran darse de manera armoniosa. En las primeras, pone justo lo contrario, la carga positiva y con ellas lo que suma al coloquio. En las segundas, cabe la voluntad individual sin miras a lo común; mientras que en las primeras puede depositarse la voluntad común con la que es posible que el coloquio se dé.

De los oyentes no pide indiferencia, sino “imparcialidad”, y la distinción se marca en que la primera es escuchar restando o anulando importancia a aquello que se dice. Por su parte, “parcialidad”, es inclinarse o favorecer con la anuencia, por algún vínculo u otro motivo al margen de la validez argumental, a una de las partes que discuten. A los hablantes no les pide que disputen, pues la disputa es propia de quienes contienden entre sí buscando no dar los mejores argumentos y razonamientos sobre algo, sino para quien sólo busca derrotar al otro aun sin escucharlo. La derrota en una disputa podría traerle al ganador elogios, los que a decir de Pródico, no comportan estimación alguna, sólo mera simulación entre adulaciones y zalamerías que nada abonan para el renombre, en el supuesto de que los coloquios como el de este contexto lo trajeran y fuera lo que buscan todos.

La división hecha por Pródico nos deja ver que a pesar de que todos están congregados para *discutir*, no todos pertenecen a la misma comunidad, aun cuando todos hablen griego. Ello se ve, porque no haría falta la división que

---

<sup>49</sup> Platón. *Protágoras*, pp. 270-271.



Pródico lleva a cabo para pactar las normas a seguirse si todos, sin excepción, comprendieran que es preferible discutir a disputar, escuchar imparcialmente que con indiferencia; tener en buena estima a quien discute sin tener que elogiarlo. Es decir, entre los congregados unos buscan discutir y otros disputar, lo que nos permite ver que por ser de distintas comunidades buscan fines distintos.

Protágoras sólo busca ganar con argucias y ser elogiado, lo que legitimaría que siga teniendo alumnos entre los atenienses y que siga cobrando por sus enseñanzas relativas a la virtud. Por el contrario, Sócrates busca mostrarle su error y que tanto Hipócrates como los congregados sepan que el primero busca engañarlos. Con estas diferencias entre quienes hablan y escuchan, y sin reglas que medien la discusión, el diálogo es imposible, lo cual lo vuelve mera disputa, aceptando momentáneamente la definición que da Pródico de “disputa”.

Entre personas de una comunidad bien puede *optarse* por un término entre dos posibles tal como “disputar” y no entenderse necesariamente como discutir con animosidad entre enfrentados o enemigos. Así, por ejemplo, Sócrates, al platicar con cualquiera de sus cercanos, seguramente empleará la palabra “dialogar” en el sentido de “investigar en conjunto”, como el término que bien puede contener la acepción tanto de “discutir” como de “disputar”, sin darle el cariz negativo que le da Pródico a la segunda. Pero también puede ser el caso que en la comunidad de Sócrates se comprenda que hay palabras específicas para cada actividad, lo que hace innecesarios e inexistentes a los sinónimos y por lo tanto se cancela el tener que ponerse a elegir entre términos.

Cada palabra muestra una manera de conducirse ante la vida: “dialogar”, por su parte, muestra una manera de ser abierto ante el otro cuando lo que se busca es alcanzar una comprensión más amplia de aquello que se pone al centro y sobre lo cual se discute<sup>50</sup>. Cuando por el contrario, lo que se busca sólo es derrotar al otro mediante argucias, el acuerdo y la amplitud de comprensión desaparecen.

Es importante que el lector note que las causas de la ambigüedad entre quienes charlarán están dadas tanto por la falta de algo común entre los congregados

---

<sup>50</sup> Si el lector tiene presente el *Banquete* de Platón, podrá constatar que los discursos se suceden ampliando y complementando los discursos anteriores sin por ello decir que se alcanza una conclusión.

como por las palabras en sí mismas. Las palabras en sí mismas no poseen una carga negativa o positiva tal como lo sugiere Pródico en su división; sin embargo, en un discurso que pretende hacer uso de la retórica de manera deliberada y encaminado a ciertos fines, las palabras sí que lo tienen y tanto el orador como el escucha lo saben.

En retórica hay palabras que se prefieren sobre otras por la manera en que pueden significar en un auditorio determinado, eso lo sabe muy bien el orador que persigue algún fin particular con su discurso en un auditorio determinado. Así por ejemplo, la palabra “guerra” es una palabra dicotómica cuyo contrario es “paz”, de modo que si alguien la utilizara en un discurso tal como: “vamos a hacerles la guerra a los sofistas que lleguen a Atenas”, habrá de tomarse en cuenta que un sector del auditorio podría aplaudir esa propuesta; pero habrá otro sector que no se deje llevar sólo por lo que le causa la palabra, sino que piense en la dicotomía y prefiera la paz a la guerra, aun cuando la guerra contra los sofistas sea algo necesario que traería algo positivo a la comunidad.

De manera que si el orador buscara una palabra que no fuera dicotómica en este sentido y que además fuera capaz de mover al auditorio de acuerdo a lo que espera, tendría que optar por una palabra como “enfrentar” para que el discurso quedara de la siguiente forma: “vamos a enfrentar a los sofistas que lleguen a Atenas en un diálogo público”. De esta manera se verá que la intención del orador no es fomentar en Atenas un estado de guerra que genere un ambiente de animosidad entre personas con gran poder económico como Calias, y personas con gran reputación, como los sofistas extranjeros. Sino de enfrentar con el diálogo a los sofistas. Cabe notar que la palabra “enfrentar” es una especie de “término medio” entre “guerra” y “paz” y que la división de Pródico no parece albergar una tercera posibilidad en su división binaria o de dicotomías que van de lo positivo a lo negativo y lo individual y lo común, el mundo de extremos.

Como ya dijimos, Pródico en su discurso divide las palabras en dos pares: las primeras palabras en los pares abonan a que la discusión se dé de manera armoniosa porque albergan una noción común y positiva que deja a un lado lo individual. Las segundas restan para que la discusión se dé por ser contrarias a

toda voluntad común y negativas, pues desde la óptica de Pródico, las últimas sólo albergan la voluntad individual.

La división dicotómica de Pródico busca ante la falta de algo común entre los congregados reunirlos mediante ciertos lineamientos o normas. La reunión tiene como presupuesto dos extremos, por un lado la erística de Protágoras y por otro lo breve de las intervenciones de Sócrates, lo cual, como dijimos antes, hace evidente que aun hablando griego, aquellos sean de distintas comunidades y por ello de extremos opuestos, lo cual trae como consecuencia la ambigüedad y sinonimia. Con la división, Pródico pretende terminar con aquéllas y los malentendidos.

Además, como veremos más adelante, a diferencia de este sofista<sup>51</sup> y sus métodos, en otros diálogos la sofística sí se verá como lucha por dominar con palabras al otro, lo que hará que la discusión sea entendida completamente como combate entre púgiles quienes más que buscar hacer un significado piensan la discusión en términos dicotómicos y de extremos: “ganador” y “perdedor”.

La palabra “disputar”, para ponerlo con claridad, está compuesta por el prefijo “dis” y el verbo “putare”. El prefijo indica dos direcciones, mientras que el verbo significa en español “poner” o “pensar”, por lo que “disputar” quiere decir: poner o pensar algo en dos direcciones, en este caso los argumentos de quienes discuten. Como puede verse, en esta palabra no hay, por ningún lado, algo que nos pueda hacer pensar en una discusión con animosidad, o una “disputa entre enfrentados” o “enemigos”, sólo es el mero hecho de poner en dos o más direcciones un asunto. Lo que nos puede hacer comprender que el enfrentamiento o la enemistad no existen per se en esta palabra, pero lo que Pródico asume y afirman quienes se congregan en casa de Calias, es que en realidad es resultado de quienes realizan una actividad con dos actitudes distintas. Mientras unos dan y reciben palabras conteniendo con la intención de ganar, otros intercambian palabras con la intención de ampliar su óptica.

---

<sup>51</sup> Parece que aun cuando Platón ve semejanzas entre Pródico, Eutidemo y Protágoras como sofistas, al referirse al primero, la palabra “sofista” no tiene el cariz negativo que sí tiene con los últimos.

Cómo se realice una actividad determinada no es algo que esté dado en un término ni en un diccionario, sino en la actitud con que se enseña una determinada actividad y la frecuencia con que se practique. La división de Pródico pone el énfasis en el conocimiento de la palabra y de éste se produce la actitud con la que se realice una determinada actividad. Para este sabio las palabras por sí mismas sólo pueden estar en un extremo o en otro y pronunciadas sólo pueden unir o separar a quienes las escuchan. La unidad es en términos de una convención como la que lleva con su discurso y el cual produce la aceptación general.

Ahora bien ¿de qué dependen los sinónimos, es decir por qué se consideran tales y cuándo dejan de serlo? En una comunidad en la que sus integrantes se conocen y tienen un trato más o menos constante entre sí, difícilmente podría verse que, habituados a un término, se optará por otro similar, pues no habría una razón para hacerlo. Sin embargo, cuando a esa comunidad llegan extranjeros, la sinonimia –o cuando menos la aparente sinonimia– irrumpe de modo que el optar por diferentes términos se vuelve posible.

La manera en la que la discusión entre Sócrates y Protágoras estaba ocurriendo en el *Protágoras*, dejaba ver que no iba a ningún lado, sobre todo porque el segundo ante preguntas puntuales sólo daba evasivas, lo que al auditorio le permitía pensar dos cosas: que Sócrates era lacónico y persecutor intolerante de Protágoras, lo que llevó a Pródico a realizar un discurso que pusiera orden en la reunión por medio de normas para que la discusión se diera. Y que uno de los problemas que están a la base es que los sinónimos son posibles porque hay dos comunidades y con ellas “métodos” y actitudes distintas de discutir y por supuesto diferentes fines buscados, lo que en realidad es la causa de la ambigüedad en la significación y la posible sinonimia.

¿Qué implica optar por un *sinónimo* como disputar en lugar de “discutir”? En el *Protágoras*, por ejemplo, aunque todos están reunidos en la casa de Calias, un miembro de la comunidad ateniense, no todos pertenecen a esa comunidad, Pródico y Protágoras, por ejemplo, son extranjeros educando a miembros de aquella comunidad. Con la intervención de estos sabios en la vida de los

miembros de aquella comunidad, es en donde podemos ver con claridad la irrupción no sólo de sinónimos, sino de palabras que generan actitudes diferentes.

En una plaza pública ateniense, por poner un caso, podríamos ver a dos personas dialogar entre sí. Si aquellas personas fueran Protágoras e Hippias recién llegados y desconocidos, lo que los atenienses podrían pensar es que aquéllas no son atenienses y que nadie los ubica. Mas sobre lo que hacen al verlos dirán: “se encuentran dialogando”, sin pensar si quiera en la manera como lo realizan. En otra mirada de alguien que esté más cerca y escuche lo que allí se discute, el espectador podrá afirmar: “estos, aunque se reúnen como hacemos nosotros, intercambian palabras cual dos sabios que todo lo saben” y se iría a casa anunciando a dos sabios en Atenas con quienes quisiera educarse sin importar a qué costo.

Sin embargo, lo mismo ocurre al verlo del lado contrario, es decir, si los extranjeros, en este caso Pródico, habituado a un término, pongamos por caso “disputar”, cuando llegue a una comunidad donde en lugar de una contienda de palabras encuentra apertura y buena actitud para acordar algo con el otro, podrá ver que también existe lo que él llama “discutir”. Las posibilidades de que este escenario ocurra son mucho más escasas, pues los extranjeros, en este caso los sofistas, no han llegado a Atenas para aprender de otros, lo cual no quiere decir que no pueda ocurrir, sino para enseñar y permear en los atenienses su actitud ante el lenguaje.

Tanto para los extranjeros habituados a un término como para los miembros de una comunidad habituados a otro, en el contacto que tengan unos con otros se abrirá la opción para elegir entre términos. Así pues, los sinónimos son posibles cuando un elemento ajeno a una comunidad entra en ella, pero también son posibles cuando quien es ajeno a esa comunidad, comprende otro modo de referirse a actividades específicas.

En el contacto bilateral entre elementos de una comunidad con extranjeros, los sinónimos pueden acordarse y convenirse aunque muy seguramente los términos del extranjero tenderán a desaparecer si se encuentran en la comunidad. Pero si la comunidad está dispuesta a aprender de los extranjeros entonces los términos

de la comunidad serán los que desaparezcan. Por ello, aun cuando se encuentren en casa de un ateniense, son los extranjeros quienes ya han permeado entre los de la comunidad con sus ideas, hay que recordar que ya llevan cerca de tres días charlando con los demás huéspedes de Calias, por lo que la división de Pródico es utilizada para que Sócrates pueda integrarse a la discusión con Protágoras y evitar con ella que sea mero combate entre púgiles de la palabra.

Al margen de la división de los nombres de Pródico está Sócrates en el sentido de que sin la normatividad resultante de aquélla, éste no podría participar de la discusión, toda vez que como ya se ha visto, los que discuten pertenecen a diferentes comunidades<sup>52</sup> y tienen diferentes métodos de discutir. Además, son alrededor de tres días los que llevan discutiendo y enseñando en casa de Calias, Sócrates, por el contrario, acaba de integrarse a la charla y eso a petición de Hipócrates, lo que nos deja ver que quien llega como extranjero es Sócrates, aun cuando la discusión se dé en la ciudad de Atenas y en la casa de un ateniense. Lo anterior nos permite ver que la división está hecha principalmente para Sócrates, pues es quien se integra y quien a la vista de los congregados parece no saber discutir. Si miramos más adelante, lo que sigue a la división de Pródico es un discurso de Hippias para imponer-se un juez de la charla:

Así que yo os suplico y aconsejo, Protágoras y Sócrates, que hagáis un pacto coincidiendo uno y otro en el punto medio, a instancias nuestras, como si nosotros fuéramos una especie de árbitros. Y ni tú busques esa fórmula precisa de los diálogos en la excesiva brevedad, si no le resulta grata a Protágoras, sino suelta y deja floja la rienda a los discursos para que nos parezcan más espléndidos y elegantes; ni, a su vez, Protágoras despliegue todas las sogas y, soltando velas, huya hacia el alto mar de sus discursos, perdiendo de vista la tierra, sino que ambos tomáis un atajo intermedio. Obrad así, pues, y hacedme caso: elegid un árbitro, un juez, un presidente, que os controle la extensión moderada de las palabras de cada uno.<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> Sabemos que Protágoras es natural de Abdera, pero también sabemos que en Atenas tiene alrededor de tres días y que no echa raíces, sino que todo el tiempo se está moviendo, lo que nos lleva a inquirir ¿este sofista tiene comunidad? ¿es posible la comunidad en una situación como la de Protágoras?

<sup>53</sup> Platón. *Protágoras...*, pp. 271-272.

El discurso de este sofista persigue varios objetivos. Por el momento en que aparece en el *diálogo* intenta corregir y ampliar la división de Pródico, teniendo en cuenta que aquélla era dicotómica. La manera como pretende corregir y ampliar es a través de lo que llama “punto medio”, el cual nos impone inquirir cómo lo está pensando, por ejemplo: ¿el “punto medio” puede ser a instancias de un tercero? ¿cómo es ello? Si avanzamos un tanto más en el discurso, podemos ver que a Sócrates le pide que si a Protágoras no le parece grata su brevedad, “suelte y deje floja la rienda del discurso para que a todos les parezcan más espléndidos y elegantes”, lo cual nos permite responder a las preguntas diciendo que el punto medio no es a instancias de un tercero, esto es, no es para agradar a otros, cuando menos no solamente agradar y no sólo a otros, pues de ese modo tendría que estar reparando infinitamente Sócrates en si lo que dijo le parece a bien a Hippias. Además, el “punto medio” del sofista en realidad busca hacer a Sócrates como Protágoras en el sentido de preferir la elegancia y la extensión del discurso antes que la verdad.

Si miramos bien, hay algo ya convenido, valores que preceden la participación de Sócrates y a los cuales este último ha de someterse, estos son: extensión y apariencia de belleza. Estos valores preestablecidos son los que dan la pauta para poder hablar de un “punto medio”, es decir, si un discurso tiene estos elementos entonces participa del “punto medio”, lo cual vuelve a éste una suerte de meta fija e inmóvil a la que todos deben tender y la cual por cierto es convenida. En ninguna parte vemos que Hippias le pida a Sócrates que elija según sea el caso, cuando debe ser breve y cuando extenso. Es claro cómo a la luz de este discurso el punto medio es una suerte de convención pactada por una comunidad determinada. El “punto medio” no busca matizar ni moverse entre los extremos, cuando menos no en Hippias ni en quienes se congregaron en casa de Calias, el punto medio ha sido fijado y puesto por los extranjeros.

Con su discurso, Hippias también busca sostener la actitud de Protágoras ante Sócrates, ello porque no leemos que le pida a aquél que sea más breve si a Sócrates no le agrada su extensión o que busque agradar a los presentes. Es evidente que el agrado de los presentes ya lo tiene ganado y que el “punto medio”

está orientado hacia los sofistas; cuando más, la petición para el sabio de Abdera radica en quitar algunas, sólo pocas, palabras de su discurso, y ello únicamente para que los congregados no sospechen de que se busca favorecer al sabio y perjudicar a Sócrates. Por último, con el discurso busca imponerse como “árbitro, un juez, un presidente, que os controle la extensión moderada de las palabras de cada uno”. Y efectivamente, los congregados lo van a aplaudir y a elegir juez de Sócrates, que no de la discusión, de manera que será juez y parte en la discusión que llevan a cabo contra Sócrates el hatajo de Sofistas.

La división de Pródico y el discurso de Hippias muestran a un Sócrates extranjero en una comunidad de sofistas. No buscan regular una discusión ni mucho menos la imparcialidad, ambos son llevados a cabo para decirle exclusivamente a Sócrates cómo ha de conducirse en el coloquio e intentan hacer las veces de ataduras para Sócrates.

Por lo dicho hasta ahora, podemos ver que cuando menos Pródico e Hippias ponen un mayor énfasis en la palabra que en su significado y la actividad que designa; le dan mayor importancia a la palabra que a la experiencia; a la palabra que a la cosa. Es decir, todo indica que cuando Pródico hace la división entre “discutir” y “disputar” y al decir con ella lo que significa cada palabra, los que discuten pueden cambiar su actitud. Así por ejemplo, si al principio disputaban, después de escuchar al sabio de Ceos discutieron y se hicieron amigos, pues según su definición: “discuten, incluso por su propio afecto, los amigos con los amigos”.

Lo dicotómico de la división de Pródico y el “punto medio” de apariencia del discurso de Hippias, nos muestra que a su base confluye el entramado sofístico que incluso comparten con Eutidemo. Dicho entramado deja ver que el hatajo de sofistas prefiere la palabra a la cosa, lo cual, a su vez, deja ver que “conocer la palabra es conocer la cosa”.<sup>54</sup>

---

<sup>54</sup> El tema del “punto medio” no se ha concluido ni se podrá concluir aquí. En líneas generales hemos mostrado que aquél en realidad es una suerte de convención arbitraria en los sofistas, pues es ante todo una meta fija e inmóvil, lo cual a su vez lo descubre dicotómico como la división de Pródico.



### 3.2 EUTIDEMO Y HERMÓGENES

El segundo sofista mencionado por Sócrates es Eutidemo, aunque no de forma clara en el diálogo con Hermógenes “(...) ¿hay algo a lo que llamas «hablar con verdad» y «hablar con falsedad»?”<sup>55</sup> La mención no es del todo clara porque en la pregunta no hay una alusión expresa al sofista; incluso podría pensarse que la referencia es a Protágoras, si Hermógenes, de acuerdo con lo que ha respondido antes, dijera que “la verdad es para cada quien”, lo que nos remitiría al “hombre medida”. Sin embargo, no es esa su respuesta, la suya es “Desde luego que sí.”<sup>56</sup>

Mas lo que sí hay es una suerte de *tanteo* que intenta indagar qué tan inmerso se encuentra Hermógenes en las corrientes de los sofistas y en la cual podemos ubicar y aproximarnos particularmente a Eutidemo, cotejando la mención con el diálogo que lleva su nombre “¡tan diestros se han vuelto en luchar con palabras y en refutar cualquier cosa que se diga falsa o verdaderamente!”<sup>57</sup>

Si la mención hiciera referencia al sofista de Abdera no se trataría de tantear a Hermógenes como ya expresamos, pues ya sería muy tarde para intentar dialogar con él, lo que haría de este *diálogo* una *lucha* entre Sócrates y Hermógenes el sofista. Sin embargo, tanto por el lugar de la mención en el *Crátilo* como por su contenido cotejado con el *Eutidemo*, podemos comprender que la mención es a éste y que se trata de una prueba.

Ahora bien ¿para qué estás pruebas? Al investigar qué tanto han permeado las ideas de los sofistas en Hermógenes, cuando menos las de Pródico y Eutidemo, Sócrates puede determinar qué tanto ha sido arrastrado a pensar éste como el hatajo de sabios y de qué modo puede dialogar con él, evaluando si tiene sentido hacerlo o no, pues si las ideas de Protágoras hubieran echado raíz en el hermano de Calias, muy difícilmente podría existir el diálogo, lo cual, además, nos da la razón del orden con el cual Platón menciona a los sofistas en el *Crátilo*, es decir, existe una jerarquización en la aparición de éstos con base en el que causa mayor daño, donde Pródico es la menor causa de mal y Protágoras el que mayor daño

---

<sup>55</sup> Platón. *Crátilo*... p.366.

<sup>56</sup> Ib. p. 367.

<sup>57</sup> Platón. *Eutidemo*..., p.204.

genera; Eutidemo y su hermano están a la mitad en esa jerarquización, a lo largo de este apartado lo explicaremos.

Dicho lo anterior y procediendo como hicimos con Pródico, ahora nos aproximaremos a Eutidemo preguntándonos: ¿qué sabemos sobre él? Eutidemo es un sofista que erra de provincia en provincia en compañía de su hermano mayor, Dionisodoro. Ambos son originarios de Quios, pero establecidos en Turios, de donde fueron exiliados, lo que los ha hecho rondar años antes, Atenas<sup>58</sup>.

Sabemos que son sofistas porque así lo hace saber Platón por medio de Critón, el interlocutor de Sócrates, quien al notar que había dos extranjeros rondando a un joven bien parecido y de buenos recursos pecuniarios con quien platicaban junto con Sócrates, le dice a éste, “Al parecer, se trata otra vez de algún nuevo tipo de sofista.”<sup>59</sup> Esta observación nos permite inquirir ¿por qué con tan poca información puede este interlocutor notar que se trata de un “nuevo tipo de sofista”? Más aún, ¿por qué es un nuevo tipo?, ¿cuántos hay?

De acuerdo con lo que vimos en nuestra aproximación a Pródico, uno de los rasgos distintivos que le permiten a Platón caracterizar a un sofista consiste en que estos andan errantes de provincia en provincia. Pródico provenía de Ceos y llegó a Atenas para hospedarse junto a otros sofistas en casa de Calias, el joven con la casa y fortuna quizá más grandes de aquella ciudad.

Otro rasgo distintivo en esta caracterización se encuentra dado en la proximidad que intentan mantener los sofistas con los jóvenes, quienes por supuesto han de ser bellos y de buenos recursos pecuniarios. Estos rasgos son los que le permitieron a Critón identificar que tanto Eutidemo como su hermano son sofistas; sin embargo, a partir de ello, salvo que estos van en par, no podemos determinar su “tipo” ni mucho menos su “novedad” con certeza.

Preguntar qué “tipo” de sofistas son es igual a preguntar qué los hace distintos o, en otras palabras, qué los hace atreverse a rondar Atenas. Cuando Critón le dice a Sócrates que “al parecer se trata otra vez de un nuevo tipo de sofista”, nosotros pensamos que en realidad lo que expresa es, por un lado, hartazgo a la manera

---

<sup>58</sup> Ib. pp..202-203.

<sup>59</sup> Ib. p.203.

de alguien que acongojado ante un hecho inexorable dice: “¡otra vez!” Por otro, expresa una duda con un dejo de incredulidad en torno a que efectivamente puedan tener alguna novedad o algo que los haga distinguirse de los demás sofistas. Lo que Critón espera es que se trate de un volver a presentar las mismas y gastadas argucias de otros sofistas con nuevos retoques y aderezos.

Desde luego que algún lector podría inquirir “¿cómo estar seguros de que esa es la posición de Critón cuando se ha visto que, en Atenas, particularmente Calias, quien ostenta la mayor fortuna de esa ciudad, los acoge de muy buen agrado y sin vacilar?” A lo cual nosotros responderíamos: “de acuerdo con los elementos que a Platón le permiten caracterizar a los sofistas y que nosotros ya expusimos, se debe tener presente que estos procuran mantener una relación cercana con los jóvenes de buenos alcances económicos como Calias, que Critón no es otro joven interlocutor de Sócrates, sino que es padre de cuatro hijos por cuya educación se encuentra sumamente preocupado y quien por tal razón está atento a los rasgos que le permitieron identificar a los sofistas”. Sin embargo, cabe preguntarse ¿en verdad resulta tan sencillo identificar a un sofista? Es decir, ¿tan sólo viendo que se hacen acompañar de jóvenes de notables características tanto físicas como pecuniarias?<sup>60</sup>

La respuesta es, no; aunque para Sócrates es un tanto fácil identificarlos porque parece que sabe de ellos incluso antes de su aparición en Atenas como sofistas. Además, la experiencia con los sofistas la tuvo un día antes del relato que le está contando a Critón, lo que le da un día más para haber reflexionado sobre ellos. Critón, con quien comparte la comunidad Sócrates y, en ese sentido, la preocupación por la educación de los jóvenes, sobre todo de sus hijos, ha podido identificar con los datos mínimos a éstos. Sin embargo, para recabar mayores elementos que nos permitan abonar en la “novedad” y “tipo” de los sofistas, veamos de qué otros elementos disponemos.

Como en todos los sofistas, su supuesta sabiduría le da el nombre a su grupo, lo cual siempre es objeto de burla para Sócrates, tanto más si ahora se trata de dos:

---

<sup>60</sup> Ni aquí ni en el resto del trabajo vamos a realizar un exhaustivo examen de los sofistas como el que realiza Platón en el *Sofista*. Como ya hemos dicho, aquí sólo tomaremos y expondremos los elementos que nos permitan aproximarnos a este par para saber por qué razón los menciona el filósofo en el *Crátilo*.

Ambos son literalmente omniscientes, y al punto que hasta ese momento ignoraba yo lo que eran los pancraciastas. Son capaces de luchar valiéndose de todo tipo de recursos (...) no sólo son habilísimos en vencer a todos en la lucha corporal –y en particular, en la que emplea armas tienen, por cierto, singular maestría y son capaces de adiestrar bien a cualquiera que les pague– sino que, también, son los más atrevidos en afrontar las disputas jurídicas y enseñar a los demás a exponer y componer discursos adecuados para los tribunales. Antes eran, en efecto, sólo expertos en esas cosas, pero en la actualidad han llevado a su perfección el arte del pancracio. El único tipo de lucha que habían dejado sin ejercitar lo han practicado ahora tan a fondo que nadie se atrevería enfrentarse con ellos: ¡tan diestros se han vuelto en luchar con palabras y en refutar cualquier cosa que se diga, falsa o verdadera!<sup>61</sup>

La “novedad” que presentan estos sofistas y la cual los hace parecer de un “tipo” diferente, está dada en que son dos sabios que se acompañan en todo momento y que, además, no sólo dominan el *arte* de refutar cualquier cosa, sino que también dominan la estrategia militar y son buenos en la lid cuerpo a cuerpo. Puntualmente son del “tipo” que conjunta hábilmente lucha verbal y corporal.

El pancracio, de donde les viene el nombre de “pancraciastas”, es una lucha en la que el pugilato y toda clase de artimañas, incluida la zancadilla y los puntapiés, con excepción de hundir los dedos en la nariz o los ojos del contrincante, son lícitos en el objetivo de derribar o vencer al oponente. “Pancracio” es también un término que se compone del prefijo “pan” y del sustantivo “kratos”. El prefijo se ha traducido por “todo” o “todos”; en cuanto al sustantivo, regularmente se le ve acompañando a otros prefijos haciendo las veces de sufijo o incluso prefijo y lo podemos encontrar en nombres tales como: “Crátilo”, “Sócrates” y “democracia”. En todos estos se traduce cotidianamente por “poder” por lo que “pancracio” ha de querer significar “todo poder”, “toda lucha” o bien “luchar con todo” y “contra todos”. En su acepción de “luchar con todo” o “toda lucha” podemos ver que ese “todo” está compuesto tanto de *habilidades* verbales como pugilísticas y de otras lides, lo que genera un poder para quien lo ostenta.

De acuerdo con Sócrates, estos sofistas ya tenían las habilidades de la lid y la estrategia militar, pero no las verbales en las cuales recién se han hecho

---

<sup>61</sup> Ib. pp. 203-204.

habilísimos en muy poco tiempo. Antes de exponer a la luz del *Eutidemo* las habilidades verbales de este par de hermanos y ver cómo las ponían en práctica en sus demostraciones, debemos preguntarnos para saber por qué es algo que Sócrates destaca ¿para qué conjuntar las habilidades verbales con las de la lucha?, ¿no acaso con las verbales sería suficiente tal como en el caso de Pródico?

En el par de sofistas que representa Platón en el *Eutidemo* podemos ver un binomio: Dionisodoro conoce el arte de la estrategia militar y la lid, en tanto que su hermano, Eutidemo, maneja el *arte* de refutar cualquier cosa, lo que, en conjunto, tal como se representa en este par, puede ser un todo contra el cual resulte muy difícil enfrentarse. Para Pródico era suficiente la habilidad verbal porque manejaba bien la “distinción de los nombres”, incluso hasta puede decirse, a reserva de que un lector culto nos haga saber lo contrario, que la distinción es una invención del sofista que, de suyo, le traía aprendices por todas partes sin necesidad de otro tipo de habilidades. La “división de los nombres” era el distintivo de Pródico.

En la reunión de sofistas que se llevó a cabo en casa de Calias relatada en el *Protágoras*, Sócrates no llegó a su comunidad, aun estando en Atenas, sino a una de sofistas en la que ellos dictaban qué discutir, cómo discutirlo y para qué. Aunque la comunidad era de sofistas, Sócrates tuvo la habilidad de entender qué era lo que cada uno planteaba, de qué manera y cuáles eran las consecuencias de los planteamientos, lo que le permitió evitar la discusión simultánea con todos y hacerla uno por uno dividiéndolos, lo que a su vez le permitió prevalecer. La comunidad de los sofistas, pues, pudo medianamente consolidarse porque a la base, de acuerdo con lo que ya vimos, se encontraba el convencionalismo presentado, aunque de formas diferentes, de fondo el mismo; lo cual, o no estaba claro para los sofistas, o sabiéndolo no podían hacerlo explícito para quien presenciaba la reunión.

En realidad, la disyuntiva no es tal. Entre ellos mismos se ayudaron casi a modo de complementarse, lo cual vimos en las reglas que Pródico dictó derivadas de su división dicotómica o distinción de los nombres, así como del casi autonombramiento de Hippias como “arbitro” de la disputa y su “punto medio” fijo e

inmóvil preestablecido a conveniencia. Es decir, bien sabe cada uno de los sofistas qué es lo que cada uno pretende enseñar y cuál es su fundamento, pero ante Sócrates y en la casa de la que son huéspedes, deben unirse para intentar lograr un mayor poder y ocultar su fundamento.

No obstante, no pueden hacer explícito ni mucho menos a nadie ajeno a su comunidad que a la base de las ideas de cada uno de ellos confluye el mismo principio, pues viendo ello, aquel que sea ajeno a estos inquirirá ¿si todos los sofistas aquí reunidos enseñan lo mismo y participan de los mismos fundamentos, para qué pagarle a uno una gran suma cuando puedo pagarle menos y tener no uno, sino tres maestros?, además, su relevancia quedará en entredicho. Visto desde esta perspectiva la distinción o especificidad de cada sofista se pierde en el conjunto, lo cual hace imposible que admitan lo anterior abiertamente y lo cual ha hecho aparecer los juegos de Pródico y luego los de Hippias en su afán de apoyarse mutuamente.

En el caso de Eutidemo y Dionisodoro su “tipo” y “novedad” no están en sus habilidades verbales; en el hecho de que sepan estrategia militar ni incluso que sean buenos “pancracistas”, lo cual por supuesto no es poca cosa. Sino en que son dos que siempre se acompañan y se hacen fuertes mutuamente en todo momento. La comunidad que estos forman es más fuerte que la que se formó en casa de Calias donde estos no estaban. Están tan unidos que, si cae uno, inexorablemente el otro lo hará, lo cual los lleva a estar atentos y hacer todo lo posible por levantar al que cayó sin importar cuál sea el costo. Su poder, pues, qué es también su “novedad” y “tipo”, no radica en sus habilidades verbales porque aún sin haberlas expuesto podemos adelantarnos y ver que su fundamento es el mismo para estos y todos los sofistas, de acuerdo con Sócrates:

¿Qué quieres decir, Dionisodoro? Ciertamente..., pero, ¡vaya!, este argumento que ya he oído tantas veces y a tantas personas no deja nunca de asombrarme. Los seguidores de Protágoras lo utilizaban frecuentemente y aun lo hacían otros más antiguos que ellos. A mí, en particular, siempre me resulta sorprendente, porque no sólo refuta a todos los demás argumentos, sino que también se refuta a sí mismo.<sup>62</sup>

---

<sup>62</sup> Ib. pp. 233-234.

Pero tampoco se encuentra en sus habilidades para la lid o su fortaleza, cuando menos no únicamente ni separada de las verbales. No podemos pensar que su “tipo” o “verdad” están en su fuerza y habilidades en la lid porque ya existe otro personaje en quien Platón conjuntó fuerza física y *destreza* verbal, a saber, Trasímaco:

Entonces Trasímaco (...) en cuanto hicimos una pausa tras decir yo aquello, no se contuvo más, y, agazapándose como una fiera, se abalanzó sobre nosotros como si fuera a despedazarnos. Tanto Polemarco como yo nos estremecimos de pánico, pero Trasímaco profirió gritos en medio de todos, clamando: ¿Qué clase de idiotez hace presa de vosotros desde hace rato, Sócrates? ¿y qué juego de tontos hacéis uno con otro con eso de devolveros cumplidos entre nosotros mismos?<sup>63</sup>

Cuando Platón conjuntó en este personaje: fuerza física, la posibilidad de violentar con ella a quienes lo interpielen y las habilidades verbales, nos muestra la razón, es decir, si sus argumentos no son aceptados por su interlocutor, con la fuerza física puede mostrarse la posibilidad de hacerlos entrar con violencia, tal como Trasímaco lo expone: “¿Y cómo he de persuadirte? Si con las cosas que he dicho no te has persuadido, ¿qué puedo hacer contigo aún? ¿A caso llevaré mis argumentos hasta tu alma haciéndotelos tragar?”<sup>64</sup>

Para Eutidemo y su hermano la fuerza no puede ser suficiente, pues si la ocuparan para hacerle violencia a quien los escucha en un lugar como Atenas, seguro serían expulsados como lo han sido de otras provincias; mas lo que sí hacen como par que conjuntan, es enseñarla, sugerirla, cuando menos como posibilidad de ejercerla por el hecho de ser dos con un mismo objetivo. La enseñan sólo como posibilidad pues siendo un par, no tienen necesidad de ejercerla físicamente, pues antes de llegar a esta violencia, cuando cae o está a punto de caer uno de los hermanos en la *lucha*, el otro lo hace fuerte y lo levanta sin importar que si lo que el otro intentaba era imponer un punto, ahora se trata de refutarlo junto con el adversario hasta derribarlo.

---

<sup>63</sup> Platón. República..., p.73.

<sup>64</sup> Ib. p.87.

Para aproximarnos a las habilidades verbales de este par, veamos por qué Platón los ridiculiza mostrándolos como danzarines que llevan a cabo “ritos de iniciación” con quienes pretenden como discípulos:

Tal vez no te das cuenta de lo que los extranjeros están haciendo contigo: proceden de la misma manera que los que participan en la ceremonia iniciática de los coribantes, cuando organizan la entronización del que van a iniciar. En esa ocasión –lo sabes, además, si has sido iniciado– se lleva a cabo una suerte de jubilosa danza; y ellos dos, ahora, no hacen otra cosa que bailar a tu alrededor, como si estuviesen brincando juguetonamente, con el propósito ulterior de iniciarte. Considera, pues, por el momento, que has escuchado los preámbulos de una consagración sofística.<sup>65</sup>

Para el lector que no ha leído el *Eutidemo* o de momento no lo tiene presente y no puede ver la relación entre danza, el rito de iniciación y la habilidad verbal que el par de hermanos ocupan con sus posibles discípulos, ha de comprender que al ser dos los sofistas, arrastran de uno hacia otro al discípulo extenuado hasta dejarlo casi sin fuerzas. Este vaivén con el que arrastran al discípulo de uno a otro constituye la danza, la cual logran desde el principio con la pregunta con la que inician y en la que va toda la fuerza con la cual pretenden arrastrar al posible discípulo de uno a otro: “Dime, Clinias, ¿Quiénes son las personas que aprenden: las que saben o las que ignoran?”<sup>66</sup>

La fuerza que ejercen es doble tanto porque avientan al discípulo de uno a otro como porque la pregunta que hacen a propósito es dicotómica, esto es: de un lado, Clinias podría contestar que ambos pueden aprender, es decir, tanto los que ignoran como los que saben sin excluir ni a unos ni a otros. Los primeros pueden aprender o seguir aprendiendo cuando se tiene claro que los temas no se agotan. Los ignorantes pueden hacerlo en virtud de que desean dejar de serlo. Por otro, tal parece que un hermano defiende una posibilidad y refuta la otra; mientras que el otro hace lo propio, defiende la otra posibilidad y refuta la otra “En ese momento, Dionisodoro, inclinándose un poco hacia mí y con amplia sonrisa en el rostro, me

---

<sup>65</sup> Platón. *Eutidemo...*, p. 216.

<sup>66</sup> *Ib.* p. 211.



susurró al oído: Te advierto, Sócrates, que tanto si contesta de una manera como de otra, el joven será refutado.”<sup>67</sup>

Los enunciados que componen la pregunta que Eutidemo le hizo a Clinias son excluyentes mutuamente y tienen la finalidad de poner en aprietos a todo aquel a quien le sea lanzada la pregunta si no es capaz de ver la trampa. La trampa es en dos sentidos, pues ella puede entenderse, reformulada, de la siguiente manera: ¿quién está en posesión del conocimiento o quiénes son los que conocen, los que saben o los que ignoran?

Esta no es por supuesto una pregunta improvisada, ella es un cuestionamiento deliberado y ensayado junto con casi todas las posibles respuestas pensando en que va dirigida a un joven a quien le están buscando mentor. Así, el joven en la prueba “(...) frente a semejante pregunta, enrojeció y comenzó a mirarme indeciso; yo, que me había dado cuenta del desconcierto en que estaba, le dije: ¡Animo, Clinias!, di con franqueza la respuesta que te parece. Él puede estar haciéndote un gran favor al preguntarte así.”<sup>68</sup>

Clinias está siendo arrastrado sin poder evitarlo a elegir a “los que saben” o a “los que ignoran”. Si responde que los primeros, entonces será *refutado*, pues los que saben ya lo hacen y no necesitan saber más, cuando menos no en la concepción ni de él mismo ni de los sofistas. Si por el contrario responde que los segundos, será igualmente *refutado*, tomando en consideración que los que ignoran no conocen, por eso son ignorantes. De ahí la advertencia de Dionisodoro a Sócrates. La pregunta también *juega* con el concepto “aprender” considerándolo como un conocimiento que se posee, aunque sea mínimo, por un lado; o como posibilidad por otro, pero no en los ignorantes, pues al ser tales, no tienen posibilidad de dejar de serlo, desde el esquema de los sofistas en el que una cosa no puede llegar a ser otra, es decir, donde no hay desarrollo.

No obstante, Sócrates le deja ver que en ese modo de preguntar le pueden estar haciendo un “favor”, el cual, en definitiva, escapa a toda previsión de los hermanos. Pero ¿en qué puede residir este favor? Por más ensayada que tuvieran

---

<sup>67</sup> Ib.

<sup>68</sup> Ib.

la pregunta junto con el *total* de respuestas que pudiera haberles dado Clinias, parece que lo que no son capaces de ver ni unos ni el otro es el “punto medio”<sup>69</sup>. Éste, es el favor que le pudieran estar haciendo al joven. La pregunta quiere dejarlo sin escapatoria, pero el “punto medio” le puede hacer aparecer una salida.

Si Clinias es capaz de ver que el “aprendizaje” no concluye, tanto los que saben como los que ignoran, pueden, en el primer caso, seguir aprendiendo y moviéndose en función de lo anterior. En el caso de los segundos, estos pueden moverse de la ignorancia al conocimiento en el sentido de que la ignorancia no es una situación fija ni una condición a la que no es posible renunciar. El “punto medio” se revela entonces, por un lado, como la clave del movimiento que va de la ignorancia al conocimiento o de un conocimiento a otro ampliándose; y el cual no termina de ser ni totalmente ignorancia ni totalmente sabiduría, siempre está en medio de los dos extremos. Por otro, como la capacidad de escapar a las trampas o, mejor dicho, a las dicotomías que parecen inevitables desde la mirada “binaria” o de “blanco y negro”.

Hasta ahora hemos visto que Pródico, Hippias y ahora Eutidemo y Dionisodoro, cada cual con sus argucias, tienen como fundamento la dicotomía: el primero con su “división de los nombres” sólo ve dos posibilidades arraigadas en las palabras sin importar quién y dónde sean pronunciadas; el segundo con su “término medio” arbitrario y preestablecido como meta fija e inmóvil a la que se debe apuntar por conveniencia; y por último el par de hermanos que a partir de una pregunta formulada con dos oraciones que se excluyen mutuamente y que cada hermano *defiende*, pretenden poner en aprietos a quien se la lanzan.

Por lo visto hasta ahora podemos constatar que los sofistas buscan mantener una relación cercana con los jóvenes por algo que comparten mutuamente, a saber: desconocen el “punto medio” real, es decir, aquello que busca generar movimientos que van de la ignorancia al conocimiento, que lo puede ampliar e incluso que permite escapar de las dicotomías o encrucijadas que la existencia

---

<sup>69</sup> Más adelante en el *Eutidemo*, parece que Clinias puede no sólo ver el “punto medio”, sino que también hacer uso de él.

plantea. En el punto en que los sofistas guardan relación con los jóvenes, ambos son semejantes, de ahí la vieja máxima: “lo semejante busca lo semejante”.

La falta de “acceso” al “punto medio” también es posible porque tanto los jóvenes como los sofistas carecen de tradición, costumbres y raigambre. Los primeros porque dada su falta de educación, no son capaces de saberse vinculados a su comunidad, la cual, como vimos, mora en la literatura y oralidad. Pueden, por ejemplo, acercarse a la *Ilíada* como texto (si la hubiera) o si la saben de memoria o la escuchan de alguien que la sepa, pero ante pasajes en donde se ve un carácter persistente como el de Héctor o Aquiles que no cede ante ninguna presión o advertencia, seguirán alimentando su mirada binaria, aquella que se encuentra cerrada a los matices y que los arrastra sin que nada lo pueda evitar, hacia uno u otro lado “fortaleciendo un carácter”.

Sin embargo, bajo esa mirada no hay creación, no hay interpretación ni nuevos caminos. A su sombra, ya no hay nada por aportar, sólo le resta, a quien se encuentra a sus pies, seguir los caminos de otros, lo cual los reduce a seguidores de huellas que, en última instancia, quién sabe si son las correctas o las que quieran seguir. Todo es repetición.

Por su parte, los sofistas carecen de tradición, costumbres y raigambre por andar errantes de provincia en provincia exiliados, tan sólo viendo y buscando por compradores de sus productos. En ellos no se da el amor a la patria; el querer establecerse en una tierra o incluso luchar en comunidad por una. Con este horizonte: ¿puede, desde esta perspectiva, un sofista ser un buen educador? ¿no generará, más bien, jóvenes sin pretensiones de arraigo incapaces de sentirse parte de una comunidad?

El convencionalismo de Eutidemo y Dionisodoro apunta en esa dirección cuando sólo buscan refutar por medio de dicotomías de las que provee la erística, pues la verdad y el conocimiento pasan a segundo término cuando lo que hacen sólo es jugar con las palabras y entrapar a sus prospectos de estudiantes para hacerlos como quieren. Lo mismo ocurre ante los representantes de las leyes y ante los tribunales: mediante argucias, las propias del pancracio, se defienden y derriban a sus contrincantes, ya sean las leyes o sus representantes. Prefieren enseñar a

luchar contra las instituciones y las leyes, que respetarlas, sin que ello sea necesariamente una dicotomía.

Pero el daño que ejerce este par en los jóvenes no es ni tan negativo ni tan duradero. Si nos fijamos bien, lo único que hacen es jugar con las palabras y sus acepciones, así como con ciertas figuras retóricas tales como la sinécdoque y la metonimia entre otras. Por ejemplo, cuando Sócrates dialoga con los hermanos sobre cómo exhortar a la virtud a los jóvenes Dionisodoro suscita el siguiente juego interpelando a Sócrates, pero aludiendo a Clinias:

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

–Por supuesto.

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

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

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

Admitimos que sí.

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

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

–Pero si queréis que no sea más lo que es ahora, ¿qué otra cosa queréis, sino, aparentemente, su muerte? ¡Por cierto que son notables amigos y enamorados estos que más que nada desean la muerte del ser querido!<sup>70</sup>

El juego de Dionisodoro consiste en cambiar el relativo “ignorante” por el absoluto “muerte”. “Ignorante” tendría que ser un relativo porque no es algo que no se pueda cambiar. Si Clinias aprende, deja de ser ignorante o totalmente ignorante. “Muerte” es un absoluto porque es un término que no admite estados intermedios o relativos, es decir, nadie puede estar medio muerto o casi muerto y nadie puede decir que alguien está muerto en relación con otro; alguien está muerto o no lo está y no depende de otro que no lo esté.

En este juego, Clinias, es ignorante, pues pretender que deje de serlo para ser otra cosa es pedir que deje de ser Clinias, lo cual sólo es posible dejando de ser, es decir, “muerto”, de donde se *sigue* que pedir que los sofistas vuelvan a Clinias sabio es pedirles que Clinias deje de ser algo que es y la manera de dejar de ser, es en la muerte. Lo que Sócrates y compañía en realidad quieren no es que

---

<sup>70</sup> Ib. p. 227.

Clinias sea sabio, sino que deje de ser ignorante y, más puntualmente, que deje de ser, es decir, lo que piden es que lo maten.

Es verdad que en Clinias habría un movimiento, por así decir, de no-sabio a sabio o de ignorante a no-ignorante, lo cual también implicaría en cierto sentido la *muerte* del Clinias ignorante para darle vida al sabio, pero sólo sería en “sentido figurado”, no “literal”, en el cual la muerte ocurriría efectivamente. Estos cambios de un relativo por un absoluto o de un sentido figurado por un literal, se dan en la lengua todo el tiempo. Nosotros mencionamos la sinécdoque porque en esa figura, como en muchas otras, podemos observar expresiones tales como “12 cabezas de res”, en lugar de “12 reses”, es decir, en esta figura se toma la parte por el todo, particularmente la cabeza por la res.

Como esas, hay muchísimas figuras que todo el tiempo utilizamos, pero que difícilmente comprendemos. En nuestros tiempos, creemos, desde los primeros años en la escuela hacemos muchos ejercicios para “ver” y comprender la diferencia entre sentido “literal” y “figurado”; también revisamos expresiones en las que podemos ver diferentes figuras retóricas tales como la que acabamos de revisar u otras como la metonimia. Todo ello, insisto, lo revisamos en nuestros primeros años de escuela.

La situación de Clinias y demás jóvenes que aparecen en el *Eutidemo* o incluso los que realmente vivieron en tiempos de Platón, es que parece que no sabían de figuras retóricas o de sentido “figurado” o “literal”, lo cual no implica que no los utilizaran. Lo que ocurría, más bien, era que no se los enseñaban, cuando menos es lo que se muestra al revisar diálogos como el *Eutidemo*, en los cuales, mientras dialogaban entre ellos o con los sofistas, puede observarse el desconocimiento de este “lado” de la lengua. Muy seguramente habrán utilizado la metonimia o la sinécdoque, pero no sabiendo lo que hacían ni en qué consistía, sólo por imitación.

Para ver el desconocimiento de este “lado” de la lengua podemos leer de Ctesipo, uno de los enamorados de Clinias en el *Eutidemo* que reacciona contra los hermanos al escuchar que no desea que el joven sea sabio, sino que muera: “Extranjero de Turios, si decirlo no fuera más bien una grosería, te replicaría:

«¡ojalá que te sucediera a ti!», ya que se te ha ocurrido proferir de mí y de los demás semejante mentira –que yo querría que él estuviese muerto–, y cuyo sólo enunciado, creo, es por cierto una impiedad.”<sup>71</sup>

Ctesipo no puede ver que lo que lo pone a discutir del modo como lo hace contra los extranjeros en realidad es una palabra, o peor, su desconocimiento del “lado juguetón” de la lengua, en este sentido, el lado con el que podemos jugar con la lengua y el que juega con nosotros. Parece, pues, que los extranjeros vienen a enseñarle a los jóvenes, entre otras cosas, a jugar con la lengua.

La crítica y ridiculización de Platón a los sofistas, cuando menos de los que hasta ahora hemos revisado, consiste en mostrarnos que este par de hermanos en particular, sólo juegan y se divierten jugando con *niños* y que a eso pueden reducirse sus argucias, razón por la que podemos ver que sus enseñanzas pueden no ser tan nocivas. Desde luego que a la base, como ya habíamos dicho, subyace un convencionalismo recalcitrante que insiste en anular la verdad y la falsedad, tal como al principio de este apartado veíamos con la mención de Sócrates a Eutidemo.

También vemos que en la discusión el saber pasa a segundo término cuando nos damos cuenta de que lo que importa es el conocimiento que se tenga de la palabra y sus distintas acepciones y modos de significar, pero que de fondo no hay una discusión real cuya meta sea conocer o ampliar un conocimiento o poner en práctica la palabra, lo que este par busca sólo está al nivel de la discusión, lo que se ha llamado *erística*, es decir, lucha con palabras hasta que uno calle, o lo que es lo mismo, pero en sentido figurado, caiga.

Cuando Platón, en palabras de Sócrates, describe a Eutidemo y Dionisodoro como pancraciastas también se debe notar que en ello hay un juego, pues no es que literalmente sean luchadores, sino que por su manera de discutir se asemejan a los pancraciastas, quienes valiéndose de casi cualquier artimaña buscan derribar a su oponente. En el caso de la lucha con Sócrates y Clinias, parece que los límites están puestos en la «verdad» y la «falsedad», es decir, se pueden llevar a cabo todo tipo de artimañas para intentar dejar callado al otro, pero estas

---

<sup>71</sup> Ib. p.228.

artimañas encuentran el límite ante la verdad o la falsedad, lo que efectivamente dicta quien es el ganador, si el diálogo fuera una lucha o sólo eso.

Consideramos que para poder ver estos juegos y hacerlos se necesita de cierto conocimiento de la lengua y de una cierta tradición, pues como hemos dicho, la tradición vive en la literatura y en la oralidad, las cuales también están llenas del “lado juguetón” de la lengua porque así están construidas, lo cual permite ver que los sofistas tienen ese conocimiento; sin embargo, cabe preguntarse ¿hacia dónde conduce el conocimiento del “lado juguetón” de la lengua?, ¿los sofistas buscan quedarse allí?

Nosotros pensamos por lo mostrado hasta ahora por Platón que, los juegos inherentes a la lengua para los sofistas no son, sino otra *razón* más para adjudicarle a la lengua un cariz convencional que intenta asumir que ésta es seria o convencional según convenga al hablante en función de lo que pretende lograr con los escuchas, sin ser capaces de comprender que la lengua juega incluso con independencia de nosotros; y que lo mismo que es seria, es triste, melancólica, rebelde y de muchos otros talantes más que se vinculan con el hablante o una comunidad en general más allá de una convención.

### 3.3 PROTÁGORAS Y HERMÓGENES

Protágoras es el tercer sofista mencionado por Sócrates en el *Crátilo*. La mención está compuesta por tres partes: a la primera, de donde salen las otras dos, ya aludimos al referirnos al “hombre medida”, la cual nos llevó a revisar la relación de Hermógenes y su convencionalismo con los sofistas. La segunda parte nos pone de frente con el movimiento cuando Hermógenes responde a continuación de aquella mención: “Ya en otra ocasión, Sócrates, me dejé arrastrar por la incertidumbre a lo que afirma Protágoras. Pero no me parece que sea así del todo.”<sup>72</sup> Y la tercera, donde se encarnan y se hacen visibles las consecuencias éticas del planteamiento del sofista, sobre ésta hablaremos más tarde.

---

<sup>72</sup> Platón. *Crátilo...*, p.368.

El movimiento, puntualmente la actitud con la que Hermógenes se conduce ante el mundo, consiste en dejarse arrastrar por la “incertidumbre” a *pensar* los nombres como “imposición” y “acuerdo”; “pacto” y “consenso”; y como “mera disposición sin criterio”. Si el lector pone cierta atención en que Hermógenes se “deja arrastrar por la incertidumbre”, podrá notar que, por un lado, éste no es dueño de su movimiento, de su manera de conducirse ante el mundo porque está siendo arrastrado por lo que afirma Protágoras, aunque indirectamente. Por otro, que tal movimiento no es uno propiamente dicho, sino uno de apariencia porque no sabe qué lo origina ni hacia dónde se dirige.

Quizás algún lector podría inquirir de acuerdo con la cita que hicimos ¿no acaso puede verse que Hermógenes nota que la causa de su movimiento radica en las afirmaciones de Protágoras, es decir, que son éstas la fuente de donde se origina? Además, ¿no acaso, Hermógenes, muestra mediante el pretérito perfecto “dejé”, que el sabio ya no lo arrastra más y que ahora es él mismo el origen de su movimiento? ¿No constituye en conjunto lo anterior un cambio en su actitud?

Desde luego que pensamos que se vislumbra un cambio en la actitud, sin embargo, en este momento es tan sólo un barrunto. El menor de Hipónico, gracias a los cuestionamientos de Sócrates, empieza a tomar algún tipo de distancia con respecto de lo que creía sobre la exactitud del nombre, aunque no sepa bien hacia qué ni de qué manera, considerando que lo que tiene aún es “incertidumbre”. Aquí, como tal, todavía no hay un cambio de actitud consumado.

Lo que Hermógenes sabe de las doctrinas de Protágoras no se debe a una enseñanza directa, pues como vimos con anterioridad, él no tiene los recursos para pagarle al sabio. Lo que sabe de modo indirecto puede deberse a tres razones: que Calias le dé parte de lo que a él le enseña; que a hurtadillas escuche al sabio en la casa de su hermano; o que en el contacto con sus coetáneos se transmitan las ideas del sabio.

La primera opción queda descartada, pues si ello fuera, como ya mencionamos, el diálogo con Sócrates tendría otro cariz considerando que no habría razón alguna para darle parte en el diálogo con Crátilo, al menos no de la manera en la que ocurre. La segunda tampoco, ya que Platón no lo menciona dentro de los que



estuvieron en la reunión del diálogo que lleva el nombre del sabio de Abdera. La tercera es la opción más viable considerando que nosotros no tenemos ninguna evidencia de que haya sido discípulo de aquél, lo que abona para que el lector dimensione la tremenda fama del sofista moviéndose de aquí para allá a lo ancho de Atenas y, la cual es también, la que mueve arrastrando a los jóvenes por la “incertidumbre” a lo que creen que afirma éste.

La “incertidumbre” es en dos sentidos: por un lado, se debe a que la enseñanza no es directa para muchos de los jóvenes atenienses. Aun cuando muchos provienen de casas prosperas, no todos pueden pagar para hacerse discípulos del sabio, lo que los hace aprender de “oídas”. Por otro, y más importante, se debe al ánimo con que los jóvenes se hacen admiradores y partidarios de las afirmaciones de Protágoras, lo cual hace que no reparen en lo que sus planteamientos ni sus consecuencias tienen a la base, es decir, es una admiración ciega, a oscuras.

Para que los jóvenes pudieran reparar en lo anterior y darse cuenta de hacia dónde los conducen las afirmaciones del sabio, cada uno de ellos tendría que acercarse a Sócrates, tal como hace Hermógenes, para que aquél les echase luz y pudiesen ver con claridad tanto lo que a la base tienen los planteamientos como sus consecuencias.

No obstante, aunque cada uno de los jóvenes se acercara a Sócrates, nada podría garantizar que pudieran ver con claridad aquello. Por ejemplo, Ctesipo y Clinias estuvieron presentes y tomaron parte en el diálogo de Sócrates con los extranjeros de Turios, pero el primero, en cuanto aprendió a refutar y a hablar como los sabios, abandonó el diálogo como quien parte tras haber conseguido las mercancías que buscaba, sintiéndose satisfecho con su producto. Sólo Clinias, por las preguntas de Sócrates, pudo iluminar los yerros de los erísticos y tomar distancia de ellos. Mas como puede verse, el talante juvenil, la mayoría de las veces, se impone abonando en que aquéllos se dejen arrastrar movidos por la fama del sabio de Abdera.

Para evitar ser arrastrados como los jóvenes por la fama de Protágoras, y con la finalidad de saber qué es lo que realmente considera, preguntemos e intentemos responder lo siguiente: ¿sólo es la fama lo que mueve a los jóvenes arrastrados

por el sabio? Para responder de mejor modo veamos cómo se inicia el movimiento en los jóvenes siendo arrastrados, en contraste con dos adultos con los que dialoga Sócrates; qué se dice de Protágoras, qué dice él mismo; y cómo el filósofo viene a ser una especie de freno tanto al vehemente talante del joven Hipócrates dada su *valentía* característica como a las afirmaciones del sabio, desde el *Protágoras*.

Así como en el *Eutidemo*, Critón es el interlocutor de Sócrates, en el *Protágoras* hay uno a quien éste le cuenta lo ocurrido un día antes y quien tampoco es otro joven que busca educarse con los sabios; sino que se trata de uno quizás como él a quien Platón aquí nombra simplemente como “amigo”. Con Critón en aquel texto y con el amigo en este, Platón, nos deja ver una diferencia entre el joven que busca educarse para destacar dentro de su comunidad y quizá fuera, y el adulto preocupado por la educación de aquél.

La diferencia es el talante con el que el joven, casi sin escuchar, hace de todo por educarse con estos sabios. Mientras que un coetáneo de Sócrates como Critón o el “amigo” escucha y se detiene haciendo ciertos reparos con lo que puede verse de los sofistas. Además, la afinidad entre ambos y los rasgos de la comunidad que comparten se pueden proyectar y apreciarse mejor.

Cuando hace unas líneas nos preguntábamos si sólo era la fama del sabio la que arrastraba a los jóvenes a buscarlo, ahora tenemos que agregar para complementar y preguntarnos ¿por qué sus padres –u otros adultos que pudieran preocuparse por la educación de aquellos– no reaccionan más fuertemente ante la llegada de los sabios y el efecto que estos producen en los primeros si es tan negativa? Con la presencia de Critón podíamos ver a otro adulto inquietado casi como Sócrates por la educación, aunque no por el efecto que los sabios tienen en la juventud, esto es, desde la manera como los últimos buscan a los segundos hasta los efectos de sus enseñanzas. Parece que muchos de los coetáneos de Sócrates no alcanzan a ver cómo y hacia dónde están siendo llevados los jóvenes ni mucho menos las consecuencias.

Critón podía distinguir a los sofistas con elementos mínimos –los que ya mencionamos– a la vez que dejaba ver que compartía con Sócrates una

comunidad en la que se veía la preocupación por los jóvenes. Pero es también esta comunidad la que permite a los jóvenes dejarse arrastrar buscando educarse con el mejor. Es decir, la comunidad tiene a la base la idea de que la belleza debe ser lo que mueva a los atenienses, en este caso particular, a los jóvenes, ya que, como ya lo mostramos, la educación y la belleza son propias de los mejores y estos han de ser los jóvenes atenienses. Sin embargo, en un primer momento, la belleza, como el movimiento, sólo es en apariencia.

La belleza como motor del movimiento no se puede entender sin la presencia del “amigo” quien aparece en el primer prólogo que hace Platón a través de Sócrates en el *Protágoras* y el cual va del 309<sup>a</sup> al 310<sup>a</sup>. Podemos barruntarla con Critón, pero sólo es posible verla propiamente en presencia de aquél. Sócrates se encuentra con el “amigo” y éste le pregunta “¿De dónde sales, Sócrates? Seguro que de una partida de caza en pos de la lozanía de Alcibíades. Precisamente lo vi yo anteayer y también me pareció un bello mozo todavía, aunque un mozo que, dicho sea entre nosotros, Sócrates, ya va cubriendo de barba su mentón.”<sup>73</sup> A lo que éste responde: “¿Y qué con eso? ¿No eres tú, pues, admirador de Homero, quien dijo que la más agraciada adolescencia era la del primer bozo, esa que tiene ahora Alcibíades?”<sup>74</sup>

Lo que este breve diálogo muestra, en primera instancia, es un juego entre dos personas de edad más o menos similar que consiste en chancear con algo a lo que ambos atribuyen belleza. El juego no podría ocurrir si entre el amigo y Sócrates no hubiera un mutuo conocimiento mínimo. En segunda instancia, es este mismo conocimiento el que le permite a Sócrates responder al juego y referir a Homero. La referencia al poeta muestra que es la literatura la que en el fondo permite el juego, pero más propiamente lo que permite la comunidad y el movimiento que, desde ella, permite tender hacia lo bello, en este caso, en pos de Alcibíades. Pero referido este movimiento a los jóvenes como aquél, Clinias o Hipócrates, lo bello es lo que les hace ir en pos del mejor educador que les permita a ellos hacerse más bellos y su comunidad la que lo permite.

---

<sup>73</sup> Platón. *Protágoras...*, p.237.

<sup>74</sup> Ib.

Sin embargo, que sea lo bello lo que mueve también al amigo sólo podemos verlo más adelante en el siguiente diálogo que inicia Sócrates:

Soc.– (...) Pero voy a decirte algo sorprendente. Aunque él estaba allí, ni siquiera le prestaba mi atención, y a menudo me olvidaba de él.

Am.–¿Y qué cosa tan enorme puede haberos ocurrido a ti y a él? Porque, desde luego, no habrás encontrado a alguien más bello, en esta ciudad al menos.

Soc.–Mucho más todavía.

Am.–¿Qué dices? ¿Ciudadano o extranjero?

Soc.–Extranjero.

Am.–¿De dónde?

Soc.–De Abdera.

Am.–¿Y tan hermoso te pareció ser ese extranjero, al punto de resultarte más bello que el hijo de Clinias?

Soc.–¿Cómo no va a parecer más bello lo que es más sabio, querido amigo?

Am.–Entonces es que acabas de encontrar a algún sabio. ¿No, Sócrates?

Soc.–Al más sabio, sin duda, de los de ahora, si es que consideras muy sabio a Protágoras.

Am.– Pero ¿qué dices? ¿Protágoras ha venido de viaje?

Soc.–Ya es su tercer día aquí.

Am.–¿Y por tanto, vienes de estar con él?

Soc.–Y de hablar y de oír muchísimas cosas?

Am.–¿Es que no vas a contarnos la reunión, si nada te lo impide, sentándote aquí, en el sitio que te cederá este esclavo?

Soc.–Desde luego. Y os daré las gracias por escucharme.

Am.– Más bien nosotros a ti por hablar.<sup>75</sup>

El juego no se queda en el diálogo anterior a este que presentamos, sino que llega hasta él, pero tomando un cariz no sólo de juego. Ahora cobra también una cierta seriedad que puede hacerle ver al lector que la belleza hace tender a los dialogantes hacia ella, empezando por captar toda su atención, lo cual, según el amigo, es algo “enorme”, mientras que para Sócrates es “sorprendente”. Esto “enorme” a decir del amigo y “sorprendente” para Sócrates –sin que de la diferencia de adjetivos deba hacerse una distinción al estilo de Pródico– es el hecho de que la atención pueda ser totalmente robada por la belleza y, más aún, que incluso pueda cambiar de objeto, lo cual, necesariamente, también hace tender de uno hacia otro a aquel que la ve.

---

<sup>75</sup> Ib. p.238.

¿Pero qué es esto más sorprendente y enorme que le ocurre a Sócrates? A los ojos del amigo, el haber quedado, Sócrates, embelesado por algo más bello, en este caso la presencia de Protágoras que lo ha hecho olvidarse de Alcibíades. No obstante que hay un juego presentado como chanza por parte de Sócrates al referirse a Protágoras como más bello que Alcibíades, lo que no resulta así es el hecho de que lo que es más bello es lo más sabio, es decir, como vimos al principio, el saber y lo bello van de la mano, mueven hacia ellos y quien se mueve hacia ellos también se hace más bello y más sabio.

La referencia tanto hacia Protágoras como hacia Alcibíades es un juego y una chanza porque se puede atestiguar por otros diálogos que, por un lado, el primero simboliza una belleza de apariencia. Por otro, que es más bien Alcibíades quien buscaba con asiduidad a Sócrates y no a la inversa.

También hay un tercer juego que se lleva a cabo con la palabra “sabio” y que, además, consiste, por un lado, en una adivinanza. El juego se comprende cuando detrás del rodeo, el amigo logra conjuntar las tres partes que componen a aquel de quien habla Sócrates, es decir, que es más bello que el hijo de Clinias; que es extranjero y que es el más sabio. Pero, por otro lado, el juego ocurre porque encuentra la participación del amigo quien juega con la palabra “sabio” al conjuntar aquellas partes y expresar: “entonces acabas de encontrar a algún sabio”. No hay sabios en Atenas de quien se pueda chancear como hace este par, o cuando menos no el tipo de sabios que conjuntan aquellos tres atributos.

De acuerdo con lo que hasta ahora hemos revisado, la belleza del tipo de Alcibíades, es decir, propia de la juventud, mora en los jóvenes, y de ellos están pendientes el resto de los ciudadanos, por lo que no hay razón para pensar que existe uno del que no supiera el amigo. Tampoco son muy comunes los extranjeros sabios en Atenas, eso lo podemos saber porque el amigo no tenía idea de la visita de ningún extranjero destacado ni mucho menos de uno de poquísimas luces. Sólo existe un tipo de *sabio* capaz de conjuntar en sí mismo los tres atributos recientemente expuestos, a saber: un sofista, de ahí que el término “sabio” sea aquí un juego en el sentido de una acepción para ese término. Aquí el

juego consiste en esconder debajo de la palabra “sabio” una referencia a los sofistas.

Pero lo que no es en absoluto un juego es el tema de la comunidad, que ésta fomenta el movimiento hacia lo bello y se funda en ello; y que los juegos sólo son posibles donde hay cierto conocimiento sobre un tema y donde hay un poco más del conocimiento mínimo mutuo, el cual, en este diálogo se hace más claro y patente en el primer prólogo, lo cual, conjuntamente, abona para que el amigo le pida a Sócrates que le relate a detalle todo lo que escuchó y habló con Protágoras sin olvidarse de los motivos que lo llevaron a concertar la reunión y a tomar parte en ella.

La diferencia entre los adultos y los jóvenes es amplia a pesar de compartir la comunidad y el movimiento que ésta fomenta hacia la belleza. Mientras que con el amigo veíamos juegos como chanzas, calma y juegos con cierta seriedad que arrojaban luz para mostrar una simpatía, comunidad por la educación y movimientos hacia lo bello, con los jóvenes hay un contraste que se muestra a partir de su talante, el cual, más que ser movido por la belleza, parece estar siendo arrastrado tanto por lo que parece bello como por la falta de claridad del joven: “En esta noche pasada, aún muy de madrugada, Hipócrates, el hijo de Apolodoro y hermano de Fasón, vino a aporrear con su bastón la puerta de mi casa a grandes golpes. Apenas alguien le hubo abierto entró directamente, apresurado, y me llamó a grandes voces.”<sup>76</sup>

Contrario a la charla, la calma, los juegos y la luz que hay entre Sócrates y el amigo, con Hipócrates hay oscuridad, premura e incomprensión de los juegos; no obstante que también hay comunidad. La alusión a la “noche” por parte de Platón en esta cita es para mostrar el movimiento, como con Hermógenes, bajo la “incertidumbre”, la ignorancia y la disposición del joven ante la llegada de Protágoras, del cual aspira a convertirse en discípulo. La noche es igual a la oscuridad, a la falta de luz, es decir, a la ignorancia y la falta de conciencia de ella.

Hipócrates no va con Sócrates para pedir su anuencia ni tampoco para someter a la duda o a la crítica lo que *piensa* sobre Protágoras. Va con prisa, de noche y

---

<sup>76</sup> Ib.

apenas el sueño lo hubo dejado para pedirle que le hable al sofista de él y lo acepte como su discípulo. En este joven, como en el otro, vemos arrebatos y poca o nula reflexión:

Por los dioses, ayer noche. Ya de noche, desde luego muy tarde, al llegar de Enoe. Mi esclavo Sátiro se había fugado. Venía entonces a decirte que iba a perseguirlo, cuando me olvidé por algún motivo. Cuando regresé y, después de haber cenado, nos íbamos a descansar, en ese momento mi hermano me dice que Protágoras estaba aquí. Todavía intenté en aquel instante venir a tu casa; luego, me pareció que la noche estaba demasiado avanzada. Pero, en cuanto el sueño me ha librado de la fatiga, apenas me he levantado, me trasladé aquí.<sup>77</sup>

Desde el inicio del relato al amigo, Sócrates, le ha dejado ver el arrebatos con el que el joven llegó a su casa y después con el que espera que se apresure para hablarle de él al sabio. Que en sus prisas muy poco o nada es deliberado. Por ejemplo, ha dicho que iba a venir a decirle que iría a perseguir a su esclavo, pero que se olvidó por algún motivo. Este olvido es lo que nos permite comprender que lo que lleva a cabo lo hace sin determinación y que más bien sus *actos* son una suerte de mixtura entre obediencia y obligación.

De obediencia porque muy seguramente fue en busca del esclavo por órdenes de su padre y en compañía tanto de él como de su hermano; lo único que él debía hacer era obedecer. De obligación porque el cansancio impone detenerse y descansar y del cual no se libraría hasta hacer lo segundo. Además, porque tanto a las palabras de su hermano como a las de su comunidad éste reacciona sin pensar ni en la hora ni el cansancio. Si por él fuese, sin cenar y sin descansar se iba en pos de Sócrates, y más todavía, de Protágoras.

Que entre Sócrates e Hipócrates no exista la misma relación que entre el primero y el amigo no quiere decir que no pueda haberla. Lo que ocurre es que para que una relación como la que hay entre los dos primeros pueda darse entre los dos últimos, Sócrates tendrá que ser paciente y, como con Hermógenes, ponerle un freno a su talante vehemente con apariencia de valiente, cambiar la “incertidumbre” por “confianza” y echar luz sobre su movimiento entenebrecido:

---

<sup>77</sup> Ib. p.239.

“No vayamos todavía allí, amigo mío, que es temprano: pero salgamos aquí al patio, y dando vueltas de acá para allá, hagamos tiempo charlando hasta que haya luz. Luego, iremos. Casi todo el tiempo lo pasa Protágoras en la casa, de modo que, ten confianza, lo encontraremos, según lo más probable, dentro.”<sup>78</sup>

El freno al movimiento descontrolado a raíz de la incertidumbre en Hipócrates no ha de ser uno que imponga Sócrates arbitrariamente. El freno debe venir desde el joven a través de conocer o, mejor dicho, de confrontar lo que él cree sobre Protágoras, por medio de preguntas realizadas por Sócrates con las cuales se pondrán a prueba sus creencias.

Esta manera de poner a prueba al joven constituye su primera experiencia frente al diálogo, el cual consiste en mantener una actitud de apertura para charlar con el mismo talante consigo mismo o con un amigo hasta hacer aparecer aquello de lo cual se quiere hablar o lo que se pretende conseguir. Para que esta primera experiencia llegue a sentar las bases para las futuras charlas del joven como dialogante, éste, tiene que poner previamente sobre la mesa aquello de lo cual pretende hablar de manera que, deliberadamente y con claridad, pueda tender hacia aquello por lo que está siendo jalado.

La prueba al joven consiste en que pueda dar cuenta –o cuando menos intentarlo seriamente– con orden y con calma de aquello que pretende lograr por medio de tres preguntas puntuales no expresas, pero si tácitas, a saber: ¿qué deseas?, ¿cómo has de alcanzarlo? y ¿qué piensas obtener de ello? Anterior a esta serie de preguntas podríamos considerar la pregunta ¿por qué deseas lo que deseas? Sin embargo, de acuerdo con lo que hemos visto, esa pregunta se responde viendo a la comunidad ateniense, la cual es movida por el deseo de la belleza.

Ni en conjunto ni de manera separada son estas preguntas ni una fórmula ni un mecanismo; son, antes bien, una vía de aproximación tanto a uno mismo como a la comunidad por medio del diálogo. El diálogo, pues, es en donde mora la posibilidad de salir de la noche de la ignorancia y entrar a la luz del conocimiento. Además, también representa la posibilidad tanto de hacerse adulto como de

---

<sup>78</sup> Ib. p.240.



formar comunidad por el diálogo. Aprender a dialogar es, pues, lo que le permitirá a Hipócrates convertirse en adulto, hacer comunidad y alcanzar conocimiento.

Las preguntas no expresadas se leen en lo siguiente:

“Dime, Hipócrates, ahora intentas ir hacia Protágoras, y pagarle dinero como sueldo por cuidar de ti. ¿Qué idea tienes de a quién vas a ir, o de quién vas a hacerte? (...) ¿qué opinión tenéis de lo que es Protágoras al darle vuestro dinero? (...) ¿Qué otro nombre hemos oído que se diga de Protágoras, como el de «escultor» se dice de Fidias y el de «poeta», de Homero, qué calificación, semejante, hemos oído de Protágoras?”<sup>79</sup>

Y las cuales pueden condensarse en esta última: “¿Y tú, en qué tienes intención de convertirte al acudir a Protágoras?”<sup>80</sup>

Las preguntas tácitas se condensan y se expresan en la última porque en ésta se apunta claramente hacia aquello a lo que se quiere mover Hipócrates, en este caso, en lo que se quiere convertir. Desea ser *sabio*, busca alcanzar su meta haciéndose discípulo de Protágoras, pero ignora las consecuencias de ello, lo cual se lee en las respuestas que le da a Sócrates y se mira en su cara: “Y él me dijo, ruborizándose –como apuntaba ya algo el día, pude notárselo–: -Si va de acuerdo con lo anterior, evidentemente con la intención de ser sofista.”<sup>81</sup>

Hay que notar que, por un lado, cuando Sócrates dice “como apuntaba ya algo el día”, ello significa que apenas se empieza a iluminar la oscuridad, es decir, aún no hay total claridad por parte de Hipócrates respecto de su ignorancia. Por otro, que a la base de estas preguntas, Sócrates, apunta a una distinción fundamental entre una educación integral que forma hombres de bien, como la gramática, la dialéctica y la retórica, en contraposición con la educación técnica, por llamarla de alguna manera, como la de los carpinteros. El joven no distingue entre ellas cuando responde que se quiere convertir en sofista, es decir, cree que el sofista es una profesión tal como lo expresa: “¿Qué podríamos, Sócrates, decir que es éste, sino que es un entendido en el hacer hablar hábilmente?”<sup>82</sup>

¿Pero qué significa ser un “entendido en hacer hablar hábilmente”? Justo en esta respuesta del joven se ilumina su ignorancia. Como vimos al inicio del primer

---

<sup>79</sup> Ib. pp. 240-241.

<sup>80</sup> Ib. p.241.

<sup>81</sup> Ib.

<sup>82</sup> Ib. p.242.

prólogo, el amigo y Sócrates charlan haciendo juegos entre chanzas y seriedad. En ellos se ve cómo se cultiva el diálogo, la actitud de apertura con aquel con quien se hace comunidad y con quien se pueden ver los yerros y los aciertos, así como dar la pauta para seguir buscando. Para Platón ello sería más o menos hablar bien. Este hablar “bien” puede mejorarse y hacerse hábil, lo cual consistiría, a juicio de buen varón, en hacer un hábito del diálogo de tal manera que se pueda comprender que en este ejercicio mío conmigo mismo y con el otro, se hacen comunes las dudas relevantes a la comunidad; se ensayan soluciones y se apropian de mejor manera los temas sobre los que se dialoga porque implica llegar mejor preparado ante aquel que nos sale al encuentro en la comunidad.

Pero esa no es la habilidad que cree Hipócrates poder obtener de Protágoras. La habilidad, según la considera el joven, está encaminada a sonar bien, a convencer, hacer sólo chanzas y a dejar en segundo plano el conocimiento. Esta *habilidad* se opone rotundamente al diálogo en el que piensa Platón y por supuesto al que es formador de comunidad. La habilidad que Hipócrates le atribuye a Protágoras es más bien una enfermedad que aísla a los miembros de una comunidad aniquilándola de a poco, toda vez que se cancela la apertura hacia sí mismo, en el diálogo con uno mismo y con el otro, estando dispuestos a someter a cálculo, opinión y consejo las consideraciones propias. En la habilidad que el joven le atribuye al sabio, el diálogo, junto a todo lo que simboliza, cede espacio hasta desaparecer frente a la habilidad del orador según el uso de los sofistas.

Finalmente, después de haber sido delicado y paciente con Hipócrates, ahora Sócrates ha de decirle con suma claridad que estuvo a punto de echar a perder su vida con su arrebató:

(...) llegas de mañana, sin haber hecho ningún cálculo ni buscado consejo alguno sobre ello, si debes confiarte o no, y estás dispuesto a dispensar tus riquezas y las de tus amigos, como si hubieras reconocido que debes reunirte de cualquier modo con Protágoras, a quien no conoces, como has dicho, con el que no has hablado jamás, y al que llamas sofista; si bien que es un sofista, parece que lo ignoras, en quien vas a confiarte a ti mismo.<sup>83</sup>

---

<sup>83</sup> Ib. p.243.

El movimiento como propensión o arrastre de los jóvenes hacia los sofistas, puntualmente hacia Protágoras, es algo que éste conoce y promueve ayudándose de una comunidad como la ateniense que está orientada por la belleza buscando hacer de sus miembros más jóvenes que sean bellos por la educación. De ello podemos dar cuenta por los viajes que este emprende a Atenas, donde sabe que hay un gran número de personas dispuestas a entregarle a sus hijos o donde los jóvenes lo buscarán bajo la promesa de hacerse mejores.

Dejando atrás los prólogos del *Protágoras* y yendo de frente al encuentro de Sócrates con el hatajo de sabios, las alusiones al movimiento con que el sabio arrastra a los jóvenes, son iluminadas por el filósofo:

Detrás de estos (los sofistas consumados), los seguían otros que escuchaban lo que se decía y que, en su mayoría, parecían extranjeros, de los que Protágoras trae de todas las ciudades por donde transita, encantándolos con su voz, como Orfeo, y que le siguen hechizados por su son. Había también algunos de los de aquí en el coro. Al ver tal coro yo me divertí extraordinariamente; que bien se cuidaban de no estar en cabeza obstaculizando a Protágoras, de modo que, en cuanto aquél daba la vuelta con sus interlocutores, éstos, los oyentes, se escindían muy bien y en orden por un lado y por el otro, y moviéndose siempre en círculo se colocaban de nuevo detrás de modo perfectísimo.<sup>84</sup>

Ahora es aún más claro para el lector notar que, así como Hipócrates no sabía distinguir entre un tipo de educación y otro, también hay jóvenes extranjeros que no supieron distinguirlo y desde otras ciudades se movieron siguiendo al sabio para convertirse en uno a su imagen.

La alusión al movimiento desde el encantamiento por la voz, es lo que el joven llamó “habilidad para hablar”, la cual consiste en hacer que otros se muevan como encantados disponiéndolos a hacer y pensar lo que el sabio quiera, en este caso y en sentido literal, andar detrás suyo cuidándose siempre de no estorbarle en los movimientos en círculo por donde lleva a interlocutores y oyentes.

Que el movimiento sea circular es algo que Platón destaca porque se origina en el sabio y *termina* en él, así como la referencia por la que empezamos del “hombre medida”, donde todo es con arreglo y de acuerdo para uno mismo, es decir,

---

<sup>84</sup> Ib. pp. 245-246.

empieza y termina en uno mismo; el otro no tiene cabida en esta habilidad, pero si la tuviese, sería sólo para moverlo a conveniencia.

Pero también es circular porque parte de la base que sostiene que todos, desde que hay lenguaje, son movidos y orientados a hacer lo que los más sabios dispongan en todo momento y en una suerte de retorno de y hacia lo mismo, lo cual, a su vez, tiene como fundamento que el lenguaje, particularmente la palabra hablada y escrita, *sirve* para disponer a los otros como lo quiera el orador, lo cual *puede* atestigüarse desde la antigüedad de estos sabios, pues para estos sofistas los poetas como Homero y otros de quienes se consideran discípulos y herederos lo sabían.

Homero sabía bien que sus cantos disponían y movían a sus oyentes de manera particular porque, según Protágoras, esa es la función del lenguaje y en eso radica la “exactitud del nombre”. Las palabras mueven indefectiblemente y con acuerdo a un carácter. Leyendo la *Ilíada* no faltará quien quiera ser Héctor, Paris, Ulises o Aquiles, la elección depende de un carácter, pero ha de ser siempre tomando como modelo a estos personajes por dos razones principalmente: porque siempre habrá guerras ocasionadas por la belleza y, en ese sentido siempre habrá héroes y villanos. Resulta claro, desde la perspectiva histórica, que siempre nos enfrentamos a lo mismo y siempre es posible resolverlo por los mismos medios, la elección depende del carácter con el que se identifique más y cuya oscilación sólo es en función de estos personajes.

Protágoras muestra su vinculación con Homero y otros “varones de la sofística” como sigue:

Yo, desde luego, afirmo que el arte de la sofística es antiguo, si bien los que lo manejaban entre los varones de antaño, temerosos de los rencores que suscita, se fabricaron un disfraz, y lo ocultaron, los unos con la poesía, como Homero, Hesíodo y Simónides, y otros en cambio, con ritos religiosos y oráculos, como los discípulos de Orfeo y Museo.<sup>85</sup>

Esta visión del lenguaje como mera sofística, tal como la muestra el sabio, también supone un fundamento binario y dicotómico que separa a los “varones de la sofística”, de la muchedumbre; donde los unos dictan qué ha de hacerse y los

---

<sup>85</sup> Ib. p.248.

otros lo llevan a cabo. Unos mandan y otros obedecen. Esta mirada dicotómica desde luego que la tienen también algunos de los atenienses, quienes por supuesto preferirán para ellos y sus hijos que sean los que manden y no los que obedezcan, pues quien obedece es la muchedumbre y ésta “(...) para decirlo en una palabra, no comprende nada, sino que corea lo que estos poderosos les proclaman.”<sup>86</sup>

Para el sabio de Abdera así es como el movimiento se genera, va de los “varones de la sofística” a la muchedumbre, cuyo único destino es obedecerlo, lo cual ha sido lo que llamamos “retorno de y hacia lo mismo”. Parece que a esta visión no puede oponerse ni aumentársele nada, pues ella explica a cabalidad el movimiento y aquello a lo cual cualquier hombre libre aspiraría. Sin embargo, cuando al sabio se le pregunta ¿en qué beneficiará al joven la compañía del sabio? Este responde “Joven, si me acompañas te sucederá que, cada que estés conmigo, regresarás hecho mejor, y al siguiente lo mismo. Y cada día, continuamente, progresarás hacia lo mejor.”<sup>87</sup>

El lector podrá ver, más allá de la mirada dicotómica del sofista, que éste no puede dar cuenta de ese movimiento hacia mejor porque, como los jóvenes, no sabe orientarlo en función de una comunidad para la cual deba establecer los límites del movimiento, es decir, qué lo origina, cómo, hacia dónde y para qué. En el movimiento del sabio no hay deliberación ni voluntad y por lo tanto un movimiento propiamente dicho. Todo se reduce a imponer e imponerse.

### III. HERMÓGENES Y EL MOVIMIENTO (CAMBIO DE ACTITUD)

#### 1. VALENTÍA

Una lectura común del *Crátilo* considerará como valiente el comportamiento de Hermógenes frente al personaje que da nombre al texto y frente a Sócrates por su disposición al diálogo con ambos. Sin embargo, en nuestra reflexión que tiene a la

---

<sup>86</sup> Ib.

<sup>87</sup> Ib. 249.

base nuestra lectura, ponemos en duda que el talante del joven sea de esa índole. Optamos por ponerlo en duda y no afirmarlo ni negarlo a cabalidad porque ello implicaría un trabajo que por su naturaleza requeriría de una profundización y extensión mayor, las cuales consideramos innecesarias para nuestra empresa.

No obstante, al poner en duda que el talante de Hermógenes sea valiente allanamos el camino para mostrar que, si no lo es, no pueda llegar a serlo, lo cual se cancelaría si desde el principio lo negamos. Y viceversa, si desde el principio lo afirmamos, la búsqueda carecería de sentido. Por lo anterior y procediendo de esta manera, buscamos columbrar, de la mano de otros diálogos de Platón y con la venia del lector, los elementos que nos lleven a pensar que no lo es, cuáles que sí y en última instancia, cuáles hacen falta, teniendo presente que lo que aquí se busca es aproximarnos a la actitud de Hermógenes en relación con la valentía, pues es esta última el talante que la sociedad ateniense cree formar en sus jóvenes desde temprana edad y con la cual emprenden su búsqueda de la belleza; pero, si la valentía no es tal, muy seguramente su búsqueda será incompleta e incorrecta.

Nuestros primeros elementos para dudar de la valentía en el joven aparecen cuando miramos a la juventud en la comunidad ateniense. Ctesipo e Hipócrates, por ejemplo, están dispuestos a *hacer* cualquier cosa para educarse con los mejores. Sin embargo, quiénes sean tales y con base en qué, es un hecho que para ellos, al no tenerlo claro, se mantiene a la sombra de la incertidumbre, en la cual tanto ellos como la mayoría de la juventud deambulan de acuerdo con lo que vimos en los dos apartados precedentes del capítulo anterior.

Esta incertidumbre propia de la mayoría de los jóvenes, por supuesto que puede verse en otros como los “muchachos” del diálogo *Laques*, lo mismo que en Hermógenes, donde es la comunidad ateniense la que los empuja moviéndolos a ir en pos de los mejores porque es también ella la que anhela que ellos se conviertan en aquello que buscan. Esta búsqueda la emprenden los jóvenes tomando en cuenta lo que se dice aquí y allá sobre los sabios, particularmente

sobre: Pródico, Eutidemo y Protágoras.<sup>88</sup> Pero, sobre todo, porque para los atenienses es la belleza la que pone en movimiento a los jóvenes de la mano de buscar la sabiduría, ya que es la última lo más bello a lo que puede aspirarse.

No obstante, la caza que los jóvenes emprenden por la belleza no la llevan a cabo de la mejor manera. En el *Eutidemo*, por ejemplo, cuando antes creíamos entender, por la falta de reparo, que los adultos estaban al pendiente de sus jóvenes porque veíamos preocupación tanto en Sócrates como en Critón (a quien aquél le narra lo sucedido un día antes); ahora, con tiento, pensamos que a pesar de que el último comparte la preocupación con el primero, en realidad y a diferencia de él, hace muy poco.

El relato sobre lo ocurrido un día antes nos permite ver que Critón, aun cuando pudo quedarse a conversar con los extranjeros junto a Sócrates, preocupado por los jóvenes, se fue y no estuvo al pendiente de la demostración de los extranjeros ni de la reacción de Sócrates y los jóvenes. La ausencia, pues, de Critón, es en gran medida la que posibilita, por un lado, este diálogo. Por otro, lo que nos ayuda a comprender que los jóvenes sin la atención de los mayores, van descuidados en pos de la belleza.

En el *Protágoras* no se da la excepción. En él, Hipócrates, a la voz de su hermano y apenas el sueño lo liberó, corrió a casa de Sócrates para ir a la caza del más bello, es decir, de Protágoras. Tanto en el *Eutidemo* con Clinias y Ctesipo como en éste con Hipócrates e incluso Calias, vemos que la preocupación por parte de los mayores, aunque existe, es insuficiente. No vemos a los padres, tíos o abuelos cuidando de los suyos ni antes ni durante ni después de la presencia de los sabios, lo cual se vuelve manifiesto en el *Laques*, puntualmente en las palabras que Platón pone en Lisímaco:

Nosotros hemos decidido cuidar de ellos al máximo y no hacer como la mayoría que, una vez que sus hijos llegan a muchachos, los sueltan a lo que quieran hacer, sino comenzar precisamente ya ahora a ocuparnos de ellos en todo cuanto podamos. Como sabemos que también vosotros tenéis

---

<sup>88</sup> Desde luego que pueden mencionarse otros sofistas, sin embargo, nosotros hemos mencionado a estos porque son a los que nos hemos aproximado mayormente.

hijos, pensamos que os habréis preocupado por ellos, más que nadie, de cómo lleguen a ser los mejores gracias a vuestros cuidados.<sup>89</sup>

Los jóvenes, pues, son movidos por su comunidad a buscar la belleza a la vez que los deja sueltos buscándola como *puedan*, lo cual también abona otro tanto en la incertidumbre con la que se mueven y son movidos. No vemos un abandono rotundo hacia los jóvenes por parte de los mayores; lo que vemos en los últimos es “que se desentienden de sus hijos y de sus asuntos privados y actúan descuidadamente.”<sup>90</sup>

Hermógenes, en el *Crátilo*, en cuanto joven, también es movido por la incertidumbre resultante tanto del desconocimiento de lo que conllevan los discursos de la sofística (la arbitrariedad y convencionalismo) y los cuales generan su actitud ante el lenguaje y el mundo, como del desentendimiento de Hipónico y la comunidad en general, lo que nos impone preguntarnos e intentar responder si la valentía es posible en la incertidumbre.

Desde el *Crátilo* y con miras a responder al planteamiento recién hecho, debemos considerar que Platón se refiere al talante de Hermógenes con la palabra “epithymia”, la cual traduce a su “deseo ardiente” de saber lo que Crátilo le oculta: “y cuando yo le pregunto ardiendo en deseos de saber (...)”. Su talante es, pues, un “deseo ardiente”, si es ello valentía, lo veremos más adelante.

La “epithymia” está relacionada con los apetitos, con aquello que se desea con ardor. Ante la posibilidad de beber, el sediento desea la bebida fuera de toda medida. Lo mismo ante la posibilidad de comer, el hambriento; y así con los demás deseos de esta índole. En la *República*, el filósofo la hace una parte del alma del hombre en un todo tripartita: “Por ejemplo: por medio de uno de estos géneros que hay en nosotros aprendemos, por medio de otro somos fogosos y, a su vez, por el tercero deseamos los placeres relativos a la alimentación, a la procreación y todos los similares a ellos.”<sup>91</sup>

---

<sup>89</sup> Platón. *Platón I, Laques...*, p. 209.

<sup>90</sup> *Ib.* p.211.

<sup>91</sup> Platón. *República...*, pp. 227-228.



De acuerdo con la cita anterior, el “deseo ardiente” de Hermógenes es igual a un deseo de placeres tales como la alimentación o la procreación, pero no de aprender, o por lo menos no desde la división anterior, ya que parece quedar al margen. Como “epithymia”, el deseo del joven parece incapaz de llegar a ser valentía, pero ¿qué le falta o qué le sobra para serlo? En la división tripartita, el deseo del menor de Hipónico se encuentra en la parte inferior. Por encima le sucede el “thymos” al que a su vez le sucede el “nous” hasta arriba. Hay que decir que esta división está hecha así porque jerarquiza y prima a la razón como aquello que debe guiar al hombre del Estado ideal, de otra manera pondría hasta arriba a la “epithymia”, la cual, como veremos, si puede subir en la jerarquización.

Si nos fijamos en las palabras “epithymia” y “thymos”, vemos que, si suprimimos el prefijo “epi” a la primera, queda idéntica a la segunda, lo cual nos hace ver que algo le falta a la vez que algo le sobra para estar en el siguiente escalón, pero para saber en qué consiste el sobrante y en qué el faltante atendamos al prefijo “epi”. En español, aquél, se traduce como “sobre” o “encima”, de manera que “epithymia” ha de mostrar que ella está sobre o por encima del “thymos”.

Ahora bien, ¿qué es el “thymos”? El “thymos” es lo que al español se tradujo por “fogosidad” o “cólera”. De la segunda traducción es muy probable que se haya escuchado más, pues ella incluso es quizás la razón que llevó a Homero a escribir la *Ilíada*, considerando que el poeta le pide a la diosa que cante la cólera “thymos” de Aquiles.<sup>92</sup> Parece que la importancia de la fogosidad o cólera radica en que dependiendo del mayor o menor grado de ésta en el alma y según esté más cerca de la razón o de los apetitos se puede ser voluptuoso o moderado, lo que nos hace ver que, más cerca de la razón o “nous”, nos vuelve de la segunda manera; mientras que más cerca de los apetitos, de la primera. Es de notar que tanto la “epithymia” como el “thymos” son un cierto ardor, pero uno sobrado y el otro contenido hasta cierto punto. Cuando está sobrado puede estar por encima de la razón, lo que haría en aquel que así la tuviera jerarquizada que se encontrara entregado al descontrol, al desenfreno y a los excesos, lo que invertiría la jerarquización poniendo hasta arriba a la “epithymia” y hasta abajo al “nous”.

---

<sup>92</sup> Homero. *Op. cit.*, p. 107.

La división tripartita que hace Platón tiene a la base otra más básica y binaria que contempla sólo dos posibilidades: el alma “racional” y la “apetitiva”. En esta división o bien el hombre vive obedeciendo por completo a su razón, o bien, movido exclusivamente por el deseo de placeres. Sin embargo, difícilmente podemos ver que un hombre se decante sólo y exclusivamente por uno de esos dos polos todo el tiempo. Si un hombre se determinara a vivir impulsado sólo por su sed de placeres, en algún momento tendría que pagar las consecuencias de su elección, considerando que en cualquier momento podría caer enfermo, presa de sus excesos.

Si este hombre, por el contrario, se determinara a vivir con apego exclusivo a la razón, difícilmente podría vivir del modo como el hombre a su alrededor lo hace, pues estaría racionalizando todo, todo el tiempo. En cambio, sí es posible que veamos a muchos hombres usando muy poco su razón viviendo con mayor apego al deseo de placeres, lo cual no suprime a la otra. Lo que es más difícil de ver es al hombre viviendo con apego exclusivo a su razón...

En la división tripartita vemos que hay una jerarquía expresada de menor a mayor: “epithymia”, “thymos” y “nous”, en la que, a diferencia de la anterior, lo que se agrega es el thymos, el cual nos ayuda a considerar que es la fogosidad la que acompaña tanto a la razón como al deseo de placeres y, en cuya ausencia en alguno de los extremos ocurre el desequilibrio y la dicotomía. Así pues, es la fogosidad o cólera lo que conduce tanto a la razón como al deseo de placer y la que, acompañando a un extremo, lucha contra el otro. La fogosidad, mientras acompaña a la razón, lucha contra el deseo manteniéndolo a raya, más no desapareciéndolo. Pero cuando acompaña al deseo, mantiene a raya a la razón. Veamos, pues, en qué casos podemos decir que acompaña a una y pelea con el otro y viceversa.

Existen muchos casos en los que la razón y el deseo se contraponen y en los que a veces la primera se impone sobre el segundo o viceversa. Que se imponga un extremo sobre otro, depende de la fogosidad, por ejemplo, un soldado que en plena batalla se ve aquejado por el acuciante deseo de bebida y comida, tendrá que oponerle a éste su fogosidad luchando contra él quizás hasta haber alcanzado

la victoria o incluso hasta perecer si no llegara a conseguirla. Algo semejante ocurrirá con un escultor quien con tal de ver terminada su obra, tendrá que arremeter contra el deseo de sueño, de bebida y comida.

Puede y debe preguntarse, ¿no sucede que ambos ejemplos, pero sobre todo en el del escultor, que la fogosidad se impone tanto a los deseos como a la razón? La pregunta nos resulta adecuada con miras a aclarar el asunto. Sin embargo, hay que tomar en cuenta que la obra del artista ha sido un encargo por el que ha de recibir un sueldo y por el cual, quien hará el pago, esperará que lo entregue en un tiempo que se pactó; por lo que, con miras a entregar el mejor trabajo posible en el tiempo acordado, no es contrario a la razón, deponer, según sean las propias fuerzas, el deseo de comida, bebida y descanso por el trabajo. Además, es la reputación, el deseo de ella, la que se juega con la entrega óptima de la obra.

Si el escultor entrega un trabajo mediano de manera extemporánea, difícilmente se le volverá a contratar, por lo que juzgando correctamente, nadie podría decir que el artista impuso la fogosidad a la razón y, por el contrario se dirá: "(...) y sufre hambre, frío y padecimientos similares, soportándolo hasta que triunfe, no cesando en su noble propósito hasta que lo cumple por completo, o bien hasta que perece o se calma al ser llamado por la razón como un perro por su pastor."<sup>93</sup>

La fogosidad en nuestros ejemplos anteriores condujo al soldado y al escultor a soportar con valentía los embates del sueño, el hambre y la bebida. Difícil es, pues, luchar contra los deseos tanto más contra una mala reputación que pudiera darse. Sin embargo, con la meta de destacar en el regimiento de infantería luchando como pocos por la patria; o de ir tras la meta de hacerse de renombre en el ámbito artístico por medio del trabajo, repudiando la deshonra y el anonimato de la mediocridad, la fogosidad es una gran aliada de la razón y una excelente guía en el cumplimiento de las grandes empresas.

Pero es precisamente fogosidad "thymos" lo que no vimos en Hermógenes ni al *hacerse* de sus ideas sobre la "exactitud del nombre" (lo que da origen a su actitud ante el lenguaje) ni después, al intentar discutir las con Crátilo y Sócrates, pues no ocurrió ni el esfuerzo ni la lucha contra sus deseos y apetitos. Por el contrario,

---

<sup>93</sup> Platón. *República...*, p.235.

tomó de aquí y de allá, de oídas, seguramente de sus coetáneos, lo que pudo, ya que vimos que de los sofistas nada cogió de manera directa. Tampoco lo vimos, antes de Sócrates, dispuesto a someter a la crítica *sus* ideas desde sus fundamentos ni por sus consecuencias, muy seguramente porque no sabía ni de los primeros ni de las segundas. Mucho menos lo vimos cuidarse, como tampoco a Hipócrates ni a Ctesipo, de las mercancías que llevaban a su alma, lo cual, en conjunto, nos impone, por un lado, dudar que su talante sea el valiente; por otro, a decir que el talante de la mayoría de la juventud es la “epithymia”.

Ya hemos hablado con alguna suficiencia de la “epithymia” y de la “fogosidad”. De cómo la primera está presente en Hermógenes y la segunda ausente. Ahora, antes de ensayar si puede haberla en él, veamos si puede participar de la “andreia”. Los griegos usaban el término “andreia” para referirse a la valentía, la cual asociaban con algunas acciones tales como el cuidado adecuado de los hijos y el cual consistía en supervisar quién estaría al frente de su educación y cuáles serían sus primeras enseñanzas con base en una orientación determinada.

Precisamente cuando los padres son capaces de estar al cuidado de sus hijos, sin importar cuántas actividades deban llevar a cabo, puede decirse que ellos son valientes y muy seguramente sus hijos adquirirán ese talante. La fogosidad puede experimentarse en este cuidado tanto por los padres como por los hijos cuando los primeros son capaces de determinarse a llevar a cabo sólo las actividades necesarias e indispensables que no interfieran con la crianza y cuidado de sus hijos. Cuando lo anterior ocurre es porque hay valentía, se da el orden y los primeros se saben dueños de su tiempo, lo que abona para que puedan estar al pendiente de su comunidad. Los segundos, cuando sean capaces de ver lo anterior, sabrán que no es la incertidumbre la sombra que guía sus pasos, sino el cuidado de sus padres.

Si los padres no eran capaces de darse ese tiempo se debía a la mala planeación de sus actividades dada su carencia de fogosidad para hacer tal cosa, pues al tomar más tareas y actividades de las que pudieran realizar, terminarían por descuidar a sus hijos por la falta de fogosidad. La fogosidad resulta insuficiente porque no alcanza para luchar contra lo que se oponga para ser

dueños del propio tiempo, para estar correctamente al cuidado de sus hijos y de la comunidad.

Otras de las acciones con las que se asocia son: saber cuándo ser franco y cuándo no, lo cual implica saber en qué casos puede decirse lo que se piensa y cuándo no; así como con la disciplina, el ejercicio y la gimnasia.<sup>94</sup> Echando mano de lo que ya hemos expuesto podemos ver cómo las acciones asociadas con la “andreia” abonan en la fogosidad. Caso contrario, se abona para ser cobarde u osado, es decir, algún extremo de la valentía, lo cual sí puede verse en Hermógenes por su falta de fogosidad y certidumbre.

En cuanto a la franqueza y saber callar lo que se piensa, ello tiene que ver en parte con saber dialogar, saber cuándo, cómo y a quién exponerle las ideas. En general, la valentía como “andreia” no es algo que se enseñe repitiendo una palabra o yendo a buscar una definición al diccionario. Ella, antes bien, es una acción que se aprende con el ejemplo, la disciplina y el ejercicio constante, de lo cual algunos miembros de la comunidad son referencia. No es otra de esas palabras a las que se les pueda aplicar una división a la usanza de Pródico; que se pueda comprender colocándola en uno de dos extremos volviéndola dicotómica como en Eutidemo y su hermano; o según le convenga a cada quien como con Protágoras.

El desarrollo de la fogosidad “del coraje acompañado de sensatez”<sup>95</sup>, es lo que los griegos llamaron valentía, y ésta, antes que todas las demás virtudes, es la que primero se ha de enseñar con todas las dificultades que hemos visto que Sócrates señala para la enseñanza de la virtud en general. Sin ella, sería muy difícil el aprendizaje en general, tomando en cuenta que éste depende de la repetición en el hábito, es decir, de tener la valentía para dejar de hacer otras cosas para dedicarse casi por entero a aprender, así como del sometimiento a la crítica.

La valentía es también un talante convalidado por la comunidad sin la cual difícilmente se puede ser escuchado y tomado en cuenta seriamente, tal como le

---

<sup>94</sup> Cfr. *Laques*, p.213.

<sup>95</sup> Platón. *Laques...*, p.224.

ocurre al resto de guerreros sin nombre a los que increpa Ulises en la guerra de Troya: “Tú eres inútil y careces de coraje: ni en el combate nunca se te tiene en cuenta ni en la asamblea.”<sup>96</sup> A menos que, como los sofistas, se vaya a una provincia ajena a enseñar con posibilidades mínimas de ser criticado y sin que nadie, salvo la fama que abunda entre los ardorosos, dé testimonio mediante voces lejanas. Desde esta perspectiva, la valentía representa la primera confrontación con las enseñanzas de las que es presa Hermógenes y en las que se origina su actitud ante el lenguaje.

Es una confrontación por considerar que, por un lado, la sofística, de donde brotan aquéllas, tienen a la base que aprender una palabra es aprender la cosa y, en este sentido, no puede haber experiencia común sobre algo ni darse la corrección mutua porque las cosas son lo que a cada uno le parecen, lo que anula la comunidad y exacerba el individualismo. No hay verdad ni mentira, salvo en cada uno. Por otro, porque contrario a aquéllas, la valentía tiene a la base una realidad que todos pueden convalidar y a la que, con cierto esfuerzo, algunos pueden aspirar. Sin obstar que muy probablemente no se logre captar enteramente, por medio de la palabra, lo que ella sea.

La valentía se convalida, como en el *Laques*, cuando, por un lado, los padres de los coetáneos de Sócrates ven que es hijo de Sofronisco, lo que lo hace ser parte de una comunidad de manera determinada, es decir, que tenga un antecedente que lo respalde; por otro, cuando aquellos no conocen los actos heroicos de Sócrates por no estar actualizados en los asuntos de ésta; sin embargo, ahora son los hijos de aquellos y, a su vez sus hijos, “los muchachos”, los que ahora convalidan y dan testimonio de los actos de Sócrates ante aquellos, quienes sólo tenían el conocimiento del padre.

La actualización de la imagen de Sócrates que la comunidad tiene, ocurre tanto en los adultos como en los jóvenes mientras se reúnen. Los primeros, sin sus hijos, no conocían las hazañas del hijo de Sofronisco; pero los segundos, sin sus padres tampoco conocían los actos heroicos del padre de Sócrates. Mas, cuando la comunidad se reúne, también se da la actualización de sentidos, en este caso

---

<sup>96</sup> Homero. *Op. Cit.*, p.133.

de la valentía, lo cual se está discutiendo, así como de la imagen tanto del padre de Sócrates como de éste, ante la comunidad. Dicho sea de paso, los nombres de Laques y de Nicias también se van a actualizar con ellos en comunidad al tratar de aprender la valentía con valentía.

Las palabras al interior de la comunidad están vinculadas a hechos y acciones de los que se puede dar testimonio a la vez que vinculan a sus miembros de diferentes edades entre sí en una constante actualización, lo que les da concreción y, además, mueven a las personas de manera determinada, lo que la sofística no puede lograr al carecer de una comunidad que dé fe. La concreción y testimonio de las palabras en comunidad permiten que quien es parte de ésta, convalide y se disponga de mejor manera a escuchar y tomar en cuenta a quien tenga en frente, e incluso a concebirlas como aquello a lo que se tiende de una manera específica porque ellas mismas constituyen una acción específica.

Desde la tercera parte de la mención del hombre medida de Protágoras<sup>97</sup>, la parte ética del planteamiento, la cual no existe porque no hay vinculación alguna entre el nombre y la cosa, las palabras no llegan a ser jamás direcciones en las que se puede apuntar de una manera específica porque la verdad es lo que a cada uno le parece. La palabra “valentía”, por ejemplo, mienta una realidad a la que se aspira dentro de la comunidad y a la que se sabe que se llegó cuando aquélla lo convalida. Y viceversa, alguien puede estarse engañando creyendo que es valiente cuando ante la comunidad es imprudente, osado o desmesurado.

La parte ética, la que entraña una relación estrecha entre la palabra, la cosa y el movimiento (la acción que se lleva a cabo de manera determinada) se cancela desde la sofística. En ella y desde ella (de la sofística), la valentía no es posible. Pero tampoco existe valentía en Protágoras, pues lo que vemos que tiene éste es un “deseo ardiente” de imponer sus ideas y de mover a los jóvenes con sus artimañas y sus interpretaciones individualistas, en las cuales, hasta antes de Sócrates, Hermógenes ha habitado.

Como puede observarse, Hermógenes, por la ausencia de fogosidad y por la presencia de deseo ardiente “epithymia”, y de cómo ello ha incidido en su

---

<sup>97</sup> V. *Supra*, p.71.

*educación* y en su actitud ante el lenguaje, no puede tener un talante que merezca el nombre de valentía ni por él mismo ni porque exista quien lo convalide; así como tampoco hay quien refrende la relación entre su nombre y su realidad, antes bien hay burlas y chanzas de Crátilo ante el abismo que separa a aquel de su nombre. Ahora bien, ¿puede Hermógenes desde su actitud moverse a la valentía?, ¿puede acaso franquear el abismo que lo separa de su nombre?

Para que Hermógenes se mueva hacia y con valentía, lo primero que debe ocurrir es que comience a comprender que hay una relación entre las palabras, las cosas, la comunidad y el movimiento; que aprender una palabra no es igual a aprender la cosa. Que las palabras son acciones determinadas que se llevan a cabo de manera determinada. Pero para que Hermógenes comprenda ello, Sócrates tendrá que hacer, con calma y paciencia, que comprenda la relación entre nombre y movimiento.

La relación entre el nombre y el movimiento hay que descartarla tanto en Protágoras como en Eutidemo y su hermano. En el primero debemos hacerlo porque el movimiento propiamente dicho es imposible desde el “hombre medida” considerando que desde él, nadie podría moverse de la cobardía o la temeridad a la valentía ni viceversa si las cosas son lo que a cada uno le parecen. Es decir, desde esta óptica no existen direcciones a las cuales apuntar para alcanzar un ser determinado ni luces, fuera ni dentro, de quien vive a la sombra de esta concepción que le hagan saber con certeza que se ha comportado en una situación determinada: cobarde, temeraria o valientemente.

El nombre comporta la posibilidad del movimiento en dos sentidos. En uno primero porque aquél es una dirección hacia la cual se apunta, es decir, si alguien le dice a otro, “actúa con valentía”, por poner un caso, quien lo escucha recibe una instrucción que propicia que actúe de manera determinada, en este caso, valientemente; por supuesto, tanto quien pronuncia las palabras como quien las escucha han de tener en común, además de la lengua, a la comunidad, pues de ella han de brotar en gran parte los sentidos, es decir, las direcciones hacia las cuales se apunta y las luces que permiten ver que se consiguió el fin buscado.



En el segundo sentido, el movimiento puede ser uno propiamente dicho cuando quien se dispone a realizar una acción determinada la lleva a cabo de manera correcta. Es decir, además de disponerse a realizar algo, lo que más interesa es que se haga rectamente. Sabemos que una acción valiente mal lograda puede ser cobarde u osada, y no valiente tal como se proponía, pues como ya lo vimos, la valentía es un “cierto ardor con sensatez”, lo cual exige un carácter determinado en una situación determinada que se actualiza en el momento en que es exigido. El movimiento en esta concepción no es una suerte de receta que se sigue de la misma manera en diferentes ocasiones, sino que evalúa cada una actualizándose constantemente, pues como se vio, la valentía se manifiesta de diferentes maneras, incluso en la huida.

Como puede observar el lector, el habla, cuando nombra es susceptible de generar el movimiento y de hacer surgir el movimiento propiamente dicho. En el primer caso no hay reparo, deliberación ni se ejerce la voluntad. En el segundo, por el contrario, hay reparo, deliberación y se ejerce la voluntad encaminada a fines, lo cual vemos que no ocurre con Protágoras ni entre sus discípulos a quienes ridiculiza Platón.<sup>98</sup> Hay que decir que en la ridiculización lo que se ve es una comunidad dañina que siempre produce movimientos en círculo que tienen su principio y fin en Protágoras, quien se erige como la medida de todos los que componen su coro, es decir, su comunidad.

Con Eutidemo y Dionisodoro descartamos el movimiento propiamente dicho cuando aquello a lo que llaman “conocimiento” está al alcance de todos sin mayores esfuerzos, de manera tal que con tan sólo conocer una cosa se conocen todas. Todo lo que nos rodea puede ser conocido con tal de conocer el nombre, el cual, a su vez, ha de conocerse si se conocen todas las letras, por ello dice el segundo de los hermanos en tono de pregunta, pero cuya respuesta a la luz del diálogo es evidente: “¿hay enunciados para referirnos a cada una de las cosas que son?”<sup>99</sup>

---

<sup>98</sup> V. *Supra*, p. 83.

<sup>99</sup> Platón. *Eutidemo...*, p.232.

Los hermanos, de acuerdo con lo que Platón nos muestra, no aclaran nunca qué es conocer ni mucho menos conciben niveles de conocimiento. Sin embargo, igualmente por lo que Platón nos muestra, el conocimiento de las cosas está en función del conocimiento de las palabras. Si se conoce la palabra “valentía” entonces se *sabe* qué es ella y hasta se puede ser de esa naturaleza, ese es el supuesto de los hermanos.

El movimiento propiamente dicho se cancela aquí porque se carece de luces que nos hagan saber qué sea conocer, qué diferencia hay entre quien conoce y quien no conoce; y entre quien conoce con mayor profundidad algo y quien apenas lo conoce. Es decir, aquí el conocimiento es lo mismo para todos y en todo momento, lo cual cancela el movimiento que va de la ignorancia al conocimiento; de la ignorancia del nombre a su conocimiento; y del nombre a la cosa. Con los hermanos la discusión prescinde de la realidad y se queda en las palabras, como cuando Ctesipo inquiera para burlarse y observar que no es lo mismo conocer de verdad algo, a sólo decir que se conoce: “¿Sabes tú cuántos dientes tiene Eutidemo y sabe éste cuántos tienes tú?”<sup>100</sup> A lo que Dionisodoro responde “¿No te basta haber oído que nosotros conocemos todo?”<sup>101</sup> Dejando ver que no le interesa la verdad, sino sólo aparentar que se sabe.

Con Protágoras el movimiento propiamente dicho se cancela porque su única posibilidad es el que carece de dirección y sentido, toda vez que las cosas son lo que a cada uno le parecen. Es decir, hay movimiento, pero no hay deliberación ni ejercicio de la voluntad. Con Eutidemo y Dionisodoro también se cancela porque todo se reduce a reconocer sonidos y al ámbito erístico, la realidad no se toca.

Lo que resulta peor, ni en el primero ni en los segundos hay algo así como el correcto uso de los nombres en términos extra individualistas y extra erísticos; y en términos de equivocación o acierto. Así como tampoco es posible la felicidad, pues de acuerdo con el filósofo:

Puesto que por un lado deseamos todos ser felices –y se ha visto que llegamos a serlo a partir del uso de las cosas, o, mejor aún, del buen uso de ellas–, y que, por otro lado, era el conocimiento el que procuraba la rectitud

---

<sup>100</sup> Ib. p. 248.

<sup>101</sup> Ib.

y el éxito, es necesario, consiguientemente, según parece, que cada hombre se disponga por todos sus medios a lograr esto: el mayor saber posible (...)<sup>102</sup>

Sin embargo, con los sofistas, el mayor saber no es posible. A diferencia de estos, Platón sí vincula el conocimiento con las palabras y las cosas, así como con la posibilidad de estar equivocado, pero también con la posibilidad de acertar, hacer rectamente las cosas y lograr la felicidad. Y precisamente se ve que para hacer rectamente las cosas, es decir, obrar con rectitud y aspirar a la felicidad, el conocimiento es fundamental, no así con los sofistas. El conocimiento provee de los elementos que nos permiten pensar qué se va a hacer, cómo, por qué y para qué, sin los cuales es imposible decir que algo se ha hecho rectamente. A efecto de lo anterior y para comprender mayormente la relación entre conocimiento, movimiento y felicidad nos vienen bastante bien las palabras del discípulo para apuntalar al maestro: “(...) la felicidad es una cierta actividad, a saber, una actividad bien lograda.”<sup>103</sup> Tal actividad demanda conocimiento.

Sócrates, por un lado, ha ubicado ya en Hermógenes que el joven abrevaba de las aguas de los sofistas, las cuales obstaculizan el movimiento propiamente dicho; pero, por otro lado, también ha ido desbrozando el camino para que éste vea la relación entre nombre y movimiento y cómo en el primero reposa la posibilidad de llevar a cabo uno propiamente dicho. La clave para comprender que el vínculo entre nombre y movimiento descansa en el primero, es concebirlo como instrumento, esto es, el medio con el cual se lleva a término lo que se pretende.

Los sofistas que revisamos también conciben el nombre como instrumento, sin embargo, sólo lo es en tanto mueve a los otros según lo quiera el que lo emplea, por ello vimos cómo Protágoras traía de aquí para allá, como coro a todos sus discípulos. Lo mismo con los hermanos de Turios, quienes hacían ir de aquí para allá, como una pelota lanzada de un hermano a otro a todo aquel al que le hacían una demostración de sus *saberes*.

---

<sup>102</sup> Ib. p.25.

<sup>103</sup> Aristóteles. *Física*, Biblioteca Clásica Gredos, introducción, trad. y notas de Guillermo R. de Echandía, Madrid, 2008, p.155.

Sin embargo, el instrumento de los sofistas no hace surgir el conocimiento ni propicia el movimiento propiamente dicho. Genera que quienes lo aprendan sepan discutir y sobre todo ganar en una discusión con mañas. Pero quienes lo aprenden se cierran a conocer con el otro y a dialogar con apertura, al conocimiento de la comunidad.

En el *Crátilo*, el nombre es un instrumento que configura y dispone de cierta manera a quienes lo usan y participan de él en una comunidad, lo mismo que reconfigura y dispone de manera diferente como hacen los sofistas con los jóvenes. Por ejemplo, antes de Sócrates, Hermógenes defendía a ciegas su convencionalismo arbitrario porque creía que en eso radicaba la exactitud del nombre. Los sofistas, como ya lo vimos, lo configuraron y dispusieron, aunque de manera indirecta, a pensar así y comportarse en consecuencia. Pero con Sócrates está la posibilidad de reconfiguración y disposición de otra manera con el instrumento llamado nombre.

La diferencia puntual en cuanto a la utilización del nombre es abismal entre el filósofo y los sofistas, a saber: el realizar las acciones conforme a naturaleza en el primer caso y de acuerdo con la opinión propia en el segundo. Hablar es una acción y como tal, ha de realizarse mejor si hay en ella un obrar respecto a fines. Obrar con respecto a fines es lo que vamos a llamar obrar conforme a naturaleza, pues si se quiere alcanzar correctamente un fin debe tenerse claro tanto el fin como el medio con el cual se pretende alcanzar. La acción propiamente dicha es aquella por medio de la cual es posible modificar el entorno, por lo que si hablar es una acción propiamente dicha, entonces hablando se modifica el entorno con respecto a fines.

En la literatura de los antiguos, particularmente en la *Ilíada*, hay muchísimos ejemplos que ilustran cómo hablar es una acción propiamente dicha, recordemos por caso cuando Héctor increpa a Paris y cómo por medio de la palabra modifica su talante, pero sobre todo, cómo para el último el habla del primero es un instrumento que modificó su talante desde lo más profundo: “¡Héctor, me has increpado con razón, y no sin razón! Tu corazón siempre es inflexible, cual hacha

que en la madera penetra cuando está en manos del hombre que con pericia talla una quilla y ayuda el ímpetu de aquella.”<sup>104</sup>

El “corazón” en este contexto es aquello de donde emana el habla que, como instrumento, es capaz de modificar el entorno respecto a fines. Para Paris, las palabras del hermano salen de un corazón inflexible, es decir, que no cesa de sus propósitos ante ninguna situación, el cual asemeja a un hacha, un instrumento capaz de modelar en la madera cualquier cosa, en este caso, una quilla. Hay que notar que, tanto las palabras de Héctor son al hacha como Paris a la madera, pero sobre todo, que con sus palabras, el señor de Ilión, dará forma, fuerza y equilibrio a Paris. La quilla es, pues, la parte del casco de una embarcación que va de popa a proa y es lo que da estructura, soporte y equilibrio a aquélla. Sin la quilla, la embarcación es imposible, así como imposible era la presencia de Paris en la guerra de Troya.

Para Platón lo anterior no es menos cierto, pues tiene presente la relación entre nombre y movimiento propiamente dicho. Así como pudimos ver que un hermano increpaba a otro; ahora, en el *Crátilo*, podemos ver a Sócrates haciendo lo propio con Hermógenes, aunque claro, con mayor medida, tiento y delicadeza mostrándole cómo el nombre es un instrumento que puede emplearse para distintos fines y modificar el entorno:

Luego las acciones se realizan conforme a su propia naturaleza y no conforme a nuestra opinión. Por ejemplo: si intentamos cortar uno de los seres, ¿acaso habremos de cortar cada cosa tal como queramos y con el instrumento que queramos? ¿O si deseamos cortar cada cosa conforme a la naturaleza del cortar y ser cortado y con el instrumento que le es natural, cortaremos con éxito y lo haremos rectamente, y, por el contrario, si lo hacemos contra la naturaleza, fracasaremos y no conseguiremos nada?<sup>105</sup>

Así como en este ejemplo Sócrates muestra la diferencia entre llevar acciones conforme a naturaleza y llevarlas a cabo con respecto a la opinión propia, también existen otros como en el “quemar”, “tejer” y “taladrar”. En todos ellos puede el lector observar que hay una manera correcta de llevarlos a cabo y otra conforme a opinión. Lo que Platón llama “conforme a naturaleza” es lo que nosotros hemos

---

<sup>104</sup> Homero. *Iliada...*, p.158.

<sup>105</sup> Platón. *Crátilo...*, p.370.

llamado “movimiento propiamente dicho” y para el cual Sócrates está educando a Hermógenes. También puede notar el lector que cortar, quemar, tejer y taladrar son acciones que se llevan a cabo con el nombre al hablar. Y más importante aún, el lector debe empezar a notar que, Sócrates, está guiando el deseo de Hermógenes, su deseo de conocer la exactitud del nombre.

Cuando el maestro de Platón identifica las fuentes del convencionalismo arbitrario de Hermógenes (la sofística), lo primero que hace es separarlas. Al hacer ello, vuelve propicio que el joven las observe y pueda distanciarse de ellas en un segundo momento. En esta distancia ocurre el cortarlas al apartarlo de ellas. Esto es más o menos lo que ocurre con Héctor y Paris, el primero corta con la palabra la cobardía y falta de decisión del segundo.

También quema con la palabra su vieja actitud ante el lenguaje, su convencionalismo arbitrario, y lo vuelve cenizas para abrirle paso a otra actitud, una hacia el lenguaje en la que no sólo hay “imposición” y “acuerdo”; “pacto” y “consenso”; y “disposición sin criterio”. También quema su “epithymia” para abrirle paso a la fogosidad.

Respecto del tejer y del taladrar podemos encontrar ambas actividades y vincularlas al habla en el camino que Sócrates está tejiendo para el joven, es decir, al mostrarle la relación entre nombre, conocimiento y movimiento propiamente dicho, el cual se manifiesta claramente en cuanto a realizar una acción “conforme a naturaleza”. Por último, el taladrar es una acción que estarán llevando a cabo con la inspección de las etimologías y en las cuales también se nota cómo debajo de ellas yace un movimiento que puede llevarse a cabo de manera más óptima en función de su conocimiento, el cual también implica la mitología y su influjo en la vida de los hombres. La inspección en la etimología es una suerte de descenso a fuerza de taladrar en la palabra, en su historia y gran parte de lo que ella envuelve. A este respecto puede verse la explicación del nombre “Tántalo” y su linaje, es decir, qué significa el nombre, quién fue, qué hizo, quiénes fueron sus hijos y cómo todo ello influye en la vida de los griegos.

Las acciones que llevamos a cabo con el lenguaje también se pueden ver mejor con el mito de Giges y su anillo que cuenta Platón en el segundo libro de la *República*:

Tras sentarse entre los demás, casualmente volvió el engaste del anillo hacia el interior de su mano. Al suceder esto se tornó invisible para los que estaban sentados allí, quienes se pusieron a hablar de él como si se hubiera ido. Giges se asombró, y luego, examinando el anillo, dio vuelta el engaste hacia afuera y tornó a hacerse visible. Al advertirlo, experimentó con el anillo para ver si tenía tal propiedad, y comprobó que así era: cuando giraba el engaste hacia adentro, su dueño se hacía invisible, y, cuando lo giraba hacia afuera, se hacía visible.<sup>106</sup>

En el descenso, Giges, encontró el anillo en las profundidades, justo lo cual será lo que hagan Sócrates y Hermógenes con las etimologías, es decir, las van a taladrar intentando llegar a sus orígenes en lo *profundo*. Este descenso, tal como con Giges, es lo que constituye el anillo, es decir, la posibilidad de interpretarlas e incluso generarlas (tejerlas) y decantarse por una u otra. Este decidirse por una u otra es lo que representa girar el engaste hacia adentro o hacia afuera. Cuando se interpretan las etimologías y se decide por una y su significado nos hacemos invisibles para un grupo, el que eligió la otra opción y visibles para otro, aquel con quien decidimos y quienes deciden con nosotros. Lo mismo ocurre en el *Protágoras*, cuando el sofista inventa su mito sobre Prometeo y respecto de quienes lo eligen con él. El sofista y sus convidados se vuelven invisibles para quienes siguen el otro mito y se hacen visibles entre ellos mismos.

Sin embargo, antes de profundizar y taladrar en las etimologías y de tejer significados con Sócrates y Hermógenes, revisemos la teoría del nombre como instrumento y veamos si efectivamente desde ella el maestro y el discípulo se separan de la sofística y sus seguidores o, si por el contrario, aún en ésta siguen habiendo semejanzas con Protágoras, Eutidemo y Dionisodoro.

Cuando el maestro le muestra la teoría del nombre como instrumento al alumno lo hace presentándole una sutileza, a saber, que con el nombre en calidad de instrumento “nos enseñamos algo recíprocamente y distinguimos las cosas como

---

<sup>106</sup> Platón. *República...*, p.108.

son.”<sup>107</sup> La sutileza consiste en la reciprocidad, esto es, una actividad que requiere de dos o más partes relacionadas que llevan a cabo una acción determinada, lo que normalmente ocurre en un diálogo. Resulta una suerte de sutileza porque de no comprenderse la reciprocidad habrá un regreso inexorable a las concepciones sofisticadas de los sabios tratados con anterioridad, pues en ellos no existe la reciprocidad y sí un camino que inicia y termina en cada uno de ellos.

Hermógenes pudo haber inquirido: ¿cualquiera enseña y distingue las cosas como son?, ¿cualquiera se encuentra en posesión del nombre en calidad de instrumento y puede usarlo conforme a naturaleza? Pero no lo hizo y a pesar de ello, Sócrates, va a responder esas preguntas prescindiendo de él. Al prescindir del joven, el filósofo tejerá, con la teoría del nombre como instrumento, un camino de un solo sentido. Para empezar, uno en el que Hermógenes sólo escuche y se limite a aceptar o a callar por ignorancia y uno que, en la explicación, va de quien acuña el instrumento, quien produce con él y quien utiliza lo producido, por ejemplo: quien tala el árbol que proveerá la madera, el fabricante que hará la lanzadera con aquella madera, el tejedor y, por último, quien use el producto que el tejedor llevó a cabo. El camino es lineal y en un solo sentido porque en apariencia, esto es, sólo para Hermógenes, no hay intervención –reciprocidad– ni diálogo en todo el proceso de los distintos involucrados, como si el camino ya estuviera trazado de principio a fin e invariablemente el mismo por un solo individuo.

Hasta aquí podemos ser testigos de que efectivamente la teoría del nombre consiste en “enseñarnos recíprocamente algo y distinguir las cosas como son” porque ambos se enseñan simultánea y recíprocamente, es decir, uno enseña su ignorancia, la cual únicamente lo limita, lo quiera o no, a afirmar o a dudar por desconocer del tema; y el otro enseña que es un excelente dialéctico y que incluso puede conducir el “deseo ardiente” del otro.

Es claro que Hermógenes no enseña deliberadamente su ignorancia, sino que se va mostrando conforme Sócrates lo quiera. La principal razón por la que aquél no delibera al mostrar su ignorancia se debe a que es una ignorancia que se

---

<sup>107</sup> Platón. *Crátilo...*, p.372.



ignora a sí misma, es decir, para él no es claro lo que desconoce sobre el tema, pues ha llegado hasta este punto en el diálogo y a la teoría del instrumento porque va siguiendo al maestro, lo cual le niega posibilidad a deliberar sobre ella. Si aquí hay reciprocidad, ésta no es producto de la voluntad.

Otro tanto que abona para que el joven no vea la sutileza ocurre cuando Sócrates le presenta la noción del “nomothetes” o legislador, quien es en el camino unidireccional, el que lo inicia con la acuñación de los nombres y las leyes de las que se sirven todos propiciándoles un movimiento sin deliberación. Aquél, es entre “los hombres el más escaso de los artesanos.”<sup>108</sup> A la noción del nomothetes, el filósofo llega por el tema del uso (nomos), la cual nos proporciona los nombres de los que se sirven los hablantes y la actitud con la que ello ocurre. Sin embargo, aquí tampoco puede el joven oponer ninguna resistencia, ni mucho menos una tal que nos haga poner en tela de juicio que sólo sea el “uso” la pauta para servirnos de los nombres.

El “uso” escasamente mantiene las formas originales y tal vez correctas para servirnos de los nombres. Por lo regular modifica letras, sonidos, significados y relaciones entre los hablantes, las palabras y las cosas. Nuestra lengua contiene un sinnúmero de ejemplos que dan cuenta de que el uso es en esencia un movimiento que va modificando las palabras y nuestra manera de hablar, en donde podemos ver que si alguien decidiera usar las palabras para asignar significados totalmente diferentes y el uso lo legitima, nada impediría que tales cambios quedaran aceptados por la comunidad de hablantes. Si recordamos, la comunidad de hablantes puede determinar sistemática y esquemáticamente los significados de las palabras dándoles a algunas o bien una negatividad o bien una positividad tal como en el caso de Pródico.<sup>109</sup> Por lo anterior, el “uso” es también un “nomothetes” considerando que da nombres y los modifica.

La palabra griega “nomos” es la que nuestra edición traduce al español como “uso” y la cual es la fuente y medida de los hablantes de una lengua, lo que significa que si las personas de una comunidad hablan como hablan y de lo que

---

<sup>108</sup> Ib. p.374.

<sup>109</sup> V. *Supra*, p.47-53.

hablan en gran medida se debe al uso con el que escuchan y ven que todos lo hacen, incluida su actitud, es decir, convencionalista, naturalista o un punto medio entre ambas. No obstante, siguiendo con la teoría del instrumento, Sócrates dice que así como hay fabricantes de taladros y lanzaderas, también debe haber uno de nombres, de donde sale la noción que sin más reparos acepta Hermógenes, a saber: el “nomothetes”.

Según el joven, en el camino unidireccional, esta noción o personaje en singular y en plural, completamente indeterminado para él, únicamente aparece al inicio y nada más, es decir, se *acepta* y después se reproduce. Sea lo que sea, el nomothetes es quien pone a hablar a los hablantes de una lengua tanto griega como bárbara y es también lo que les da las leyes. “Nomos”, además de “uso”, también significa “nombre”, “ley”, “norma” y “regla”, por lo que dijimos que el uso era la fuente y medida de los hablantes, y si le agregamos “thetes”, querrá decir algo así como el “dador”, “hacedor”, “acuñador” y “artesano” de los nombres.

Queremos insistir en que a este acuñador de nombres, el menor de Hipónico sólo lo ve al inicio del camino que va de la acuñación del nombre y quien lo da para que todos se sirvan de él, tanto conforme a naturaleza como conforme a opinión. Hemos querido insistir porque si el lector se fija bien, cosa que Hermógenes no hizo, este impositor de nombres es el mismo que apareció en lo que el joven defendía en sus clasificaciones, particularmente en la del nombre como “imposición y acuerdo”.<sup>110</sup> La diferencia aparente es que quizás el impositor de nombres relativo al convencionalismo del joven no ponía los nombres conforme a naturaleza y este sí; sin embargo, tanto si se hace de una manera como de otra, el nombre sigue siendo producto de uno o de varios impositores, lo cual nos hace ver, por un lado, que los hablantes sólo se reducen a aceptarlo y servirse de ellos en el camino unidireccional y, por otro, nos acerca en gran medida a la clasificación que aquél hacía de los nombres, es decir a la sofística.

Pero no es el caso que Sócrates vaya de regreso a los sofistas, cosa que sí hace el hermano de Calias porque ni siquiera los ha dejado atrás, sino que aquél emprende un aparente regreso para que Hermógenes vea por sí mismo que aún

---

<sup>110</sup> V. *Supra*, p.40.

hay bastantes remanentes de la sofística en él. Es verdad, como ya dijimos, que en los sabios también hay una concepción del nombre como instrumento, sin embargo, éstos la conciben a la luz de un instrumento musical que puede mover a placer a los jóvenes y a todos los que se tornen en discípulos suyos. El instrumento para estos es uno que endulza y hechiza sus almas y los hace girar en coro de acuerdo con las instrucciones del director, no hay reciprocidad ni mucho menos deliberación.

El “nomothetes” o legislador, nominador, hacedor y dador de nombres admite otras comparaciones con artesanos tales como el fabricante de lanzaderas, taladros, cítaras y navíos. Una de ellas es que, así como el fabricante de lanzaderas ha de tomar en cuenta el tipo de material con que la ha de fabricar respecto del tipo de materiales que va a trabajar el tejedor, así el nominador ha de tener en cuenta cada cosa que va a nominar. A la base de esta teoría, particularmente en este punto, se presupone que así como para distintos materiales hay un tipo lanzadera, para distintos objetos hay un cierto nombre. La analogía aquí es la siguiente, un tipo de lanzadera es a un tipo de materia prima como un cierto nombre lo es para un cierto objeto. Para cada materia hay una lanzadera y para cada objeto hay un nombre.

El presupuesto de lo anterior difícilmente podremos verificarlo por muchos motivos. Uno de ellos se debe a que por lo regular la realidad se hace tan pequeña que difícilmente alguien puede reparar en lo que a simple vista se aniquila en parte por carecer de nombre, por ejemplo: podemos pensar en la parte superior de la cabeza de una persona: habrá quienes vean y nominen el cabello, su tipo específico, otros quizás reparen en el nombre del color específico, otros en lo largo, quizás otros pocos en el nombre del peinado, si el caso fuera que el peinado sea de “raya en medio”, muy pocos, los menos, sabrían dar con el nombre de esa raya, a saber: “crencha”.

Pero también es difícil no ya verificarla, sino sostenerla porque somos incapaces naturalmente de ir por ahí confirmando que cada objeto efectivamente tenga un nombre, y más cuando en un objeto podemos ver otros más tal como en el caso de la cabeza de una persona. No podemos determinar efectivamente ni que cada

objeto tenga un nombre ni que no lo tenga, porque ello implicaría preguntarle a todo mundo si tienen o no nombre las cosas, lo cual nos haría enfrentar toda una serie de problemas irresolubles. Quizás podría pensarse en un libro o una base de datos con un registro de todas las palabras que a su vez estuvieran asociadas, sin excepción, a una imagen; este registro sin lugar a las dudas se tuvo que haber empezado hace milenios y tendría que mantenerse actualizado, cosa que, hasta donde nosotros sabemos, no existe.

Por último, tampoco podemos sostener este aspecto de la teoría porque pensemos: ¿qué implica que cada objeto tenga un nombre? ¿Qué podemos hablar de todo como si el nombre nos garantizara el objeto y el poder hablar de él sin mayores problemas? Si esto le resulta así al lector, podemos revisar que incluso hablando de objetos o cosas que tienen nombre en muchas ocasiones los problemas de comunicación se hacen presentes. Pongamos por caso a la valentía, aquella acción que sabemos que tiene nombre, pero que cuando queremos acordar si una acción es valiente o no, surgen los problemas y los acuerdos parecen imposibles. En este caso podemos ver que el nombre deja escapar ciertos aspectos de ella, es decir, el nombre no termina de abarcarla así como tampoco lo haría una definición. En suma, cosas como la valentía se resisten a ser atrapadas en un nombre.

Las resistencias que hemos esgrimido en contra de este aspecto de la teoría en realidad surgen porque hasta este momento Hermógenes no ha sido capaz de comprender que en toda esta teoría no sólo hay un camino unidireccional sino uno bidireccional y hasta multidireccional, es decir, hay reciprocidad, la cual irá vislumbrando poco a poco con base en las preguntas que realiza el maestro y con las respuestas que va sugiriendo:

Sóc.– Pues bien, ¿quién es el que va a juzgar si se encuentra en cualquier clase de madera la forma adecuada de lanzadera: el fabricante, el carpintero o el que la va a utilizar, el tejedor?

Herm.– Es más razonable, Sócrates, que sea el que la va a utilizar.

Sóc.– ¿Y quién es el que va a utilizar la obra del fabricante de liras?, ¿no es acaso el que tiene la habilidad de dirigir mejor al operario y juzgar si, una vez fabricada, está bien fabricada o no?

Herm.– Desde luego.

Sóc. – ¿Y quién es?

Herm.– El citarista.  
Sóc. – ¿Y quién con el constructor de navíos?  
Herm.– El piloto.  
Sóc.– ¿Y quién podría dirigir mejor la obra del legislador y juzgarla, una vez realizada, tanto aquí como entre los bárbaros? ¿No será el que la va a utilizar?  
Herm.– Sí.  
Sóc.– ¿Y no es este el que sabe preguntar?  
Herm.– Desde luego.  
Sóc.– ¿Y también responder?  
Herm.– Sí.  
Sóc.– ¿Y al que sabe preguntar y responder lo llamas tú otra cosa que dialéctico?  
Herm.– No, eso mismo.  
Sóc.– Por consiguiente, la obra del carpintero es construir un timón bajo la dirección del piloto, si es que ha de ser bueno el timón.  
Herm.– ¡Claro!  
Sóc.– Y la del legislador, según parece, construir el nombre bajo la dirección del dialéctico, si es que los nombres han de estar bien puestos.<sup>111</sup>

Al principio del fragmento de este diálogo puede observarse que el joven sigue pensando en un camino unidireccional y sin reciprocidad. No ve que la fabricación de la lanzadera, la citara, el navío y el nombre implica un diálogo y reciprocidad de todos los involucrados. El fabricante de cítaras necesita dialogar con su proveedor de materias primas para que le explique sobre duración y calidad entre otras propiedades. El citarista debe hablar con el fabricante para decirle qué sonidos prefiere respecto de la madera y materiales de las cuerdas; a su vez el citarista necesita conocer a quien ha de escuchar sus melodías y saber cuáles prefiere, es decir, la fabricación del instrumento y quien se sirva de él implica una reciprocidad y un camino de vaivén de principio a fin.

Con el legislador y el dialéctico sucede algo que parecería similar, aunque de hecho se pongan en duda con claridad las nociones de uso y acerca de qué, quién o quiénes es el nomothetes en relación con la falta de reciprocidad. Con respecto de la primera mención del nominador, quedó la duda: ¿quién es?, ¿de quién se trata?, sobre todo porque a la luz de los cuestionamientos de Hermógenes veíamos la falta de reciprocidad y una muy clara unilateralidad. Pero en este punto

---

<sup>111</sup> Platón. *Crátilo...*, pp. 376-377.

del diálogo podemos ver que el legislador puede ser todo aquel con una honesta preocupación relativa al uso correcto de los nombres.

El nominador bien pudo haber sido un individuo que generó los nombres de los que se sirve una comunidad, como también pudo haber sido una colectividad primitiva que hizo lo mismo. En el primer caso podemos pensar incluso en un tirano o en varios pensando en la colectividad, es decir, desde esa perspectiva puede ello muy bien haber sido de esa manera. Pero cuando pensamos más a fondo y analizamos lo que Sócrates hace con Hermógenes, podemos comprender sin falla alguna, que el legislador, nominador, etc., es todo aquel preocupado por entender por qué los nombres mueven de la manera en que lo hacen y si lo hacen conforme a naturaleza o no.

Lo que hace Sócrates y Hermógenes es legislar sobre los nombres por medio del preguntar y responder conforme a naturaleza y no conforme a opinión. El hecho de que Sócrates dialogue con sofistas, con el joven y más adelante con los poetas, nos deja ver que dialoga con la tradición, que legisla con ella, con el uso y con las distintas maneras de significar de los nombres en periodos de tiempo distintos buscando la actualización de los significados.

En este punto podemos ver que Hermógenes aún no tiene claro que se encuentra legislando, dado que, como al principio de la participación de Sócrates, repetirá: “¡Pues claro que ardo en deseos de saberlo!”<sup>112</sup> De manera que así como hay remanentes de sofística en él, también los hay de epithymia. No obstante, ya ha empezado a comprender y distinguir entre servirse de las cosas “conforme a naturaleza” –movimiento propiamente dicho– y “conforme a opinión”, lo cual va a posibilitar su cambio de comprensión hacia el lenguaje y su actitud. Pero para captarlo con más claridad, veamos cómo se desenvuelve al dialogar con la tradición de poetas y al taladrar, cortar y tejer desde las etimologías.

---

<sup>112</sup> Ib. p.378.

## 2. APETITO

Para continuar con la investigación acerca de la exactitud del nombre, el joven, intentará romper con todo aquello que proviene de la sofística, lo que podemos ver por su respuesta cuando Sócrates le propone que vaya con su hermano para que le enseñe lo que a su vez él aprendió del sofista: “Extraño sería, ciertamente, Sócrates, esta súplica, si rechazo por completo *La Verdad* de Protágoras (...)”<sup>113</sup> La cual también nos permite ver que en el joven ya hay indicios de oposición y resistencia al sabio y sus preceptos porque empieza a conocer otra actitud hacia el lenguaje.

La resistencia, oposición y rechazo al sabio por parte del joven constituyen un movimiento en ciernes que lleva a cabo conforme tanto a su reflexión como a los conocimientos que recién está adquiriendo, pues no podría rechazar al sabio y su “*Verdad*” si no tuviera visos ni de qué trata ni de las consecuencias que le traerían. Pero es en ciernes porque aunque puede hacerle frente y oponerse a la sofística, no puede, aún, hacerse frente a sí mismo.

Sin importar que ya ha dado muestras de valentía propiamente dicha y con ella de oposición, rechazo y freno a la sofística, en él hay aún apetito: deseos sin control, lo cual veremos más adelante en varias de sus intervenciones en el diálogo con Sócrates al vislumbrar una actitud distinta hacia el lenguaje que por supuesto no es su convencionalismo irreflexivo.

Frente a esta actitud distinta, el joven verá que es posible vincular a quien nombra, al nombre y lo nombrado, lo cual, en conjunto, van ahora a llamar “exactitud”. Sin embargo, al ver aquella *novedad*, una vez más se verá rebasado por su apetito de participar, su deseo de responder a las preguntas del filósofo aun careciendo, tanto de los conocimientos mínimos para hacerlo y de llevar a cabo aquella vinculación como para habitar en esta otra actitud hacia el lenguaje. Por ello, veremos si en algún punto el joven es capaz de hacerse frente a sí mismo

---

<sup>113</sup> Ib.

oponiéndole resistencia a su apetito y transformándolo en uno acompañado por la valentía y la razón.

El camino que van ahora a ensayar consiste en retomar la tradición a partir de los poetas para investigar –siguiendo con la búsqueda de la imposición de nombres conforme a naturaleza– la figura del nomothetes, la posible legislación que hay detrás de ellos y la exactitud. El primer poeta con el que van a iniciar es Homero, cuyas letras son a las que Platón les otorga un mayor análisis en varios de sus diálogos y porque con ellas es quien ha permeado mayormente a los poetas subsecuentes, particularmente a los trágicos, así como al pueblo griego y su manera de nombrar y conducirse con el nombre.

Homero, en muchos pasajes, distingue entre nombres usados por los *dioses*, nombres usados por *reyes* y los que utilizan los *comunes* para referir a una *misma* cosa: “¿No sabes que sobre el río de Troya, el que sostuvo combate singular con Hefesto, dice Homero: *al que los dioses llaman Janto y los hombres Escamandro?*”<sup>114</sup> Y así continúa la comparación entre pares de nombres hasta detenerse y considerar el par: Skamandrios y Astyánax.

Nosotros vamos a ensayar una explicación que abone en la comprensión de las diferencias entre los nombres usados tanto por *dioses* como por *mortales* para referirse al río, pero antes de ello, seguiremos la ruta que traza el filósofo y nos detendremos en el último par de nombres y el análisis que hace junto al joven, para lo cual repararemos brevemente en el corto diálogo que ambos mantienen:

Sóc. – ¿Cuál de los dos nombres –Astyánax o Skamandrios– crees tú que considera Homero más exacto para el niño?

Herm. – No sé decirte.

Sóc. – Considéralo entonces de esta manera: si alguien te preguntara «¿quién crees tú que aplica los nombres con más exactitud, los más sensatos o los más insensatos?...»

Herm. – ¡Evidentemente replicaría que los más sensatos!

Sóc. – Ahora bien, ¿quiénes crees que son más sensatos en una ciudad, las mujeres o los hombres, para referirnos en general al sexo?

Herm. – Los hombres.

Sóc. – ¿Y no sabes que Homero dice que eran los troyanos quienes llamaban Astyánax al hijo de Héctor, mientras que, evidentemente, las

---

<sup>114</sup> Ib. p.379.



mujeres lo llamaban Skamandrios, –puesto que los hombres le daban el nombre de Astyánax?

Herm. – Así parece.

Sóc. – ¿Acaso también Homero consideraba a los troyanos más sensatos que a sus mujeres?

Herm. – Pienso yo que sí.<sup>115</sup>

¿Es posible saber qué nombre es más exacto?, ¿tiene elementos el joven para responder?, ¿cómo o con base en qué podemos hablar de sensatez o insensatez al nombrar? La primera pregunta parece remitirnos a los supuestos de Pródico<sup>116</sup> en relación a los aparentes sinónimos en el sentido de tener que elegir entre dos términos en un esquema binario donde por un lado se ponen los nombres “positivos” y en el otro, los “negativos”, siendo los primeros, además, “exactos”.

En este caso el esquema estaría compuesto, de un lado, por los nombres que usan los dioses. En el otro, los que utilizan los mortales. En función de esto y tomando en cuenta la tercer pregunta, podríamos pensar que el nombre más exacto es el más sensato en razón de una convención, ya sea hecha por hombres o por dioses. Si se está en presencia de los primeros, sería inexacto e insensato utilizar términos divinos, salvo que los demás hombres congregados también los conocieran. Mas si la convención fue llevada a cabo por dioses sería inexacto e insensato utilizar términos de mortales, cuando a todas luces el primer tipo de nombre es de un cuño de menor valía. En suma, la exactitud y la sensatez, desde esta perspectiva, dependen de la convención del grupo congregado, es decir, es mera arbitrariedad.

Pero Pródico y su esquema binario ya quedó bastante atrás, por lo que tenemos que reformular: ¿por qué tipo de exactitud está inquiriendo Sócrates? Esta pregunta engloba los nombres que usan los *dioses* y los que usan los *mortales* tanto con linaje como comunes para referirse a las *mismas* cosas. Y sobre todo, inquiera mayormente por el conocimiento o mejor dicho, por la reflexión, con base en el conocimiento de la obra homérica que se haya realizado sobre la manera de nombrar. Si no hay conocimiento y mucho menos reflexión, es evidente que no se puede responder mucho al respecto.

---

<sup>115</sup> Ib. pp. 379-380.

<sup>116</sup> V. *Supra*, 47-58

No obstante, es claro que sin mucho que pensar, a cualquiera le resultaría un hecho más o menos verdadero que, ante la pregunta de Sócrates, los dioses usan los nombres más exactos, que son los más sensatos e incluso nominan de la misma manera. En segundo sitio los varones con linaje y por último; en tercer lugar, los comunes, y los esclavos. Sin embargo, quien dé esta respuesta, así sin haber pensado con suficiencia, no podrá dar cuenta de las razones, pues no habrá visto que detrás de ella y de la jerarquía hay una trampa.

La pregunta por la mayor exactitud de un nombre inquiera por una interpretación de la obra de Homero en la que más o menos se pueda determinar y se dé cuenta de por qué hay dos o más nombres para las *mismas* cosas, quién los utiliza y qué implica su uso. Y es también una suerte de tamiz por el cual hace pasar al mozo, quien no lo aprueba, ya por no tener presente al momento la obra del poeta, ya por desconocerla, ya por una profunda falta de reflexión. A esta prueba le van a seguir una serie de preguntas-trampas en las que el joven inexorablemente caerá.

La caída es inexorable porque al desconocer la obra lo único que le queda son tres posibilidades: ser honesto y decir que la desconoce tratando de apelar al sentido común; creer en el filósofo y lo que le diga sobre el autor y la obra; o inventar disparates ante las preguntas. Las últimas dos posibilidades no son excluyentes, sino que pueden y de hecho se darán simultáneamente.

El joven va a creer a ciegas en lo que le diga el filósofo y tratará de inventarse disparates, lo cual vemos en la jerarquía relativa a la mayor sensatez entre varones y mujeres que le hace creer el filósofo al joven. A la jerarquía que nosotros hemos mostrado, Sócrates, aparentemente le agregó otro nivel, a saber, el de las mujeres, quienes se encuentran en un nivel inferior al de los varones, ya sean con linaje o comunes, por el sólo hecho de pertenecer a ese género.

Decimos que aparentemente porque según Hermógenes, mediante un razonamiento, no digamos poco claro, sino inexistente, las mujeres son menos sensatas que los varones, lo cual no es más que el disparate resultante de haber caído en una trampa, pues no se ve, a lo largo de la *Ilíada*, que Homero exprese que sean las mujeres más insensatas al nombrar y sus nombres menos exactos.

La razón de su ceguera es que, como dijimos, no tiene presentes los pasajes que cita Sócrates de Homero, lo cual nos da razón incluso de por qué no puede responder con sensatez sobre la exactitud en el poeta y sí de manera disparatada.

Sócrates, trae al diálogo con el muchacho a Homero como una fuente de la que los griegos, por lo menos los atenienses, bebían, incluidos los tres poetas trágicos. Esta fuente, como muchas otras: trajo cohesión al pueblo, es referencia respecto de cómo actuar ante situaciones diversas, y lo que es más, sus letras entrañan tanto la naturaleza de los griegos y gran parte de las tradiciones de aquella comunidad, las cuales son traídas aquí para que el joven empiece a dimensionar todo lo anterior y pueda comprender las diferencias entre un nombre “divino” y otro “común”, así como lo que implica uno y otro y así notar qué nombre posee mayor exactitud y en función de qué.

Para ver lo que Sócrates le quiere mostrar al joven a través de los nombres “Skamandrios” y “Astyánax”, debemos empezar acudiendo a la fuente para quitar las trampas en las que ha caído el joven y evitarnos ese riesgo a nosotros. La primera trampa, como ya mencionamos, consiste en que el filósofo no le explica el o los criterios de la exactitud que busca. No obstante, como el joven no tiene presente a Homero, la trampa no es sólo responsabilidad de Sócrates, sino que es consecuencia de la ignorancia y de la falta de honestidad del otro.

La siguiente, consiste en hacer caer al mozo en una falsa disyuntiva en la que ni es verdad, por un lado, que las mujeres son más insensatas ni tampoco lo es que, por otro, sean ellas únicamente las que lo llaman Skamandrios. Insistimos, si el joven termina afirmando ambas falsedades se debe, por un lado, a la prueba de Sócrates. Por otro, a su ignorancia y falta de honestidad, es decir, de nueva cuenta estamos ante la presencia de un apetito sin control. El movimiento de rechazo conforme a naturaleza que recién llevó a cabo, ha quedado atrás.

Lo que sí es verdad, a partir de la obra y con respecto al niño, es que “Héctor solía llamarlo “Escamandrio, pero los demás Astianacte.”<sup>117</sup> Por “los demás” debe entenderse de manera incontrovertible, varones y mujeres. Teniendo lo anterior en mente, realizaremos una propuesta en torno a la exactitud por la que inquiera

---

<sup>117</sup> Homero. *Op. cit.*, p.231.

Sócrates a partir de la obra y el contexto, lo cual de momento no puede hacer Hermógenes.

Según muestra Sócrates más adelante, el sufijo “anax” del nombre significa: “señor”, en tanto que el prefijo “Asty” significa “ciudad”, por lo que “Astyánax” es algo así como “el señor de la ciudad”. Señor, pues, en sentido de dueño, guardián y vigilante. “Eskamandrios”, por su parte, es un nombre que se compone del sufijo “andrios”, “andros” que nos remite a un término que recién vimos en el apartado anterior, “andreia”, el cual significa: valor, hombría, fuerza, valentía. El prefijo significa “hoyo” y “excavar”, de “skapto”, por lo que en conjunto significa “La fuerza u hombría que emana del hoyo o de lo excavado”.

Del prefijo tuvimos noticia por la leyenda del nacimiento del río, donde se narra que Heracles sediento por uno de sus trabajos, le pide a su padre Zeus que le muestre una fuente de agua, éste, auxiliando a su hijo, hizo salir un pequeño brote de la tierra, como le pareció insuficiente para su sed, Heracles tuvo que excavar hasta ver una importante capa de agua, el manantial del Escamandro.<sup>118</sup>

Los tres nombres: “Héctor”, “Eskamandrios” y “Astyánax” apuntan a quien resguarda la ciudad, a su señor natural. El río Escamandro es el que rodeando Troya la resguarda primero y naturalmente, esto por la gran fuerza de su caudal, el cual hace en extremo difícil que lo puedan atravesar. El segundo y tercer nombre son utilizados para referir al tercer protector de la ciudad, al pequeño todavía sin habla, es decir “el que protege las puertas y las largas murallas.”<sup>119</sup> No obstante, este nombre está proyectado hacia el futuro, no es en lo absoluto una realidad. Astyánax es el tercero en protegerla tanto porque aún es un niño como porque el segundo es Héctor, quien lo hace en el presente después del dios-río.

Hay que decir que el nombre del pequeño, aún sin habla, es dado por la madre, los ciudadanos y gente cercana a la familia real como consecuencia de la actividad del padre; algo así como lo que en nuestro tiempo ocurre con el hijo primogénito a quien en muchas ocasiones le es dado el nombre del padre y con él su destino y fortuna.

---

<sup>118</sup> Pierre Grimal. *Op., cit.*, p. 172.

<sup>119</sup> Homero. *Op., cit.*, p.564.

En el nombre “Héctor” y en el portador también podemos ver al caudaloso río. Si nuestro lector tiene presente la *Ilíada* y si no, revisándola, podrá notar que Héctor es conocido en gran parte porque no hay nada ni nadie que lo distraiga y le evite llevar a cabo lo que ha pensado en sus mientes. Algo análogo ocurre con un río como el Escamandro, al que nadie ni nada puede hacer detener ni desviar su cauce, excepto un dios más fuerte.

Apelando al conocimiento que hemos podido recoger en las diferentes fuentes sobre los nombres, sus portadores y los movimientos que llevan a cabo, podemos ver que hay distintos nombres para las *mismas* cosas porque el hombre es incapaz de verlo todo de una sola vez, es decir, la realidad se le presenta incompleta y de esa misma manera la nombra, aun cuando crea que la ve y la nombra por completo. Si vemos que para el niño hay tres nombres ello se debe a que cada uno mienta lo que diferentes personas le desean; diferentes atributos que ven; así como también, diferentes modos de existir de lo nombrado.

Desde esta perspectiva, parece que no hay una mayor o menor exactitud al nombrar, dado que lo nombrado, en cuanto a su forma de ser, se ve en partes y cada nombre es una parte de él. La jerarquía aquí desaparece, pues parece que la visión de la realeza y la de los comunes aporta algo en el conjunto nombrado, en este caso, al pequeño aún sin habla.

Sucede, pues, que los diferentes nombres hacen que se agrande y actualice la visión de lo nombrado, tal como la actualización de sentidos en la comunidad, pensando en el Sócrates que ven los viejos y los jóvenes, donde los primeros y los segundos se aportan mutuamente teniendo en cuenta que ni los primeros saben ni observan todo de Sócrates ni tampoco los segundos. Sólo en conjunto, en comunidad y dialogando se puede aspirar a lograr una mirada más abarcante, que no agotadora, de lo nombrado.

Sin embargo, también parece que podemos pensar en una mayor exactitud del nombre cuando éste mienta más elementos y maneras de ser de lo nombrado. Llamarle al pequeño, Skamandrios, se nos pinta como un nombre más exacto para el niño por tres motivos: es uno más apegado al modelo “Escamandro”. Segundo, el río modeló la actitud del padre y pretende modelar la del hijo. Por

último, así como en su origen el río nació siendo un pequeño brote, el pequeño Astyánax tendrá que figurar su cauce para hacer salir toda su fuerza y hombría.

Con Eutidemo y su hermano vimos que cada cosa tenía su nombre y su propio enunciado; que era imposible que hubiese dos o más nombres para una *misma* cosa. Que contradecirse en un diálogo era imposible porque en todo caso lo que ocurría era que se hablaba de cosas diferentes. Con Homero vemos que sí hay dos o más nombres para una misma cosa en función de que cada nombre mienta los distintos deseos y formas de ser de lo nombrado de acuerdo con la comunidad que apetece y observa. En esta concepción el nombre divino es, pues, aquel en el que se reúnen distintos atributos, diferentes deseos y diferentes maneras de ser de lo nombrado, es decir, un nombre con mayor amplitud y riqueza de sentidos.

Desde esta perspectiva no hay sinónimos, lo que hay son nombres que apuntan a las distintas maneras de ser de lo nombrado con respecto a miradas distintas que abonan al conjunto, lo cual hace que surja otro nombre para él, lo que, a su vez, ciertamente, también nos arroja luz para saber por qué hay nombres compuestos, es decir, en una palabra se intentan reunir, cuando menos, dos atributos de lo nombrado. En “Hermógenes” se ve la reunión, por un lado, de un linaje y, por otro, de un modo de ser específico relativo a la belleza del nombre.

Ahora bien, con base en lo anterior, ¿se puede hablar de sensatez e insensatez al nombrar? Sí. Si quien impone el nombre lo hace teniendo en cuenta todo aquello que acabamos de mencionar seguramente lo hará más sensatamente que uno que lo hace sin pensar en lo anterior. Y al nombrar lo hará con mayor exactitud y sensatez evaluando con quién está, lo que le permitirá alcanzar una mayor amplitud de sentido de lo nombrado cuando le interese destacar más atributos, o una menor, si lo que precisa es mantenerlos ocultos.

La falta de exactitud y de sensatez al nombrar se deben aquí, por un lado, a que no se piensa en todo lo anterior; por otro, a una profunda desvinculación entre quien pretende nombrar y su entorno, la cual hereda lo nombrado cuando intenta inquirir por su nombre. Dicho lo anterior, podemos ahora mirar traslúcidamente que tanto la acción de nombrar como la de imponer nombres exige –en tanto acción propiamente dicha– valentía, conocimiento (sensatez) y reflexión, pues

como ya habíamos adelantado, no cualquiera sabe imponer los nombres ni nombrar conforme a la naturaleza de la exactitud y la sensatez porque muy pocos pueden ver las diferentes maneras de ser de lo nombrado.

Habiendo hecho a un lado las trampas y con acceso a la fuente inquiramos con claridad: ¿por qué el padre no llama a su hijo como hacen todos y cómo podría esperarse que lo hiciera? Así como también, ¿qué nombre es más exacto? Nosotros proponemos, con base en lo anterior y por la escena que pinta Homero cuando relata que Héctor llamaba a su hijo Escamandro y no Astianacte como todos los demás, que opta por llamarlo como el río y no como sucesor o par suyo para recordarle la hombría, la fuerza y la valentía que mora en él aún no despertada, lo cual es, por un lado, una manifestación de lo que el padre apetece para su hijo. Y por otro, una dirección inserta en su nombre a la cual tendrá que remitirse si quiere conocer lo que su padre le deseó.

Aquella es, pues, nuestra propuesta. La razón que ofrecemos y de la cual surge, se debe a que los poetas y los reyes volvían divino su entorno nombrando, imponiendo movimientos a lo nombrado y haciendo mitos. En este caso preciso, de la divinización del río nació el nombre tanto de Héctor como de su hijo, apelando siempre a un modelo natural divinizado.

Lo que está hecho plenamente conforme a naturaleza es el cauce, el caudal del río y la protección que provee a la ciudad, tal plenitud también lo hace exacto al nombre. De esta plenitud y exactitud le viene el nombre a Héctor, quien a su vez se lo asigna a su hijo, esperando que ambos puedan resguardar con la misma plenitud y exactitud a Troya, de manera que cuando Héctor llama a su hijo con el nombre del dios-río lo acerca más a la fuente original de donde brotaron ambos, deseando que la protección que el hijo pueda darle a la ciudad sea incluso más parecida a la del río que la que proveía el propio Héctor.

Con lo anterior, podemos tener un bosquejo acerca de la manera de nombrar de los griegos por una interpretación de Homero, quien nos deja ver que cuando los poetas y los reyes nombran lo que es conforme a naturaleza en máximo grado, usan un nombre que servirá como modelo y ejemplo de otros, pues ello se

aproxima de igual modo a lo divino, por lo que lo más divino es lo más natural y lo más natural lo más divino, lo que termina haciéndose patente con el nombre.

En diferentes obras podemos ver cómo lo que está hecho plenamente conforme a naturaleza termina por tomar un nombre divino: Fuerza y Violencia; Respeto; Honor; y Persuasión. En el *Heracles* de Eurípides podemos leer:

Heracles.– ¿por qué habéis abandonado mi casa y mi hogar?

Megara.– Por la fuerza; tu padre sacado del lecho...

Heracles.– ¿Y no tuvo respeto como para deshonorar a un anciano?

Megara.– El Respeto habita lejos de la diosa que aquí domina<sup>120</sup>

En lo anterior podemos ver cómo al respeto que es conforme a naturaleza y por el que se ha trabajado se lo vuelve lo más importante y se diviniza, pero cuando quien trabajó por él ya no puede hacerlo valer o no lo infunde y no hay quien lo haga prevalecer, parece que es fácil deshonorarlo sustituyéndolo con otra diosa, a saber, Violencia. Desde luego que ello supone que no se oponga otro capaz de ejercer una fuerza mayor, lo que implicaría una lucha entre *dioses*.

También a quien mantenga un carácter conforme a la naturaleza del honor se lo vuelve modelo: “Yo pondré frente a Tideo, para que sea el defensor de esa puerta, al valeroso hijo de Ástaco, muy noble, quien honra el altar de Honor y aborrece, en cambio, las palabras llenas de jactancia (...)”<sup>121</sup>

Y por último podemos leer en el mismo autor, pero en diferente obra: “Así que, si para ti significa algo la santa majestad de Persuasión, si mi lengua te calma y te hechiza, puedes quedarte aquí.”<sup>122</sup> Con la persuasión ocurre que, como no cualquier mortal o dios tiene el “don” de persuadir conforme a naturaleza, cuando de alguien se puede atribuir, entonces se diviniza, lo que implica que no persuade el que habla, sino quien habla a través de ese que persuade, en este caso la diosa Persuasión, de manera que no atender a sus palabras equivale a negarse a la diosa y su voluntad, y tal como en la obra se puede leer, hasta las Erinias cedieron ante Atenea y Persuasión y se volvieron Euménides.

---

<sup>120</sup> Eurípides. *Tragedias II, Heracles*, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2008, p.105.

<sup>121</sup> Esquilo. *Tragedias, Los siete contra Tebas*, p.286.

<sup>122</sup> Esquilo. *Tragedias, Las Euménides*, p.532.



Es muy probable que al lector también le parezca una trampa tratar de determinar, desde la obra de Homero, qué nombre es más exacto, sobre todo porque así como hay diferentes nombres para referir a la *misma* cosa, también hay diferentes mitos para referirnos a los *mismos* hechos. Pero como ya hemos dicho, siempre debemos decidir de acuerdo con lo buscado, entre varios nombres y varios mitos. Habrá ocasiones en las que podamos sintetizar varios mitos o nombres y habrá otras en las que nos tengamos que decantar únicamente por un nombre y un mito.

Sin embargo, nosotros afirmamos que no es una trampa, o por lo menos no completamente, cuando vemos que no sólo en sus tiempos se nombraba teniendo en cuenta un modelo, sino que en los nuestros también ocurre de manera análoga. Desde luego que hay modelos distintos lo mismo que nombres; pero la actitud para nominar prevalece, aunque no se haga de manera clara ni consciente y sólo se lleve a cabo en el momento de imponer el nombre.

El momento de imponer el nombre a los hijos y a los más cercanos es quizás uno de los pocos en los que actualmente se trata de vincular a quien nombra, al portador del nombre y el nombre. Es muy probable que el portador intente vincularse con el impositor al inquirir por su nombre; pero también es muy probable que no ocurra porque nunca se pregunte por su nombre o porque haciéndolo no haya quién le dé razón. Sin embargo, es innegable que en esos momentos puede reconocerse que existió el intento de vincular al impositor, al nombre y lo nombrado, así como existió también el gen de una actitud hacia el lenguaje distinta del convencionalismo arbitrario.

Hoy día podemos seguir siendo testigos de que el nominar de Homero, de los griegos, sigue vigente. Todavía vemos a los padres nombrando a sus hijos con su nombre o el de sus padres, (abuelos del niño) o conforme a un modelo, es decir, una figura pública del presente o de antaño. Hay aún quien llama a sus hijos como los apóstoles; como a pintores mexicanos, ponemos por caso “Frida” o “Diego”; o bien como revolucionarios de 1910, por ejemplo, “Emiliano”.

También es el caso que si uno va al norte de la República, por poner un ejemplo, puede ver cómo el calor y en general el clima franco y extremo del estado se

traslada a la calidez y franqueza con la que las personas te reciben, por lo que se escucha, “los chihuahuenses son personas muy cálidas, francas y gritonas”, lo que nos permite ver que el clima que gobierna en una ciudad también incide y gobierna en el carácter de las personas y así se les nombra.

No es, pues, una trampa, sino una oportunidad para aproximarnos más tanto al modo de nombrar la realidad de los griegos como a su contexto por medio de un ejercicio de legislación relativo a la exactitud, sensatez y justicia en el nombre. Esto es, a partir de revisar algunos nombres, sus mitos e intentar realizar una etimología.

No obstante, el joven todavía no se ha dado cuenta ni de sus yerros ni de su ignorancia ni de las trampas, por lo que, de acuerdo con lo que hemos visto, Sócrates se lo hará saber con otra prueba en la que lo hará caer:

Sóc. – ¿Estimaba entonces (Homero) que Astyánax era para el niño un nombre más exacto que Skamandrios?

Herm. – ¡Claro!

Sóc. – Examinemos entonces por qué. ¿Es que no explica estupendamente el por qué? Dice, en efecto:

*Sólo él les defendía la ciudad y los largos muros.*

Por ello, pues, es exacto, según parece, llamar al hijo del salvador «soberano de la ciudad» (Astyánax) que su padre mantenía a salvo, según afirma Homero.

Herm. – Me parece evidente.

Sóc. – ¿Y por qué así? Pues yo mismo no lo entiendo del todo, Hermógenes. ¿Lo entiendes tú?

Herm. – ¡No, por Zeus! ¡Yo, no!<sup>123</sup>

Hermógenes cree que va siguiendo a Sócrates y que lo acompaña en el diálogo cuando no ve que lo detenga ni que le haga ver sus yerros tanto en sus respuestas anteriores como en estas, por lo que todo le parece claro y evidente al joven; mas cuando el filósofo lo detiene y le pide que dé cuenta de lo anterior, no puede hacerlo, por lo que, una vez más, nos vuelve a mostrar, por un lado, su apetito desenfrenado y, por otro, cómo por medio de estas preguntas-trampas, logra detener su apetito por responder, hacerle frente a su ignorancia mediante otra sutileza, pero ahora relativa a la exactitud buscada, a saber, el movimiento en

---

<sup>123</sup> Platón. *Crátilo...*, pp.380-381

quien nombra, en el nombre y en lo nombrado, lo cual, en conjunto hacen una exactitud que intentará mostrarle al joven.

Hasta este momento la “exactitud” del nombre en Homero parece fija, inmóvil y determinante, lo cual pensamos, sí es en parte una trampa que va dentro del planteamiento que le hace el filósofo al hijo de Hipónico. De acuerdo con lo que vimos, que las mismas cosas tengan nombres diferentes es posible tanto porque se muestran de maneras distintas a las múltiples miradas como porque los nombres son deseos hacia lo nombrado; es decir, están estrechamente relacionados y en movimiento el impositor o nominador, el nombre y lo nombrado. Sin embargo, como ya lo habíamos adelantado, tanto la relación como el movimiento pasan inadvertidos para el joven dada su actitud ante el lenguaje.<sup>124</sup>

La exactitud como algo móvil, no fija ni determinante se comprende, aunque de manera velada, en lo que Sócrates va a llamar, según él, “palpando la huella de Homero”<sup>125</sup> y ratificado por Hermógenes, como la nominación por “generación natural” y “contra natura”. La nominación por “generación natural” la hallamos lo mismo en Héctor y Astyánax que en los engendros de los animales y consiste en nombrar al hijo como al padre. Recordemos que Astyánax recibe este nombre por la actividad del padre pensando en que llegará a ser como él. Es un apetito.

La nominación “contra natura”, por el contrario, ocurre cuando nace un monstruo, es decir, cuando un caballo, por poner un caso, engendra contra natura un ternero, quien es por naturaleza fruto de un toro. En este caso, al ternero no se le llamará potro, potrillo, caballo ni nada que tenga aquella naturaleza, sino ternero de acuerdo con su especie. Así como también cuando a un rey bondadoso y bello le nazca uno malvado y feo, el engendro será un monstruo.

Sin ninguna duda, tal como en la gran mayoría de lo que va del diálogo, el joven convalida sin comprender que, evidentemente movido por su apetito, se puede “palpar la huella de Homero” sobre la exactitud del nombre en este par de nominaciones, aunque no sepa bien cuál es el rastro que busca, por lo que cabe preguntar y es lo que éste debería inquirir: ¿es tan fácil nombrar al hijo como al

---

<sup>124</sup> V. *Supra*, 1 *El elemento externo al interno*, pp. 6-12.

<sup>125</sup> Platón. *Crátilo...*, p.381

padre sólo por haber nacido de él?, ¿acaso tanto el nombre como el ser fruto de ese padre garantiza que sea como el último?

Respecto de la segunda nominación, la que es “contra natura”: ¿sólo se refiere a casos en los que nace una cría distinta de la que engendra?, en caso de que no ¿es posible saber al momento que nace el retoño si se trata de un monstruo o no?, ¿podría ocurrir que el monstruo se torne a la naturaleza del padre? ¿En estas nominaciones cabe la exactitud fija e inmóvil o su contraria?, ¿existe la justicia en ambas nominaciones?

Con estas preguntas buscamos hacerle ver al lector que, por un lado, con ambas nominaciones, tal como parece pintarlas Sócrates, es imposible llegar a nominar con exactitud, sensatez y justicia, pues el movimiento que debe llevar a cabo el engendro tanto para acercarse a su nombre como para alejarse de él es irrelevante en relación al momento en que su nombre es impuesto. Si lo que busca el portador es acercarse a su nombre o alejarse de él, deberá hacerlo durante toda su vida de manera consciente, por lo que su nombre será exacto, sensato y justo sólo en la medida en que lo haya alcanzado o se haya alejado, no antes.

Y si como Hermógenes, se es monstruo de manera involuntaria, por ignorancia, el movimiento es descontrolado y a merced de quienes lo rodean. Visto desde esta óptica, en el nombre no hay exactitud, sensatez ni justicia, pues el apetito del impositor va en una dirección, el nombre y lo nombrado en otra.

Por otro lado, que en ambas nominaciones hay un planteamiento dicotómico como los que realizan los sofistas: Eutidemo y Dionisodoro, pero que podemos encontrar también en Pródico y Protágoras, el cual se expresa de la siguiente manera: si se es engendro de un varón brillante y ha ocurrido la generación natural, entonces el engendro es brillante. Si se ha nacido de un varón brillante, pero ha ocurrido la generación contra natura, entonces se es un monstruo. La dicotomía vuelve a ambas nominaciones inmóviles, fijas y determinantes, por lo que sólo superándola, haciendo una síntesis de ambas y comprendiendo el movimiento que ambas entrañan, se podrá llegar a la exactitud, sensatez y justicia que busca Sócrates y el cual le hará posible a Hermógenes moverse hacia su nombre.

La exactitud móvil y no determinante es aquí velada porque en ambas nominaciones parece pintarse un destino y fortuna con el nombre, mismos que son imposibles de modificar. Tanto en la nominación por “generación natural” como en la que es “contra natura” vemos un problema similar que Hermógenes es incapaz de advertir, a saber, el movimiento y la relación que ocurren en el impositor o nominador, en el nombre y lo nombrado. Hay que decir y hacer notar que en ambas nominaciones, según parece pintarlas Sócrates, el movimiento depende del apetito del que nombra, mismo que se impone con el nombre, es decir, el nombre le impone el movimiento, en tanto que apetito del nominador a lo nombrado.

Quizás si reducimos únicamente al parecido físico entre el padre y el hijo en la primera, y a la ausencia de parecido en la segunda, podríamos garantizar un nombre exacto; es decir, en el primer caso, si cuando nace todos ven que se parece aspectualmente al padre, sería exacto y sensato ponerle el nombre del progenitor. Si por el contrario, no se parece en lo absoluto, quizás, igualmente, también podría considerarse exacto y sensato ponerle al engendro un antónimo respecto del nombre que lleva su padre.

Pero ni reduciendo ambas nominaciones al parecido o a su falta podemos garantizar que, en el primer caso, deje de parecerse. En el segundo, que pueda parecerse en un futuro. En la primera, podría incluso ocurrir que pareciéndose en el físico, no lo haga en cuanto al carácter o a la virtud. Por el contrario, en la segunda, si al nacer y en los primeros años no se parece, no quiere ello decir que no pueda parecerse en lo porvenir, pues, de hecho, en cuanto al carácter o la virtud, todos nacemos siendo monstruos sin importar quien sea nuestro padre; nadie, en los primeros años, se parece de tal manera al progenitor que en su parecido esté dado de forma completa su ser. El carácter y la virtud son un camino por el que se trabaja o se deja de trabajar, exigen un movimiento de búsqueda y de rechazo constante que articule al impositor, al nombre y portador.

Hermógenes no ve que el movimiento en el engendro parece determinarse y fijarse desde y por el nombre en ambas nominaciones, es decir, en aquella partícula que almacena lo visto por el impositor, lo que se desea para lo nombrado

y en la cual inicia su movimiento. En el primer caso se fija por el parecido y el apetito de que el hijo sea como el padre. En el segundo por la falta de parecido y el apetito de nombrar dada la falta o el deseo de que algún día se parezca. Tampoco ve que se nos muestra en estas dos nominaciones el problema relativo al momento exacto y sensato de imponer el nombre, la justicia, es decir, no se muestra cuándo es el momento exacto, sensato ni justo de hacerlo, pues parece manifestarse que imponer un nombre al momento en que nace el engendro no trae como resultado ni la exactitud, la sensatez ni la justicia.<sup>126</sup>

En la *Ilíada*, en el caso particular de Héctor y Astyánax, pudimos observar que son dos las personas que nombran al hijo del príamida: su padre y su madre. El primero, teniéndolo en brazos lo llama Skamandrios. La segunda, Astyánax. Ambos nombres son impuestos si no al nacer, sí cuando el niño es tan pequeño que incluso carece de habla y se encuentra en los brazos de los padres. Además, el momento en que se impone el nombre, es durante la guerra. Es muy probable que en la bonanza el nombre pudiera haber sido otro.

El pequeño, tomando en cuenta la epopeya homérica, va a quedar en manos de los aqueos tras el asalto a Troya, lo cual nos permite ver que tanto el nombre impuesto por el padre como el impuesto por la madre son inexactos, insensatos e injustos con base en el movimiento que el pequeño no podrá llevar a cabo hacia el futuro dado que ni será como el río ni como el padre, de acuerdo con el destino que le aconteció. El nombre será impuesto injustamente dada la incapacidad que tendrá para acercarse a su nombre. Un apetito que no prosperó con el nombre. Un mero deseo irrealizado.

Llegar a la exactitud en ambas nominaciones sin una buena comprensión del movimiento que articule al impositor, al nombre y lo nombrado es imposible porque a la exactitud, como es en el caso de Hermógenes, sólo se la piensa como inmóvil, fija y determinante tal cual sí únicamente en el nombre estuviera dado el movimiento de los tres elementos: impositor, el nombre y lo nombrado.

El nombre en la primera nominación es un apetito, un deseo de quien lo impone para lo nombrado que se hace acompañar por lo observado o sólo por lo deseado.

---

<sup>126</sup> V. *Supra*, p.8.

Desde luego que a quien nombra le importa ver que su apetito se cumpla, aunque puede ello no ocurrir por muchos factores como pueden ser, desde el lado del impositor: que su apetito hacia lo nombrado sea efímero o inestable y que de pronto ya no le importe e incluso se le haya generado uno nuevo. Que por falta de valentía, en caso de que el padre sea el impositor, éste no haga lo suficiente para poner a su engendro de frente con su nombre ayudándolo en su acto de apropiación.

Desde el lado de lo nombrado: que un destino amargo, como el que le sucedió al pequeño, termine con su vida antes de conocer el cuño y significado de su nombre y que no pueda llevar al acto el apetito del impositor. Si aquel destino no ocurre, puede ser el caso que jamás inquiera por su nombre, o que haciéndolo no haya quien le dé razón de él, o que el portador no haga lo suficiente para apropiarse de su nombre. Que actúe de manera contraria a su nombre, lo cual implica cierto conocimiento de él y voluntad para ir al contrario del nombre; o que sea un monstruo por ignorancia, tal como le ocurre a Hermógenes. Aquí aparece otra manera de ser monstruo, la cual se debe a la distancia que separa al nombre del portador y del nominador. En general es un problema cultural y de educación.

En el segundo caso, contra natura, el apetito en sentido de *epithymia* se da con la inexactitud, la insensatez y la injusticia, cuando tras un primer vistazo se observa la falta de parecido entre engendrador y engendro. Aquí, este primer vistazo (condición de la *epithymia*) se erige como único y absoluto porque cancela, de forma definitiva, de la mano del nombre, la posibilidad de que el engendro en un futuro pueda parecerse al padre, ya sea en lo físico, en el carácter o en ambos, de donde colegimos que de esta nominación al igual que de la otra, no puede salir un nombre al cual le podamos atribuir: exactitud, sensatez y justicia. Pero si le podemos atribuir un movimiento que se prefigura con el nombre.

Los movimientos prefigurados son: de apropiación y búsqueda en la “generación natural”; y de alejamiento y rechazo “contra natura”, dando por descontado que un día, lo nombrado en el primer caso, decida renunciar al apetito y movimiento que se le impuso con el nombre. Y que en el segundo, cualquier día decida buscar parecerse a su engendrador rechazando un nombre que lo aleje de él. Como

puede ahora ver el lector, la huella que creyó palpar el joven de la mano del filósofo relativa a la exactitud del nombre no es tan asequible, fija ni mucho menos tan determinante como pudo creer a partir de las dos nominaciones.

Por el contrario, la huella que ha dejado Homero reposa sobre todo en un movimiento que vincula al impositor, al nombre y a lo nombrado en una sincronización tal que permita pensar en la exactitud, la sensatez y la justicia, tal movimiento requiere de los tres elementos, con uno de ellos que se quede inmóvil la exactitud se hace imposible. El movimiento vinculante lo vemos con la distinción entre un nombre “divino” y uno “mortal”. En el primero existe una mayor amplitud de sentido, un espectro más elevado de comprensión y un nombre más abarcante. En el segundo, por el contrario, el nombre dice muy poco de lo nombrado y del nominador, lo cual puede ocurrir o bien porque quien se sirve de él no sabe todo lo que el nombre mienta o bien porque quien lo acuñó lo hizo con una mirada reducida, tal como lo vimos al comparar los nombres “Astyánax” y “Skamandrios”.

Pero lo anterior no quiere decir que, por un lado, el nombre “mortal” no pueda llegar a ser divino; por otro, que el “divino” no pueda llegar a ser “mortal”. No existe una línea en toda la *Ilíada* en la que se insinúe que no pueda un nombre divino devenir mortal ni viceversa. Por el contrario, en la distinción de nombres que hace Homero vemos que los divinos son tales en función del conocimiento que de ellos se tenga, de manera que mientras más se conozca un nombre, más puede abarcar de lo nombrado, lo cual hace mejor a quien se sirve de él y lo que trae como consecuencia que un nombre que en apariencia es “mortal”, pero que se conoce bien, se haga “divino”.

El camino que siguen los nombres divinos para convertirse en mortales comienza con el desconocimiento que tienen quienes se sirven de ellos, lo cual, aunado a su utilización incorrecta, los conduce al desuso, lo que a su vez los mata haciéndolos caer en olvido. Esto se observa en los nombres “Janto” y “Escamandro” en el sentido de que el primer nombre no suena más ni entre ninguno de los elementos que componen al ejército de los aqueos ni tampoco entre los troyanos y sus aliados. Sólo el segundo persiste.



Por lo anterior, el cariz divino de un nombre podemos comprenderlo en función del cuidado que tienen los hablantes en tres momentos: al enseñarlo y aprenderlo, es decir, cuando se puede articular esa voz; cuando se sabe que ella refiere a algo de manera amplia (la amplitud del significado la da necesariamente la comunidad); y cuando se relaciona, mediante la observación y el pensamiento con aquello de lo que es nombre y con quienes se sirven de ella. No obstante, por mucho que sea el cuidado de los nombres y el modo en que se los utiliza, nadie puede garantizar ante un genocidio que pervivan. Todo lo contrario, la historia nos muestra, salvo casos excepcionales acompañados de cierta fortuna, que hay nombres que son cuidados y cultivados de manera tal que resistan los embates del tiempo y de la falta de paz.

Así pues, debemos decir que en Homero se observan tres tipos de movimiento en lo relativo a los nombres: uno en el que el apetito del impositor se pone de manifiesto en lo nombrado a partir del nombre y el cual, a su vez, impone un movimiento de búsqueda. En este, se intenta hacer que lo nombrado y el nombre sigan el apetito que impuso el nominador con el nombre. Aquí el impositor no se mueve, es él quien impone el movimiento.

Otro lo vemos cuando lo nombrado va en una dirección, el nombre y el nominador en otra. “Janto” se movió en una dirección opuesta a la de los ejércitos que combatieron en Troya, lo que hizo que tanto el nombre y la mirada de aquello que nombraba como quienes se servían de él de la forma en la que lo hacían, se perdieran. Quizás se pueda recuperar el nombre, poniendo por caso que “Janto” efectivamente nombrara en otro momento al Escamandro, sin embargo, es muy poco probable que se descubra la manera en que el primer nombre refería al río y la mirada de la cual dotaba a quien se servía de él, es decir, la relación de los tres elementos.

Y por último, un movimiento que implica al impositor o nominador, al nombre y a lo nombrado, el cual demanda el movimiento simétrico de los tres asegurando el crecimiento simultáneo de los elementos, así como la pervivencia, bajo ciertas condiciones del nombre. Los hablantes que están al pendiente del cuidado y cultivo de los tres elementos pueden llamarse con justicia guardianes y velan

porque quien se sirva del nombre lo haga teniendo en cuenta a lo nombrado y a sí mismo por medio de la observación y el pensamiento. Esto último, pone en movimiento a los tres elementos como a continuación mostraremos.

Si nuestro lector mira hacia los árboles y sus frutos; a los animales y sus engendros, podrá notar que todo el tiempo se llevan cambios en ellos desde que nacen hasta que mueren. En el caso de los árboles muy seguramente ocurrirá que quien los mira muera primero, mas ello no impedirá que note sus distintos movimientos de la mano del cambio de las estaciones. Las jacarandas, por ejemplo, tienen su época de foliación, otra de floración y una más de dar frutos. En el caso de los animales, en el caballo, por poner un ejemplo, podrá notar, si tiene la fortuna de seguir los cambios que ocurren en él desde que nace hasta que se hace viejo y muere, que el movimiento va dejando huellas a su paso que lo llevan a convertirlo en lo que es. El color del pelo, el fortalecimiento de sus patas, la muda y detrimento de su dentadura son testigos de esos cambios.

Aunque la mayoría de las personas sólo se fijan en las jacarandas cuando sus ramas se llenan de flores púrpuras, en época de floración, no todas conocen el nombre que se les da para ese estado, difícilmente podrán llamar con justicia al árbol “jacaranda en flor”. Lo que también ocurre cuando la jacaranda está en periodo de foliación o cuando se vacía. Nadie la nota o nadie puede ni quiere hacerlo. Así mismo, nadie o muy pocos sabrán el nombre de ese estado de vaciamiento.

Sucede, pues, que para la mirada del convencionalismo arbitrario, la jacaranda siempre es la misma y el nombre nada tiene que ver con la cosa nombrada, salvo que es una etiqueta para referirse a ella como bien podría ser otra, lo que vale también en el caso del caballo. Lo anterior ocurre porque el nombre, que debiera estar en movimiento tanto con el que nombra como con lo nombrado, se encuentra, aunque parezca en movimiento, inmóvil al igual que los otros dos elementos restantes.

Ni la jacaranda ni el caballo son los mismos todo el tiempo, ambos llegan a ser lo que son. A la primera la paralizan –y de hecho se paralizan con ella– cuando no dan cuenta de sus movimientos. Quien se refiera a ella, bajo la mirada de ese

convencionalismo, jamás podrá nombrarla con justicia, pues ello implicaría que quien la nombre conozca al árbol, sus cambios y que cuando hable de ella, pueda hacerlo de acuerdo al momento. “Jacaranda”, sin más, inmoviliza al árbol, al nombre y al nominador. Aquí no están relacionados los tres elementos.

El caballo, por otro lado, desde que nace hasta que llega a los cuatro años y medio, cambia de nombre cuando menos en tres ocasiones. Empieza siendo un portillo, luego un potro y finalmente un caballo durante este periodo. Sin embargo, aquello que se nombra “caballo” se paraliza junto a quien lo nombra arbitrariamente, lo nombrado, sin el nombre, se mueve en otra dirección y sin el nominador, quienes se paralizaron sin más remedio.

Para que el movimiento del nominador, del nombre y de lo nombrado se diera de manera sincronizada tendría que ocurrir lo siguiente: el nominador tendría que conocer la naturaleza del animal y observar al animal al que va a nombrar, así como tener un conocimiento suficiente de la lengua que lo ayude a lograr dar cuenta de los cambios que observa llevados hacia un fin.

Estos tres elementos deben tener más o menos el mismo nivel, pues si lo que se *sabe* del animal y su naturaleza es por erudición, sin la observación, sólo se conocen las palabras. Si tiene la oportunidad de observar al animal y sus cambios, pero no sabe dar cuenta de él porque no tiene conocimiento de los nombres, entonces no puede hacer experiencia de lo que ve. Necesita del conocimiento del animal y de los nombres para nombrar de acuerdo con los movimientos alcanzados tanto por él como por el animal para nombrar con exactitud, sensatez y justicia a la sombra de una relación estrecha entre: el impositor, el nombre y lo nombrado.

Desde los tiempos del filósofo hasta los nuestros parece que el apetito de nombrar y de hablar de las cosas es mayor al de conocerlas. Muy pocas veces ocurre la simetría y sincronía entre el observador, las palabras y las cosas. La palabra, como le ocurre a Hermógenes con Sócrates, parece tentar e infundir un apetito de hablar de las cosas careciendo tanto de la observación como del conocimiento de lo observado. Hay muy poca preocupación por hacer acompañar

las palabras de observación y de la cosa, lo que incluso provoca que la palabra se erija como una barrera que impide aproximarse a las cosas de manera óptima.

Hermógenes va a las cosas adelantado por la palabra, esto es, de manera asimétrica, lo que a su vez impide, por un lado, la sincronía y un conocimiento óptimo. Por otro, que las cosas se muevan y crezcan junto con el observador. Pero un caso contrario en el que confluyen: el conocimiento de lo nombrado, la observación del movimiento en lo nombrado y en el nominador lo vimos en nuestra aproximación a la actitud hacia el lenguaje de Edipo al interpretar las voces de la “Cantora”, donde la relación y movimiento de los tres elementos están presentes.<sup>127</sup>

Aunque estos tres tipos de movimiento parecen estar presentes en los personajes de Homero, el joven aún es incapaz de advertirlos, lo que lleva al filósofo a tratar de mostrárselos a través de las “etimologías” en los nombres de los representantes de las siete generaciones de los crónidas, empezando por la última, la de Orestes.

Más allá de que resulten correctas las etimologías, lo que le interesa a Platón es mostrar el movimiento en los nombres de los crónidas, en los portadores y en los nominadores. Por ejemplo, según Sócrates, el nombre de Orestes está bien impuesto, pues con ese nombre se pone “de relieve lo feroz de su natural, así como su carácter salvaje y «montaraz» (*oreinos*).”<sup>128</sup> La etimología es correcta, “Orestes” viene de “oros”, montaña, y a su vez de “*oreinos*”, montañoso y montaraz.

Si nos damos a la tarea de revisar algunas tragedias en las que el personaje aparece podremos ver que durante un tiempo vivió como *salvaje* fuera de la civilización griega. Sin embargo, “Orestes”, al tomar el nombre de lo montañoso, también puede referirse a que está por encima de todos los mortales, lo cual puede comprenderse tanto porque sus actos son dictados y correctamente juzgados por los dioses, particularmente Apolo y Atenea, como porque una corte mortal no es suficiente para comprenderlos ni mucho menos juzgarlos, así leemos

---

<sup>127</sup> V. *Supra*, *Edipo y Tiresias: primer oráculo*.

<sup>128</sup> Platón. *Crátilo*... p.384.

las palabras de Febo: "(...) porque Zeus honra el respeto que inspiran los que están fuera de la ley, cuando, acompañados de buena fortuna, lo alcanzan entre los mortales."<sup>129</sup>

Con las demás etimologías de los crónidas, aunque correctas, sucede lo mismo, es decir, es posible interpretarlas no sólo de una manera, sino de varias. Con ellas se abunda en la comprensión de la exactitud, pues como vimos con lo relativo a lo montañoso de "orestes" y "oros", la exactitud no es única ni unívoca, sino que, como con el nombre, existen distintas interpretaciones de las que se puede decir que son exactas, sin embargo se requiere igualmente de un buen conocimiento de mitología, de la lengua, de la observación y del pensamiento para que la exactitud, la sensatez y la justicia ocurran, sin olvidarnos de que pueden realizarse interpretaciones más exactas, sensatas y justas.

En estas etimologías, de la mano del conocimiento de la línea de sangre y sus mitos, son distintos aspectos los que se intentan mostrar, por un lado, desde Cronos hasta Orestes, hay cuando menos un asesinato, algún tema de envidia y celos, alguna ofensa a los dioses y una situación de herencia y peleas por el poder, lo cual parece proyectarse desde los nombres a la manera de la imposición tanto por generación natural como contra natura; es decir, los miembros del linaje llevan a cabo movimientos de acuerdo tanto con lo que arrastran como a su semejanza o desemejanza con los progenitores.

Por otro, que el movimiento que lleva a cabo este linaje es promovido por la necesidad, el destino y la violencia, no hay, pues, libertad, deliberación ni oportunidad alguna de oponerse al movimiento que se lleva a cabo con, en y por encima de ellos lo quieran o no. Con sus nombres arrastran una manera de ser y una maldición que, por un lado, desde el aspecto mortal, sólo Orestes puede terminar. Por otro, desde lo inmortal, el derrocamiento de Zeus, que es inminente, terminará con su "tiranía", tal como lo podemos leer en las palabras de Esquilo:

La verdad es que Zeus, aunque ahora sea arrogante de espíritu, en el futuro va a ser humilde, según la boda que se dispone a celebrar, que lo arrojará de su tiranía y de su trono en el olvido. En ese momento se

---

<sup>129</sup> Esquilo. *Las Euménides*...p. 501.

cumplirá plenamente la maldición que imprecó antaño su padre Crono, al ser derrocado de su antiguo trono.<sup>130</sup>

Sócrates, pone en movimiento a Hermógenes junto con todo a su alrededor al ir realizando la etimología de los crónidas. El *ejercicio* de hacer la etimología lo pone en movimiento en el sentido de buscar en el mito, en su relación con la palabra y cómo a partir de ello, la propia comprensión del mundo se modifica.

Hasta este momento, la interpretación, como vimos con la nominación por “generación natural” y “contra natura”, parecía ser única, fija e inmóvil; lo cual, desde el ejercicio que realiza Sócrates, parecía indicar que con una interpretación única, sólo hay una comprensión del mundo bajo la cual sólo se puede llevar a cabo el mismo movimiento que los crónidas; es decir, entenderlos según las etimologías que *hace* el filósofo, obliga a actuar de la misma manera que ellos ante circunstancias análogas. Como no hay otra manera de interpretar y es claro que en uno u otro momento de la vida se va a pasar por una situación semejante a la de los personajes, no hay otro remedio que *actuar* como ellos.

El movimiento alrededor de Hermógenes será para él constante, repetitivo y sin que nada le pueda oponer resistencia. Tal movimiento en torno al joven hará girar todo arrastrándolo hacia él. Incluso, bajo esta perspectiva del movimiento, todos están siendo arrastrados y condenados a moverse como otros han hecho de acuerdo con la interpretación tanto de los mitos como de las etimologías. Las etimologías de Sócrates son aquí sólo la interpretación de ese movimiento sin reposo que a su vez arrastra todo hacia él.

Por lo anterior, ni el movimiento que lleva a cabo Calias ni el que lleva a cabo Hermógenes es tan distinto, pues como bien lo planteamos<sup>131</sup>, ambos movimientos arrastran violentamente; no obstante que el del primero tiene la apariencia de ser armonioso, sincrónico y natural; mientras que el del segundo da la apariencia de ser inarmónico, asincrónico y mal logrado. Sin embargo, ambos, son parte del mismo movimiento que arrastra todo hacia sí.

---

<sup>130</sup> Esquilo. *Prometeo encadenado...*, pp. 575-576.

<sup>131</sup> V. *Supra El elemento externo*, pp. 7-9.

En el movimiento en que se encuentran los hermanos no hay reflexión, resistencia ni oposición, por lo que tampoco puede haber punto medio, búsqueda ni ensayo de nuevos caminos ni mejores soluciones. Todo está en constante movimiento, el cual puede aparentar ser afortunado o desafortunado. El sentido de las cosas y su significado están ya dados, no hay razón para buscar más. En todo caso lo que se busca es ir siempre conforme al movimiento de los demás, lo que termina arrastrándolos.

Es a través de esta óptica del movimiento, en la cual se encuentra sumido tanto Hermógenes como la mayoría de la comunidad de Atenas, muchos sin saberlo, y de una chanza sobre una supuesta sabiduría y adivinación que de pronto le han venido a Sócrates y que éste realiza para, por un lado, ilustrar qué le ha permitido *hacer e interpretar* etimologías; por otro, para mostrar el apetito propio de quienes hablan y se mueven sumidos en esa óptica sin tener plena conciencia de ello “¡Claro, que es a Eutifrón Prospaltio a quien culpo, Hermógenes, de que me haya sobrevenido ésta!”<sup>132</sup>

Sabemos que este comentario es una chanza porque en las etimologías que Sócrates hizo sobre los crónidas no vimos elección entre leyendas, mitos ni respecto a los nombres de aquellos. *Explicó* la etimología de Agamenón, por poner un caso, únicamente a la luz de Homero y sólo bajo una perspectiva, su aparente interpretación del poeta. Pero no lo vio a la luz de lo que muestra Eurípides, por poner otro caso, ni tampoco ensayó otra interpretación del nombre, es decir, en el *ejercicio* que llevó a cabo no hubo pausa, reflexión ni deliberación. Da la impresión de que va apresurado tras un rastro cuya procedencia es la *sabiduría* que de pronto le vino.

Eutifrón, de acuerdo con lo que Platón nos muestra de él, es otro más que se mueve a la sombra de una vorágine que lo arrastra, de él obtiene Sócrates la sabiduría de la cual hace la chanza. Además, es presentado como adivino comparándolo con Sócrates, lo que a la luz del texto resulta también otro juego:

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.

---

<sup>132</sup> Platón. *Crátilo...*, p. 387.

Sin embargo, no he dicho nada que no fuera verdad (...) pero nos tienen envidia a todos los que somos de esta condición.<sup>133</sup>

Por si el lector no ha leído el *Eutifrón*, o de momento no lo tiene presente, en el personaje que lleva el nombre del diálogo también observamos a otro que es movido por una vorágine más fanática que religiosa, el cual, por lo mismo, tampoco hace pausa, reflexión ni delibera, elementos necesarísimos para interpretar no sólo lo *divino* sino para hacerlo en general, y quien en el texto aparece porque quiere llevar a su padre a juicio por homicidio.

El personaje se mueve, es decir, interpreta y habla sobre lo piadoso cual si contase con una “guía” que puede seguir al dedillo para saber qué hacer y cómo en la situación que fuere. En este caso esa “guía” le dicta llevar a su padre porque es ello lo más piadoso que puede hacer. La “guía” es, pues, una vez más, su *pensamiento*, un código binario que le dice: “si mi padre cometió asesinato y como yo soy piadoso, es evidente que debo llevarlo a juicio. Las leyes sobre lo que es pío son claras y debo llevarlas a cabo a rajatabla”.

El joven no ve la disyuntiva natural que se despliega en torno a llevar a su padre a juicio o no, así como tampoco los motivos que hay detrás del presunto crimen. Las leyes (los nombres) mueven a Eutifrón a llevarlas a cabo sin legislar, sin probarlas, sin cuestionarlas y sin ver si es verdad que se aplican siempre y de la misma manera sin importar el caso. Con nuestra presentación groso modo del personaje, el lector podrá notar que no hay pausa, deliberación, ni reflexión en él, sólo un fuerte apetito por hacer cumplir la ley sin reparar en las causas, las consecuencias ni el costo. Lo que importa es moverse con lo que dicta la ley unilateral. Así mismo, podrá observar que ni es adivino ni mucho menos intérprete.

El ejercicio socrático pone de relieve que para interpretar y legislar se precisa del conocimiento de los nombres, en este caso de los mitos, del lenguaje –no se puede hacer una etimología sin el conocimiento de la lengua– así como sin una intuición de lo buscado que otorga la comunidad y la lengua para ver si el nombre está bien impuesto o no. Lo que el filósofo intenta mostrarle al joven, pues, es el movimiento que suscitan los nombres de la mano de la actitud hacia el lenguaje y

---

<sup>133</sup> Platón. *Eutifrón...*, pp. 50, 51.



cómo puede aquel ser distinto; es decir, que los nombres sean un lastre; el inicio de una tragedia; o, todo lo contrario, que sean exactos, sensatos y que nombren justamente sin que determinen el movimiento de las personas, antes bien, que el portador y el nombre se muevan en sincronía.

Podríamos decir que Hermógenes ha mejorado respecto de su comprensión de los nombres en el sentido de que ya no son meras etiquetas que se ponen o se quitan a placer, ya implican más; sin embargo, en la profundización de la significación, re-significación y mejoramiento de su comprensión, ahora parece asemejarse más al naturalismo de Crátilo, un naturalismo que a partir de un movimiento constante, que *fluye* y que mantiene en movimiento a todo, paradójicamente fija y determina las cosas sin posibilidad de cambio.

Para que Hermógenes pueda efectuar un movimiento propiamente dicho, alcance su nombre oponiéndose a la violencia del movimiento que lo arrastra, tendrá que notar la chanza y lo que Sócrates intentaba mostrarle con ella: que de los nombres se puede decir que son naturales en más de un sentido, así como que su interpretación también tiene muchos sentidos y que se interpretan constantemente. Por último, que su conocimiento sobre los nombres es bastante rudimentario y que para conocerlos aún queda mucho trabajo por hacer: ser valiente tanto al arremeter como al recular y hacerse de un apetito acompañado de cólera para poder descubrir la belleza propia al conocimiento de los nombres. Veremos, pues, si Hermógenes por fin está en camino de ir hacia su nombre.

### 3. EROS

Ahora bien, ¿por qué es tan importante que Hermógenes pueda moverse hacia su nombre? Desde su anterior convencionalismo el joven no podía hacerlo porque para él su nombre era sólo una etiqueta impuesta como podía haber sido otra, tal movimiento carecía de sentido. Sin embargo, ante la presencia de Crátilo y las voces enigmáticas y oraculares que le profirió, el joven ha vislumbrado junto a Sócrates una actitud ante el lenguaje distinta de la suya que lo ha paralizado, pues ella le revela, por un lado, que los nombres no son etiquetas, sino que los nombres

están en correspondencia con los seres. Por otro, que jamás podrá ser “Hermógenes” aunque todos lo llamen así porque ese nombre no le corresponde.

La importancia del movimiento radica entonces en que pueda empatar su nombre consigo mismo, así como ver la relación de los seres y sus nombres al empatarlos. El movimiento consiste en juntar dos extremos a partir de un punto intermedio, donde por un lado está el nombre y lo que significa; por otro, el portador apuntando hacia él. El joven ha de ser quien junte ambos lados tanto por el conocimiento que tenga del significado como por sus acciones, es decir, llegando a ser “Hermógenes”. De modo que la pregunta que inquiría por la importancia del movimiento ha menester de otra para que aquélla se comprenda mejor: ¿qué necesita, pues, para llevar a cabo tal movimiento?

Crátilo ha inmovilizado al joven en dos sentidos: al esconderle una actitud ante el lenguaje distinta y al haberle quitado toda posibilidad de ser “Hermógenes”. Por si fuera poco, Sócrates le ha ido mostrando las bases de su actitud ante el lenguaje al tiempo que también se las ha ido quitando, por ejemplo, la sofística que se ocultaba detrás de su convencionalismo irreflexivo, dejándolo con extrema cautela, casi en total oscuridad y pobreza respecto de lo que creía saber y conocer. Lo único que le ha quedado es su ardiente deseo de conocer, visos de valentía, un apetito de legislar junto a Sócrates y la inspiración de Prospaltio: “Tú confías en la inspiración de Eutifrón, según parece.”<sup>134</sup> Lo que, en conjunto, al contrario de lo que parece, no es poca cosa.

### 3.1 LA SOMBRA DE EUTIFRÓN

No obstante, aún hay que despojarlo de una cosa más: de dicha inspiración. Sócrates ha llamado la atención del joven de manera negativa respecto de esta inspiración en tres ocasiones. “Creo, pues, que deberíamos obrar así: hoy podemos servirnos de ella y analizar los nombres que nos quedan, pero mañana, si estás de acuerdo conmigo, la conjuraremos y nos purificaremos buscando a quien sea capaz de realizar una tal purificación (...)”<sup>135</sup>

---

<sup>134</sup> Platón. *Crátilo*... p. 391.

<sup>135</sup> *Ib.* p. 388.

Esta llamada de atención para el joven pasa desapercibida, pues como vimos, es incapaz de ver la chanza y la necesidad de “purificarse” de tal inspiración, pues tendría que llamar su atención significativamente el hecho de que esta inspiración requiera de purificación.

La segunda ocurre en lo siguiente: “Ahora, ciertamente, me parece que se me vienen a la mente ideas ingeniosas y correré el riesgo, si no me ando con cuidado, de resultar hoy aún más listo de lo conveniente.”<sup>136</sup> Y por último, el rompimiento parcial con esa inspiración: “Pero ten paciencia, si quieres, porque me parece que estoy vislumbrando una explicación más convincente que ésta a los ojos de los amigos de Eutifrón.”<sup>137</sup>

Hay que decir que cuando Sócrates hace las etimologías e intenta enseñarle al joven cómo, en realidad está ejecutando el movimiento que Hermógenes tendrá que llevar a cabo para ir hacia su nombre. En otras palabras, Sócrates enseña y muestra haciendo. Para comprender lo anterior es necesario preguntarse, ¿qué busca el filósofo entonces haciendo chanzas sobre Eutifrón?, ¿una chanza y nada más?

A la segunda pregunta hay que responder contundentemente y de manera negativa, no. La razón se debe a que hay algo que Platón nos quiere mostrar tal cual, si cada lector fuera Hermógenes y el propio Platón, Sócrates. Dicha demostración se da en tres momentos. Primero, que en la realización de las etimologías siempre hay algo de inspiración de Prospaltio en quien las lleva a cabo, es decir, un tanto de imaginación, adivinación, juego y chanza.

En las etimologías se lleva a cabo el movimiento al que aspira el joven: hacer coincidir tanto los nombres anteriores como los vigentes con las cosas a partir de una raíz. De un lado está la cosa con el nombre con el cual se la conoce, de otro, el nombre con el que era conocida en otro tiempo. De manera que quien hace la etimología debe juntar ambos extremos en un punto intermedio a través de una raíz etimológica que se mantiene en ambos nombres. La raíz no sólo junta a la palabra con la cosa, sino a dos mundos como pueden ser el latino con el nuestro.

---

<sup>136</sup> Ib. p. 392.

<sup>137</sup> Ib. p. 393.

Cuando en nuestra lengua nos preguntamos, por poner un caso, por la palabra “apetito” y su relación con la cosa así nombrada es necesario apelar al latín, – considerando que el español es una lengua heredada de aquélla– particularmente al verbo “petere”, al que si le agregamos el prefijo “ap” nos remite al infinitivo “appetere”, cuyo supino es “appetitum”, el cual se traduce al español como apetito, que significa dirigirse, buscar, pedir, etcétera. Con esta etimología comprendemos porqué al tener hambre buscamos, nos dirigimos y pedimos, pues nuestro estómago al no recibir alimento pide, quiere.

La etimología consistió en juntar dos extremos a partir de una raíz: la cosa cuyo nombre actual es apetito de un lado, de otro, el nombre con el que era conocida, y como elemento unificador la raíz que postulamos para juntar a la cosa nombrada que en ambos nombres pervive. Sin embargo, aunque esta parezca una etimología más o menos aceptada por la generalidad, nada indica que, bajo otra óptica, con otros estudios, alguien pueda encontrar y postular otra raíz. No aceptar esta posibilidad es lo que Platón está caracterizando en un primer momento como la “inspiración” en el sentido de pretender agotar una etimología a partir de una sola fuente, lo que la convertiría en una mera adivinación por estar dispuestos casi a cualquier cosa con tal de hacer la unificación.

Si la etimología pudiera agotarse no sería adivinación, quizás ciencia, pero como no es el caso, no puede agotarse. La posibilidad de una etimología descansa en el poco o mucho conocimiento que se tenga de los nombres. Poco conocimiento producirá etimologías de alcances limitados, tales como las que realizó Sócrates a modo de chanza con los tantáidas.

El segundo momento se da a partir de este pretendido agotamiento, de donde viene la necesidad de purificación para no creer que ya no hace falta continuar la búsqueda. Es decir, cuando se ha realizado una etimología puede pensarse que por el momento sirve y ayuda para comprender la relación de cierta palabra con otra de otro tiempo referidas a alguna cosa específica, lo cual, en el ejercicio de las etimologías es adecuado y aceptable; sin embargo, si no se deja atrás lo unificado no se puede continuar con la búsqueda y el apetito queda cancelado.

Además, de acuerdo con lo que acabamos de mostrar, las etimologías crecen de manera proporcional al conocimiento que se tenga sobre los nombres. Un conocimiento pobre dará como resultado etimologías pobres al estilo de Eutifrón. El presunto agotamiento de una etimología impedirá seguir buscando y cancelará el apetito de saber, por ello se hace necesaria la purificación.

Tal agotamiento, como ha podido observarse, tiene a la base un conocimiento pobre de los nombres y una cancelación del apetito; no obstante, este conocimiento no se asume como tal, por el contrario, se muestra con apariencia de uno rico capaz de unificar cualquier cantidad de extremos, de manera que quien realiza tal unificación “corre el riesgo de parecer más listo de lo conveniente” sin darse cuenta, es decir, de pretender parecer avezado en el conocimiento de los nombres, pero siendo en realidad un chapucero ignorante.

La chanza de Eutifrón, pues, es multifactorial, sin obstar que en gran medida podemos decir que su condición de posibilidad es un conocimiento pobre con apariencia de rico y una prisa desmedida por realizar la unificación, es pura *hybris*. Un poco de suerte no cae mal, pero no es posible dejarle todo el peso.

Cabe decir que Platón no muestra la inspiración de Eutifrón en términos negativos. La demostración que hace es más bien para ilustrar que se encuentra a la base de la comprensión del ateniense común, de ese que se conforma con hacer una unificación mediana de los extremos en el mejor de los casos. En el peor, del ateniense que ya no se interesa por unificar, sino que repite lo que asume como unificado. Está mostrando a un ateniense de apetito limitado o reducido a lo fisiológico. Con esta demostración, además, a Platón le alcanza para ilustrar no sólo al ateniense común, sino al hombre de nuestros días.

En el tercer momento se dará el rompimiento o, mejor dicho, la limitación de la inspiración; un nuevo freno a Hermógenes y la demostración de etimologías cuyo fundamento sea uno más rico y en el que la unificación sea conforme a naturaleza. No puede darse un rompimiento porque como ya hemos dicho, en todo ejercicio de realizar etimologías siempre hay algo de adivinación y juego.

Por mucho que se pretenda certeza, ésta no es posible: ¿cómo, pues, pretender captar en una etimología el sinnúmero de movimientos que moran en palabras

cuyo correlato existencial no es tan asequible para quien pretende realizar el ejercicio? Hay que recordar que el ejercicio de la etimología también unifica pasado y presente, es, pues, una síntesis de tiempos fuera del tiempo.

Respecto de la limitación a la inspiración, el freno a Hermógenes y una etimología de mejor cuño, el filósofo apela a una exactitud más moderada a partir de dos casos. Del primero sabemos por la pregunta a Hermógenes: “¿Quieres decir que analicemos hasta qué punto es razonable el nombre (...)?”<sup>138</sup> Esta pregunta limita el ejercicio hasta lo que es razonable, es decir, hasta donde sea posible indagar e intentar una etimología que deje tanto a la adivinación como al conocimiento mediano lo más fuera posible para que el ejercicio no termine siendo una adivinación:

Bueno, para decirlo al momento, creo que los que pusieron el nombre de psyche pensaban en algo así: que cuando acompaña al cuerpo, es causante de que esté vivo, puesto que le proporciona la capacidad de respirar y de «refrescar» (anapsychon), y que el cuerpo perece y muere tan pronto como le abandona lo que refresca. De ahí, precisamente, me parece que le dieron el nombre de psyche.<sup>139</sup>

Pero esta etimología no es una moderada, sólo tiene la apariencia. El joven la acepta con beneplácito y no repara en que detrás de ella se oculta un resultado al que de antemano se quería llegar. Que esa no es una etimología propiamente dicha, sino el juego que entraña la inspiración. La razón que aducimos para ello es que hay una tradición, la que cree que el alma refresca y es fría; y otra que dice que el alma es fuego, para la cual esta etimología carece de sentido. Hermógenes acepta la unificación porque no conoce los extremos.

Aristóteles, siguiendo a Platón, también observa el juego en el mismo ejercicio: “De ahí que busquen apoyo en los nombres: los que afirman que el alma es lo caliente pretenden que zen (vivir) deriva de zein (hervir); los que afirman que el alma es lo frío pretenden que psyche (alma) deriva su denominación de psychron (frío) en razón del enfriamiento (katapsyxis) resultante de la respiración.”<sup>140</sup>

---

<sup>138</sup> Ib.

<sup>139</sup> Ib.

<sup>140</sup> Aristóteles. *Acerca del alma*, Biblioteca clásica Gredos, Madrid España, 2008, p. 143.

A quien le convenga que los nombres que utiliza provengan de una raíz orientará la *etimología* hacia ese lado; a quien le convenga otra cosa, hará otra orientación. Y como hemos dicho, este ejercicio no sólo se queda en las palabras. Muchas disputas han tenido lugar por estas orientaciones parciales, como ejemplo encontramos disputas religiosas, políticas y de otra índole en todo tiempo al pretender realizar estas relaciones.

Hay que decir con honestidad que sin la cita de Aristóteles no hubiese sido nada sencillo ver lo que Sócrates intenta mostrar. Que sin el estagirita no se habría podido ver completa la chanza de Sócrates, pues allá, aunque se comprende que lo frío, lo que refresca es asociado con el alma, no se muestra que también lo caliente pueda estarlo de la misma manera y que de hecho lo está a los ojos de otra tradición, en gran parte porque no tenemos el conocimiento adecuado de la lengua griega y en gran parte porque desconocemos aquellas disputas. Para llegar a lo que Platón ha querido mostrar hemos tenido que echar mano de más elementos para hacer la unificación con Sócrates y legislar con él.

Después de la chanza de Sócrates es cuando éste, al ver que Hermógenes no lo sigue, pone la limitación que ya mostramos e intenta una etimología de mejor cuño:

Sóc. – ¿Y qué? ¿No piensas tú con Anaxágoras que la mente y el alma es lo que ordena y mantiene la naturaleza de todas las cosas?

Herm. – Sí.

Sóc. – Entonces sería correcto dar el nombre de *physeche* a esta potencia que «porta» (*ochei*) y «soporta» (*echei*) la «naturaleza» (*physis*). Aunque también es posible llamarla *psyche* no sin elegancia.

Herm. – Exactamente. Y, además, me parece que esta denominación es más científica que aquella.

Sóc. – Y lo es. Con todo me parece realmente ridículo darle el nombre tal como se le puso.<sup>141</sup>

Esta etimología nos parece de mejor cuño porque es utilizada para mostrar mucho de lo que hay en un ejercicio como este, es decir, en esta *unificación* lo que el filósofo muestra es la *batalla* que hay detrás del tema, aunque el joven no lo pueda ver de momento, a saber, se están disputando principios, lo que rige al

---

<sup>141</sup> Platón. *Crátilo*, p. 394.

cosmos de los griegos; lo que hace posible al movimiento, qué lo ordena; y si el alma es de naturaleza fría, caliente o ninguna de ambas; y si los átomos que componen al alma son esféricos entre muchos otros factores.

Un ejercicio mejor planteado debe ser una invitación a permearse de las disputas mediante los argumentos que se han esgrimido y que han sido llevadas a cabo antes de Platón, las cuales aún no han sido resueltas. Este breve diálogo, pues, intenta mostrar que una etimología, el ejercicio de unificación, no sólo sintetiza palabras, sino cosmovisiones y sus argumentaciones; mundos y tiempos, por lo cual pensamos que el ejercicio está mejor llevado a cabo que el que se ejecuta solamente desde la inspiración de Prospaltio porque pone de manifiesto, en la medida de lo posible, todo lo que se mueve al hacer el ejercicio de la etimología.

La otra moderación propuesta por Sócrates la observamos en el modo en el que cada quien y de manera personal, íntimamente, entra en relación con sus dioses: “Pero una segunda forma de exactitud sería llamarles como acostumbramos en las plegarias, «cualquiera sea la forma como gusten de ser nombrados», pues ninguna otra cosa sabemos.”<sup>142</sup> En lo relativo a las plegarias, rezos y oraciones hay nombres sin aspiración a lo universal de la comunidad para dirigirse a los dioses. Por el contrario, son nombres de cuño privado usados al llevar a cabo las plegarias.

Es claro que uno de los elementos que forman comunidad y permite ser parte de ella son las creencias, sobre todo las religiosas; pero también es claro de acuerdo a lo que pudimos observar, que en comunidad se utilizan nombres que no son comunes, sino privados. Tal es el caso de los nombres con los que se clama a los dioses en introspección e intimidad. Muy seguramente estos nombres se enseñan al interior de la familia y se heredan, pero nada indica que en momentos en los que se clame con mayor necesidad y fuerza, el apelativo y la plegaria no puedan cambiar en cada familia y en cada miembro de ella.

Así pues, el apelativo hacia los dioses, lo mismo que el rezo, la plegaria y la oración, puede variar por muchos factores como pueden ser el conocimiento del

---

<sup>142</sup> Ib. p.395.



credo, la intensidad de la fe, la necesidad que se tenga y los resultados obtenidos o la falta de ellos, lo que en conjunto queda limitado al ámbito privado. De manera que la posibilidad de legislar sobre un nombre conforme a naturaleza en el ámbito privado se hace más oscura porque no se llevan al ámbito común, aunque si podemos pensar en nombres conforme a naturaleza en lo privado referidos a la relación personal con las deidades.

Los nombres acuñados en la intimidad para dirigirse a los dioses seguro son naturales para quien los acuña y utiliza en lo privado. La moderación se debe a que sobre ellos no se puede legislar si son conforme a naturaleza dadas sus innumerables variantes. Además, en el ámbito privado y en lo tocante a la relación con las deidades, los nombres son desplazados por otras manifestaciones del lenguaje tales como el suspiro, una mirada al infinito, cerrar los ojos y el llanto.

Retomando la pregunta sobre la importancia del movimiento que Hermógenes ha de llevar a cabo hacia su nombre, y lo que necesita para ello, vemos que es un movimiento que engloba un sinnúmero de factores, tanto en lo individual como en lo colectivo, tal como pudimos ver al comienzo de la investigación. Es necesario que los que intenten hacer el ejercicio tengan más o menos claro por qué piensan lo que piensan, ya que de ello dependerá hacia donde puedan llevar una orientación y lo eviten cuando lo que se busca es la verdad y no la apariencia ni la parcialidad.

Detrás de las etimologías hay algo más fundamental, pues como vimos, no se trata sólo de hacer coincidir dos extremos a la usanza de Eutifrón. Se trata de reconocer lo que cada uno lleva consigo al hacer el ejercicio, pues es lo que hay que limitar para realizar una búsqueda inesperada, honesta y en aras de dar con la verdad o parte de ella. Lo que es más fundamental, pues, es lo que se ha llamado interpretación, la actividad que entraña el nombre del joven aprendiz. Dedicemos, pues, un momento para vislumbrar a qué se le llama interpretación y qué cosa es interpretar.

### 3.2 INTERPRETAR E INTERPRETACIÓN

Nuestra investigación ha ido iluminando algunos elementos que moran en la interpretación. De inicio hemos podido constatar que la interpretación es un movimiento de unificación de dos extremos. Que la unificación siempre tiene algo de juego y adivinación, que nadie que haga el ejercicio con honestidad puede sustraerse a ello. Que está condicionada por el conocimiento que se tenga de los extremos. Que es una búsqueda incesante de la que no se puede pensar a cabalidad que se ha agotado. Además, que en ella puede darse una unificación de mundos y tiempos distintos.

El profesor García Olvera dice lo siguiente:

A la actividad y al esfuerzo que se realizan para responder a la pregunta: ¿qué quiere decir? que se plantea cuando se enfrenta uno a una expresión en la que campean la oscuridad y la confusión, la imprecisión y el ocultamiento, se le ha llamado interpretación.

Interpretación es el término latino *interpretatio* que traduce al griego *hermeneutiké*. *Interpretatio* es el nombre verbal del pasivo *interpretari*, término derivado de *interpres*, *interpretis*, en castellano *intérprete*. *Interpres* está compuesto de la preposición *inter*, entre y del verbo *primere*, apretar, por lo que *intérprete* es el que aprieta entre, es decir, el que aprieta los extremos para que se junten, el que está entre dos y trata de juntarlos. *Interpres* en latín nombra al agente entre dos partes, al mediador, al intermediario, al negociador, al traductor. *Intérprete* es el que junta al significante con el significado; el que junta a la expresión con el pensamiento, el que descubre lo cubierto, el que desoculta lo oculto, el que explica algo a otro, el que hace comprender a los demás, el que hace patente el sentido de una expresión oral o escrita, el que aclara una expresión oscura, el que devela el significado oculto de un texto o un oráculo. La actividad del intérprete es interpretar y su acción es la interpretación.<sup>143</sup>

Así pues, tanto por lo que hemos ido iluminando como por lo mostrado por Francisco Olvera, nuestro lector podrá comprender que la importancia del movimiento de Hermógenes hacia su nombre radica en que pueda ser intérprete, lo que lo llevaría tanto a dudar de las relaciones que se han establecido entre las

---

<sup>143</sup> Francisco García Olvera. *El producto del diseño y la obra de arte*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2000, p. 33.

cosas y sus nombres como a realizar otras cuyo espectro sea uno más amplio que considere varias fuentes y aristas. A una independencia interpretativa respecto de una nueva parálisis que seguro surgirá y a una auto-limitación de las propias opiniones, lo que en conjunto podemos caracterizar como dialogar, la actividad que realiza el Sócrates de los diálogos de Platón. Veamos ahora lo que necesita Hermógenes para llevar a cabo tal movimiento.

Ya sin Eutirón, Sócrates ha dejado al joven en una pobreza relativa tanto a la riqueza de sofística que antes tenía de manera velada como a la abundancia de opiniones respecto de la clasificación que tenía de los nombres y ante la cual había perdido su voz para cedérsela a Pródico, Eutidemo, Protágoras y Eutifrón. No obstante, con esta pobreza a la base, puede el hermano de Calias, junto a Sócrates, recuperar su pensamiento y voz si lo que quiere es ser intérprete.

La pobreza con la que se ha quedado no es otra cosa que la condición de posibilidad para conocer, en el entendido de que sólo puede hacerlo quien no conoce, o bien quien apetece profundizar y enriquecerse, considerando que, como lo mencionamos, el conocimiento no se agota. La pobreza es multifactorial: en un sentido es la posibilidad de recuperar la voz de un pensamiento de cuño propio que puede estar en armonía con otros o bien romper con ellos. Es ignorancia en el sentido de reconocer que no se sabía lo suficiente y dudar de lo que se daba por conocido. Es volver a comenzar. Desde el lado de la interpretación, la cual engloba lo antes dicho, se trata de dejar la verdad establecida y ciegamente aceptada para participar de ella o acuñar la propia. Así, la pobreza es la vía por la cual ha de transitar el eros y por la cual es posible la interpretación.

Pero no podemos hablar de pobreza, eros e interpretación sin tener presente el *Symposio*: diálogo platónico en el que se encuentran representados con maestría estos elementos. En él, Sócrates se asume pobre respecto de casi todos los convidados en lo relativo a la abundancia de técnicas empleadas en los discursos que lo preceden y respecto de la riqueza de opiniones vertidas sobre el tema.

Por si el lector no tiene presente el diálogo comenzaremos por decirle, con la finalidad de darle parte para que pueda seguirnos, que el *Banquete* es un diálogo cuyo narrador es uno que no estuvo presente, pero que narra lo que otro a su vez

le contó y quien no figura entre los oradores. Que la causa de la reunión es el festejo por el reconocimiento público a las letras de Agatón, el dueño de la casa y quien los ha invitado. En la reunión se va a discutir, a través de discursos que se suceden con un orden, entre otras muchas cosas, sobre tres en particular: Eros como intermedio, su origen e influjo en el hombre.

Los discursos se presentan en trilogías: Fedro, Pausanias y Eryxímaco componen la primera. Aristófanes, Agatón y Sócrates la segunda. Puede considerarse una tercera conformada por Sócrates, Diotima y Alcibiades debido a que Sócrates presenta un discurso que en realidad es de aquella y en el que Alcibiades no presenta uno propiamente; sin embargo, su irrupción, exabrupto y presencia abonan en la comprensión integral del diálogo.

### 3.3 EMPOBRECIMIENTO Y ENRIQUECIMIENTO, EL JUEGO (MOVIMIENTO) ERÓTICO

Para hablar de pobreza vamos a iniciar con el intercambio de opiniones que se da entre Sócrates y Agatón, el cual ocurre cuando el último concluye su discurso y cuando el primero, allanando el camino a través de un interludio, presenta el discurso de Diotima en lugar de otro encomio. Queremos destacar un par de peculiaridades entre muchas más del discurso de Sócrates: por un lado, salvo el discurso de Aristófanes, es el único que tiene un prelude, (el intercambio que mencionamos). Por otro, su discurso es en realidad un diálogo, lo que lo hace romper con lo que hasta antes de él se había presentado.

A propósito de lo anterior debemos decir que, para Platón, Aristófanes tiene un lugar aparte del resto de oradores que podemos constatar por la singularidad con la que lo hace hablar en el diálogo y por lo que Gadamer abona:

De todos modos, los diálogos platónicos, que son la forma que sucedió a la comedia ática, no sólo dan testimonio abundante de la sal ática –sin la que no sería posible el pensamiento de Platón en utopías–, sino también de lo mucho que Platón amó a Epicarmo, y de qué modo –sabemos por el *Banquete (Symposion)*– admiró a Aristófanes.<sup>144</sup>

---

<sup>144</sup> Gadamer, Hans-Georg. *Antología, Platón como retratista*, Ediciones Sígueme, Salamanca España, 2001, p. 270. Aunque nosotros no nos aproximaremos al *Banquete* revisando todos los discursos, sí nos interesa que el lector, si no ha leído la obra, sepa que el lugar que Platón le da al comediógrafo no es cualquiera.

Del *Banquete*, nosotros sólo vamos a retomar, por un lado, el intercambio que lleva a cabo Sócrates con el anfitrión para hablar de la pobreza. Por otro, el discurso del filósofo en el cual se presenta el relato del diálogo que sostuvo con Diotima. La pobreza en la que se asume aquél nos ayudará para comprender tres aspectos de la actitud de Hermógenes: la pobreza que de manera análoga padece en el *Crátilo*. El eros se presenta en parte en el *Crátilo* como el “querer” –apetito– que inicia con su “deseo ardiente de saber”. Tercero, el apetito desde la pobreza y riqueza es un intermedio, es decir un “poder” que unifica –interpreta– y lo que le permitirá a Hermógenes moverse hacia su nombre, lo que a su vez nos ayudará a comprender el origen del eros y la manera en la que influye en el hombre erótico.

Elegimos sólo los elementos anteriores del diálogo porque consideramos que los discursos que preceden la intervención de Sócrates tienen un gran componente dicotómico que, si bien intenta romperse, se mantiene hasta el filósofo, quien explícitamente rompe con la dicotomía a través del diálogo que presenta en lugar de discurso, lo cual iremos detallando.

Como quizás podrá el lector adelantar, la intervención de Sócrates tanto por el interludio como por el cambio de discurso a diálogo no es azarosa, se debe a una deliberación, la cual se da en parte para ponerle un freno a los elogios anteriores, esbozar la ruptura entre apariencia y verdad imprimiendo un movimiento distinto en la reunión “(...) se propuso, al parecer, que cada uno de nosotros encomiara a Eros como le pareciera bien, no como realmente debe ser encomiado.”<sup>145</sup> Esta ruptura nos muestra un contraste conformado por la abundancia de apariencia y la escasez de verdad a través de una burla que es también el telón que anuncia la aparición de la pobreza en la que se asumirá Sócrates.

La apariencia mora en la repetición de frases hechas; en oraciones que tienen a la base una amplia gama de recursos retóricos considerados para hacer sentir emociones determinadas en los escuchas por el orador; y sobre todo donde se vierten opiniones que pretenden agotar un tema y la problemática que lo orbita, asumiendo la propia opinión como la mejor y más completa. En tal apariencia los discursos no buscan generar el pensamiento ni la reflexión. Sí, en cambio, la

---

<sup>145</sup> Platón. *Banquete*, Losada, Buenos Aires, 2004, p.88.

aprobación y el aplauso de quienes escuchan. Lo cual sucede en gran medida porque parten de verdades convalidadas y poco reflexionadas que se han erigido como el extremo donde se encuentra la verdad que a su vez cancela toda otra posibilidad haciendo de ésta, desde el principio, su contraria, es decir, el extremo de la falsedad. He aquí en parte la dicotomía.

La ruptura de Sócrates respecto de los discursos anteriores también busca hacernos dudar acerca de quién es o quiénes son los que hablan en los discursos que lo preceden, es decir, si se trata de los oradores reunidos, o más bien, si detrás de ellos hablan los sofistas, Pródico, Eutidemo, Protágoras o Gorgias:

(...) y casi escapo corriendo, si hubiese podido, porque realmente el discurso trajo a mi memoria a Gorgias, de modo que sin más experimenté lo de Homero: temía que Agatón, sobre el final, tras lanzar envuelta en su discurso la cabeza de Gorgias, temible en el decir, contra mi propio discurso, me convirtiera en una piedra al dejarme sin voz<sup>146</sup>

Agatón, al igual que los demás oradores en los que se pueda ubicar una influencia de los sofistas,<sup>147</sup> ha perdido su voz y su pensamiento ante estos, es decir, se ha empobrecido de pensamientos propios y se ha enriquecido de unos ajenos. En esta serie de discursos cuyo deber era encomiar a Eros a modo de improvisación, nos encontramos con un conglomerado de fórmulas y de verdades establecidas ante las que los oradores no encuentran nada más que discutir, objetar ni profundizar, lo que nos permite utilizar la expresión: “han perdido su pensamiento y su voz” y lo que también nos permite interpretar que los sofistas, particularmente Gorgias –mediante un juego de palabras entre el nombre del sofista y Gorgona que lleva a cabo Platón– petrifican a quienes se sirven de sus conocimientos arrebatándoles la posibilidad de generar un pensamiento de cuño propio y su voz. Es decir, los sofistas, según se ha mostrado, mueven petrificando, esto es, arrebatando el pensamiento propio y la voz –un movimiento propio–,

---

<sup>146</sup> Ib. p. 87.

<sup>147</sup> V. También Antonio Marino López, *Eros y Hermenéutica platónica*, UNAM, ENEP Acatlán, 1995, México. Además de la alusión a Gorgias por el discurso de Agatón, nosotros podemos ubicar la influencia de Pródico en Pausanias por “división de los nombres”, sin embargo, sólo nos interesa señalarla de manera general, pues hacerlo puntualmente requiere de más esfuerzos y quizás de otra tesis.

dejando sólo la suya –movimiento ajeno–. Sócrates no escucha a Agatón (ni a Pausanias), por poner un ejemplo, escucha a los sofistas a través de aquellos.

Para Sócrates y los convidados, el discurso de Agatón ha sido el mejor, para cotejarlo sólo hay que leer el exabrupto general “Y dijo Aristodemo que cuando dejó de hablar Agatón todos los presentes lo aclamaron (...)”<sup>148</sup> Pero sólo el primero puede reconocer a Gorgias detrás, por lo que se hace necesario que el filósofo, quien es conocido por su reputación filosófica y dialogal, se muestre pobre ante la riqueza y fecundidad de ardidés del anfitrión, lo que tanto los oradores como nosotros los lectores entendemos como una burla al discurso de aquél, por un lado. Por otro, como un cambio de ritmo que busca generar otro ánimo en los escuchas reunidos, similar al que produjo el comediógrafo.

La pobreza y la ruptura con el ritmo le permiten a Sócrates y a quienes lo precedieron, si tienen apertura, ensayar un nuevo camino en el que se plantee si lo que se asume como verdadero es tal; si puede ensayarse otra verdad a partir de un esfuerzo común desde el diálogo, así como una interpretación que abandone la dicotomía de los extremos: “¿Cómo dices, Diotima? ¿Es entonces feo y malo Eros? Y ella dijo: ¿No hablarás con respeto? ¿O crees que lo que no es bello ha de ser necesariamente feo?” (...) ¿Y si no es sabio ignorante? ¿O desconoces acaso que existe algo intermedio entre saber e ignorancia?”<sup>149</sup>

El acto de empobrecerse no es sencillo ni está al alcance de cualquiera. Primero, porque difícilmente puede reconocerse que la opinión *propia* es parte de otra que se ha generalizado y que se asume como la verdadera, la cual a su vez cancela toda opinión contraria. Segundo, porque difícilmente quien tenga en esa estima su propia opinión, tiene la apertura de escuchar y darle por lo menos el beneficio de la duda a una contraria. De hecho, está cerrado a esas otras opiniones. Tercero, porque conoce muy poco y eso que conoce lo estima como mucho, por eso no tiene la menor intención de escuchar, poner en duda lo que cree saber y abrirse a otras perspectivas.

---

<sup>148</sup> Platón. *Banquete...* p. 86.

<sup>149</sup> *Ib.* p.95.

El auto-empobrecimiento con el que Platón muestra a Sócrates a través del cambio de ritmo por la transición de encomio a diálogo; de la renuncia a las opiniones con pretensión de verdaderas y las frases hechas que las convalidan; de la burla y la ruptura con los discursos que lo han precedido, busca mostrar la aparente riqueza de los demás oradores en contraste con su pobreza real. A la vez que muestra la riqueza real de Sócrates en contraste con su aparente pobreza.

No es sólo un juego de palabras. Si el lector se fija bien, únicamente puede hacerse pobre quien tiene riqueza, –de auto-crítica en un primer momento– razón por la que no es tan fácil empobrecerse como recién dijimos. Además, es difícil oponerse a las opiniones que la mayoría asume como verdaderas y que se expresan a través de frases hechas que las sostienen y que igualmente las convalidan todos de modo irreflexivo, razón por la que Sócrates, en su intercambio con Agatón, elige regresar a la improvisación del diálogo “¿Quién podría, pues, entrar en discusión con un ejército como ese, dirigido por Homero, sin hacer el ridículo?”<sup>150</sup>

En el diálogo honesto, abierto y franco ocurre esta renuncia a la verdad establecida y sus frases que la convalidan (riqueza de opiniones), para darle parte a la improvisación entendida como la mostración auténtica de las opiniones de los dialogantes. Es una mostración auténtica porque en la expresión de estas opiniones, a la sombra de este diálogo, se renuncia a expresarlas como soliese hacerse, de manera que en ellas ya va algo de quien las expresa, es decir, tienen ese componente de apropiación y asimilación. Además, se espera que no sólo escuche el interlocutor, sino, sobre todo, que las escuche quien las profiere, esto es, que haya un auto-escucharse.

Difícilmente alguien decide escucharse a sí mismo en su cotidianidad, pues ¿quién desea dejar de escuchar la opinión convalidada y comúnmente aceptada para escuchar la propia? ¿Quién, pues, renuncia a la riqueza común para abrirle camino a la pobreza personal? Por ello, instalados en la actitud con la que se

---

<sup>150</sup> Platón. *Diálogos V Teeteto*, Biblioteca clásica Gredos, Madrid España, 2008, p. 196. Recordemos que en el *Protágoras*, el personaje que da el nombre al diálogo se arroga las máximas de Homero y lo vuelve un sofista.



encara un diálogo de la naturaleza al que hemos aludido, puede suceder que el interlocutor haga entrar en razón a aquel con quien dialoga o que de manera autónoma, por el auto-escucharse, entre solo en tal razón.

Con la expresión “entrar en razón” queremos significar darse cuenta de si se está repitiendo algo que todos asumen como verdadero y en ese sentido si repite a alguien más quedándose petrificado; si sus opiniones están ancladas a supuestos; si se está en un extremo al que se le atribuye una pretensión de verdad y si por esta pretensión de verdad se cancela todo lo que vaya en contra de tal opinión.

La pobreza y la riqueza en el *Banquete* no son absolutas ni de extremos, es decir, no son dicotómicas. Agatón, tiene pobreza de opiniones propias, por lo que le cuesta trabajo improvisar sin utilizar las fórmulas de Gorgias. Sin embargo, tiene fecundidad de ardidés (riqueza) y de saberes retóricos que le han ganado el aplauso no sólo de los convidados, sino de Atenas entera.

Por su parte, Sócrates, tiene riqueza respecto de conocer las opiniones de los sofistas, los poetas, otros amantes de la sabiduría y pobreza respecto de que, por un lado, parece no tener la misma fecundidad de ardidés que Agatón o por lo menos no la utiliza de la misma manera. Por otro, en el sentido de saber que todo ello no es más que una parte de la verdad, lo cual lo empobrece realmente y le permite mantener un apetito de seguir conociendo sin aspirar a la verdad completa. Su pobreza también acrecienta su deseo ardiente de conocer, lo que en otro sentido es una riqueza de *epithymia*, valentía y erótica.

El acto de mostrarse pobre tanto en apariencia como realmente; de tener riqueza igualmente en apariencia y en verdad, son parte del juego y del movimiento en el que se encuentra todo aquel que pretende conocer e interpretar, pues ambos son movimientos que van de la oscuridad de la ignorancia a la iluminación del conocimiento y viceversa, haciendo patente que es un vaivén inevitable en el sentido de que nunca está totalmente en la oscuridad ni totalmente en la luz; ni totalmente en la pobreza ni totalmente en la riqueza quien en verdad desea conocer.

Pero existe una pobreza absoluta, esto es, una ignorancia “penosa” en la que quien la padece no quiere exponer sus opiniones ni apetece dudar de ellas ni mucho menos acrecentar su *conocimiento* y quien en definitiva no quiere moverse hacia el último:

Así las cosas: ninguno de los dioses filosofa ni desea ser sabio, porque ya lo es; y por lo demás, si alguien es sabio, no filosofa. Pero tampoco los ignorantes filosofan ni desean hacerse sabios, porque esto es lo penoso de la ignorancia: el que alguien que no es noble ni bueno ni sabio, crea tener todo eso en modo suficiente; porque de ninguna manera desea algo de lo que carece quien cree no carecer de ello.<sup>151</sup>

Así pues, quien pretende instalarse en la actitud en la que se mantiene un diálogo honesto, ha de comprender que las dicotomías relativas a una pobreza absoluta y una riqueza de la misma índole no son posibles. Al cruzar el umbral del diálogo tales extremos se disuelven dejando a los interlocutores en un punto en el que ni están en completa oscuridad ni en completa luz. Siempre están y han de mantenerse en un punto intermedio, el cual les permite regresar sobre sus pasos para examinar que tan correctas son sus propias opiniones, limitar tanto las opiniones que llevan consigo como su deseo de opinar al escuchar las de sus interlocutores, lo cual sólo es posible por la improvisación y la espontaneidad.

Pero muchas veces no es voluntaria ni deliberada la manera como los interlocutores renuncian a las dicotomías, a tener la razón ni a darse cuenta de que saben sin poder dar razón de ello “Agatón entonces dijo: ‘Me temo Sócrates, que ya no sé nada de lo que entonces dije.’”<sup>152</sup> Regularmente sucede lo anterior espontáneamente y los dialogantes se pueden dar cuenta por ellos mismos, o por medio del interlocutor, quien está abierto y atento y puede hacérselos ver a través de preguntas. Por eso es importante la opinión expresada en la improvisación de manera espontánea alejada de frases convalidadas y ardidés que sostienen una opinión común.

De la misma manera, en el diálogo franco es muy probable que en una opinión expresada como hemos mencionado se escape una verdad que se desconocía, lo

---

<sup>151</sup> Ib. p.99.

<sup>152</sup> Ib. p.93.

cual puede suceder porque como hemos dicho, quien se expresa en una actitud abierta es capaz de voltear a ver sus propias opiniones a modo de auto-examen lo que a su vez le concede alejarse tanto de la total ignorancia como del total conocimiento; es decir, cuando hay espontaneidad e improvisación no se está en control sobre lo que ha de decirse, pues ocurre que la participación de los interlocutores se da a la sombra de la auto-examinación, del diálogo abierto y del ritmo que éste por sí mismo impone:

¿No sabes –dijo Diotima– que el opinar con corrección, pero sin poder dar razón de ello no es saber (pues no podría ser saber algo privado de razón) ni tampoco ignorancia (pues no puede ser ignorancia lo que de algún modo entra en contacto con lo real)? Existe entonces por cierto algo de este tipo, la recta opinión, un intermedio entre saber e ignorancia.<sup>153</sup>

Quien está dispuesto a dejarse llevar por el diálogo tiene la apertura para seguir descubriendo consigo mismo y con el otro, lo cual implica que también está dispuesto a estar equivocado y a que, si él mismo no se da cuenta, se lo hagan saber. En otras palabras, quien participa de un diálogo de las características anteriores debe estar dispuesto a mostrar su pobreza, a empobrecerse o a ser empobrecido.

Y de modo análogo también ocurre el conocimiento, la iluminación, la asimilación, la apropiación y la riqueza, es decir, también se ha de estar listo para mostrar la propia riqueza, enriquecerse o ser enriquecido. Pero como mostramos, ni la pobreza ni la riqueza son absolutas: una sucede a la otra en un vaivén cuya duración es directamente proporcional a la del diálogo tanto con los otros como con uno mismo.

De la riqueza es más difícil hablar. En parte porque nosotros mismos no la tenemos y en parte porque es difícil mantenerla y saber a cabalidad cuando se tiene riqueza relativa al conocimiento. Podemos decir que es posible ver la riqueza en la improvisación, es decir, sólo puede improvisar quien tiene fecundidad de recursos. Por ejemplo, en el diálogo, Aristófanes y Sócrates saben improvisar una burla, hacerlo con ironía y sarcasmo. También tienen riqueza de técnicas para componer mitos y relatos que se acompañen recíprocamente. Pero sobre todo, y

---

<sup>153</sup> Ib. pp. 95-96.

con esto nos referimos únicamente a Sócrates sin excluir al comediógrafo, se puede improvisar para hacer aparecer a la verdad: “Yo, Sócrates, –dijo Agatón– no podría contradecirte. Que sea así como dices. No puedes contradecir a la verdad, querido Agatón, –dijo Sócrates–, porque contradecir a Sócrates no es nada difícil.”<sup>154</sup> No obstante, como ya mostramos anteriormente, la fecundidad de recursos, la que le permitió *improvisar* a Agatón, también puede empobrecer.

Por las dificultades que se imponen al intentan hablar de riqueza y pobreza y para mantenernos en la ruta por la que es posible llevar a cabo el movimiento que buscamos: el juego erótico, intentemos quedarnos en el punto intermedio, en la búsqueda. De acuerdo con lo que Sócrates presenta de Diotima:

Cuando nació Afrodita, estuvieron festejando los dioses y, entre ellos, también el hijo de Metis, Poro. Terminada la comida, como era habitual en una fiesta, llegó Penia para mendigar y andaba rondando las puertas. Así las cosas, Poro, borracho de néctar, pues todavía no existía el vino, tras entrar en el jardín de Zeus cayó dormido torpemente. Entonces Penia, motivada por su propia carencia de recursos, tramando hacerse hacer un hijo de Poro, se recuesta junto a él y concibe a Eros.<sup>155</sup>

En este pasaje también podemos observar que la pobreza ni lo es tanto, así como tampoco la riqueza. Aunque parece fácil atribuir a la madre la primera por andar mendigando y al acecho de una oportunidad, mientras que al padre la segunda en el sentido de que es el convidado al banquete, el que tiene gran acceso al néctar –y de hecho tiene abundancia de él–, e incluso va con una actitud desparpajada como la de alguien de grandes alcances pecuniarios, si nos fijamos bien, parece que la madre es la que tiene riqueza y viceversa.

“Poros” en español significa camino y posibilidad, por mencionar un par de significados entre otros más; sin embargo, al revisar el mito vemos que sus posibilidades y su camino en realidad se han vuelto imposibilidad, es decir, “aporía” al haber caído torpemente dada la abundancia de néctar y al haber quedado indefenso ante Penia. El camino, pues, quedó imposibilitado. Por el otro lado, Penia, la pobreza y la necesidad, igualmente sólo por mencionar dos

---

<sup>154</sup> Ib. p.94.

<sup>155</sup> Ib. p.98.

posibles traducciones entre otras más, parece que es la riqueza, la posibilidad y el camino, pues ella, buscando una posibilidad, haciéndose camino, se une a Poros y concibe a Eros.

Desde esta perspectiva, la interpretación de la mitología nos impone un juego, esto es, movernos en los nombres, lo cual es en parte tratar de conocer su significado, ver si estos a su vez se mueven, es decir, si son fijos o si tienen cierta movilidad. Y por último revisar si cuyos portadores se mueven con ellos en un movimiento que puede ser simétrico, asimétrico o ambos. Simétrico cuando el portador se mueve de acuerdo con su nombre y el lector es capaz de ver ese movimiento; o asimétrico cuando el portador no se mueve en armonía con el nombre y el lector es incapaz de ver esa falta de armonía. Aunque también puede ser el caso que vea la falta de armonía sin que el movimiento deje de ser inarmónico. Pero también pueden darse ambos movimientos, lo cual es el caso de los nombres “Poros” y “Penia” y sus portadores, quienes parecen mostrarse a veces en relación con su nombre y a veces en sentido contrario a éste. Es decir, a veces Penia tiene riqueza y a veces Poros tiene pobreza.

En la interpretación de estos movimientos vemos que la riqueza también es pobreza y viceversa, lo que compone un movimiento muy difícil de ver y por supuesto de captar, pues como dijimos, la posibilidad no siempre es tal, así como tampoco la carencia. Lo anterior no es un juego sofisticado a la usanza de Eutidemo y Dionisodoro ni a la de Protágoras. Por el contrario, este juego es el movimiento en el que se encuentra quien tiene necesidad de lo bello y de conocer, pues quien no conoce sabe que tiene pobreza (de conocimiento) no paralizante, lo cual le permite moverse en pos del conocimiento, el cual, de alcanzarlo, le trae cierta riqueza, aunque no definitiva, sino que ha de estar siempre tanto en pos de la riqueza como buscando quitarse la pobreza. En síntesis, quien está en este movimiento sabe que siempre estará en un intermedio entre riqueza y pobreza, ignorancia y conocimiento, pudiendo mover y voltear los extremos.

Eros, por sus padres, es la posibilidad de la necesidad al ser hijo de ambos, es decir, ni es sólo uno ni sólo la otra. Es el camino de la pobreza en aras de encontrarse efímeramente con la riqueza, la luz y la belleza para después volver a

tener pobreza, pero no la pobreza con la que inició. Esta posibilidad y camino son intermedio, pues si la pobreza y su necesidad fueran dicotómicas y absolutas lo petrificarían, –tal como Hermógenes por Crátilo–, y no se vislumbraría ningún camino, así como tampoco posibilidad alguna. Es una carencia lo mismo que una imposibilidad que se resiste a seguirlo siendo. Es buscar la pobreza en la abundancia de imposibilidad. La riqueza en la pobre posibilidad. Es, pues, empobrecer a la riqueza y enriquecer a la pobreza.

El término español “intermedio” traduce al término griego *metaxy*, el cual designa simultáneamente tres aspectos: a quien se encuentra en un punto intermedio relativo al conocimiento entre saber e ignorar, al ser que oscila entre aquellos y a la opinión expresada por ese ser desde ese punto intermedio. Desde el punto de vista de la opinión, ésta es sui generis. Como lo hemos dicho, no cualquiera regresa sobre sus pasos para examinar sus opiniones ni asume su propia opinión como una que está a la mitad de dos extremos ni mucho menos como una pobre.

El que opina fuera tanto de la actitud erótica como del movimiento que se emprende desde ésta, no ve el punto intermedio; por lo que no se asume a sí mismo oscilante ni mucho menos juzga que su opinión sea de esa naturaleza. Por lo contrario, fuera de esta actitud, la opinión propia tiene fuertes y marcadas pretensiones de verdad.

En la *República* es posible ver al intermedio (*metaxy*) como la opinión que “no es ignorancia ni conocimiento (...)”, como una que es “más oscura que el conocimiento y más clara que la ignorancia (...)” “La opinión es, pues, intermedio entre uno y otro.”<sup>156</sup> Pero también como el “poder” que permite moverse en relación al conocimiento, entre la pobreza y la riqueza, la oscuridad y la luz. Así es, pues, la opinión desde la actitud erótica y desde el movimiento que en ella se emprende.

Con el término “poder” hacemos alusión a la opinión que mana de la actitud erótica, lo cual podemos igualmente constatar en un pasaje del libro anterior: “Afirmamos que los poderes son un género de cosas gracias a las cuales

---

<sup>156</sup> Platón. *República*... p. 291.

podemos lo que podemos nosotros y cualquier otra cosa que pueda.”<sup>157</sup> Además de lo que ya mencionamos, el punto intermedio como *metaxy* también puede mostrarnos el ansia, anhelo y apetito del que se empobrece frente a la riqueza y belleza del conocimiento que lo hacen seguir deseando y amando conocer.

Desde este intermedio, los opuestos se ven, se puede oscilar entre ambos, jugar con ellos, voltearlos y moverse de uno a otro mostrándolos incluso no como extremos fijos, sino como dos movientes y en movimiento. Puede verse que ni siquiera sean extremos, sino matices dentro de extremos, lo cual no puede verse ni realizarse instalado en uno de ellos. *Metaxy*, pues, es la condición de posibilidad para que los extremos no sean fijos; para moverse y jugar entre ellos y con ellos; es, pues, interpretación, esto es, mediación.

Podría inquirirse si en este camino al conocimiento no se empieza desde una pobreza absoluta en lugar de en un punto intermedio, mas si esa inquisición se hiciera, la respuesta sería negativa dado que se es con y en el lenguaje, es decir, las cosas se llevan y se traen de aquí para allá con los nombres mediante el habla y la escucha, lo cual, por un lado, hace que todos comiencen por lo que se dice de las cosas. Por otro, divide a los hombres en tres tipos: los que ya no interpretan ni se apropian ni asimilan las cosas de las que se habla, sino que repiten y viven en un estado de interpretado<sup>158</sup>. Los que dado el comienzo general dudan de lo que se dice, pero no hacen por dejar atrás sus dudas. Y los que, no obstante que son con y en el lenguaje dudan, interpretan y se mueven hacia el conocimiento pudiendo, o bien romper, o bien participar, o bien ambas de lo que se lleva y se trae, estos están en el intermedio.

El lector ha de tener claro que el punto de partida es el mismo para todos en tanto que se es en el lenguaje, lo cual constituye la razón por la que no se empieza en la absoluta pobreza ni en absoluta oscuridad. Todos empiezan por lo que han escuchado y lo que consideran verdadero. Mas como ya se dijo, unos deciden poner en duda lo que se asume como verdadero y otros no. Quienes lo hacen, al dudar, empiezan en un estado intermedio cuyos extremos son, por un

---

<sup>157</sup> Ib. p.289.

<sup>158</sup> V. también Martin Heidegger. *El ser y el tiempo*, particularmente los párrafos §34-38. FCE

lado, la opinión convalidada, por otro, el saber o conocimiento que está más allá de la mera creencia, la opinión no examinada.

Lo que divide entonces a los hombres y los revela de tres naturalezas diferentes es el eros, es decir, el ansia, el anhelo, el apetito y la disposición de conocer conforma la primera naturaleza: “En cuanto a aquel que está rápidamente dispuesto a gustar de todo estudio y marchar con alegría a aprender, sin darse nunca por hartado, a éste con justicia lo llamaremos ‘filósofo’.”<sup>159</sup> Mientras que la ausencia absoluta o mediana de lo anterior conforma las otras dos naturalezas: hombres inapetentes.

La inapetencia a su vez tiene a la base tres razones. Por un lado, la padece el hombre que cree no carecer de conocimiento, así, quien cree no carecer de éste, no tiene para qué emprender una búsqueda hacia él, está completo. Por otro, la padece quien no es capaz de darse cuenta de que su conocimiento tan sólo es de la parte, no del todo. Por último, la padece quien no ha sentido el aguijón con que la belleza pica. Sin el llamado de la belleza, su picadura, el apetito y el movimiento de ir tras ella no son posibles, quien padece esta inapetencia se condena a ser arrastrado por otras voces incapacitado para llevar a cabo un movimiento propiamente dicho, esto es, el movimiento y juego erótico que se emprenden hacia lo bello. Así pues, esta inapetencia es multifactorial: la vemos representada a veces en un sentido, a veces en otro y otras tantas en el último sentido o en los tres.

Platón representa esta inapetencia tanto en Hermógenes como en Crátilo en el diálogo que lleva el nombre del último. Sin embargo, no la representa en un sólo sentido, sino que juega con ella a la vez que juega con los personajes lo mismo que con los lectores. Hermógenes la padece en los tres sentidos: cuando desde su actitud ante el lenguaje cree que el lenguaje sólo es convencionalismo. A su vez esta inapetencia le origina la segunda, es decir, es incapaz de ver que el convencionalismo tan sólo es una parte de ese todo llamado lenguaje, en otras palabras, ama la parte, al convencionalismo, pero no al lenguaje. Si fuere el caso contrario haría más por buscar el todo. Y por último, la padece naturalmente.

---

<sup>159</sup> Platón. *República...*, p. 285.



Algún lector podría objetar que Hermógenes fue llamado al conocimiento de los nombres por el lenguaje mismo, sin embargo, como ya lo mostramos, el joven llega al lenguaje arrastrado tanto por lo que sus coetáneos dicen como por lo que escucha en casa de su hermano. Hay que recordar que no es únicamente el caso del hijo menor de Hipónico, sino de todos los jóvenes atenienses arrastrados tanto por sus padres como por los sofistas. Por sus padres al querer procurarles a sus hijos una educación digna del ideal griego, la *paideia* “en el sentido de una idea y una teoría consciente de la educación.”<sup>160</sup> Por los sofistas porque fueron ellos “una clase entera de educadores que ofrecieran públicamente enseñar la “virtud” a cambio de dinero.”<sup>161</sup>

Crátilo también padece la triple inapetencia. Aunque su naturalismo es más completo que el convencionalismo del otro en el sentido de que no sólo conoce su actitud, sino que medianamente conoce la actitud del joven, si vemos al primero desde el esquema móvil del empobrecimiento y el enriquecimiento que recién revisamos, el naturalista pone su actitud por encima de la del joven cancelándola por considerarla como el extremo fijo y contrario donde mora la falsedad, en tanto su actitud es el otro extremo fijo de la verdad. Para Crátilo no hay necesidad de dialogar con otro que no comparta su actitud, esta falta de necesidad es lo que nos permite ver la inapetencia. Al ver lo anterior también podemos darnos cuenta de lo que implica, a saber, que también ama la parte, no al todo, lo que termina haciéndolo padecer la subsiguiente inapetencia.

Platón no sólo representa a Hermógenes con abundancia de pobreza. También lo representa con una riqueza que vemos por sus ansias, anhelos, deseos y con un apetito de conocer y de salir de la parálisis que le impuso el naturalista, con lo cual también lo representa en un punto intermedio entre una pobreza de conocimiento y una riqueza de deseo por conocer.

Platón muestra el eros de Hermógenes a partir de varias indicaciones que va dando a lo largo del *Crátilo*. Además del apetito y de la valentía de los que ya hablamos en los apartados anteriores, otra de las indicaciones la podemos

---

<sup>160</sup> Jaeger, W. *Paideia*, FCE, 2016, México, p. 273.

<sup>161</sup> Ib. p. 267.

constatar con el verbo de la pregunta que le hace a Crátilo en las primeras palabras del diálogo: “¿quieres, entonces, que...?” Con el verbo querer, el cual se repite en más ocasiones durante el diálogo, se manifiesta el ansia, el deseo, el apetito del joven tanto de salir de la parálisis que le impuso el naturalista como de conocer. Para conocer hay que quererlo, desearlo, anhelarlo.

Independientemente de lo que Crátilo responda, Hermógenes, en aras de conocer, le dará parte a Sócrates, quien entre muchas cosas le ayudará en tres sentidos: a interpretar el oráculo de aquél y a ayudarlo a conocer un poco el naturalismo del primero, a auto-comprender su propia actitud ante el lenguaje, para lo cual suspenderá momentáneamente su convencionalismo haciendo el recorrido por la sofística, y a separarse un poco de ambas actitudes formando una tercera que sea un punto intermedio entre ambas, (*metaxy*).

No obstante, no es cualquier “deseo ardiente” ni cualquier “querer” el que ayude al joven a moverse propiamente y llevar su cometido de conocer. Aunque la *epithymia* y el deseo son parte del eros, éste no se reduce a ellos. Por el contrario, como ya se vio, Sócrates ha ido dándole forma al apetito del joven limitándolo y encausándolo, es decir, ha ido educando su eros, cuando el joven ha sido empobrecido, cuando ya no le parece tan fácil opinar, al haber aprendido a callar, al limitar sus opiniones, al no ceder ante la dificultad de la tarea, al poder sentir gusto por lo que alcanza a ver con el filósofo, así como al entrever otro camino a seguir.

Sócrates está llevando a cabo una *paideia* con el joven cuya base son dos ejes: el movimiento y el eros. Del primer eje nos podemos dar cuenta porque al acercarlo a la actitud del naturalista le hace ver que todo está en movimiento. El segundo eje lo vemos por las indicaciones que hemos mencionado y por la educación que está haciendo de su eros, es decir, aunque todo está en movimiento también es posible participar del movimiento, romperlo o ambos.

A partir de la relación que hemos establecido entre lenguaje y movimiento hemos podido vislumbrar los dos tipos del último, a saber, uno en el que las palabras arrastran imponiendo movimientos en quien las escucha. Y otro en el que, a partir de la interpretación de ellas, se puede llevar a cabo un movimiento

propriadmente dicho, es decir, cuando hay apropiación, asimilación e iluminación y se puede participar de la palabra, romper con ella o ambos. Decimos que es uno propriadmente dicho porque quien escucha las palabras decide cómo influyen en su vida, entre otras cosas, y no se deja arrastrar.

Hablando estrictamente de movimiento, Platón distingue dos tipos: el de “traslación” y de “alteración”. El primero ocurre “cuando algo cambia de un lugar a otro o también cuando gira en el mismo lugar.”<sup>162</sup> El segundo es cuando algo permanece en el mismo lugar, pero envejece o pasa de ser blanco a ser negro o de ser blando a ser duro, o experimenta alguna alteración.”<sup>163</sup>

El lenguaje, pues, hablando de traslación y alteración, participa de ambos movimientos. Cuando vimos que Hipócrates, el joven del *Protágoras*, supo que el sofista estaba en Atenas, quiso ir cuanto antes a encontrarse con él para ponerse en sus manos en lo relativo a su educación. El joven en este episodio sufrió un movimiento de traslación al ir corriendo a casa de Sócrates para que éste a su vez lo presentara con el sabio de Abdera.

Pero también, y, primeramente, sufrió un movimiento de alteración, pues las expectativas tanto de sus coetáneos como de los padres de estos soliviantaron su ánimo disponiéndolo como se muestra a su llegada a la casa de Sócrates, quien por medio de la palabra igualmente le produjo otro movimiento de alteración, a saber, lo tranquilizó con palabras en una examinación.

De manera análoga se encuentra Hermógenes ante el oráculo y la actitud ante el lenguaje de Crátilo. Por un lado, aquello de que “aunque todos lo llamen Hermógenes ese no es su nombre” lo paraliza. Por otro, la actitud distinta del naturalista, desconocida para el mozo lo inquieta. Mas tanto el joven Hipócrates como Hermógenes padecen un movimiento impropio de alteración que los arrastra, aquél por el sofista, éste por el naturalista, y el que Sócrates intentará mostrar para reencausar.

No puede haber duda alguna respecto de que todo se encuentra en movimiento, mucho menos de la traslación ni de la alteración. Sin embargo, es posible y

---

<sup>162</sup> Platón. *Teeteto...*, p.254.

<sup>163</sup> Ib. p. 255.

necesario preguntarse ¿qué se puede ante estos movimientos irrefrenables? ¿Al hombre sólo le corresponde padecerlos? Desde el convencionalismo de Hermógenes no se puede nada salvo dejarse arrastrar por los movimientos que otros imponen a partir de los nombres. A la segunda pregunta únicamente se puede responder de manera afirmativa como consecuencia de la primera.

Desde el naturalismo de Crátilo la respuesta a la primera pregunta sería que es posible participar del movimiento armónico entre los nombres y los seres a partir de conocer los primeros y así cotejar si están bien impuestos; o inarmónicas cuando los nombres están mal impuestos. Sin embargo, el movimiento también arrastraría a quien ve la relación entre los nombres y los seres tanto si es armónica como si no. Crátilo ve que el nombre del joven no le corresponde, lo que le hace ver una relación inarmónica. En su propio caso hay una relación armoniosa, pero ésta termina arrastrándolo por creer que la relación se mantiene la misma en todo momento y bajo cualquier circunstancia sin intervención de quien la padece.

Pero Sócrates ve otra alternativa, no obstante que no duda sobre el movimiento, por el contrario, ve en él la causa de los nombres:

Yo por mi parte sospecho, desde luego, algo así: me parece que los primeros hombres que rondaron la Hélade tuvieron sólo por dioses, precisamente a los mismos que la mayoría de los bárbaros tienen todavía hoy: al sol y la luna, a la tierra, a los astros y al cielo. Pues bien, como veían siempre a todos estos en movimiento y «a la carrera» (theonta), les pusieron el nombre de «dioses» (theous) a partir de la naturaleza ésta del «correr» (thein).<sup>164</sup>

El sol y la luna, por referirnos sólo a estos astros, llevan plenamente su movimiento, esto es, llevan a cabo sus revoluciones por sus órbitas sin que nada se oponga. De su movimiento depende el tiempo, la división del día y de la noche; el tiempo de sembrar y de cosechar, es decir, le imponen al hombre qué cosas ha de hacer, cuándo y cómo. Es muy difícil pensar que algo pudiese oponerse en la carrera de estos gigantes, pues para que aquello ocurriese tendría que ser de proporciones semejantes, lo que nos ayuda a comprender que cuando el hombre vio a este par de astros llevar a cabo sus movimientos sin resistencia alguna y con

---

<sup>164</sup> Platón. *Crátilo...*, p.389.

la plenitud con las que los llevan a cabo, los hizo dioses. El movimiento conforme a naturaleza abona para elevar algo a la potencia de un dios.

Además, podemos contar como otra característica para que los dioses sean tales: que posean la capacidad para interpretar lo que acontece y nombrarlo, transmitir esta interpretación y como consecuencia de esta transmisión, la imposición de movimientos tanto traslativos como alterativos a quienes se da la transmisión. A este respecto revisaremos la trilogía de etimologías subsiguiente conformada por los démones, los héroes y los hombres en la que el movimiento y el eros ya son explícitos a través de la relación entre lo divino y el movimiento.

Los démones, a decir de Sócrates son quienes nacieron “nobles y hermosos”<sup>165</sup>, esta concepción, al igual que con los astros divinizados, nos permite ver que los dioses y su descendencia son tales desde el nacimiento, pues a diferencia de ellos el hombre es una “raza de hierro.”<sup>166</sup> Precisamente aquí comienza la relación del lenguaje, el eros y el juego, es decir, la indicación del movimiento propiamente dicho. Aunque todavía no examina la etimología de “hombre”, Sócrates, ya nos está dando dos indicaciones dicotómicas: por un lado, pone en un extremo al demon que nace noble y hermoso y; por otro, al hombre cuya raza es de hierro.

En los démones está la riqueza congénita mientras que en el hombre la pobreza de la misma índole. Por si fuera poco, con esta división, Sócrates, parece fijar un movimiento que llevan a cabo los nobles y hermosos y cancelar la posibilidad de que el hombre pueda ser de aquella naturaleza fijándolo en la de hierro. El demon, continúa aquél, es “bueno, sensato y por consiguiente sabio.”<sup>167</sup> Y sin embargo, no fija ni cancela ningún movimiento: “(...) cuando fallece un hombre bueno, consigue un gran destino y honra y se convierte en demon en virtud del nombre que le impone su prudencia.”<sup>168</sup> De manera que un hombre que alcanza una naturaleza noble y hermosa llega a ser demon, es decir, existe la posibilidad de hacerse de aquella naturaleza en un movimiento de alteración por el eros,

---

<sup>165</sup> Ib. p.390.

<sup>166</sup> Ib.

<sup>167</sup> Ib.

<sup>168</sup> Ib.

El siguiente elemento a revisar de la trilogía es el “héroe”. En esta etimología las indicaciones sobre eros se vuelven más claras. De inicio el filósofo muestra que el nombre significa “la génesis del amor”, más adelante que los héroes son “semidioses por haber nacido del amor de un dios por una mortal o de un mortal por una diosa”, e incluso que el nombre está “poco desviado del «amor» (eros), del cual nacieron los héroes”.<sup>169</sup> Si nos fijamos bien, los héroes, por el nombre, están en el intermedio (*metaxy*) entre los dioses (inmortales) y los mortales. En el *Banquete* Diotima dice que Eros es un “intermedio entre mortal e inmortal.”<sup>170</sup>

La instancia que puede hacer participar al hombre de la divinidad es el eros: el impulso, deseo, tensión y el esfuerzo que puede hacer que tanto el mortal participe de lo inmortal como a lo inmortal de lo mortal. Ahora bien, ¿cómo puede darse esa participación? Por un lado, es la raza de los héroes la que hace diferencia entre los mortales, lo cual puede verse en el *Heracles* de Eurípides con el personaje que le da nombre a la tragedia. En la *Ilíada* de Homero a través de Aquiles y en un sinnúmero de tragedias más vemos la participación de los héroes (los inmortales) en la esfera mortal.

Pero también se da la participación por el lenguaje: “Esto es lo que define a los héroes, o bien el que eran sabios y hábiles oradores y dialécticos, capaces de «preguntar» (erotan), pues eirein es sinónimo de legein (hablar).”<sup>171</sup> Edipo al adivinar el enigma de la cantora se hizo rey. Tiresias, cuya sabiduría consistía, entre muchas cosas más, en interpretar oráculos y su entorno, era un adivino recurrente en las letras griegas. En la *Ilíada* vemos que ni los jefes ni mucho menos los subordinados emprenden ninguna acción si no es aprobada por uno de estos sabios divinos. Héctor no hizo caso de los consejos de su adivino, lo cual, según muestra el poeta, lo mató. Nuevamente estamos frente a los personajes que interpretan, transmiten e imponen movimientos desde los nombres a los que no tienen esa capacidad y quienes se reducen a obedecer.

Por último, en la trilogía está el “hombre.” “(...) anthropos significa que los demás animales no observan ni reflexionan ni «examinan» (anathrei) nada de lo

---

<sup>169</sup> Ib. p.391.

<sup>170</sup> Platón. *Banquete...*, p.97.

<sup>171</sup> Platón. *Crátilo...*, p.391.

que ven; en cambio el hombre, al tiempo que ve –y esto significa opepe–, también examina y razona sobre todo lo que ha visto.”<sup>172</sup> Pero cabe inquirir si todo hombre, por el hecho de serlo: observa, reflexiona, examina y razona lo que ve. Nuestra respuesta es negativa, pues si todos hicieren lo anterior, difícilmente se les impondrían movimientos y habría más impositores, lo que no sucede.

Además, de acuerdo con las tres naturalezas del hombre que se nos revelaron a partir del eros, vimos que efectivamente no está al alcance de todo hombre hacer lo anterior; por el contrario, son poquísimos los que lo llevan a cabo, a saber, sólo quienes desean el conocimiento, lo bello y hacen por él. Desde esta perspectiva podemos igualmente ver que hay hombres que se quedarán con su naturaleza de hierro, que otros tantos podrán aspirar a ser héroes, pero que muy pocos llegarán a démones, de estos últimos se podrá decir que son eróticos.

Así mismo, que no es posibilidad de cualquier hombre imponer nombres, lo que a su vez nos revela que hacerlo requiere de cierta divinidad, pues en ellos podemos ver que los hay que no duran, pero también los hay que resisten el paso de los años, es decir, son nombres inmortales acuñados por mortales a través de una “potencia divina”, el eros. Al respecto de esta divinidad, Sócrates, apunta: “Puede que algunos de ellos hayan sido puestos por una potencia más divina que humana.”<sup>173</sup>

La imposición de nombres no está referida necesariamente a cambiar los existentes por otros de cuño reciente; como ya lo habíamos visto, está referida para hacer el nombre, esto es, para apropiárselo, asimilarlo y participar de él incluso rompiendo con su significación común y, esto sí, para re-significarlo, lo que llamamos legislar. Sin embargo, el movimiento subyacente en la actitud de Crátilo está más orientado a observar si entre el nombre y el ser que nombra hay armonía y rectitud natural, lo mismo que para ver el caso contrario.

---

<sup>172</sup> Ib. p.392.

<sup>173</sup> Ib. p. 388. Este apunte lo rechaza J. L. Calvo, quien hace la traducción y las notas del *Crátilo* y quien en una nota dice: “Esta explicación que introduce aquí Sócrates como una posibilidad, la rechaza abiertamente en 425d como una evasiva.” Nosotros pensamos que la lectura que hace del texto la hace sin tener presente el *Banquete* y el eros, pues de acuerdo con lo que acabamos de mostrar, los nombres no son *manufactura* de cualquier hombre y que nombrar, en cierto sentido, es una actividad que participa de la inmortalidad por medio del eros, lo que claramente no ve.

Lo anterior se colige del movimiento subyacente a esa actitud. Quien está instalado en aquélla, concibe al movimiento como una corriente en la que todo fluye sin que nada pueda evitarlo y ante la cual sólo resta padecerla. El movimiento aquí arrastra a la vez que fija cancelando la posibilidad de que lo movido pueda hacerlo de manera distinta “de acuerdo con Heráclito, que los seres se mueven todos y que nada permanece.”<sup>174</sup>

Antes de la presencia de Sócrates, Hermógenes era lerdo en el conocimiento de los nombres sin posibilidad de cambio, lo cual era el motivo de burla de Crátilo, pues ante el movimiento que fija y cancela, la incorrección entre el joven y su nombre no son reversibles. Esta actitud tiende a darle continuidad a sus supuestos del movimiento “Me parece ver a Heráclito diciendo cosas sabias y añejas, simplemente de los tiempos de Rea y Cronos; las mismas que Homero decía.”<sup>175</sup> A lo que más puede aspirarse en esa actitud es a este conocimiento del movimiento y observar cómo funcionan los nombres desde ella, lo cual está reservado a iniciados en tales misterios.

La relación entre Crátilo y Heráclito no sólo se establece por la actitud ante el lenguaje del primero y los supuestos del segundo, también se establece por el modo de conducirse de ambos ante el mundo, donde el primero imita al segundo: “Llegó a hacerse sumamente altanero y desdeñoso, como se deduce también con claridad de su libro, en el que dice: «El conocimiento de muchas cosas no enseña a tener inteligencia, pues, de ser así, hubiera enseñado a Hesiodo, a Pitágoras y hasta a Jenofanes y Hecateo» (...)”<sup>176</sup> Lo que nos ayuda a comprender que sin importar lo que haga el joven, para Crátilo siempre será lerdo en el lenguaje.

Por el oráculo que le lanza al mozo también podemos ver la relación de imitación: “Se le conocía como un oscuro propositor de enigmas (...)”<sup>177</sup> Hablar enigmáticamente supone hacerlo sólo para algunos, en este caso, una pequeña cofradía que comparte, si no los mismos conocimientos, sí unos muy similares. En este caso particular, Crátilo habla para quien esté iniciado en los conocimientos de

---

<sup>174</sup> Ib. p. 396.

<sup>175</sup> Ib. p. 397.

<sup>176</sup> G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield. *Los filósofos presocráticos*, Madrid, 1999, p. 211.

<sup>177</sup> Ib. p. 212.



Heráclito tal como él cree estarlo. Quien no esté iniciado se quedará paralizado justo como Hermógenes.

A pesar de la parálisis del joven, con la ayuda de Sócrates no sólo saldrá de ella, sino que incluso se moverá hacia otra actitud, una erótica que va del no-saber al saber. Este movimiento es un juego que está llevando a cabo Sócrates en las etimologías que se pone de manifiesto cuando el joven pregunta por Dionysos: “¡Tremenda pregunta, hijo de Hipónico! Sin embargo, tienen estos dioses una suerte de nombres que ha sido impuesta tanto en broma como en serio. Así pues, pregunta a otros por la seria, que nada me impide a mí disertar sobre la festiva.”<sup>178</sup>

Esta festividad a la que alude el filósofo no es otra cosa que el movimiento erótico. El vaivén en el que se mueve quien pretende conocer y que ocurre por las alteraciones que se dan entre la luz y la oscuridad, la pobreza y la riqueza, el conocimiento y la ignorancia, la posibilidad y la imposibilidad constantes. Por esta festividad el joven vuelve a preguntar por su nombre, pues si estuviera imposibilitado de moverse hacia él, no volvería a tocar el tema:

Herm.– Claro que lo haré cuando te haya preguntado sólo una vez sobre Hermes, ya que Crátilo afirma que yo no soy Hermógenes.

Sóc.– En realidad, parece que *Hermes* tiene algo que ver con la palabra al menos en esto, en que al ser «interprete» (hermenea) y mensajero, así como ladrón, mentiroso y mercader, toda esta actividad gira en torno a la fuerza de la palabra. (...) el legislador nos impuso, por así decirlo, a este dios que inventó el lenguaje y la palabra (...) con esta orden: «hombres, al que inventó el lenguaje haríais bien en llamarlo Eiremes».

Herm.– ¡Por Zeus! Entonces me parece que Crátilo afirma con razón que yo no soy Hermógenes (nacido de Hermes): y es que no soy diestro en la palabra.

Sóc.– Pero es más, amigo mío: el que *Pán* sea un hijo doble de Hermes no carece de sentido.

Herm.– ¿Pues cómo?

Sóc.– Tú sabes que el discurso manifiesta la «totalidad» (to pan) y que se mueve alrededor y no deja de hacer girar, y que es doble, verdadero y falso.

Herm.– Desde luego.

Sóc.– Por consiguiente, su carácter verdadero es suave y divino y habita arriba, entre los dioses, mientras que su carácter falso habita abajo, entre la mayoría de los hombres, y es áspero y trágico. Pues es ahí, en el género de vida trágico, donde residen la mayoría de los mitos y mentiras.<sup>179</sup>

---

<sup>178</sup> Platón. *Crátilo...*, p.404.

<sup>179</sup> Ib. pp. 407 y 408.

Pues bien, para que Hermógenes lleve a cabo un movimiento de alteración hacia su nombre debe hacerlo por mediación del eros. Que Sócrates ponga a lo verdadero en lo divino y a lo falso abajo, con la mayoría de hombres, quiere decir que, para aquélla, todo está dado e impuesto. Mientras que para lo divino existe la posibilidad del movimiento, de llegar a alcanzarlo, del cambio. De manera que lo que permite moverse de lo duro, mortal y falso hacia lo suave, divino y verdadero es el eros (*metaxy*), la mediación entre los extremos; la posibilidad de la pobreza.

## CONCLUSIONES

Por la aproximación que hicimos a Hermógenes y su actitud ante el lenguaje a partir de los tres elementos en el primer capítulo, pudimos ver que los nombres modifican la vida de los ciudadanos atenienses. Los nombres que modifican la vida son las leyes. Hermógenes, como todos los hijos no primogénitos, no tiene derecho a los bienes del padre, estos pasan a manos de los hermanos mayores de acuerdo con las leyes. En una sociedad como la ateniense, el acceso a los bienes determina quién tiene acceso a otros bienes y un mejor porvenir.

La segunda modificación se da por el nombre, el apelativo de los ciudadanos. En ocasiones el nombre se hace acompañar de la situación económica que heredan; sus atributos físicos y lo que hacen tanto con sus recursos pecuniarios como con sus atributos. Calias, el hermano mayor, reúne su nombre con su apariencia física y la posibilidad que tiene por los bienes heredados de hacerse discípulo de Protágoras y Pródico, por mencionar sólo a un par de sabios que se hospedan en su casa. Su nombre, pues, comporta su belleza física, económica y la belleza que pretende haber alcanzado dada su educación con los sabios. Recordemos que la belleza física, económica e intelectual que está alcanzando lo hace bello y mejor *kalos-agastos*.

Pero en ocasiones el nombre no acompaña nada del portador. Hermógenes únicamente tiene el nombre, pues éste, aunque alude a que es de la progenie del dios, no tiene ni recursos pecuniarios ni es hábil con los nombres. Su apelativo es una etiqueta ruidosa y vacía impuesta como podría haber sido cualquier otra, lo

cual es una indicación de Platón para mostrar tanto la falta de correspondencia entre el ser y el nombre como la actitud ante el lenguaje en la cual está instalado aquél.

Calias y Hermógenes llevan, en apariencia y de acuerdo con su actitud ante el lenguaje, movimientos distintos. En el primero el movimiento resulta una armonía entre su nombre, su riqueza y su educación, sus movimientos parecen armónicos. En el segundo sólo hay choques con su entorno, violencia e imposiciones que lo contemporizan, pues como dijimos, ni tiene riqueza pecuniaria ni riqueza en el manejo de los nombres. El primero fluye armónicamente, el segundo choca violentamente con lo que le sale al encuentro.

Pero realmente no es así. Sobre los dos se ejerce la misma violencia y ambos están siendo arrastrados; mas en quien es fácil de observarse lo anterior, en un vistazo inicial, es en el segundo. Calias es arrastrado a buscar a los sabios, hacerse su discípulo e incluso dilapidar su fortuna si es necesario en su trato con ellos. En su nombre le va su ser y un movimiento que debe llevar a cabo sí o sí, esto es, *actuar* como su nombre indica, aunque sea mera apariencia, en lo cual se ve la violencia que padece a partir del movimiento que le es impuesto con su nombre. No hay deliberación.

Hermógenes, por su parte, cree que los nombres no guardan relación con los seres, que un nombre puede sustituir a otro sin que el segundo sea mejor ni peor que el sustituido y que ellos son acuerdo de unos pocos. El movimiento que se observa en esta actitud es uno en el que su nombre va por un lado y él (el portador) por otro, lo que ocurre con todo a su alrededor. El movimiento que se muestra es uno incapaz de reconciliar al nombre, al portador y sus acciones. En un primer momento tal reconciliación es impensable, pues cómo reconciliar un nombre arbitrario y convencional con aquello que nombra. Además, si un segundo, tercer o cuarto nombre puede sustituir al primero sin consecuencias, por qué pensar en una conciliación entre el nombre y la cosa. Sin conciliación inicial no hay motivos para pensar en implicaciones. No las hay, por ello en este primer momento no hay conciliaciones posibles.

Con Crátilo lo anterior se hizo más claro, pues el diálogo se encuentra anquilosado tanto porque éste le *revela* a Hermógenes por medio de “oráculos” ininteligibles que ese no es su nombre como por considerar al convencionalismo de aquél, inferior. Los “oráculos” de Crátilo revelan de forma velada que la actitud ante el lenguaje del joven no es la única, que es equivocada tanto como su nombre, y que la actitud ante el lenguaje genera un tipo de movimiento o una parálisis.

En el primer apartado del segundo capítulo mostramos que con la parálisis por el choque de actitudes contrarias, Platón muestra la relación lenguaje-movimiento al tiempo que indica que quienes conocen los nombres son quienes pueden moverse o mover a otros. Además, con la mención del oráculo indica que tanto la relación anterior como el conocimiento de los nombres y del movimiento es obra de intérpretes, una especie de intermedios entre lo divino y lo mortal, aquí está Sócrates ayudando al joven, pero para verlo con detalle fue necesario apelar a Sófocles y Esquilo, es decir a Tiresias y a Prometeo.

Los textos de Sófocles y Esquilo nos ayudaron a ver y a comprender por qué el conocimiento de los nombres es difícil y algo bello que a su vez produce otras cosas bellas como la riqueza. Por el primero pudimos ver que Edipo, al adivinar los enigmas de la “Cantora” hizo que ésta se suicidara liberando a Tebas y haciendo que aquél se convirtiera en su rey. Es decir, su conocimiento aplicado de los nombres, la interpretación, lo volvió rey. Pero también, siendo rey, su interpretación se vio limitada cuando no supo qué hacer para liberar a Tebas de la peste que la azotaba. De la mano de Tiresias también vimos que la verdad no se la puede decir a todos porque aflige tanto a quien la revela como a quien le es revelada. No todos saben qué hacer con la verdad.

Pero sobre todo vimos con claridad que los intérpretes, quienes conocen los nombres, son los dueños tanto de su movimiento como del de los demás. Tiresias sabía lo que le esperaba a Edipo, aunque éste no. La relación lenguaje-movimiento se puso de manifiesto en el poeta. Además, nos mostró que puede haber un movimiento, a partir del conocimiento de los nombres, que es sincrónico. El enigma de la cantora ponía en una dirección las palabras cantadas y en otra la

cosa a las que el canto refería, por lo que adivinar consistía en juntar lo que el enigma separó. Quien hacía la unión era el intérprete, el adivino.

Desde aquí pudimos ver que la adivinación es juntar dos extremos a partir de un punto, este punto es el adivino, a quien más tarde nombraremos intérprete. Hay que decir que por el enigma de la cantora vimos que de entre todos los seres que habitan la tierra, el hombre es el único en quien se dan cambios propiamente dichos. Los animales mudan de pelo y garras, pero no de costumbres. No hay deliberación. En el hombre se dan cambios por la necesidad, pero también puede llevar a cabo otros de manera deliberada.

En Esquilo también está presente la relación lenguaje-movimiento, la cual se puede ver pintada en la escena en la que se encuentra encadenado (inmóvil) el titán frente al mar, cuyo movimiento no cesa, y con la aparición de Ió, la de cuernos de vaca. El titán sufre el peor de los castigos, la inmovilidad. El mar por el contrario, representa el movimiento por antonomasia, pues su movimiento es un vaivén inalterable. Por último, Ió representa el movimiento impropio, aquél que sólo busca comida y reposo que por supuesto depende de otro, su boyero.

Sin embargo, el Titán a pesar de su aparente inmovilidad se movía por su previsión, además de que también lo hacía moviendo a otros como a Ió. A pesar de su aparente inmovilidad, pudo oponerse al movimiento que otros quisieron imponerle, pongamos por caso a Hermes, quien quería que le revelase quién había de destronar a Zeus. Prometeo tenía en su poder el movimiento de Ió y de Zeus, lo que muestra que el conocimiento de los nombres que el titán tiene es mayor al de Hermes, quien se supone es el más hábil en ese rubro y al de Zeus.

El acercamiento a los oráculos y a la relación lenguaje-movimiento a través de los poetas nos permitieron ver que la actitud ante el lenguaje de estos es más afín a la de Crátilo que a la de Hermógenes. Que una de las razones por las que Hermógenes es lerdo en los nombres y por las que no es “Hermógenes” se debe a que desconoce la obra de los poetas, entre otras cosas. Desde esta perspectiva se empieza a ver que muy poco tiene en común con su comunidad, pues una de las cosas por las cuales se puede hacer comunidad es a partir de las letras, los referentes comunes de la tradición.

Al final de este apartado pudimos ver que para Platón, Sócrates es a Tiresias y Prometeo como Hermógenes lo es a Edipo e lo. Sócrates conoce de nombres como el adivino y el titán, lo que lo hace aparecer como intérprete de Hermógenes. La interpretación con la que ayuda al joven es tanto para los “oráculos” que lo paralizaron como de los fundamentos de su actitud de modo que pueda reactivar el diálogo con Crátilo. Sócrates interpreta hacia el pasado y hacia el futuro del joven.

En el segundo apartado de éste capítulo se vio que Platón, mostrando la interpretación del filósofo, buscaba hacerle patente al lector y a Hermógenes el convencionalismo arbitrario e irreflexivo de la clasificación de los nombres que hace el último, pues en ella es imposible que los nombres y el modo en que son acuñados, si es que hubiere alguno, tuvieren correlato con la comunidad. Ésta no participa en su acuñación ni en su significación y re-significación.

Cada rubro de la clasificación: la “imposición” y el “acuerdo”; el “pacto” y el “consenso”; y la “mera disposición sin criterio” muestra a los nombres sin correlato con la comunidad que los utiliza a la vez que le quita a sus miembros tanto la posibilidad de convalidarlos por el uso y la costumbre como de re-significarlos. La imposición y el acuerdo, así como el pacto y el consenso desde la actitud de Hermógenes, son llevados a cabo por unos cuantos, en este caso por quienes hacen las leyes: los políticos, los poetas y los sofistas, estos últimos al interpretarlos sin una comunidad, más que llevarlos a cabo, los re-significan a conveniencia.

La única imposición que el joven podía llevar a cabo se da al cambiarle el nombre a uno de sus esclavos, pero si estos tienen como amo a su hermano o a su padre, si él cambia el nombre, aquellos lo volverán a hacer por tener más poder, de manera que su cambio no sería respetado, salvo que el joven solicitara que lo respetasen, lo que nos deja ver que más que acuerdo es una concesión.

En los rubros de la clasificación del joven hay un elemento que prima, a saber, la “mera disposición sin criterio”, pues los nombres son disposiciones y re-disposiciones que se ejecutan al cambiarlos, por unos cuantos, sin criterio ni

finalidad. En este rubro como en los pares anteriores no hay ningún elemento que vincule los nombres ni a quien los dispone y re-dispone ni a la comunidad.

En el tercer apartado vimos, a partir de las menciones que hace Platón, que la actitud de Hermógenes bebía de manera indirecta de las corrientes de la sofística, particularmente de Pródico, Eutidemo y Protágoras. A Pródico lo menciona por la “división de los nombres”; a Eutidemo al preguntar si los nombres pueden decir con verdad o no; y a Protágoras por su máxima del “hombre medida”.

En esta sección vimos que detrás de la ridiculización que hace Platón de los sofistas sí hay una enseñanza real. Por ejemplo, a pesar de que la “división de los nombres” de Pródico es dicotómica, una de las enseñanzas que quedan es la poder poner en duda la existencia de los sinónimos, es decir, si son posibles o no. Como vimos, las palabras, aunque sus significados sean aparentemente iguales, muestran modos distintos de ser de una misma cosa. Los nombres Janto y Escamandro, por poner un ejemplo, parecen referirse al mismo río; sin embargo, cada nombre apunta a un modo de ser de éste y a una mirada particular de aquel que se refiere al río por uno u otro nombre. Sin embargo, para llegar a una mejor conclusión sobre la posibilidad de los sinónimos se requiere de una investigación totalmente orientada hacia ello.

Con Eutidemo y su hermano una de las enseñanzas que quedan consiste en mostrar a los jóvenes que la lengua también juega y que puede hablarse del todo tomando sólo la parte y viceversa, lo que sabemos que ocurre con las figuras retóricas: sinécdoque y metonimia.

Con Protágoras podemos destacar el hecho de que hay más de una interpretación sobre los hechos, lo cual se muestra con el “hombre medida”.

Sin embargo, consideramos que una de las principales críticas que esgrime Platón contra los sofistas y sus enseñanzas es que al carecer de comunidad por andar de ciudad en ciudad, ya por buscar dinero ya por haber sido exiliados o ambas, sus enseñanzas carecen de correlato y de vinculación con la comunidad, lo que bien podría generar que sus aprendices se desvinculasen de sus comunidades progresivamente al exacerbar el individualismo sobre la comunidad. No fue fácil escalar el nivel de la ridiculización con la que Platón caracteriza a los

sofistas para poder ver que no todo era negativo con ellos; sin embargo, al haberlo logrado y comprender las críticas reales, pudimos ver ambos aspectos.

Al finalizar el segundo capítulo pudimos comprender que si Hermógenes era arrastrado, es decir, llevaba movimientos sin deliberación, en gran parte se debía a que Atenas padecía lo mismo. Esta ciudad estaba claramente orientada por el culmen de la belleza, la sabiduría. Tal orientación propiciaba que los mayores empujaran a sus hijos, desde la más temprana juventud, a ir solos en pos de la belleza, aunque esta fuera mera apariencia.

En un ámbito que parece distinguir muy poco entre belleza real y aparente y los medios para conseguirla, lo que prima es la poca deliberación, lo cual sufren los mayores en una comunidad y los hijos de estos por herencia. La sabiduría que los padres buscaban para sus hijos se reducía a que obtuvieran la educación suficiente para que fueran ellos quienes les impusieran movimientos a la muchedumbre y que por supuesto ellos no formaran parte de ella. La educación de los sofistas consistía, pues, en hacer buenos oradores que pudieran aspirar a ser gobernantes, con lo cual podrían garantizar lo anterior.

La belleza se convirtió en una categoría fija e inmóvil que poco se reflexionó y más poco se reinterpretó, lo que la volvió poco cultivada llevándola progresivamente al olvido y el abandono. Lo cual resulta contradictorio en una polis orientada por un ideal de belleza.

En el tercer capítulo vimos toda esa problemática en Hermógenes, por lo que ensayamos qué debía hacer para superarla. Hermógenes es caracterizado en el diálogo por su *epithymia*, es decir su “deseo ardiente” de saber, pero vimos que ello no era suficiente, pues es lo que caracteriza a los jóvenes que van en busca de la belleza y lo cual los hará fracasar al no hacerla acompañar de valentía.

En el primer apartado del tercer capítulo vimos que Sócrates tiene que re-educar al joven, lo cual logra reencausando su “ardiente deseo” sumándole valentía, lo cual logra al presentarle preguntas tramposas que lo hicieran caer, de manera que aprendiera cuándo callar y cuándo hablar; en dónde está la importancia del problema y en donde hay sólo apariencia. La valentía se mostró al poder limitar su



deseo de opinar, al limitar sus creencias y al recular cuando ya no estaba tan convencido de lo que creía, así como también cuando logrará decir que no sabía.

En el segundo apartado de este capítulo vimos a un Hermógenes con una menor *epithymia*, una mayor valentía, pero con un apetito de legislar sobre los nombres a la usanza de Eutifrón. Que tal legislación es mera adivinación respecto de cómo suenan los nombres y lo que cada quien busca en ellos para tratar de legitimar sus prácticas.

Por último, en el tercer apartado, vimos que el juego es inherente al ejercicio de las etimologías, en la legislación. Tal juego consiste en buscar en varias fuentes, no sólo en una, para tratar de encontrar el correlato de los nombres con los seres y la vinculación de estos con la comunidad, lo cual nos mostró que las etimologías no son absolutas ni agotan la relación entre la cosa y su nombre, sino que crecen de manera proporcional al conocimiento que se tenga de los nombres y del mundo en que fueron acuñados.

Lo anterior nos llevó a la idea de interpretación, en la cual vimos que ella es un movimiento de unificación de extremos. Que tal unificación siempre tiene algo de juego y adivinación y que nadie que haga el ejercicio con honestidad puede sustraerse a ello. Con el profesor García Olvera vimos que ella es descubrir lo cubierto, desocultar lo oculto, aclarar una expresión oscura, develar el sentido oculto de un texto o un oráculo; que quien hacía ello era el intérprete. De manera que si Hermógenes quisiera conocer el significado de su nombre y moverse hacia él para serlo, al hacerlo se convertiría en intérprete, lo cual lo haría dudar tanto de las relaciones que se han establecido entre los nombres y las cosas como a realizar otras. Lo que también le daría cierta independencia interpretativa que lo ayude a salir de futuras parálisis.

también vimos con ayuda del *Banquete* que la interpretación es un juego de índole erótica en el cual, quien desea conocer debe reconocer su pobreza respecto de no conocer, a la vez que por medio de la tensión que causa lo bello y el esfuerzo que se emprende por conocerlo, se puede también aspirar al conocimiento, a la riqueza.

Tal empobrecimiento también es posible al renunciar a las verdades asumidas y a las frases que las convalidan, esto es, a la riqueza común para quedarse con la pobreza propia que busca o bien convalidar con los propios medios aquella verdad, o bien romper con ella. El terreno propicio para que el juego erótico del conocimiento se dé es el diálogo abierto y honesto.

La interpretación como juego erótico nos permitió ver que la actitud hacia el lenguaje en la cual habita Sócrates y la cual le genera el mundo es la erótica. Esta es fundamentalmente un diálogo incesante entre convencionalismo y naturalismo.

Finalmente, nosotros pensamos que Platón está considerando al triángulo rectángulo áureo como modelo del diálogo y como modelo del movimiento propiamente dicho, es decir, del movimiento erótico. Como modelo del diálogo porque si observamos, Hermógenes representa al cateto menor. Crátilo representa al cateto mayor dado que su conocimiento es el doble de Hermógenes en el sentido de que no sólo conoce el naturalismo, sino el convencionalismo del joven y del cual se burla, por ello es el doble del primero. Y la hipotenusa la representan Sócrates y Hermógenes, quienes primero deben echar un vistazo a la actitud del naturalista, intentar conocerla para después dialogar con él, lo cual es el trazo de la hipotenusa. Este triángulo tiene las siguientes dimensiones, el cateto menor mide 1. El mayor 2. La hipotenusa es  $\sqrt{5}$ , es decir 2.23606797749978..., un número irracional que da cuenta de que no se puede poner en fracción la actitud erótica.

Pero también es modelo del movimiento propiamente dicho porque si el lector se fija bien, quien desea conocer debe ser representado como el cateto menor o bien ante la riqueza de lo no conocido, o bien ante otro que conozca más del tema, o bien ante ambos. Por lo que quien desea conocer, debe dejar su pobreza, iniciar un recorrido hacia el conocimiento del otro y lo otro, y por último intentar el diálogo con él. En el diálogo está la posibilidad de generar la hipotenusa en la que ocurre

el vaivén y la oscilación entre las ideas previas, por su revisión, y las presentes en el diálogo con el otro<sup>180</sup>.

## Bibliografía

Aristóteles. *Acerca del alma*. Madrid, España: Biblioteca Clásica Gredos, 2008.

—. *Física*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 2008.

Buber, Martin. *Yo y Tú*. Madrid: Caparrós editores, 2005.

Empírico, Sexto. *Esbozos pirrónicos*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 2006.

Esquilo. *Tragedias, Las Euménides*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 2008.

—. *Tragedias, Los siete contra Tebas*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 2008.

—. *Tragedias, Prometeo Encadenado*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 2008.

Eurípides. *Tragedias II*. Madrid: Gredos, 2008.

G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield. *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos, 1999.

Gadamer, Hans-Georg. *Antología, Autopresentación de Hans-Georg Gadamer*. Salamanca: Ediciones Sígeme, 2001.

—. *Antología, Platón como retratista*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001.

Grimal, Pierre. *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica S.A., 2008.

Heidegger, Martin. *El Ser y el Tiempo*. México: Fondo de cultura económica (Sección de obras de filosofía), 2002.

Homero. *Ilíada*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 2008.

Jaeger, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 2016.

---

<sup>180</sup> Es necesaria otra investigación para vincular al el triángulo rectángulo tanto con el modelo que empleó Platón al escribir el *Crátilo* como para vincularlo con el movimiento propiamente dicho de la actitud erótica. Nosotros sólo lo hemos postulado.

- López, Antonio Marino. *Eros y Hermenéutica platónica*. México: UNAM ENEP Acatlán, 1995.
- Olvera, García Francisco. *El producto del diseño y la obra de arte*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2000.
- Platón. *Banquete*. Buenos Aires: Losada, 2004.
- . *Diálogos II, Crátilo*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 2008.
- . *Diálogos II, Eutidemo*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 2008.
- . *Diálogos IV, República*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 2008.
- . *Diálogos V, Teeteto*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 2008.
- . *Platón I, Eutifrón*. Madrid: Gredos S.A., 2010.
- . *Platón I, Laques*. Madrid: Gredos S.A., 2010.
- . *Platón I, Protágoras*. Madrid: Gredos S.A., 2010.
- Rulfo, Juan. *El llano en llamas*. D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1973.
- Sófocles. *Tragedias: Edipo Rey*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1981.