



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS PROFESIONALES

"ACATLAN"



EN TORNO A LA COMPLEMENTARIEDAD DE LAS TEORIAS NATURALISTA Y CONVENCIONALISTA DEL LENGUAJE: COMENTARIO AL "CRATILO", DE PLATON

2001

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE LICENCIADO EN FILOSOFIA PRESENTA: LUCERO GONZALEZ SUAREZ

ASESOR: DR. ANTONIO MARINO LOPEZ



JULIO DEL 2001.



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.

A Antonio Marino, con afecto y admiración.

*A mi familia, por su apoyo. En especial
a Margarita y Juan.*

<<Que sólo sea verdadera una interpretación del mundo en la que "vosotros" estéis en lo cierto, en la que se puedan hacer investigaciones científicas (¿quereís decir en el fondo *mecánicas*?) y continuar trabajando según vuestros métodos; una interpretación que admita que se cuente, que se pese, que se mire, que se toque, y nada más; es ésta una impertinencia y una ingenuidad, admitiendo que no sea demencia o estupidez.>>

Nietzsche, La Gaya Ciencia

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	4
I SOBRE LA FORMA DEL DIÁLOGO.....	11
1. CONVENCIONALISMO Y NATURALISMO.....	11
2. LOS ARGUMENTOS SOCRÁTICOS.....	14
3. EL CENTRO DEL DIÁLOGO.....	19
II ANÁLISIS INTERPRETATIVO DEL CRATILO.....	21
1. PRÓLOGO (383a 1-3).....	21
2. INTRODUCCIÓN (383a 3- 384c 10).....	24
3. CRÍTICA DE LA TEORÍA CONVENCIONALISTA DEL LENGUAJE.....	28
3.1 PRESENTACIÓN (384c 10- 384e 3).....	28
3.2 REFUTACIÓN (38Ae 3- 390e 4).....	29
3.2.1 RECHAZO DE LOS NOMBRES PRIVADOS.....	30
3.2.2 SOBRE LA VERDAD Y FALSEDAD DE LOS NOMBRES.....	32
3.2.3 AFIRMACIÓN DEL SER EN SÍ DE LAS ENTIDADES: ANIQUILACIÓN DE LA DOCTRINA DE PROTÁGORAS.....	35
3.3 CRÍTICA DEL CONVENCIONALISMO, A TRAVÉS DEL ANÁLISIS ETIMOLÓGICO DE LOS NOMBRES.....	45
3.3.1 PRECISIONES EN TORNO A LA INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA (390e 4- 391d 1).....	45

3.3.2	ANÁLISIS ETIMOLÓGICO DE CIERTOS NOMBRES, PRESENTES EN LA OBRA DE HOMERO (391d 1- 421c2).....	47
3.3.3	ESTUDIO DE LOS NOMBRES PROPIOS DE CIERTOS HEROES.....	48
3.3.4	EN TORNO A LOS NOMBRES DE LOS DIOSES.....	51
3.3.5	ANÁLISIS DE NOMBRES COMO: DIOS, HÉROE, HOMBRE, ALMA Y CUERPO.....	55
3.3.6	SOBRE LOS NOMBRES PROPIOS DE LOS DIOSES.....	59
3.3.7	ACERCA DE LOS NOMBRES DE CIERTOS FENÓMENOS NATURALES.....	74
3.3.8	ANÁLISIS DE LOS NOMBRES DE LAS PRINCIPALES NOCIONES INTELLECTUALES, MORALES Y ESTÉTICAS: ASÍ COMO DE LAS REFERENTES AL PLACER Y EL DOLOR. EL SER Y LA ESENCIA. PRESENTACIÓN DEL MOVIMIENTO COMO EXPERIENCIA SUBYACENTE A LA ETIMOLOGÍA DE LOS NOMBRES RELATIVOS A LAS NOCIONES POSITIVAS (410e 2- 421c 2)...	76
3.3.9	REFLEXIONES ACERCA DE LOS NOMBRES PRIMARIOS O ELEMENTOS. PRESENTACIÓN DE LA TEORÍA DE LA MÍMESIS (421c 2- 427d 3)	87
4.	CRÍTICA DE LA TEORÍA NATURALISTA.....	93
4.1	PRESENTACIÓN (427d 3- 428d 9).....	93
4.2	REFUTACIÓN (428d 9- 435d 5).....	98
4.2.1	NOMBRES VERSUS RUIDOS.....	99
4.2.2	SOBRE LA VERDAD Y LA FALSEDAD DE LOS NOMBRES.....	101
4.2.3	REFLEXIONES ACERCA DE LOS NOMBRES PRIMARIOS. RECHAZO DE LA TEORÍA DE LA MÍMESIS.....	104
4.2.4	CRÍTICA DEL NATURALISMO, A TRAVÉS DE LA INVESTIGACIÓN DE LA REALIDAD.....	106
4.2.5	PRESENTACIÓN DEL REPOSO COMO EXPERIENCIA FUNDAMENTAL, SUBYACENTE A LA ETIMOLOGÍA DE LAS NOCIONES POSITIVAS.....	109

4.2.6 AFIRMACIÓN DEL SER EN SÍ DE LAS ENTIDADES. POSTULACIÓN DE LA DOCTRINA DE EUTIDEMO.....	111
5. CONCLUSIÓN (440b 6- 440e 1).....	115
6. EPÍLOGO (440e 1-7).....	118
CONCLUSIONES.....	120
BIBLIOGRAFÍA GENERAL.....	133
BIBLIOGRAFÍA ESPECIALIZADA.....	135

INTRODUCCIÓN

Desde que el hombre devino filósofo, una de las preguntas perennes que han acechado su espíritu una y otra vez, motivándolo a reflexionar sobre ello, es ¿cómo se relacionan las palabras y las realidades a que se aplican? A este respecto, fundamentalmente han sido dos los intentos por ofrecer una explicación satisfactoria, que a su vez han dado origen a dos teorías acerca de la exactitud del lenguaje, a saber: los enfoques convencionalista o naturalista del mismo.

De acuerdo con el primero, la relación existente entre ambas obedece o tiene por causa el consenso entre los miembros de una comunidad cultural dada que en algún momento deciden destinar una parte de la lengua que les es propia para hacer referencia tanto a los entes que conforman su entorno como a aquello que se agita en su interior. Lo que significa que, siendo la comunicación el propósito exclusivo del lenguaje, para que ésta se realice adecuadamente basta con que dicha parte esté respaldada por el acuerdo entre aquellos que en lo sucesivo se han de servir de ella para tal fin. Dicho de otro modo, siempre es posible asignar cualesquiera nombres a cualesquiera entidades, toda vez que se cuente con el consentimiento público, sin que ello derive en detrimento de la función comunicativa del lenguaje. Tesis que, trasladada al ámbito metafísico, sugiere por vía negativa la no existencia de una naturaleza o esencia de las cosas, a la que sus nombres tendrían que adecuarse para ser exactos.

Por su parte, a la luz del segundo enfoque esa misma relación es de tipo natural. Dado que las diversas realidades pertenecientes a los dominios natural y humano poseen una naturaleza o un ser esencial que los define, al momento de asignar una parte de la propia lengua a la entidad en cuestión, para poder así hacer referencia a ella, resulta inevitable procurar que entre ambas exista cierta semejanza. Así, para que la comunicación se realice, si por ésta se entiende la

transmisión fidedigna del ser esencial del ente que se pretende "dar" a otro a través del habla, es de todo punto necesario que entre éste y su nombre haya adecuación, en virtud de su semejanza.

Como se ve, convencionalismo y naturalismo son posiciones teóricas no sólo opuestas sino mutuamente excluyentes, cuando menos en apariencia. Ahora bien, por ello mismo es fácil suponer en el interior de ambas la presencia de múltiples insuficiencias que las imposibilitan para dar cuenta del cuestionamiento planteado, satisfactoriamente.

Atendiendo a lo anterior, y partiendo de la importancia del estudio crítico de tales posiciones teóricas acerca del lenguaje, el presente escrito constituye una aproximación a tal empresa. En tal sentido, el propósito cuya consecución anima las páginas que a continuación se presentan no es otro que, por un lado, mostrar las insuficiencias ya aludidas; y por otro, insinuar la necesidad de la emergencia de una postura complementaria, gracias a la cual se logren salvar éstas, y por tanto se haga posible un nuevo planteamiento de la pregunta que interroga por la relación logos-Ser.

A fin de cumplir con tal cometido, he decidido adentrarme en las reflexiones del filósofo-poeta que viera nacer la Grecia clásica, plasmadas en un diálogo magistral en el que se acomete la presentación de los fundamentos de las teorías ya mencionadas, esto es, del *Cratilo*, de Platón. Razón por la cual, con la intención de cumplir el objetivo ya señalado, me he visto en la necesidad de ofrecer al lector, en la medida de mis propios límites intelectuales, una presentación unitaria del mismo. Tal es pues, el segundo, pero no por ello menor importante, propósito del presente escrito.

Empero, atendiendo a tales precisiones, es de notarse la presencia implícita de una tercera finalidad que se agrega a las anteriores. A saber: elucidar,

aunque de manera incidental, las condiciones de posibilidad y rasgos distintivos de la educación socrática, gracias a la cual el sujeto de ésta abandona la actitud erudita en favor de la filosófica, claro está, con las salvedades pertinentes al tipo de alma que le sea propia.

Según me dicta mi experiencia como lectora de ciertos diálogos platónicos, éstos son una especie de retratos, si bien no históricos por supuesto, del modo filosófico de conducirse, encarnado en Sócrates. En ellos, superando mediante el arte de escribir la estaticidad inherente a la escritura común y corriente señalada en el *Fedro*, Platón consigue presentar como totalidades vivas y autosuficientes los interrogatorios socráticos, y la subsecuente educación o ausencia de ésta, generada por causa suya.

La educación en sentido filosófico no se limita al nivel de la refutación discursiva y el asentimiento intelectual, sino que va más allá por cuanto al atacar o poner en suspenso las creencias que conforman el horizonte vital del tipo humano en cuestión, lo obligan a emprender una revisión de los fundamentos de éstas. Revisión que lo pone a salvo de asumir una postura dogmática, por cuanto favorece el despertar de la conciencia acerca de la no definitividad, así como del carácter no absoluto del saber humano.

Así pues, lejos de confiar ciegamente en los propios logros, dicho individuo estará dispuesto en todo momento a la revisión de éstos en compañía de otros y, en tal sentido, se mantendrá favorablemente dispuesto para dialogar tanto con sus contemporáneos, como con las voces que desde hace siglos resuenan desde la tradición. Diálogo que habrá de fructificar en el rechazo o el refuerzo de las opiniones mantenidas hasta antes de dicho contacto: sucesos calificables como ejemplos de educación filosófica, por cuanto ambos ponen al descubierto la ignorancia e insuficiencia del saber personal, sin cuya conciencia es del todo imposible búsqueda alguna.

Sólo quien sabe de su ignorancia está dispuesto favorablemente a la investigación; el sabio no ha menester preguntar puesto que nada ignora, y en tal sentido sólo le es dado responder e instruir a los legos. Tal es la actitud del filósofo Sócrates, quien declara carecer de la ciencia de la que es poseedor y maestro Pródico, a causa de lo cual se ve forzado a investigar junto con Hermógenes y Cratilo la exactitud de los nombres.

Por el contrario, quien, distante del espíritu socrático, rechaza la investigación por cuenta propia y elige instruirse sobre algún asunto a partir de la recepción de lecciones por parte de un maestro, asume los problemas de éste como algo que habrá de incorporarse al propio horizonte vital, no sin cierto dejo de violencia, por cuanto su aceptación toma la forma de imposición externa.

De tal suerte, en virtud de la carencia de un impulso erótico que lo conduzca a reflexionar sobre lo así aprendido; que lo lleve a poner en tela de juicio aquello que le ha sido transmitido, dicho alumno se tornará un ser instruido en problemas que no lo involucran. Esto es, se volverá un vaso rebosante en soluciones a problemas que respecto a él son de carácter ficticio.

Tal tipo de hombre será incapaz de admitirse como un ser ignorante; por el contrario, conforme vaya avanzando en su instrucción creará firmemente que la ignorancia inicial que lo motivó a ponerse en manos de alguien más sabio que él, se atenuará gradualmente.

Pero, no dudando de los saberes recibidos, éstos le parecerán ser expresión de una verdad absoluta, inmovible en sus cimientos, que no ha menester revisión ni cuestionamientos. Convicción que harán de este hombre un tipo aferrado y hermético ante cualquier opinión que atente contra su sabiduría, a la que defenderá ferozmente en todo momento. Mas, dado que nadie desea ni busca lo que cree poseer, éste habrá de conformarse con ser un erudito mas no un filósofo, si por tal se entiende un amante del saber que busca a sabiendas de

que ignora. Erudición que, claramente, se torna manifiesta en la actitud de Cratilo, haciendo imposible su educación filosófica, como se mostrará en el capítulo destinado a la interpretación de dicho escrito.

Por cuanto la expresión filosófica de Platón está lejos de ser clara y distinta, y ello hace de sus *Diálogos* laberintos en donde la luz-claridad se cuele con dificultad sólo por aquellos resquicios que su constructor ha colocado a voluntad, el mero intento por penetrar en ellos y, tras internarse en sus recovecos, dar si no con la luz del sol cuando menos con alguno de estos resquicios, reclama como condición de posibilidad del ejercicio interpretativo. Esto es, del esfuerzo por correr el velo que intencionalmente colocara Platón a la verdad por él hallada.

En tal sentido, y haciendo propia la idea acerca de que escribir y leer comentarios es una forma de acceder a la verdad de lo dicho por el pensador cuyas ideas se pretende comprender, de devolverle el movimiento vital que la escritura inevitablemente le arrebató, lo que ahora me propongo es comentar la reflexión platónica que gira en torno al lenguaje.

Cabe aclarar que la justificación de este trabajo es doble. Por un lado, tiene que ver con la necesidad de mostrar la idea ya mencionada acerca de la complementariedad entre las teorías del lenguaje convencionalista y naturalista, que constituye la hipótesis de la presente reflexión, para lo cual la interpretación del *Cratilo* es mera ocasión. En tanto que por otro, encuentra su razón de ser en la inexistencia, al menos que yo sepa, de un comentario del mismo, en el que se ofrezca una presentación que atienda a su forma. Es decir, al orden, estructura y movimiento internos del laberinto constituido por Platón a propósito del lenguaje, del cual es imposible salir sin contar siquiera con un esquema de su geografía.

Así pues, en el capítulo I el lector se encontrará con una presentación esquemática del diálogo. En tal sentido, en él se realizará un breve esbozo de la forma o estructura argumental de éste. Lo que persigue como finalidad, aportar al lector alguna noticia acerca del camino que juntos habremos de recorrer, para arribar al resquicio que mi interpretación me ha puesto en condiciones de descubrir. Tal es pues, la introducción filosófica al presente escrito.

En el capítulo II haré una descripción detallada del camino cuyo tránsito es condición indispensable para el encuentro con la verdad platónica en torno al lenguaje, a la luz de las insinuaciones sobre la necesidad de postular las hipótesis ya mencionadas, que sólo se hacen manifiestas gracias a la interpretación o lectura entre líneas de la totalidad de lo dicho por el filósofo. El propósito de éste es hacer ver la vinculación entre convencionalismo y naturalismo, cuya razón de ser es la creencia en la total de la exactitud de los nombres; así como las problemáticas específicas de cada una de estas teorías.

Y por último, en el capítulo III dedicaré algunas palabras a la precisión de los límites y alcances de este esfuerzo por esclarecer el pensamiento platónico sobre el lenguaje. Lo que significa que en él haré una especie de evaluación del beneficio personal, resultante de la elaboración de este trabajo, a fin de hecer manifiesta tanto la distancia recorrida en el interior del laberinto del *Cratilo*, como el trecho que aún falta por caminar, aunque quizá ya no de la mano del filósofo sino por cuenta propia. Lo que a su vez, encuentra su justificación en la convicción acerca de que sin la conciencia de la propia ignorancia resulta imposible la investigación auténtica. De donde, que sólo gracias a tal evaluación tanto el lector que ha seguido mis andanzas como yo misma, habremos de quedar dispuestos favorablemente para repensar en otro momento, la cuestión que al momento nos ocupa. La finalidad del mismo es avanzar algunas

respuestas tentativas, al conjunto de interrogantes que, agrupadas bajo las problemáticas generales en torno al lenguaje ya señaladas, surgieron gracias a la interpretación del escrito platónico.

I SOBRE LA FORMA DEL DIÁLOGO

Como se dijo en la introducción de este escrito, el mismo posee una doble finalidad: *ofrecer un comentario del Cratilo, de Platón, gracias al cual se tornen evidentes su unidad y autosuficiencia; y, a través suyo, establecer la complementariedad de las teorías convencionalista y naturalista del lenguaje.*

En tal sentido, y con el propósito de facilitar el cumplimiento del primer objetivo, he juzgado conveniente delinear a grandes rasgos lo que considero constituye la forma o estructura argumental de éste. Lo cual tiene por fin proporcionar al lector que ha de internarse en el laberinto platónico construido con motivo del lenguaje un mapa merced al cual le sea posible comprender a cabalidad la descripción de mi recorrido por sus adentros, cuya realización ocupará las páginas del siguiente capítulo.

1. CONVENCIONALISMO Y NATURALISMO

Situados en el interior de la discusión sobre el ser del lenguaje, convencionalismo y naturalismo constituyen anverso y reverso de una misma realidad: ambas sostienen la inexistencia de nombres inexactos, aunque por razones contrarias.

Para el convencionalismo, la aplicación de los nombres a las entidades está justificada por el acuerdo, la convención o el consenso entre los miembros de la comunidad cultural en el interior de la cual, una vez aprobados, éstos han de ser empleados para referirse a aquéllas. De manera que la pertenencia de los nombres a las entidades no puede dejar de ser ciertamente arbitraria, toda vez que basta con que un grupo humano específico decida, en un ejercicio de su

facultad volitiva, atribuir cualesquiera nombres a cualquiera entidades, para que los primeros sean exactos. Razón por la cual, siempre que cuente con la aprobación de la comunidad en cuestión, un nombre puede ser substituido por otro, igualmente arbitrario, sin que ello derive en detrimento de su exactitud. La cual se limita a permitir la comunicación entre los hombres por cuanto la creación y subsecuente aplicación de señales fonéticas a los seres, por más arbitraria que sea, hace posible su alusión verbal.

Por su parte, el naturalismo asevera que la aplicación de los nombres a las diversas realidades está justificada única y exclusivamente por la identidad entre la naturaleza esencial de las segundas y la noción que se haya expresada en los primeros. Desde esta perspectiva, el vínculo existente entre nombres y realidades sólo puede ser de adecuación, por cuanto su asignación a éstas ocurre con vistas a la manifestación de su ser esencial. Mas, si ello es así, es indispensable que quien lo aplique deba entregarse previamente a la investigación metafísica, si es que en dicho acto habrá de estar entrañada alguna corrección. En tal sentido, para ser tal, todo nombre debe contribuir a la expresión de la noción esencial de la entidad a la que pertenece; pero de no ser así, por definirse gracias a dicha función, no sólo será imposible afirmar que se está frente a un nombre incorrecto, sino también que tal cosa es un nombre más bien que una voz sin significado. De donde que, dada la existencia de nombres perfectos por lo que hace a su exactitud, sea necesario concluir que la finalidad última perseguida por su atribución a los entes no es otra que la expresión del conocimiento de los mismos, cuya obtención le precede en orden temporal.

La postura convencionalista se caracteriza por una ascendrada desconfianza en el lenguaje como vía de conocimiento, específicamente de tipo metafísico. Si los nombres son meras señales que se colocan a las entidades

tomando como criterio el mero capricho, cuya sola intención utilitaria es evitar equívocos, de ello se desprende la no correspondencia real entre ambos. Motivo por el cual, la pretensión de obtener conocimiento a partir del puro análisis del lenguaje es del todo absurda. Así pues, nombrar no equivale a conocer, en forma alguna.

En franca oposición, el naturalismo se define por una fe ciega en el lenguaje, que conduce incluso al abandono de la reflexión metafísica, en favor del análisis del mismo. De acuerdo con éste, no hay nombres inexactos, sino únicamente nombres y voces carentes de significado; nombres cuya atribución adecuada reclama como condición *sine qua non* la indagación previa de la esencia de las múltiples realidades que habrán de nombrarse, por parte del nominador. Razón por la que, a la luz de este enfoque, el análisis del lenguaje no sólo es una vía completamente confiable para la adquisición de conocimiento metafísico, sino además la más recomendable en orden a la comodidad, por cuanto exime de la investigación directa del Ser. Supuesto del cual se desprende la afirmación acerca de que nombrar es lo mismo que conocer y, en suma, que el análisis lingüístico es un sucedáneo efectivo de la metafísica.

2. LOS ARGUMENTOS SOCRÁTICOS

De acuerdo con lo anterior, convencionalismo y naturalismo son anverso y reverso de una misma realidad: la afirmación categórica de la total exactitud del logos. Hecho que da cuenta de cierta unidad entre ambas teorías, que a su vez explica el porqué de la presencia de problemáticas semejantes en el interior de cada una, agrupadas por Sócrates bajo cinco pares de argumentos cuya parte y contraparte se ubican, respectivamente, en la conversación que el filósofo sostiene con Hermógenes y Cratilo. Tal es la razón de ser de la simetría argumental del diálogo.

No obstante, por cuanto la defensa de tal tesis adopta notables diferencias en una y otro enfoques, ello pone al descubierto la especificidad de dichas teorías. Lo que a su vez da cuenta del distinto tratamiento de tales problemáticas. Tal es la razón de ser de la oposición de las respuestas ofrecidas por estos últimos, ante los cuestionamientos socráticos.

De ser cierto lo anterior, de ello se desprende la doble posibilidad, por lo que concierne a su aspecto unitario, de avanzar la hipótesis acerca de su carácter *complementario*; y por lo que hace a su distinción, de acometer la refutación de dichas teorías a través de su mutua reducción, como de hecho ocurre en el escrito platónico. Posibilidades, la segunda de las cuales se vincula con la primera vía *subordinación*, por cuanto la refutación del convencionalismo, consistente en su reducción al naturalismo, y viceversa, que acaece tan pronto son puestas al descubierto sus insuficiencias, no puede sino conducir al lector a la conjetura acerca del carácter *complementario* de dichos enfoques. Lo que es igual a sostener que tal complementariedad, posibilitada de inicio por la creencia compartida en la total exactitud del lenguaje, sólo se muestra como algo necesario una vez que ambas han quedado canceladas, consideradas de manera

aislada.

El reconocimiento de dicha complementariedad tiene lugar en lo que he denominado "el centro del diálogo", cuyo tratamiento ocupa el siguiente apartado de esta breve descripción esquemática del *Cratilo*. Mas, por cuanto la reducción mutua se ubica en el nivel argumental del mismo, cuya presentación es objeto de éste, toca ahora mencionar brevemente los distintos argumentos esgrimidos por Sócrates, tendientes a lograr dicha reducción.

Por lo que concierne al convencionalismo, la argumentación socrática sigue la siguiente estructura:

1. "Rechazo de los nombres privados": argumento por medio del cual se muestra la existencia de nombres inexactos, en virtud de la incapacidad de los mismos para realizar eficazmente la función comunicativa que, de acuerdo con este enfoque, les es exclusiva. La cual tiene por causa el carácter no convencional de éstos. (p. 18 - 19)
2. "Verdad y Falsedad": argumento destinado a establecer la existencia de nombres inexactos por lo que hace a la dimensión cognoscitiva del lenguaje que, sin embargo, se limita a ser una simple alusión al respecto, por cuanto la afirmación justificada de ambas posibilidades del decir reclaman como condición de posibilidad el previo reconocimiento del ser en sí de los entes. (p. 19 - 21)
3. "Ser en sí": argumento a través del cual se demuestra la necesidad de reconocer, en contra de la doctrina de Protágoras, el ser en sí o la naturaleza esencial tanto de los entes como de las acciones, cuya

realidad es ajena o no depende en sentido alguno de la consideración utilitaria del mundo. Aceptado lo cual se muestra claramente la conveniencia de atender a la naturaleza tanto de la acción de nombrar como del sujeto del nombre y de éste en su calidad de instrumento, a fin de que la acción de imponer nombres a las entidades para después valerse de ellos con el objeto de hacer referencia a aquéllas, se realice del modo más eficaz posible. (p. 22 - 27)

4. "Movimiento": argumento por el cual se establece la idea acerca de la referencia al movimiento implícita en la totalidad de los nombres que designan nociones positivas. A través suyo se insinúa la pertinencia de considerar los nombres como expresión de las diversas experiencias humanas, resultantes del encuentro alma-realidad. Y, asimismo, se destaca la existencia de nombres inexactos desde la perspectiva psicológica, en razón de su no correspondencia con la experiencia ordinaria al respecto de aquello a que se aplica. (p. 48 - 55)

5. "Mímesis": presentación de la teoría del mismo nombre, de acuerdo con la cual no hay mejor modo de garantizar que el nombre cumpla plenamente con la función comunicativa que le es propia, que hacerlo fonéticamente semejante a la esencia de aquello que refiere. Argumento gracias al cual se establece que, en razón de su semejanza, es posible acceder al conocimiento de las distintas realidades, a través del conocimiento de sus nombres miméticos. (p. 56 - 58)

* El número de página indicado entre paréntesis indica la página de este trabajo en que

Por su parte, por lo que concierne al naturalismo, el orden de aparición de los argumentos es el siguiente:

1. "Nombres Privados versus Ruidos": argumento a través del cual, desde la perspectiva naturalista, se muestra la existencia de nombres inexactos, por cuanto no se adecúan a la esencia de aquello a que se aplican, que empero son exactos desde la postura convencionalista, toda vez que, siempre y cuando estén respaldados por el uso y la costumbre, son aptos para sentar las bases de la comunicación humana. (p. 63)

2. "Verdad y Falsedad": argumento destinado a probar, incluso desde la aceptación de la teoría de la mimesis, la existencia de nombres inexactos de acuerdo con el enfoque naturalista, en razón de la incompletud de los fonemas que los componen, de la cual se deriva la manifestación insuficiente de la esencia de las realidades a las cuales se aplican. (p. 64 – 65)

3. "Mimesis": refutación de dicha teoría, vía reducción al absurdo, gracias a la cual, por un lado, queda demostrada la no identidad de las funciones comunicativa y cognoscitiva del logos; mientras que por otro, se torna evidente que los nombres, lejos de ser copias o duplicaciones de las entidades, son signos de éstas. (p. 66 – 67)

4. "Reposo": argumento tendiente a la exhibición de la referencia al reposo, implícita en los nombres que designan nociones positivas.

se aborda en detalle la cuestión señalada.

Evidencia que, al contraponerse a lo ya dicho, se traduce en advertencia acerca de la insensatez inherente al solo intento de decidir, a partir del mero análisis de sus nombres, acerca de la esencia de las entidades a que éstos se aplican. Lo que, en tal sentido, se traduce en el rechazo de la creencia acerca de que el ejercicio filológico constituye un sucedáneo efectivo de la investigación metafísica. (p. 69 - 70)

5. "Ser en sí": argumento por medio del cual se establece que si bien el rechazo de la doctrina de Protágoras obliga a reconocer la existencia del ser en sí o de la naturaleza esencial de los entes y las acciones, no por ello ha de afirmarse la doctrina de Eutidemo, aludida por Hermógenes, cuya aceptación da pie a la afirmación de la denominada "teoría de las ideas". Todo lo cual apunta la necesidad de considerar la dimensión simbólica del lenguaje, de acuerdo con la cual los nombres son un poner junto o una expresión sintética de la experiencia humana con motivo de la realidad. De donde que, más que designar el ser en sí de los seres, los nombres que les son impuestos, siempre y cuando mantengan un rastro de exactitud natural, han de hacer referencia al ser para nosotros, en cuanto hombres, de los mismos. Es decir, al modo como su realidad esencial se nos hace patente." (p. 70 - 72)

** Seguramente, el lector atento habrá notado ya una ruptura de la simetría argumental del *Cratilo*, que el esquema esbozado ha hecho manifiesta del todo. Ruptura cuya razón de ser intencional, se halla explicada brevemente en el siguiente capítulo de este escrito. (Específicamente, véase la nota número 20).

3. EL CENTRO DEL DIÁLOGO: LUGAR DONDE SE TOCAN CONVENCIONALISMO Y NATURALISMO

Desde una perspectiva superficial, realidades opuestas como lo son las teorías convencionalista y naturalista, sólo pueden relacionarse entablando un combate mortal del cual sólo una de ellas habrá de salir victoriosa. Lo que de inmediato se traduce en la afirmación de que, ante una disyuntiva como la que implica decidir qué conclusiones es posible extraer con motivo de la exactitud del lenguaje, a través de su revisión crítica, sólo cabe inclinarse por una de ellas con preferencia a la otra. Esto es, en la postulación de una lógica bivalente, ausente de matiz alguno.

A mi parecer, dicha manera de proceder es adecuada cuando se trata de realidades opuestas que, además, son mutuamente excluyentes por cuanto carecen de puntos de contacto importantes. Mas, como se ha dicho, las teorías aludidas no son sino modalidades de una misma tesis y, por tanto, están lejos de ser mutuamente excluyentes. Luego, no son objetos idóneos para la aplicación de la lógica bivalente.

Por el contrario, ante la semejanza de las problemáticas inherentes a una y otra, evidenciada por la simetría de la argumentación socrática, se impone la necesidad de optar más bien por una lógica dialéctica. Esto es, de tratar de sacar a la luz la síntesis resultante de la relación de dichas tesis y antítesis, que en cuanto tal habrá de ser expresión de la superación de las insuficiencias presentes en éstas de manera aislada.

Bajo el amparo de tal afirmación, he llegado a la conclusión de que la estructura argumental del *Cratilo* tiene por propósito hacer manifiesta la complementariedad de las mismas, descubierta la cual tendría lugar el surgimiento de una posición intermedia entre ambas y, por ende, de un nuevo

horizonte desde el cual sería posible ganar un acceso diferente a la problemática concerniente a la exactitud del lenguaje. Posición cuya emergencia se sitúa en lo que, metafóricamente, he llamado "el centro del diálogo", atendiendo al hecho de que éste es el lugar donde de algún modo se tocan, y terminan por fusionarse, convencionalismo y naturalismo.

Ahora bien, contrariamente a lo que quizá esperaría el lector de este trabajo, a fin de no violentar la actitud filosófica que enmarca al diálogo, es preciso sostener que la verdad puesta en operación por el *Cratilo*, cuya expresión final es el centro del mismo, lejos de poseer un carácter cerrado e indubitable, en muestra de fidelidad al espíritu de donde emana, permanece abierta.

Así, más que apuntar hacia soluciones definitivas, éste último desemboca en la apertura de una serie de preguntas fundamentales, que han de guiar la investigación por cuenta propia del intérprete. Interrogantes a cuyo planteamiento e intento de respuesta están aderezadas las conclusiones de este escrito.

II ANÁLISIS INTERPRETATIVO DEL CRATILO

1. PRÓLOGO (383a 1-3)

Como escena introductoria al diálogo entre Hermógenes y Sócrates, el primero pregunta a Cratilo si desea que el filósofo se haga partícipe de su conversación, a lo que este último responde con la frase: "si te parece bien". De tal suerte, si se establece una analogía entre el origen del diálogo y el origen del lenguaje, es preciso notar la doble modalidad con que tiene lugar la presentación del segundo, cada una de cuyas posibilidades da pie al establecimiento de teorías del lenguaje no sólo opuestas sino además excluyentes entre sí, como lo son el convencionalismo encarnado por Hermógenes y el naturalismo del cual es defensor Cratilo; a saber: tomando como punto de partida el deseo, así como la disposición para asumir el parecer del otro.

Interpretar el deseo como noticia primigenia de la génesis del lenguaje, equivale a sostener que la ruptura del silencio o lo que mueve al individuo a hablar con sus semejantes es la insuficiencia que le es constitutiva, derivada de la finitud que atraviesa su ser. De acuerdo con dicha postura, el lenguaje no es sino una capacidad tendiente a atenuar un rasgo metafísico específico: la insuficiencia que distingue tanto al hombre como a la bestia del dios, en razón de la cual el primero se ve compelido a expresar o echar fuera de sí aquello que requiere para poder subsistir, que no puede adquirir por sí solo, conseguido lo cual ha de retornar a su inicial silencio. Esquema que tiene por momento inicial y final del habla al individuo, quien únicamente se dirige a los otros a fin de obtener lo necesario para saciar sus deseos, para más tarde volver a su soledad, considerando dicha aproximación como un estado transitorio, indispensable para reencontrarse consigo mismo ya satisfecho.

Más todavía, la necesidad extrema comúnmente se asocia a las

naturalezas débiles, aceptado lo cual se ha de concluir que entre mayor sea la debilidad de un individuo, su incapacidad para obtener por sí solo aquello que desea o requiere para subsistir, mayor será su recurrencia al habla. Idea que se refuerza si se considera que, en ocasiones, la ejecución de acciones violentas que se realizan en total silencio supera en efectividad al uso persuasivo del lenguaje; de manera que la adopción de uno u otro métodos pone al descubierto el nexo existente entre lenguaje y debilidad, por un lado; y entre silencio y efectividad de la acción, por otro.

A la luz de este enfoque, el logos define al hombre únicamente por vía negativa, en tanto constituye el medio para la superación del ser insuficiente que le ha caído en suerte, y por ende es inevitable atribuirle un ser incidental en el mismo. Así, si bien es cierto que la afirmación de lo anterior no deriva en la cancelación de la posibilidad de definir al hombre como el ser que tiene lenguaje, también lo es que a través de ella éste se ha exhibido como una estructura que encubre una dimensión más profunda de la condición humana: la insuficiencia derivada de su finitud.

Por su parte, asignar como razón de ser del lenguaje la posibilidad de asumir el parecer o la opinión ajena, alude a la capacidad distintiva de los individuos humanos de colocarse bajo una misma visión o enfoque, respecto de las diversas esferas de la vida: de formar comunidades, en el interior de las cuales existan vínculos de pensamiento que les confieran unidad.

Ahora bien, presentar la necesidad espiritual de formar una comunidad con los otros como fundamento del lenguaje se traduce en la afirmación del carácter no incidental del mismo en el hombre, toda vez que éste no es presentado como medio para la obtención de algo más, sino como actualización de una tendencia propia de éste: abandonar la soledad en la cual lo sumerge el silencio, para participar su pensamiento a otros y establecer con ello las bases

para un entendimiento recíproco.¹

Expresión y entendimiento recíproco no son sino maneras diversas de referirse a las dos funciones que a lo largo del diálogo platónico habrán de atribuirse al lenguaje, a saber: comunicación e instrucción, entendida en cuanto conocimiento de oídas. Funciones que al ser presentadas como finalidades perseguidas por una y otra teorías sobre la exactitud del lenguaje, que como se verá en lo sucesivo por sí solas constituyen planteamientos insuficientes, pero de cuya vinculación emerge lo que he considerado la verdad puesta en operación por el diálogo, apuntan, en el nivel dramático, hacia la complementariedad de estas últimas.

¹ Según me parece, la presentación de la causa final del lenguaje en los términos ya dichos contiene las siguientes implicaciones políticas.

En primer lugar, en una ciudad donde lo único que mantiene juntos a sus habitantes es la necesidad y el deseo de su satisfacción, difícilmente puede hablarse de una comunidad más bien que de un grupo de bestias que se reúnen para sobrevivir con mayor facilidad, en virtud de lo cual dicha reunión no puede ser para sus miembros otra cosa que un mal necesario.

En contraposición a ello, de una ciudad poblada por individuos se define por un empleo del lenguaje que persigue como finalidad la comunidad de pensamiento, toda vez que se acepte como válida la idea según la cual aquello que propiamente distingue una comunidad humana de un conjunto de animales salvajes es la reunión de sus miembros no en torno a un mismo territorio sino a una misma visión de la realidad, que se expresa en un cuerpo de opiniones.

2. INTRODUCCIÓN (383a 3- 384c 10)

Una vez incorporado Sócrates a la comunidad formada por Hermógenes y Cratilo, el primero de ellos expone las tesis centrales del naturalismo defendido por el segundo. A decir de Hermógenes, Cratilo afirma que cada uno de los seres tiene un nombre exacto por naturaleza; idea que se opone diametralmente al convencionalismo del cual él mismo es partidario, para el cual la imposición de los nombres resulta del acuerdo entre ciertos individuos, quienes para tal fin destinan una fracción de su propia lengua. Asimismo, Cratilo afirma que la totalidad de los nombres, tanto griegos como bárbaros, poseen una misma exactitud siempre que sean tales, como ejemplo de lo cual cabe citar el de "Cratilo" y "Sócrates", mas no el de "Hermógenes". Y ante la pregunta de Hermógenes, emanada de sus deseos de saber qué quiere decir con tal afirmación, no le aclara nada y se muestra irónico, simulando que para él tal idea es del todo comprensible por cuanto conoce el asunto, de manera que si quisiera hablar claramente, conseguiría que incluso Hermógenes admitiese y dijese lo mismo. Dificultad ante la cual, éste pide a Sócrates que interprete el oráculo de Cratilo o, mejor aún, que exponga él mismo su opinión al respecto, siempre que lo desee.

Como puede apreciarse, lo dicho por Hermógenes es simplemente una síntesis de los planteamientos generales del naturalismo de Cratilo; de donde su importancia radique no en la enunciación como tal, sino en los matices presentes en ella.

Un primer punto a destacar es la atribución de afirmaciones a Cratilo, que contrasta con las opiniones que le son solicitadas a Sócrates. Mientras que Cratilo afirma, dando con ello señales de dogmatismo, Sócrates opina, expresa su parecer de un modo tentativo, sin pretensión alguna de decir la última palabra al respecto y, en ese sentido, permanece abierto a la posible modificación de su

pensamiento, sea que ello obedezca a reflexiones o diálogos ulteriores.

De igual manera, el que Hermógenes, refiriéndose a su propia postura, aluda al acuerdo entre los individuos como suceso previo a la imposición de los nombres, evidencia que el problema sobre el que habrá de centrarse el diálogo no es el origen del lenguaje, dado que suponer como génesis del mismo el acuerdo o la convención entre los hombres, implica la existencia de comunidades hablantes y, por ende es un círculo vicioso.²

Por su parte, la afirmación acerca de que la exactitud de los nombres griegos es idéntica a la de los bárbaros, puede entenderse de dos maneras: una primera alternativa consiste en entender que sin importar la diferencia fonética entre unos y otros, siempre que mediante ellos se haga patente la naturaleza esencial de aquello a que se aplican, éstos serán exactos; mientras que otra conduce a la cancelación del principio de la fineza de espíritu, cuyo sentido se explicitará más

² A través de dicha observación, Platón hace saber al lector, por boca de Hermógenes, que el diálogo a realizarse no ha de tener por objeto avanzar idea alguna en torno al origen del lenguaje. De donde tampoco haya de abordarse la actividad de los primeros nominadores, sea que éstos se conciban como individuos humanos o divinos.

Con el propósito de salvar dificultades como el círculo vicioso recién aludido, si fuese su deseo abordar tal cuestión en el presente contexto, el filósofo se vería obligado a recurrir al tratamiento mítico. Pero al no hacerlo, y en tal sentido limitarse a investigar la relación entre logos y Ser, que como se verá más adelante implica la presencia del alma, da pie al establecimiento de una conjetura hartamente peculiar. A saber, que la razón por la cual, a diferencia de otros diálogos platónicos, en el *Cratilo* se hallan ausentes las referencias míticas, cuando menos por lo que toca al origen del lenguaje, es que el mero planteamiento de un estadio prelingüístico constituye un punto de partida erróneo, si se parte del supuesto según el cual lo que propiamente define al hombre es el logos, en su doble acepción de pensamiento y habla, resulta que preguntar por tal estadio es igual a inquirir por el ser de una realidad indigna de llamarse humana. Mas, es del todo evidente que sólo puede darse razón del hombre a partir de él mismo.

No obstante, otra posible explicación del porqué de la ausencia del tratamiento mítico del origen del lenguaje, y junto con él del hombre, es que procediendo así Platón ha querido indicar la necesidad de recurrir a la lectura del *Banquete*, específicamente del discurso de Aristófanes, tendiente a esclarecer los vínculos esenciales entre eros y logos. Para una revisión adecuada de dicha idea, véase: Nicol, Eduardo, *Metafísica de la Expresión*, FCE, México, 1989, p. 15-28.

adelante.

Otra tesis del naturalismo que se encuentra esbozada en el mensaje de Hermógenes, es que no hay nombres falsos o mal aplicados a las entidades sino, sencillamente, nombres y ruidos. Motivo por el cual, tanto "Sócrates" como "Cratilo" puede decirse que nombran a los individuos concretos correspondientes, por cuanto etimológicamente ambos derivan del sustantivo *kratos*, mediante el cual se significan el poder, el dominio y la superioridad que Cratilo cree encontrar tanto en sí mismo como en el filósofo. Empero, toda vez que el nombre "Hermógenes", cuyo significado es "del linaje de Hermes", no corresponde al individuo concreto por cuanto son rasgos distintivos de este dios el ser mensajero de la palabra divina, que lleva aparejada la soltura al hablar y la riqueza de las cuales carece Hermógenes, según lo anterior ha de concluirse que éste no sólo es un nombre incorrecto o mal impuesto, sino un simple ruido.³

Una cuestión más a destacar es la oposición entre el deseo de saber presente en Hermógenes, a cuya presencia en Sócrates apela para motivarlo a expresar su opinión, producto de una ignorancia igualmente atribuible al filósofo; y el conocimiento del que se ufana Cratilo. Oposición que, como se verá al final del diálogo, hace la diferencia entre el erudito y el filósofo, así como entre las praxis que les son propias: conocer o tomar lecciones de un maestro que se concibe a sí mismo como poseedor de la verdad, y por ende asumir artificialmente un problema de la reflexión ajena como propio; y emprender en compañía de alguien la búsqueda de alguna verdad tentativa.

Y, finalmente, un supuesto más implicado en el naturalismo de Cratilo es la creencia en la potencia ilimitada del lenguaje, gracias a la cual todo es

³ Como resultado de una primera apreciación, merece la pena destacar que un rasgo dramático que contribuye a reforzar la oposición entre naturalismo y convencionalismo es el hecho de que sus partidarios tengan, respectivamente, un nombre y un ruido, desde la perspectiva del primero.

susceptible de ser puesto en palabras. Creencia desde la cual, la claridad de las mismas está sujeta a la voluntad o el querer del hombre.

Una vez enterado de los lineamientos generales del naturalismo, Sócrates, identificando irónicamente la opinión que le ha sido solicitada con el conocimiento de tipo escolar del que presume Cratilo, dice a Hermógenes:

“...si hubiera escuchado ya de labios de Pródico el curso de cincuenta dracmas que, según éste es la base para la formación del oyente sobre el tema, no habría nada que impidiera que tú conocieras en este instante la verdad sobre la exactitud de los nombres. Pero, hoy por hoy, no he escuchado más que el de una dracma.”⁴

Así pues, confesada su ignorancia, Sócrates insta a sus interlocutores a emprender una investigación común acerca de la exactitud de los nombres; acción a través de la cual reafirma su condición de filósofo por cuanto deja ver que es precisamente su carencia de saber de escuela, recibido de oídas, aunada a su deseo de conocimiento por cuenta propia, la causa eficiente de la conversación a ocurrir.

⁴ La totalidad de las referencias al respecto se encuentran en: Platón, “Cratilo”, en *Diálogos*, Gredos, Madrid, 1989, p. 364. En lo sucesivo me referiré a éste como “CR”.

3. CRÍTICA DE LA TEORÍA CONVENCIONALISTA DEL LENGUAJE

3.1 PRESENTACIÓN (384c 10- 384e 3)

Dando inicio al diálogo, Hermógenes dice a Sócrates que, según le dicta su creencia, la exactitud de los nombres no es otra cosa que pacto y consenso; de manera que *cualquiera que sea el nombre que se le pone a alguien, éste es exacto*. Y si una vez más se le cambia, tal como sucede en el caso de los esclavos, el nombre así impuesto no será menos exacto que el anterior dado que, *contrariamente a lo que afirma Cratilo, las entidades no tienen un nombre por naturaleza sino por convención y hábito*. Tesis a cuya exposición, Hermógenes añade la aclaración de que si es de cualquier otra forma, está dispuesto a escucharlo de cualquier otro.

Dicho de otro modo, Hermógenes, quien al parece representa la opinión de los más y en tal sentido es partidario de una teoría del lenguaje más cercana a la vida cotidiana que la defendida por Cratilo, *concibe los nombres como meras señales o etiquetas que se imponen arbitrariamente a los entes, con el propósito de referirse a ellos evitando confusiones; lo cual explica por qué, en vez de comenzar la indagación preguntando por nombres más generales, lo hace por los nombres propios, pues dado que los individuos carecen de esencia es del todo imposible la existencia de géneros*.

Al igual que Cratilo, Hermógenes piensa que todo nombre es exacto, *pero a diferencia de él afirma que para ser tal, basta con que esté respaldado por el acuerdo entre los hombres que forman una comunidad*. Para él, los nombres no están destinados a la manifestación de la naturaleza puesto que no hay tal; *razón por la cual, siempre que algún nombre es sustituido por otro, igualmente sancionado por la costumbre, ello no deriva en el detrimento de su exactitud*,

toda vez que ésta se reduce a posibilitar la comunicación.⁵

Por último, resta apuntar que en la aclaración hecha por Hermógenes al final de su intervención se trasluce un rasgo de su carácter que hace honor a la posición teórica de la que es partidario: la mutabilidad de sus opiniones que hacen de él un hombre maleable en exceso y, a consecuencia de ello, difícil de convencer de manera real.

3.2 REFUTACIÓN (384e 3- 390e 4)

Tras escuchar a Hermógenes, Sócrates pone en marcha la refutación de la teoría convencionalista, destinada al ataque del pensamiento de Protágoras, que hace las veces de fundamento de la misma, procediendo como sigue:

Tomando ventaja de la poca claridad de ideas de Hermógenes, quien manifiesta tener una comprensión bastante superficial de los supuestos fundamentales del convencionalismo, Sócrates lo fuerza a admitir dos cosas, a saber: que además de los nombres generales, que les son impuestos a las entidades por consenso, existen nombres particulares o privados, cuya imposición es producto de la voluntad de los individuos; y que una vez aceptada la posibilidad de hablar con verdad y falsedad, de designar a los seres

⁵ Según pienso, la referencia a los esclavos constituye la manifestación plena de la "desnaturalización" operada por el convencionalismo. Un esclavo es una cosa toda vez que ha enajenado su libertad en beneficio de otro, es decir, carece de un carácter específico, atendiendo al cual pueda atribuírsele un nombre propio. Lo que da cuenta de la "justificación" del cambio de su nombre.

Por otra parte, según se me ha dicho, es importante tener presente que el patronímico es algo que le pertenece por "naturaleza" al hombre, pero el esclavo no pertenece ya a su familia por cuanto ha roto sus lazos con ella, contrayendo, al ser vendido al amo, una relación de tipo convencional con éste. Motivo por el cual, en virtud de su carácter anónimo respecto de este último, puede imponérsele un nombre cualquiera.

como son y como no son mediante el discurso, es necesario sostener que las partes de este último han de compartir su naturaleza, de suerte que los nombres han de calificarse como verdaderos y falsos con relación a aquél, según sea el caso. La aceptación de ambos supuestos sienta las bases para la refutación de la postura convencionalista. Empero, toda vez que Hermógenes es ciego ante ello, admite ambos sin objeción ni trabajo algunos.

Tal refutación tiene lugar a través de la presentación de las razones que se encuentran a la base de la aceptación de dichos supuestos. Presentación que al implicar un descenso al nivel argumental, se descubre a sí misma como segunda fase del zig-zagueo característico del movimiento interno del Cratilo, en virtud del cual el despliegue de la conversación socrática tanto con Hermógenes como con Cratilo, puede ser visto en términos de oscilación alternada entre los niveles dramático y argumental, el primero de los cuales sirve de marco al segundo.

3.2.1 RECHAZO DE LOS NOMBRES PRIVADOS

De acuerdo con el convencionalismo, los nombres son meras etiquetas, cuya producción es del todo arbitraria, que se atribuyen a cualesquiera entidades. Idea a la que, como Sócrates se encarga de mostrar, subyace un planteamiento metafísico merced al cual se realiza la substitución del ser en sí por el ser útil de las entidades, a la luz del cual éstas son definidas con relación al hombre. Razón por la cual, no pudiendo provenir de su acuerdo con la naturaleza de éstas, ni por tanto estar vinculados a la pretensión de obtener algún tipo de conocimiento, los nombres que les son atribuidos, si es que habrán de ser exactos en algún sentido, lo serán inevitablemente a la manera del convencionalismo. Esto es, habrán de limitarse a cumplir cabalmente aquella

función del logos que, junto con el conocimiento, constituye su razón de ser: la comunicación interhumana.

Para el convencionalismo, del que Hermógenes es por cierto un defensor no muy hábil, la exactitud de los nombres se identifica con la efectividad de éstos para referir o hacer presente a los otros aquello sobre lo cual está pensando quien se sirve de ellos.

Ahora bien, para que lo anterior sea posible, es necesario que ellos pasen a formar parte del dominio público, ya que de otro modo no lograrán propiciar comunicación alguna, por cuanto faltará a ellos el respaldo del consenso de la comunidad política en el interior de la cual tenga lugar su empleo; o en el mejor de los casos, darán pie a equívocos impredecibles.

Así, puesto que la exactitud del nombre-etiqueta consiste en hacer posible la comunicación, y ello depende de su generalización, es necesario sostener que la substitución de la polis por el individuo en su calidad de nominador, deriva en la cancelación del convencionalismo, toda vez que el acuerdo del cual emana la exactitud que le es propia supone la existencia de un colectividad.

En resumen, conjeturar acerca de la posibilidad de la existencia de nombres tanto públicos como privados, toda vez que los primeros son exactos en cuanto cumplen con la misión comunicativa que les es propia, en tanto que los segundos no lo son por la razón inversa, constituye el primer argumento en contra de la creencia acerca de la total exactitud del lenguaje.

3.2.2 SOBRE LA VERDAD Y FALSEDAD DE LOS NOMBRES

Por lo que concierne a la verdad y falsedad, es de destacarse que la dificultad acerca de si tales atributos pertenecen a los nombres en razón de su ser-en los juicios de los cuales se predicán radica en la determinación del sentido en que éstos son "parte" de ellos, y por tanto del discurso. A este respecto caben dos posibilidades: una primera acepción de parte, remite al modo en que una manzana es miembro de un conjunto de individuos de la misma clase, que juntos suman cuatro; mientras que otra alude al modo en que un dedo está en una mano.

La agrupación conformada por cuatro manzanas, lejos de ser un hecho natural, es resultado de una actividad humana específica, a saber, la de contar. Si bien es cierto que tales individuos son un "cuanto" discreto por sí mismos, y en tal sentido son susceptibles de ser numeradas, la reunión de las mismas que se indica mediante el número cuatro, es expresión de un alma que hubo de actualizar su capacidad de contar. De donde que, aun cuando la sustracción de alguno de los elementos que conforman dicho conjunto derive en la modificación del mismo en cuanto cantidad, no por ello se verá afectada la cualidad del mismo. Lo que significa que incluso si se sustraen de él uno o dos elementos, originando así que el número de sus individuos se altere, no por ello dejará de ser un conjunto de manzanas. Tal es la noción de parte aritmética.

Por el contrario, una mano en tanto conjunto de cinco dedos, y no más ni menos, es un agrupación natural ajena al querer del hombre. Más aún, a diferencia de las manzanas, que por tener un ser substancial son capaces de subsistir de manera aislada, los dedos no pueden ser con independencia de la mano, y por tanto son ejemplos del ser incidental. Hecho del cual se deriva el que la pertenencia a la mano sea una nota esencial de la definición de dedo, derivada de la pertenencia real correspondiente. Por tanto, a diferencia del montón de

manzanas cuya realidad surge de la suma de unidades o cantidades discretas, una mano no se origina a través de la *acumulación de dedos*, que en tal caso *podría ser de un número cualquiera*, sino en todo caso, de la presencia de ciertas relaciones entre éstos, que se hacen patentes, entre otras cosas, por la capacidad de ejecutar movimientos ordenados valiéndose de ellos. Tal es la noción de parte orgánica.

Aplicando tales nociones a la idea según la cual el nombre es una parte del discurso, es preciso sostener lo siguiente. Concebir al nombre y al discurso como parte y totalidad aritméticas equivale a atribuir un mismo status ontológico a ambos y, en consecuencia, a la destrucción de sus rasgos peculiares por cuanto afirmar lo anterior implica concebir a los juicios, de cuya interrelación surgen los discursos, como conjuntos de nombres o nombres compuestos. Mas, de ser así, al modo como la eliminación de una manzana de un conjunto de ellas no altera el ser de éste, la ausencia del sustantivo o del verbo no tendría por qué alterar el juicio del cual se eliminaran; ni la de ciertos juicios tendrían que afectar en algo la conclusión de un silogismo en cuanto parte de un discurso destinado a la demostración, pero es evidente que en la experiencia ocurre lo contrario.

Asimismo, a diferencia de un montón de manzanas, un juicio no es tal en virtud de la proximidad fonética o gráfica de los elementos que lo integran, sino por la relación de sentido no incidental existente entre ellos. Evidencia que aunada a la anterior, muestra que el nombre no es parte del discurso de acuerdo con la noción aritmética de ésta.

Si el nombre ha de ser parte del discurso, y con mayor proximidad del juicio, es menester decir que lo será de manera análoga a como lo es el dedo de la mano: como elemento de un organismo. De tal suerte, es menester decir que en el interior de un juicio, un nombre es distinguible del resto de sus componentes o, para decirlo en términos aristotélicos, separable en potencia, pero no en acto. Es

una entidad sin cuya confluencia con otras, como es el caso del verbo, es imposible la construcción de oraciones, pero cuya sola presencia no es condición suficiente de las mismas.

En virtud de su ser incidental, el nombre comparte el eidos del discurso, de manera que su verdad o falsedad está en función de la verdad o falsedad de aquél, al modo como el clavo colocado en la cubierta de un barco participa de su movimiento en altamar: como ser-en. Precisión de la cual se sigue que si bien, como parte de éste, el nombre se dice verdadero o falso en razón de su ser-en el discurso, aisladamente carece de toda determinación veritativa.

Una explicación más clara y contundente de la verdad y falsedad del nombre es aquella que Aristóteles ofrece en su *Tratado de la Interpretación*. En dicho libro, el filósofo de Estagira sostiene "Enunciado en un sonido significativo, cualquiera de cuyas partes es significativa por separado como enunciación, pero no como afirmación."⁶ Todo enunciado, en cuanto expresión sensible del juicio, consta de ciertas partes orgánicas, entre las cuales se encuentra el nombre, que en tal sentido hacen las veces de material apto para la manifestación de un contenido intelectual peculiar, que por si mismas significan, si bien adolecen de verdad y falsedad. Lo que, recurriendo a un ejemplo, se aclara cuando se comprende que al margen de oración alguna, el nombre significa cierta realidad concreta, pero no como afirmación o negación porque en ella no está implicada noticia alguna acerca de si es o no, pero si se le añade un verbo es capaz de tornarse verdadero o falso. Así pues, el nombre es verdadero en potencia mas no en acto, ya que para devenir tal es preciso que forme parte de una oración enunciativa.

Ahora bien, si ello es así, se sigue que, si ocurre que en el proceso de

⁶ Aristóteles, "Sobre la Interpretación", en *Tratados de Lógica. Órganon t. II*, Gredos, Madrid, 19 .

obtención de la misma, al captar el eidos de árbol, el alma en la cual tiene lugar dicho proceso es afectada por éste de un modo extraña y, a consecuencia de ello, genera una noción que no corresponde a la entidad empírica a la que se atribuye, es de sospecharse que el juicio motivado por ella deba ser igualmente falso. De donde, aun cuando, a diferencia del juicio, el nombre no sea en sí mismo ni de manera explícita verdadero ni falso, sea la causa de la verdad y falsedad.⁷

3.2.3 AFIRMACIÓN DEL SER EN SÍ DE LAS ENTIDADES: ANIQUILACIÓN DE LA DOCTRINA DE PROTÁGORAS

Sin darse cuenta de que la intención de Sócrates es conducirlo a un individualismo extremo que termine por aniquilar al convencionalismo, a la pregunta de si cuantos nombres se atribuyen a cada entidad, en su totalidad, son los nombres de ésta en el momento en que le son asignados, Hermógenes contesta con un alusión velada al pensamiento de Protágoras. En tal sentido, sostiene:

“Yo, desde luego, Sócrates, no conozco para el nombre otra exactitud que esta: el que yo pueda dar a cada cosa un nombre, el que yo haya dispuesto, y que tú puedas darle otro, el que, a tu vez, dispongas. De esta forma veo que también en cada una de las ciudades hay nombres distintos para los mismos objetos: tanto para unos griegos a diferencia de otros, como para los griegos a diferencia de los bárbaros.”
(CR P. 37-38)

⁷ Ante el hecho de que, no obstante ser algo de suma importancia, la referencia a la verdad y falsedad de los nombres se restrinja a una simple mención por parte de Sócrates, seguramente el lector se preguntará ¿cuál es el motivo de ello? A mi parecer, una explicación tentativa tiene que ver con el hecho de que hablar de verdad y falsedad, entendidas como presencia y ausencia de adecuación entre realidad y pensamiento, presupone la aceptación del ser en sí de los entes, atendiendo al cual se predicán. Tal aceptación constituye la finalidad última del argumento que Sócrates presenta a continuación.

En este pasaje, Platón ha querido anticipar el individualismo inherente a la doctrina de Protágoras con la abundancia dramática del pronombre <<yo>>, de la que evidentemente Hermógenes es admirador aun cuando hasta este punto haya guardado silencio respecto de la simpatía que le inspira el sofista. En el contenido del mismo, salta a la vista que el individualismo del que hace gala Hermógenes es de un tinte simplista, pues presenta como causa unilateral de la distinción entre los nombres generales y los privados el querer subjetivo, haciendo caso omiso de los supuestos de tipo ontológico, gnoseológico e inclusive moral, que se encuentran a la base de dicha actitud. Individualismo que Hermógenes hace extensivo a las ciudades, en virtud de la confusión entre nombre y fonema, cuya falsedad se hace manifiesta por el hecho de que precisamente porque aquello que cambia de una lengua a otra es el sonido y no el significado de los nombres, es posible la traducción de los mismos.

Tras notar la ignorancia de Hermógenes, Sócrates hace explícita la metafísica que se deriva de la tesis de Protágoras según la cual el hombre es la medida de todas las cosas, a fin de contrastarla con la experiencia y poder así avanzar un paso en la aniquilación del convencionalismo. Sostener junto con Protágoras que el hombre, y más claramente el individuo, es la medida de todas las cosas, es igual a decir que el único mundo existente es el conjunto de lo que Heidegger denominó seres-a-la-mano: entidades cuya realidad se agota en el servir-para; cuyo substrato, si es que el empleo de tal noción en este contexto no es del todo contradictorio, se determina en función de la utilidad perseguida por el individuo en cuestión. Lo cual significa que en virtud de la no existencia de un ser en sí de las cosas ni, por tanto, de una esencia de éstos, la permanencia de su ser ineluctablemente habrá de estar condicionada por la permanencia del interés utilitario que orienta la mirada del individuo hacia su entorno, de modo que para éste: "El bosque es parque forestal, la montaña cantera, el río fuerza hidráulica,

[y] el viento, viento en las velas".⁸ Tesis que de ser aceptada, justificaría el que la imposición de los nombres a las cosas tuviese lugar en atención a los intereses humanos.

Sin embargo, dada la mutabilidad y diversidad de los intereses que guían las acciones tanto de los individuos como a las comunidades, el intento de atribuir un substrato permanente a los nombres recurriendo a la visión utilitaria de la realidad natural a que ellos se aplican fracasa por completo.

En otras palabras, si los intereses de los individuos no poseen un ser permanente, es obvio que apelando a ellos no puede realizarse la atribución de los nombres a las entidades, si se pretende que la vigencia de los mismos rebase los breves instantes en que los primeros se hacen presentes en el alma de los segundos.

De acuerdo con el convencionalismo, la exactitud de un nombre consiste en propiciar la comunicación entre las personas. Esto es, en hacer posible que al escuchar algún nombre, en su acepción ya explorada de señal arbitraria que se ha vuelto del dominio público, dos o más sujetos sean capaces de representarse una misma realidad. Pero para que ello ocurra, es necesario que la noción significada mediante el nombre permanezca junto con él.

Ahora bien, como se ha mencionado ya, y cada quien puede corroborar acudiendo a su propia experiencia, el interés de tipo utilitario es una realidad fugaz. Motivo por el cual resulta absurdo apelar a él como criterio de significación de los nombres. De modo que o se acepta que la imposición de los nombres no se realiza teniendo en cuenta lo que el individuo necesita o desea obtener de la naturaleza, sino la esencia de los entes que la conforman; o se renuncia a la afirmación de que hay nombres, en el sentido ya descrito.

Más aún, toda vez que el ser en sí ha sido substituído por el ser para el

⁸ Heidegger, Martín, *El Ser y el Tiempo*, FCE, México, 1997, p. 84.

individuo que percibe el mundo bajo la mirada de la utilidad, si es que aún tiene caso tratar de conocer algo, será conveniente limitar tal actividad a la indagación de tipo etimológico. Me explico. Si el ser esencial de la realidad en su conjunto se reduce al ser útil, carece de sentido emprender la investigación de las cosas por sí mismas, dado que al margen de él nada son. De donde se desprende la pertinencia de *concentrar la atención en la revisión de aquellos nombres que se han impuesto a las cosas, a fin de rastrear a partir de ellos el interés utilitario específico que constituye su definición desde la perspectiva humana. Empero, más que metafísica, tal actividad intelectual daría por resultado una muy peculiar antropología filosófica.*⁹

En un intento por hacer ver a Hermógenes las implicaciones que lleva aparejada su aceptación, Sócrates le pregunta si cree en la doctrina de Protágoras o, por el contrario, le parece que los seres tienen una cierta consistencia por sí solos, a lo que el primero contesta que ya una vez en el pasado fue sujeto de una aporía por causa de la incertidumbre de lo que afirma el sofista; pero que, no obstante ello, no le parece que sea así del todo. Ahora bien, si Protágoras tiene

⁹ De acuerdo con lo anterior, los nombres tienen por función apuntar al ser de las entidades a la luz de la utilidad, dado que por sí mismas estas últimas carecen de esencia alguna. Lo que, en el ámbito metafísico, descubre la inexistencia de substrato en ellas.

Empero, la aniquilación del ser natural, por lo menos de manera clara y manifiesta, no trae consigo la anulación de lo que modernamente se ha llamado naturaleza humana. De tal suerte, volviendo a los nombres es preciso admitir que de ser posible encontrar en ellos indicios de los intereses y deseos distintivos de lo humano, que en tal sentido no podrían ser exclusivos de uno o más individuos sino del conjunto de ellos, si bien su conocimiento no arrojaría luz alguna sobre el ser natural, ello derivaría en la obtención de un saber de tipo antropológico, ya que a través suyo podría ser elucidado cierto aspecto de la realidad humana: la utilidad que dirige la vida de la gran mayoría. Probablemente habrá quien disienta de mi interpretación de la doctrina de Protágoras, pero pienso que a partir de ella es posible matizar el individualismo extremo al cual Sócrates pretende reducirla.

razón, es imposible que existan aporías, puesto que respecto de su misma doctrina caben las dos posibilidades de aceptarla o rechazarla sin que ello sea incorrecto o correcto, ni mucho menos falso o verdadero, *dado que tales criterios han sido abolidos, o cuando menos relativizados*, por la afirmación de la concepción utilitaria del mundo. Así pues, el hecho de que Hermógenes confiese haber sido sujeto de una aporía, constituye una refutación de la postura protagórica, en el nivel dramático. Evidencia que, no obstante, permanece oculta para éste; forzando a Sócrates a abandonar la reflexión ontológica, para la cual Hermógenes no da señales de ser muy diestro, *en favor de las consideraciones de tipo moral*.

En un segundo nivel de la refutación, y apelando a su experiencia cotidiana, Sócrates hace decir a Hermógenes que a causa de la existencia de hombres viles y buenos, esto es, insensatos y sensatos, es inevitable descartar la teoría de Protágoras, *dado que si tal como le parecieran a cada uno que son las cosas fueran éstas, no habría modo de distinguir la virtud del vicio; pero es evidente que todo aquel que se precie de tener buen juicio es capaz de hacerlo*.

Sin embargo, la refutación de la doctrina de Protágoras, según la cual cada uno de los seres es diverso para cada uno de los individuos a lo largo del tiempo, no justifica la posición contraria, que Sócrates achaca a Eutidemo, para la cual todos los seres son iguales para todos los individuos en todo momento, *dado que de ser así, nuevamente sería imposible distinguir entre bondad y maldad, así como entre verdad y falsedad, aunque por otros motivos*. Dificultades ante las cuales, el filósofo apunta la necesidad del reconocimiento de la posesión de un ser propio consistente por parte de los entes; de una esencia cuya realidad sea del todo independiente de la consideración utilitaria.

Una vez desterrada la sombra de Protágoras del universo óntico, resta hacer lo propio con las acciones, *dado que éstas también son un eidos del Ser*.

Así, en un intento por demostrar que las acciones poseen cierta esencia, Sócrates hace ver a Hermógenes que éstas no se realizan conforme a la opinión humana, sino conforme a la naturaleza, ya que sólo procediendo así se actúa exitosamente. Observación a través de la cual, el filósofo pone al descubierto el hecho de que incluso para manipular las múltiples entidades que la conforman, es indispensable cierto conocimiento del ser de éstas, gracias al cual sea posible elegir el instrumento adecuado para aproximarse a ella, al cual ha de añadirse el conocimiento del propio ser como polo opuesto de dicha relación; todo ello con la finalidad de obtener un beneficio personal. Consideraciones que remitidas al lenguaje, evidencian la pertinencia de nombrar teniendo en cuenta el modo de ser del nominador, esto es, del hombre; del ente a nombrar; así como del instrumento mediante el que se realiza dicha acción.

Haciendo una comparación con el arte de tejer, consistente en separar la trama de la urdimbre cuando se hallan entremezcladas, Sócrates asevera que cuando se utiliza el nombre en calidad de instrumento, lo que se hace con él es distinguir las cosas tal como son; y enseñarlas a otros. De suerte que el nombre es un instrumento para enseñar y distinguir la esencia de las cosas.

Profundizando un poco más en dicha comparación, es menester indicar que la urdimbre es un conjunto de hilos fijos, colocados a lo ancho, que cruzados y enlazados con los de la trama generan el tejido, del cual puede decirse que es una totalidad unitaria cuyos componentes están confundidos. Confusión a cuya destrucción se adereza la acción de destejer o de separar aquello que está fijo, la trama, de aquello otro que al parecer ostenta un ser móvil, esto es, de la urdimbre.

Destejer, en primer lugar, reclama como condición de posibilidad la captación del tejido como totalidad de elementos confusos; así como la intervención de un instrumento, la lanzadera, mediante el cual sea posible

distinguir entre sí los hilos que lo integran; paso al que ha de suceder la captación de los mismos como partes orgánicas del mismo: como entidades *separables en potencia, pero no en acto*.

Trasladando lo anterior al ámbito del lenguaje, cabe advertir que el tejido no es sino una imagen del Ser, de la totalidad óptica que se forma a partir de un elemento fijo al que compete el ser en sí en sentido aristotélico, a saber, las diversas entidades; que a causa de la existencia de ciertas relaciones naturales están de algún modo confundidas entre sí. Razón por la cual, para poder ser distinguidas unas de otras, reclaman la intervención del lenguaje, entendido como capacidad de análisis y síntesis.

De manera análoga a lo que ocurre con el tejido, frente a la totalidad óptica a la que pertenecen tanto los seres como las relaciones que los ligan, en el momento inicial de su encuentro con ella, el hombre no puede captar sino una multiplicidad difusa. De suerte que, a fin de distinguir alguna entidad en el interior de éste, por ejemplo una mariposa, ha de valerse del nombre-lanzadera, como de un instrumento mediante el cual le sea dada la posibilidad de distinguir la trama de la urdimbre ontológicas o, si se prefiere, las diversas entidades de sus relaciones. Momento del ejercicio del pensar al que habrá de suceder la ubicación de la entidad concreta en el dominio óptico que hace las veces de lugar de la misma, que a su vez ha de ser concebido como región de una totalidad mucho mayor: el Ser. Proceso que de no completarse, daría por resultado una comprensión no unitaria de este último.

En suma, a partir de la exploración del nombre como instrumento de distinción de los seres, es pertinente señalar que sólo a través de la realización del proceso ya descrito se abre la posibilidad de comenzar a ver éstos como partes separables del Ser conforme al logos; lo cual remite a la segunda función asignada por Sócrates al lenguaje, a saber: la de ser vehículo del pensamiento.

Sólo se puede "dar" a otros aquello que manifiestamente se presenta ante la inteligencia como distinto de la totalidad en la cual se inserta su existencia, valiéndose para ello del nombre, pero ahora como medio de expresión de la distinción a la cual se ha llegado una vez culminado el proceso de análisis y síntesis al que se ha hecho referencia. Así pues, en un intento por evitar la presentación aislada de las dos funciones del nombre, cabe señalar que la efectividad del empleo del nombre en cuanto medio de comunicación radica en su poder para actualizar en el oyente el proceso de análisis y síntesis que en su momento hubo de realizar, utilizando para ello el nombre como instrumento de distinción óptica.

Quien utiliza el nombre para enseñar su pensamiento a otros, recibe la designación de enseñante, en razón de la actividad que le es propia. No obstante, dado que retomando la analogía entre el arte de tejer y hablar es necesario especificar que uno es el tejedor y otro el carpintero, a quien compete la producción de la lanzadera; asimismo es pertinente señalar que no es el enseñante quien se encarga de la producción del nombre-instrumento, sino el legislador.

Al igual que el carpintero construye la lanzadera concreta tomando como modelo la idea de lanzadera en sí que encuentra en su espíritu, el legislador construye los nombres conforme a lo que Sócrates llama el nombre en sí, pero ¿qué se entiende por ello?

Una primera manera de entender dicha idea consiste en pensar que el nombre en sí no es más que la idea general o la esencia de todo nombre específico, esto es, su capacidad significativa. Tal interpretación remite a la noción de ser por participación congénere a la "teoría de las ideas" que la tradición se ha encargado de asociar con la filosofía platónica.

Sin embargo, a lo que Sócrates parece referirse es más bien a que con

relación a una entidad cualquiera, por ejemplo un árbol, el nombre en sí, entendido como significación concreta que apunta directamente hacia el eidos de éste, es la noción intelectual a cuya enseñanza está destinado el nombre concreto, a través de ciertos sonidos que constituyen el material del mismo. De ahí que el filósofo diga más adelante que el legislador debe aplicar a los sonidos y a las sílabas el nombre adecuado por naturaleza para cada ente, con la finalidad de que el acto de nombrar resulte exitoso. Idea a la que agrega la observación atinente a destacar que así como un mismo instrumento en el cual se hace patente una misma forma, no por estar hecho de materiales varios deja de ser lo que es; tampoco un nombre deja de ser tal, por más que el material de que esté hecho se modifique. De modo que, aun cuando entre los nombres bárbaros y los griegos hay notables divergencias concernientes al material del cual están hechos, mientras ostenten la misma forma no se dirá de ellos que son peores o mejores que algunos otros. Lo cual, a su vez, implica que el legislador griego no es peor ni mejor que el bárbaro, por lo que hace a este punto.

Con todo, si retomando la imagen del tejer se piensa que efectivamente es posible emplear tanto plástico como madera para la elaboración de una lanzadera sin que por ello se modifique en ellas la forma que las constituye esencialmente, no puede dejar de apreciarse que dependiendo de la calidad del material será la perfección del trabajo realizado con ellas. Conclusión que aplicada al lenguaje, revela que si bien tanto un nombre griego como uno bárbaro, en virtud de la posesión de una forma en los dos sentidos ya explicitados, son aptos para la comunicación del pensamiento, es menester decir que dada la mayor adecuación del material del primero respecto del segundo, procedente del carácter mimético de los sonidos empleados para tal fin, la perfección implicada en la realización del propósito que los origina será

igualmente dispar.¹⁰

Finalmente, con la intención de completar la analogía entre el arte de tejer y la acción de nombrar, para así mostrar que la creación de nombres no es obra de hombres cualesquiera, Sócrates pregunta a Hermógenes quién habrá de juzgar sobre si se encuentra en cualquier clase de madera la forma adecuada de lanzadera: el fabricante, el carpintero o el tejedor. Pregunta a la que Hermógenes contesta inclinándose por la última de dichas posibilidades, dando pie con ello a que Sócrates diga que quien utiliza el nombre, quien como él dedica su tiempo a hacer preguntas y tratar de encontrar respuestas, esto es, el dialéctico, es el encargado de juzgar sobre si los nombres están bien producidos o no. Idea a través de la cual se vuelve claro que una de las tareas fundamentales del filósofo, es el análisis profundo del lenguaje, toda vez que éste es el medio a través del cual se piensa y habla de la totalidad.

¹⁰ Nótese la referencia directa a la teoría de la mimesis, cuya exposición ha de aguardar aún. Referencia susceptible de ser interpretada como indicación de la necesidad de los vínculos existentes entre los diversos argumentos que aparecen a lo largo del diálogo.

3.3 CRÍTICA DEL CONVENCIONALISMO, A TRAVÉS DEL ANÁLISIS ETIMOLÓGICO DE LOS NOMBRES

3.3.1 PRECISIONES EN TORNO A LA INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA (390e 4- 391d 1)

Con la presentación del argumento a favor de la existencia de la naturaleza o esencia de los entes, llega a su fin la refutación del convencionalismo que procede a través de la investigación de la realidad, en el sentido ya precisado. No obstante, para que ella sea completa es menester repetir la hazaña teniendo como marco dramático la otra actitud posible ante el lenguaje, a saber: la consideración exclusiva del mismo, que en el contexto del *Cratilo* se traduce en ejercicio del quehacer etimológico.

Así pues, tras haberle recordado a Hermógenes que en virtud de su ignorancia es incapaz de determinar por sí solo la exactitud de los nombres que se atribuyen a las entidades, a la luz de la conclusión recién expuesta resultante de la conversación de ambos, Sócrates advierte a éste que si efectivamente es su deseo saber algo al respecto deberá emprender su investigación.

A decir suyo, la más rigurosa investigación se hace en compañía de los que saben, esto es, de los sofistas, pagándoles dinero y dándoles las gracias. Juicio cuya interpretación es posible realizar desde dos perspectivas.

En primer lugar, si por investigación se entiende la búsqueda de aquello que se ignora pero se desea conocer, resulta improbable que alguien pueda llevar a cabo tal actividad al lado de quienes, por saberse carentes de toda ignorancia, no experimentan la necesidad de investigar sino que, por el contrario, se asumen a sí mismos como maestros de los que únicamente es factible obtener lecciones. Lecciones cuyo precio está determinado por el dinero suficiente para la obtención de los placeres gratos a tal tipo de hombre; al cual ha de agregarse el halago del sabio, tan apropiado para congraciarse con alguien que, como él, es

amante del honor.

No obstante, otra manera de interpretar la afirmación socrática que quizá arroje más luz sobre el asunto, tiene que ver con el manejo del lenguaje que caracteriza a los sofistas. El sofista sólo se sirve del lenguaje con fines persuasivos, el arte que lo define es pues la retórica, y por tanto su habilidad consiste en ser capaz de *conmover los ánimos de los oyentes*, apelando para ello a aquellas pasiones que conforman su carácter, a fin de lograr de ellos la ejecución de tal o cual acción.

Para tal tipo de hombre, como se vió en el pasaje correspondiente a la elucidación de la doctrina de Protágoras, según la cual *el hombre es la medida de todas las cosas, la totalidad de lo que es*, por lo que toca a su consistencia ontológica, a la permanencia de sus rasgos esenciales, si es que hay tales, está en función directa del interés práctico que dirige al individuo en su encuentro con el mundo. Mas, si tal es la tesis que sustenta a la sofística, de ello se sigue la inutilidad de recibir lecciones de sus practicantes, pues *si los entes carecieran de una esencia subsistente de por sí*, que de existir sentaría las bases para la enseñanza de aquello que propiamente son, carecería de sentido afirmar que alguna apreciación de los mismos fuese peor o mejor que otra, dado que no habría ningún criterio respecto de cuya cercanía o lejanía pudiera determinarse su verdad o falsedad.

Como Sócrates aclara, a causa de su pobreza, Hermógenes está imposibilitado para recibir la instrucción de tales sabios. Razón por la cual, si es que ha de tener lugar la investigación ya mencionada, será menester recurrir al poeta a cargo de quien ha quedado la educación de la Hélade: Homero. Vía de investigación que *al conducir al examen de un uso distinto del lenguaje*, redundará en la develación de aspectos igualmente diversos de éste; y por ende, a otro tipo de conocimiento.

3.3.2 ANÁLISIS ETIMOLÓGICO DE CIERTOS NOMBRES, PRESENTES EN LA OBRA DE HOMERO (391d 1- 421c 2)

Al elegir el análisis de la obra de Homero para la exploración de la exactitud de los nombres, Sócrates opta por la revisión del trabajo de quien, en su calidad de poeta genial, ha penetrado con mayor profundidad y fineza en la naturaleza del lenguaje. Análisis para el cual, el filósofo considera los fragmentos de la misma en los que se aborda la propiedad con que son aplicados a las mismas realidades los nombres que, de acuerdo con la visión que los dioses y los hombres tienen al respecto, corresponden por naturaleza a ellas.

Tal como Homero parece apuntar, por cuanto la visión de los dioses acerca de la esencia de los seres naturales es más clara y atinada que la de los hombres, de ello resulta la mayor exactitud de los nombres que los primeros les imponen, con relación a los impuestos por los segundos. Exactitud cuyo criterio de determinación no es otro que la capacidad mimética de éstos para manifestar, por medio de los fonemas que los componen, la naturaleza esencial o el eidos del ente a que se aplican.

Ahora bien, ante el hecho de que la exactitud de los nombres es índice de la distinción entre el ser divino y el humano, cabe preguntarse si los nombres impuestos por los dioses son más exactos en virtud del rango ontológico de éstos, o si ellos son tales precisamente en virtud de dicha capacidad. Pregunta que de recibir una respuesta afirmativa en favor del segundo de los juicios que la componen, llevaría a suponer que pueblos como los griegos, cuyo espíritu ha sido privilegiado con una mayor penetración del Ser, participaron de modo directo o estuvieron más cerca de los dioses que, los estadounidenses, para usar un ejemplo extremo, toda vez que éstos últimos, a causa de su ceguera al respecto y no sólo por la diversidad del idioma, pueden ser calificados como bárbaros.

No obstante, como Sócrates sentencia, la indagación de la distancia que con respecto a la exactitud de los nombres separa a dioses y hombres, rebasa las fuerzas intelectuales de cualquier mortal, motivo por el cual es muestra de sensatez dejarla a un lado e indagar la exactitud de los nombres de los héroes.

3.3.3 ESTUDIO DE LOS NOMBRES PROPIOS DE CIERTOS HEROES

De acuerdo con Homero, el hijo de Héctor posee dos nombres, a saber: *Skamándrios* y *Astyánax*, el primero de los cuales era empleado por las mujeres, mientras que el segundo lo era por los troyanos; dato que aunado a la idea acerca de que los más sabios aplican los nombres con mayor propiedad, así como de que los hombres superan a las mujeres en sabiduría, conduce a la conclusión de que *Astyánax* es más exacto que *Skamándrios*.

Más allá de si la sabiduría es cuestión de sexo, lo que por lo demás me parece una ironía platónica al ambiente cultural en el que dicha creencia era tomada como válida, es de notarse que efectivamente *Astyánax* revela más claramente la idea que quiso comunicar quien nombró al hijo de Héctor, a saber, que éste, por ser descendiente del hombre que había defendido la ciudad a la cual se tenía en mente, era el jefe, *ánax*, de ella. Sin embargo, tal idea no está exenta de crítica, pues si el supuesto implícito en su aceptación es que lo que propiamente define a un individuo es la constitución de su carácter, que tiene lugar a partir de tales o cuales acciones cuyo conjunto definen su historia vital, es de notarse que quien verdaderamente debe ser considerado *Astyánax* es Héctor, mas no su hijo.

Según Sócrates, cuando por causa de la generación un individuo es engendrado por otro, toda vez que ello entraña la compartición de un mismo *eidos*, la aplicación de un mismo nombre a ambos está del todo justificada. De

esta manera, en cuanto animal y en su faceta de procreación, el hombre que origina un individuo de la misma especie, junto con ella ha de transmitirle la pertenencia del mismo nombre que lo cualifica como miembro de ella.

Empero, dado que además de entidad natural el hombre es un ser libre, capaz de autodeterminarse y de forjar su carácter a partir de la ejecución de acciones específicas, la elección de las cuales, por un lado, contribuye al proceso de conformación de éste; y por otro es manifestación suya, es necesario sostener que lo que propiamente lo define, a la exhibición de lo cual ha de aderezarse el nombre que le sea impuesto si habrá de ser exacto, es su carácter y no su forma natural. Observación que seguramente Sócrates tiene en mente cuando, al trasladar el argumento de la exactitud de la atribución de un mismo nombre a los descendientes de un ente natural a la realidad humana, advierte a Hermógenes sobre la conveniencia de vigilar que tal atribución no induzca a error.

Dando por válido dicho traslado, Sócrates aclara que *Héctor* y *Ánax* son nombres que sólo difieren en apariencia, apuntando con ello al hecho de que por generación natural el carácter de Héctor le ha sido transmitido a su hijo, y ello es razón suficiente para llamarle de igual forma. Diferencia que el filósofo atribuye a la ignorancia de quienes, como los no entendidos en medicinas, consideran que las distinciones fonéticas entre los nombres corresponden a una divergencia de significados. Acotación, probablemente, destinada a poner de relieve que sólo los gramáticos, ciegos ante la virtud esencial de los nombres, ven como diverso aquello que para un espíritu más penetrante como el del filósofo percibe como idéntico. No obstante lo cual, puesto que tal transmisión es del todo absurda, el que *Ánax* y *Héctor* sean sinónimos no soluciona el problema de fondo: la imposibilidad de imponer un mismo nombre a individuos humanos diversos, a no ser que compartan, por una especie de gracia milagrosa, aquello que los define en cuanto tales: el carácter.

En un primer momento, dadas las complejidades y absurdos que se derivan de la atribución de un mismo nombre a los descendientes humanos, puede llegar a pensarse que los nombres carecen en absoluto de exactitud o que ésta se reduce, como propone Hermógenes, a servir de etiquetas que, en el terreno de la comunicación, permiten referirse a ellos evitando confusiones. Conclusión en apoyo de la cual es posible citar el hecho de que si el carácter se forja a través de la acción y el conjunto de ellas sólo llega a último término con la muerte del individuo, para que un nombre fuera impuesto con plena exactitud sería menester esperar al fallecimiento de éste. Idea que se opone a la creencia igualmente extrema acerca de que los nombres, siempre que son rectamente impuestos, revelan por completo la esencia de aquello que designan.

Considerando ambos extremos, y ante la suposición de que si Platón aceptara una de ella se vería forzado a renunciar a analizar el lenguaje como medio de conocimiento de los entes al cual se refiere; mientras que de optar por la otra se vería forzado a reducir la actividad científica al ejercicio filológico, ninguna de las cuales parece corresponder a la actitud del filósofo, cabe suponer una posición intermedia entre ambas. Posición de acuerdo con la cual es posible decir que si bien no cabe esperar que por el solo hecho de saber el nombre de un ente se lo conozca a la perfección, puesto que la exactitud del nombre no puede ser total por los motivos ya expuestos; sí es factible obtener algún indicio al respecto, siempre que se parta del supuesto de que, al nacer, el niño recibe un nombre que atiende a algún rasgo que le es peculiar, que les hace patente a sus padres lo que éste puede llegar a ser. Supuesto que evidentemente resulta inaplicable en los casos en que el nombre impuesto al recién nacido no es sino el del padre o la madre; así como a aquellos nombres que expresan deseos, como el de *Theóphilos* y *Mnesitheos*.

Como Sócrates advierte cuando alude a la exactitud del nombre de

Oréstes, esta última puede ser producto tanto de la visión penetrante del poeta, por cuanto además del filósofo es él quien estudia más a fondo el lenguaje; o de la simple casualidad. Empero, más allá de cual sea la causa u origen de ésta, es preciso recordar que ella está determinada por la eficacia del nombre para manifestar la o las praxis cuya realización ha redundado en la conformación del carácter del individuo al cual se aplica. Cuestión que el filósofo destaca al referirse a los nombres de *Agamémnon*, y *Pélops*.

Finalmente, una cuestión más que sale a la luz merced al análisis de los nombres de los héroes, específicamente de *Atréús* y *Tántalos*, es la residencia en ellos de un sentido oculto que no descubre su carácter sino a los "entendidos en nombres." Disimulo con el cual, según me parece, Sócrates hece alusión al poder de los sonidos producidos por la voz, para conmover el ánimo de quienes los escuhan. Fenómeno que a su vez aporta algún indicio acerca de la carga extralingüística implicada en el significado de los nombres.

3.3.4 EN TORNO A LOS NOMBRES DE LOS DIOSSES

Dejando a un lado los nombres de los héroes, Sócrates menciona por vez primera a Hermógenes las dificultades inherentes a la investigación del nombre de Zeus. Dificultad que, como se verá más adelante, encuentran su razón de ser en la paradoja de conocer el nombre, entiéndase con ello la esencia, de quien es dominador y rey del Universo; logrado lo cual, el hombre podría de cierto modo someterlo mediante el lenguaje, y de tal suerte dominar al dominador del Todo.

Posteriormente, tras examinar los nombres de *Krónos* y *Ourános* y confesar que por más que se recorra la genealogía de Zeus no podrá hallarse un solo nombre puesto incorrectamente, Sócrates advierte a Hermógenes sobre la

sabiduría que le ha sobrevenido de repente, cual acontece todo encuentro sobrenatural, y ha cautivado su alma. Sabiduría cuyo responsable es Eutifrón de Prospaltio, quien según el diálogo platónico del mismo nombre es un hombre ocupado el asuntos relativos a lo divino.

El que Sócrates confiese hallarse a sí mismo en un estado de posesión divina, y por tal motivo sea capaz de ver con mayor claridad el significado de nombres como el de *Zeus*, no obstante haber confesado previamente la dificultad entrañada en la penetración de su sentido, conduce a una contradicción. Líneas atrás se ha cuestionado si los dioses poseen una visión más fina de la realidad esencial de los seres y, en consecuencia, aplican a éstos nombres del todo exactos por ser tales; o si son tales a causa de dicha capacidad. Interrogante ante la cual me he inclinado en favor de la segunda opción, siendo consecuente con la cual he de admitir que la posesión a la que alude Sócrates, gracias a la cual la visión del filósofo se ha afinado, no obstante ser un don divino, constituye tal vez la muestra más clara de impiedad, puesto que en virtud de ella el filósofo se ha tornado divino, esto es, ha cancelado en cierta medida la distancia que lo separa de los dioses, por lo que toca al alcance del conocimiento.

Sin embargo, más paradójico que lo anterior, es el remedio que Sócrates propone como cura al estado en el cual ha caído: la realización de purificaciones, en compañía ya sea de un sofista o de un sacerdote. Para ponerse a salvo de los peligros inherentes a la impiedad en la cual ha incurrido en su calidad de poseo, estado en el cual el filósofo entra en contacto con la dimensión mágica o poderosa del lenguaje, éste plantea como posible solución, en una declaración cargada de ironía, solicitar el auxilio de aquellos cuya praxis definitoria es precisamente el empleo de éste.

Por lo que toca al sacerdote, es más o menos evidente que cuando éste hace uso del lenguaje, la palabra que de ello resulta tiene una carga

predominantemente creadora. Cualidad que se hace manifiesta en el poder que dicho lenguaje tienen tanto para encauzar las voluntades por lo que su poseedor considera el "buen camino"; como para invocar a la o las divinidades y dirigirle plegarias en virtud de las cuales, al hacer súplicas para la obtención de tales o cuales favores, incurre en el mayor acto de impiedad posible: creer empecinadamente que un hombre cuyas luces intelectuales y morales son limitadas puede saber, con mayor perfección que la divinidad que conoce la totalidad, aquello que le favorece. Así pues, conciente de ello, y procurando no incurrir en la impiedad, al elevar sus plegarias Cristo pide al Creador que "haga su voluntad así en la Tierra como en el Cielo", y por ende, no la suya en cuanto hombre. Con relación a dicha cuestión, es pues necesario tener presente, por lo que hace a la conciencia religiosa, que:

"Las contradicciones internas de esta conciencia se intensifican porque al rezar se opone la obediencia resignada con el contenido de la plegaria. En otras palabras, se opone la cancelación de la voluntad a su manifestación en la súplica, así como la aceptación de la limitación de la propia inteligencia para orientar la acción con el intento de guiarla que supone toda plegaria. El piadoso reza porque se cumplan sus deseos. Rezando incurre en la impiedad. Esta contradicción sólo se evita en el silencio."¹¹

Por su parte, si el sofista hace suyo el supuesto de que no hay nada parecido a un ser subsistente de los entes, y en tal sentido se arroga la capacidad de decidir acerca del ser meramente útil de éstos. Así, puesto que por medio del lenguaje acaece la expresión de órdenes específicos, no pudiendo provenir éstos de la realidad dado que en sí misma nada es, debe concluirse que éstos son

¹¹ Marino, López, Antonio, "La Mímesis de la Justicia en el *Agamenon* de Esquilo", en *Tragedia y Hermenéutica*, UNAM, Ediciones Acatlán, México, 1997, p. 21-22

producto de la actividad creadora del sabio que los construye al hablar. Pero, si lejos de ser imitación o reproducción de un orden ontológico, la ordenación propia al lenguaje no es sino manifestación de la capacidad creadora del sofista y, al mismo tiempo, no es el caso que sea posible recurrir a la experiencia para corroborar si lo que se dice es verdadero o falso, adecuado o inadecuado a la realidad que remite puesto que tal posibilidad ha sido cancelada por el individualismo utilitario ya descrito, es necesario renunciar al conocimiento en favor de la poesía, en sentido peyorativo claro está.

Más todavía, de manera análoga a como no se dice de una creación artística que es verdadera ni falsa, sino tan sólo si es o no bella; tampoco es posible decidir respecto de los juicios pronunciados por el sofista, si son verdaderos o falsos, sino únicamente si sirven o no a sus propósitos, pues sólo cuando lo que se dice está remitido a algo más a cuya naturaleza ha de adecuarse cabe hablar de verdad y falsedad, pero ¿existe algún criterio al cual deba sujetarse la creación?... Según pienso, nada parece justificar una respuesta afirmativa, a partir de la cual se torne manifiesto que al tomar sobre sí la empresa de construir el mundo, sacando la materia y la forma del mismo de su propio espíritu, de concebirlo para luego tomarlo realidad, aun cuando ella se circunscriba al universo de la utilidad y la persuasión, el sofista se asemeja a los dioses por cuanto conquista para sí la palabra creadora, y al hacerlo comete una impiedad.

Frente a la ironía ya explicitada acerca de que la purificación de la posesión que ha cautivado su espíritu sólo puede ser operada con el auxilio de aquellos que de manera más contundente emplean de continuo el lenguaje religioso y creador al que ella da origen, sólo queda concluir lo siguiente. Al anunciar que ese día se servirá de su estado para indagar lo referente a la exactitud de los nombres y al siguiente se purificará, el filósofo da a entender

que, a diferencia del sofista y el hombre religioso, por cuanto su inmersión en éste es un suceso extraordinario, posee la capacidad de escapar a él. Asimismo, es de notarse que al hablar de purificación, Sócrates deja ver su preocupación por incurrir en la impiedad característica de ambos, que sólo puede estar presente en el filósofo, toda vez que la pretensión que guía su actuar no es crear la totalidad sino acceder al conocimiento de su ser esencial.

Ante la sabiduría que de pronto le ha sobrevenido, a diferencia del sofista y el sacerdote que mantienen una actitud dogmática al respecto, Sócrates expresa su incertidumbre sobre si en tal estado no se hallará en mayor disposición para equivocarse. Observación que aunada a la anterior, descubre al lector un nuevo sentido irónico, pues si bien es cierto que desde la perspectiva de quien busca la verdad es posible el error, no lo es para quien está familiarizado con el poder mágico del lenguaje.

3.3.5 ANÁLISIS DE NOMBRES COMO: DIOS, HÉROE, HOMBRE, ALMA Y CUERPO

Poco después del pasaje recién comentado, Sócrates previene a Hermógenes sobre la impertinencia de explorar los nombres de los héroes, dado que en su mayoría ellos están puestos en honor a sus antepasados; o bien expresan algún deseo. Aclaración después de la cual, el filósofo propone investigar, en vez de aquellos, los nombres relacionados con las realidades que son eternas por naturaleza, debido a que desde su punto de vista es probable que hayan sido impuestos con mayor cuidado, e incluso por obra de un poder más divino que humano. Idea que pone de relieve una vez más el hecho de que sólo un ser divino puede nombrarse a sí mismo con exactitud.

Los primeros habitantes de la Hélade, asemejándose con ello a los

bárbaros, atribuyeron una existencia divina al Sol, la Luna, la Tierra y demás astros que pueblan el firmamento. Al apercibirse de la constancia de sus movimientos, los griegos nombraron a éstos dioses, *theoís*, haciendo alusión al correr que en virtud de su ser móvil les es propio, *thein*; nombre que más tarde fuera aplicado a las demás divinidades que, como es el caso de Zeús, no siempre comparten la naturaleza de aquéllas. Precisión a través de la cual Sócrates reafirma la tesis poco antes expuesta; y además insinúa la idea acerca de que una vez que se generaliza la aplicación de un nombre a un grupo mayor, y sobre todo diverso de entidades, resulta inevitable incurrir en errores.

Según me parece, la inexactitud implicada en la aplicación del nombre de dioses a lo que hoy designamos como fenómenos naturales se encuentra reforzada en el plano dramático por el hecho de que el examen de su nombre ocurre después de la advertencia acerca de la impiedad inherente al análisis del nombre de las divinidades; lo cual da muestra de la opinión socrática acerca de la no divinidad de dichos cuerpos celestes.

Respecto de los démones, Sócrates recuerda que este nombre era aplicado a aquellos hombres sabios y sobre todo hábiles, *daémones*, tanto vivos como muertos.

Por su parte, el nombre de los héroes deriva de la palabra *éros*, y alude al hecho de que el origen de éstos no es otro que el surgimiento del sentimiento amoroso entre un dios y una mortal, y viceversa; idea que no parece albergar extrañeza alguna, a no ser la dificultad interpretativa que se presenta cuando Sócrates agrega que los héroes también deben su nombre al hecho de ser sabios y hábiles oradores, por un lado; y dialécticos, por otro. Afirmación a partir de la cual sostiene que el héroe, cuyo nombre deriva del verbo *eírein*, es por esencia sofista y filósofo, a la vez.

Si sólo dijera que el héroe es sofista porque es un hábil y sabio orador no

habría problema, pues pronunciar discursos tiene su raíz más profunda en la certeza, por parte de quien los ofrece en público, de que aquello que se dice es así y no de otro modo, es decir, supone haber llegado al término de una investigación existosa, gracias a la cual se ha encontrado algo digno de ser transmitido; supuesto ante el cual el sofista, como maestro de retórica, no puede ser ajeno. Sin embargo, al sostener que compete al sofista tanto dialogar como hacer preguntas, es difícil no percibir en tal afirmación un dejo de ironía, pues hasta este punto del diálogo se ha mantenido en pie la idea acerca de que el modo de ser del individuo o su carácter personal se define por el empleo del logos que le es peculiar. Mas, hacer preguntas y dialogar no compete al sofista sino al filósofo, por cuanto aquello que lo impulsa a la investigación es la conciencia de su ignorancia, junto con el deseo de abrirse a la conversación con el otro para revisar las propias ideas.

A la cerrazón de los discursos, en cuanto totalidades acabadas a las que no se puede refutar a partir de la consideración aislada de sus partes, por estar íntimamente ligadas entre sí, sino únicamente rechazar en bloque, se opone diametralmente la apertura del diálogo. Oposición que descubre, por un lado, la creencia de que se sabe ya *todo* respecto de la materia de que se trata y por ello, lo que procede, no es seguir investigando sino aleccionar a los legos; y por otro, la conciencia de que los hallazgos a los cuales se arriba mediante ella, dados los límites de la condición humana, *no son incommovibles* en su fundamento.

Ante dicha dificultad, una posible conclusión es que dadas las enormes diferencias existentes entre las dos actitudes esbozadas, resultantes del análisis etimológico del nombre de los héroes, es preciso decir que la razón de su emergencia es que la indagación de este tipo no conoce más límite que el de la imaginación y los prejuicios de quien la emprende. Esto es, que el filólogo que así se comporta, sobre todo si no es muy estricto consigo mismo, puede forzar las

palabras para encontrar en ellas indicios de sus propias creencias, que les sirvan de "comprobación".

Con relación a *ánthropos*, Sócrates señala que algunos nombres, como es el caso de éste, se forman añadiendo o quitando letras y modificando los acentos de ciertas locuciones, de modo que *ánthropos* deriva de *anathron hã ópope*; locución a través de la cual se alude al hecho de que, a diferencia de los demás animales, el hombre es capaz de examinar y dar cuenta de lo que ve y, por ende, de expresarlo. Afirmación que por estar precedida por la advertencia de Sócrates sobre los peligros entrañados en la posesión de la cual es sujeto, en contra de los cuales hay que ponerse en guardia, es preciso interpretar como un llamado de atención a Hermógenes y en general al lector, tendiente a poner de manifiesto la peculiaridad del etimologizar socrático o filosófico, que lejos de atender al origen fonético de los nombres, pone el énfasis en la develación de la naturaleza esencial de aquello respecto de lo cual se dicen.

Posteriormente, el filósofo dice del alma, *psyche*, que mientras habita en el cuerpo es causa de la vida de éste: específicamente, es el principio de la respiración, *anapsychon*, cesado el cual, el cuerpo perece. Explicación que, como se ve, está tomada de la experiencia y bien podría formar parte de un manual médico de la época. No obstante, una manera más afín al carácter de Eutifrón del que Sócrates se ha contagiado, consiste en decir que el alma es la potencia que porta, *ochei*, y soporta, *échei*, la naturaleza de todo cuerpo, con el propósito de que viva y ande. Afirmación en apoyo de la cual, el filósofo cita a Anaxágoras, para quien el alma y la inteligencia son los principios que ordenan y mantienen la naturaleza de todo cuanto es.

Efectivamente, por cuanto Anaxágoras, como Sócrates mismo dice en el *Fedón*, es el primero en dar razón del ser apelando a causas no materiales, como ejemplo de lo cual cabe mencionar la definición médica de alma recién expuesta,

es del todo comprensible que al hablar de modo diferente de ella el segundo recurra a él. Empero, tal alejamiento de la experiencia, aun cuando origine un explicación no mecánica de los seres, por ser más ingeniosa es, desde la perspectiva del sentido común, un tanto ridícula. Hecho del cual Sócrates da muestras de estar conciente cuando establece la distinción entre una y otra formas de rastrear la etimología del nombre *psyche*.

Respecto del cuerpo, *soma*, Sócrates dice que según una primera interpretación, éste es la tumba del alma a través de la cual ella se manifiesta o de la cual es signo, *sema*; mientras que de acuerdo con Orfeo, el alma está encerrada en el cuerpo como en una prisión, *soma*, en la cual ha de expiar sus faltas. Como puede apreciarse, ambas etimologías explican la naturaleza del cuerpo a la luz de una concepción religiosa peculiar, y por ende sólo dan cuenta de lo que pensaron aquellos que, siendo partidarios de ella, le impusiera un nombre acorde. Una vez más, el problema aquí, no está en si el nombre del cuerpo es apto para comunicar aquello que le es esencial, sino en percatarse de que la noción implicada en ciertos nombres, si no es que en todos, alberga una fuerte carga extralingüística que al ser interiorizada familiariza al individuo con el cuerpo de creencias de donde ella emana.

3.3.6 SOBRE LOS NOMBRES PROPIOS DE LOS DIOSSES

A continuación, en respuesta a la pregunta de Hermógenes acerca de si empleando el mismo procedimiento es posible examinar el nombre de los dioses, Sócrates advierte que si fueran prudentes, se verían forzados a decir que nada saben sobre los nombres que éstos se dan a sí mismos. El hecho de que el filósofo sostenga tal idea puede parecer irónico en un nivel superficial; mas, si se

recuerda que la conciencia de la limitación de las propias luces intelectuales es una cualidad distintiva de él, resulta inevitable apreciar en ella la piedad que caracteriza su aproximación a los dioses.

A diferencia del sofista y el sacerdote, puesto que el filósofo no se concibe como constructor de la totalidad sino como investigador de la misma, y en este sentido reconoce la existencia de la verdad así como la limitación de las facultades que le permiten acercarse a ella, experimenta renuencia ante el examen de los nombres, por definición exactos, que los dioses se han dado. Renuencia cuya razón de ser se sitúa en el hecho de que dada la exactitud plena de éstos, su hallazgo y repetición sería equivalente al conocimiento de su esencia, pero ¿cómo puede ocurrir que lo finito conozca lo infinito; y que lo ignorante posea el conocimiento de la sabiduría suprema?

Si como se dijo, Zeus es el dominador de cuanto por él vive, dado que nombrar es un modo de dominio si por ello se entiende conocer la esencia de lo nombrado, es un modo de dominio; de inclusión de lo Otro en el horizonte de comprensión propio, pronunciar su nombre y a través de ello dominarlo, es la impiedad por antonomasia ante la que el filósofo retrocede porque, a diferencia del sofista, no toma sobre sí la actividad desmitificadora, en razón de la comprensión y uso del lenguaje que lo distinguen. Impiedad atendiendo a la cual, la religiosidad proveniente de la tradición bíblica señala la imposibilidad de decir con referencia a Dios algo más que "Él es el que es"; en consideración a la cual es posible que Heráclito haya señalado que "Lo uno, el único sabio, quiere y no quiere llamarse con el nombre de Zeus."¹²

De acuerdo con Sócrates, la manera pía de referirse a los dioses es llamarlos como la ley quiere que se les llame en las preces, a saber: <<cualquiera que sea el nombre como gusten ser llamados>>. Es decir, referirse a ellos

¹² Farré, Luis, *Heráclito. Exposición y Fragmentos*, Aguilar, Buenos Aires, 1959, p. 126

haciendo al mismo tiempo explícita la ignorancia de su nombre y, en consecuencia, de su esencia; manteniendo con ello la superioridad de los mismos respecto del hombre. Así, dado que desde el punto de vista filosófico además de ser impío es imposible dirigirse a los dioses usando el nombre que ellos se dan a sí mismos, el único camino que queda, si es que ha de investigarse algo con relación a ellos, es examinar la exactitud de los nombres que los hombres les han impuesto.¹³

A la manera como se inician los sacrificios, Sócrates comienza su examen con el nombre de *Hestia*, y con respecto de éste señala que en el dialecto ático proviene de *ousía*; en tanto que otros pueblos lo hacen derivar de *essía* y *osía*. Para quienes están familiarizados con el ático, el nombre de *Hestia* significa la esencia, entendida como la riqueza de ser de las cosas, que asimismo alude al ser subsistente o permanente de éstas, que en tal sentido se encuentra exento de cambio. Por su parte, para quienes *essía* se dice *osía*, el significado del nombre de la diosa apunta a la fuerza que hace que algo fluya, esto es, al principio que pone a la totalidad de los seres en movimiento, y por ende al flujo perpetuo y la no subsistencia de nada de la que, según Sócrates, habla Heráclito.

De acuerdo con la primera postura, el nombre de *Hestia*, hace alusión a la estaticidad del Ser, y por tanto se opone a la segunda concepción del mismo, según la cual la realidad entera está inmersa en un flujo continuo. Oposición que descubre la subyacencia de dos tipos de ontología, resultantes de la enfatización exagerada de alguno de los aspectos de la realidad, en términos generales atribuibles a Parménides y Heráclito, que en virtud de su oposición a la

¹³ En mi opinión, el problema fundamental al que Platón quiere llamar la atención a través de los múltiples consideraciones en torno a los nombres divinos es el hecho de que a todo uso del lenguaje subyace una teología, y por ende una actitud humana específica ante lo divino.

experiencia mixta de movimiento y reposo resultan indecibles a la luz de ésta. Problema que aunado a lo que posteriormente se dirá acerca de que la mayoría de las palabras de una lengua derivan de una misma visión de la realidad en conformidad con la cual han sido impuestos la totalidad de los nombres existentes en el interior de ella, que dependiendo de la modalidad de la indagación etimológica resulta ser heraclítea o parmenídea, pone al descubierto la insuficiencia de los procedimientos filológicos para desentrañar la esencia de alguna entidad.

Dicho lo anterior, Sócrates anuncia a Hermógenes que su espíritu está preñado de sutilezas que aun cuando pueden parecer ridículas tienen cierta fuerza de persuasión. Y a continuación, declara que las ideas de Heráclito acerca de que todo permanece y nada se mueve se remontan a Homero, por cuanto este último, de modo semejante a como lo hacen Orfeo y Hesíodo, postula como origen de los dioses restantes a *Krónos* y *Rea*, en cuya etimología está implícita la idea de flujo.

A mi parecer, todo recurso a las etimologías tiene lugar bajo la aceptación de dos supuestos fundamentales: que la visión originaria de la que resultó el nombre examinado es más cercana a la verdad que la actual; y que a ésta corresponde un proceso de ocultación paulatina, de manera que conforme transcurre el tiempo los hombres se van alejando de su captación y por ello se ven forzados a intentar la superación de dicha lejanía. Por lo que toca al primero de ellos cabe señalar que desde una perspectiva como la socrática, la verdad, por cuanto tiene que ver con la adecuación entre lo que se piensa y la realidad de la cual se tiene experiencia, es atemporal. De donde que, al margen de si la visión heraclítea es incluso más antigua o más originaria que cualquier otra presentada después, lo que de hecho importa decidir es su conformidad con la experiencia, de modo que para el filósofo la creencia de que toda comprensión pasada fue

mejor es del todo injustificada por cuanto carece de fundamentación.

Sin embargo, por lo que concierne a la "evolución" de toda lengua, es preciso advertir que efectivamente la totalidad de los sentidos de los términos que la integran se van ocultando al pasar el tiempo, ya sea a causa del desuso; de la extensión del grupo de objetos al cual se aplican; o de su utilización por parte de tradiciones diversas que al acogerlos les añaden un plus de significado que si bien los enriquecen, acarrear como consecuencia la conversión de los mismos en entidades multívocas.

Posteriormente, al considerar el nombre de Poseidón, Sócrates repite el juego ya presente en el análisis del nombre "héroe", pues por un lado asocia su significado a una comprensión vulgar o cotidiana del mar: el ser *posi desmón* o traba para los pies, así como la conmovición de la tierra atribuida a su poder, *ho seíon*; mientras que por otro, a la luz de la revisión exclusiva de su etimología, concluye que el nombre del dios remite a su mucha sabiduría, haciendo derivar "Poseidón" de *pollà eidos*, agregando una e y substituyendo la ll por s. Ejercicio que, una vez más, muestra las consecuencias de hacer etimologías al margen del sentido común y la experiencia de los fenómenos nombrados.

Un ejemplo más de tales juegos, es el que Sócrates ofrece cuando atiende al nombre de *Ploúton*. Según su sentido etimológico, *Ploúton* es el dios que otorga riquezas al hombre, pues ellas salen de la Tierra y éste gobierna sobre ella. Asimismo, por lo que hace a su otro nombre, *Háides*, la definición del dios está dada por su relación con lo invisible, con lo que no tiene eidos y que, por ser extraño a la experiencia cotidiana provoca temor. Ahora bien, en oposición a esta última interpretación, el filósofo sostiene que el temor que suscita su nombre no tiene otra razón de ser que la ignorancia de que la traba con que *Háides* sujeta a las almas que se encuentran con él, no es la necesidad sino el deseo de hacerse mejores por medio de la recepción de los discursos pronunciados por el dios.

Si ello es así, agrega Sócrates, resulta que el dios es un sofista consumado, pero además un filósofo, puesto que se niega a relacionarse con las almas de los hombres mientras están atadas a las pasiones del cuerpo, en tanto que acepta una vez que se han librado de él. De entrada, dicha afirmación es del todo contradictoria, en primer lugar dada la imposibilidad de que un sofista sea al mismo tiempo filósofo puesto que, como se ha señalado, las diferencias entre ambos por lo que toca al empleo del lenguaje son demasiada marcadas; contradicción a la cual se suma el hecho de que el deseo de hacerse mejores gracias a los discursos no es, por mucho, una traba suficiente para retener en el Háides a cualesquiera almas; ni todo hombre es filólogo o amante de los discursos.

Con todo, aunque el uso del lenguaje distinga de manera efectiva al filósofo del sofista, entre ellos hay un punto de contacto que está más allá de su empleo, y es el hecho de que los discursos de ambos versan sobre lo invisible, a través de los ojos sensibles. Contacto que añade una precisión que probablemente pueda aplicársele a todos los opuestos aparentes: el dato de que a su tajante separación superficial, subyace una comunidad difícil de captar.

Más adelante, al referirse al nombre de *Hera*, Sócrates indica en un tono irónico que el legislador quiso ocultar en él la palabra aire, *aer*; lo que empero se descubre si se pronuncia le muchas veces. Indicación que ha de entenderse, nuevamente, como una muestra clara de los vuelos que la imaginación puede alcanzar en el ejercicio etimológico, toda vez que se desvincule de la reflexión ontológica.

Por su parte, es común que los hombres sientan temor al escuchar el nombre de *Pherréphatta*, toda vez que a causa de su ignorancia de la exactitud de este nombre y teniendo en mayor consideración la eufonía que la verdad, alteran éste transformándolo en *Phersephône*, de modo que al oír el nombre de la diosa

asalta su ánimo la idea de muerte violenta. Idea que en un nivel demasiado simplista, puede ser interpretada como que siempre que se alteran los fonemas de un nombre para hacerlo más bello al oído, ello redundará asimismo en la alteración de su significado y, en consecuencia, en la cancelación del nombre así modificado en tanto vehículo de comunicación de la idea que originalmente motivó su imposición. No obstante lo cual, resulta significativa toda vez que contiene una mención velada al poder del lenguaje para afectar el alma humana, al modo como lo hacen las entidades que salen a su encuentro en la experiencia.

Por el contrario, a los entendidos en nombres no puede ocultárseles que el nombre de *Phersephóné* alude a la sabiduría de la diosa. Más aún, es preciso notar que su nombre debiera ser *Pherépapha*, en razón de la sabiduría de la cual goza en virtud de su contacto con lo que se mueve, *epaphén ton pheroménon*. Una vez aceptada como cierta la afirmación de que las cosas se mueven, es adecuado decir que la sabiduría, entendida como contacto con aquello a lo cual se remite, debe ser aquello capaz de "seguir" el movimiento de la realidad en su conjunto, mas ¿en qué momento se ha ofrecido justificación alguna para la aceptación de dicho supuesto? En ninguno, pues al empezar a hacer patente la subyacencia de la metafísica heraclítica a la etimología de los nombres, lo que Sócrates hace es mostrar cómo, en virtud de su lejanía respecto de la experiencia, toda teoría del lenguaje, por cuanto entraña una metafísica específica, por sí sola resulta indecible por lo que hace a su veracidad, si por verdad se entiende adecuación.

Dado que afirmaciones como "Todo cambia" y "Nada cambia" son igualmente opuestas a la experiencia, si alguna de ellas ha de ser aceptada, no lo será a través de una demostración que apele a la realidad que se puede ver con los ojos sino, en todo caso, a aquello que cabe concluir a partir del ejercicio de la mera razón. Así, por cuanto toda teoría del lenguaje supone a manera de fundamento una metafísica específica, puede decirse que la exactitud de los

nombres por ella examinados, dado que en último término ha de derivar de su conformidad con aquello que ha sido postulado como esencia de la realidad, sea ésta el cambio o la inmovilidad, ha de aceptarse o rechazarse sin demostración alguna; tal como se puede, volviendo al nombre de *Phersephónē*, afirmar o negar su exactitud según se comparta o no la idea de que todo cambia.

Posteriormente, Sócrates analiza el nombre de *Apolo* que, según él, es de una exactitud insuperable ya que manifiesta adecuadamente las cuatro virtudes del dios, a saber: su arte de médico, músico, adivino y arquero.

En primer lugar, las purificaciones y abluciones, tanto en la medicina como en la mántica, al igual que las fumigaciones, los baños y las aspersiones, comparten una misma función: purificar el cuerpo y el alma del hombre. Por tanto, en cuanto médico de los males así ahuyentados, el dios recibe el nombre de *Apoloión*, el que lava. Idea por demás persuasiva, dado que si las tareas ya mencionadas no son sino diversas modalidades de una misma praxis, resulta comprensible que se las denomine con un mismo nombre, toda vez que examinándolas a fondo es inevitable captar la comunidad de una misma esencia.

En segundo lugar, el dios es llamado *Aplouín* en virtud de la adivinación, la verdad y la sinceridad, *to aploun*, que le son propias; de las cuales dice Sócrates que son lo mismo. Ahora bien, a la pregunta ¿en qué sentido lo son?, puede contestarse que la adivinación es un medio o una vía de acceso a la verdad, en tanto que la sinceridad es la forma bajo la cual esta última debe hacerse manifiesta. Así pues, una vez más la agrupación de lo que en apariencia es diverso, ha sido justificada gracias al análisis detenido de lo dicho.

En tercer lugar, el Dios recibe su nombre por estar disparando flechas siempre; es así *aei bálloon*. Y, finalmente, en lo tancante a su habilidad musical, dado que *a* tiene el significado de *homou*, junto con, cabe decir que el dios preside la armonía tanto de las corrotaciones celestes, *homou pólesis*, como la del

canto, que recibe el nombre de consonancia; de donde que se llama *Apóllon* al que era *Homopólon*, introduciendo una *l* para evitar que sea homónimo de la palabra muerte y sufra así, el mismo destino que el nombre anterior.

En suma, *Apolo* es llamando así a causa de su sinceridad, *haplous*; de ser constante disparador, *aei bálloon*; purificador, *apoloúion*; y rector de la corrotación, *homopoloun*; nombre único que al ser aplicado a cuatro virtudes del dios, tan diversas entre sí, suscita el problema de su justificación.

A diferencia de los dos casos ya analizados, por más profundo que sea el examen que sobre ellas se despliegue, es de notarse la no-existencia de una esencia común a partir de la cual puedan unificarse tales virtudes, pues en la consideración de ninguna de ellas está implicado indicio de alguna de otra. Así, puesto que lo único que tienen en común tales virtudes es el parecido fonético de los nombres que les han sido impuestos, de ello se concluye la imposibilidad de aludir a las mismas mediante un solo nombre. Imposibilidad que a su vez, pone de manifiesto que su coincidencia en un mismo ente, en este caso un dios, es de carácter incidental.

Por lo que toca a las musas, Sócrates destaca que su nombre proviene del verbo desear, *mosthai*, así como de la investigación y el amor por el saber. S

Siguiendo tal idea, es pertinente decir que la inspiración que adviene al espíritu humano gracias a la intervención de las musas, al no depender de la voluntad del individuo y estar fuera de su control es experimentada por él como una pasión que le permite alcanzar algún saber milagroso, cuya condición de posibilidad es el deseo y la tendencia hacia éste. De tal modo, dependiendo de la especificidad de su deseo de conocimiento, el individuo es inspirado por alguna de las nueve musas, es puesto en contacto con el saber divino al respecto.

Ahora bien, que precisamente en este contexto Sócrates hable del amor por el saber o de la filosofía, genera la siguiente dificultad. Aceptando como

cierto el hecho de que la filosofía sea la música por excelencia, es preciso afirmar que lo dicho por el filósofo, siempre que está inspirado, no es responsabilidad de él sino de los dioses que, por mediación de las musas, haciendo caso a su deseo por conocer la esencia de cuanto es, a su eros, le ha sido comunicado. Cuestión atendiendo a la cual, Nietzsche dice en *Ecce Homo*, refiriéndose a la inspiración que bajo su efecto "...no somos más que la encarnación, el portavoz, el medium de poderes superiores."¹⁴ y Heráclito aclara al sostener que la sabiduría consiste en comprender que "Todo es uno", que ello sólo lo alcanzarán a ver quienes, al enfrentarse a tal juicio, no atiendan a él sino al logos con el cual ha podido entrar en contacto bajo un estado de posesión divina.

Más aún, a dicha dificultad se agrega el misterio de por qué una misma experiencia, la inspiración, cuando tiene lugar en el alma del filósofo da origen a la patencia del Ser; mientras que en la del poeta es causa de la construcción o de la creación artística del mismo. Misterio que quizá no sea tal, si se atiende al eros de ambos tipos de hombre, que les confiere deseos y praxis diversas.

Problema al que se agrega el hecho de que al sumergir al individuo en un estado de locura divina, una y otra modalidades de la inspiración lo colocan un nivel más arriba del ejercicio del logos, lo que ocasiona que la comprensión de los mensajes poético y filosófico resultantes de la inspiración sólo sea asequible a aquellos que, por tener conocimiento previo de éstos, se reconozcan en los mismos. Dificultades en razón de las cuales, es posible dar cuenta del porqué de la parquedad con que Sócrates habla de las musas.

Poco después, al referirse a los nombres de *Diónysos* y *Aphrodita*, el filósofo aclara que ambos tienen un doble sentido, festivo y serio. Aclaración tras la cual inicia la indagación del primero, diciendo que *Diónysos* es llamado en broma "El

¹⁴ Nietzsche, Federico, *Ecce Homo*, Fontamara, 1997, p. 81.

dador del vino", *Didoínousos*, en tanto que el vino recibe el nombre de *oiónous*, por cuanto hace crecer a la mayoría de los bebedores que tienen cordura, sin tenerla; después de lo cual señala que el nombre de la diosa deriva de su nacimiento de la espuma, *aphrou*. Nombres cuya festividad, me parece provenir de la confusión entre la naturaleza esencial de los dioses a los que se aplican, y alguna manifestación concreta de ella. Así pues, si bien Diónysos es el dador del vino, lo más propio a él es la exaltación de la vida de la cual aquél es sólo un símbolo; en tanto que aun cuando la espuma es algo bello, no es la belleza en sí, que define a la diosa.

Con relación a *Pállas Atenea*, Sócrates dice que el primero de sus nombres deriva del arte de las armas, pues la acción de lanzarse uno mismo o de lanzar algún objeto, levantándolo de la tierra y blandiéndolo en las manos, se expresa con las palabras *pállein* y *pállēstrhai*. Por su parte, el segundo alberga una alusión a la creencia de que la diosa es responsable de la inteligencia y el pensamiento; idea de la cual se desprenden las siguientes acepciones: a) a fin de designar la inteligencia del dios, *theou nóesis*, se dice que ella es la inteligencia divina, *Theonóa*, sustituyendo la e por a, y eliminando tanto la i como la s; b) se le llama *Theonóe*, en la idea de que ella, por encima de los demás dioses, conoce la esencia de su ser divino; y c) recibe además el nombre de *Ethonóe*, a causa de la inteligencia ética que le es propia.

Por lo que se refiere a los matices que la noción de inteligencia trae consigo en las diversas raíces etimológicas del nombre de la diosa, es de notarse que si bien los primeros dos sentidos son bastante cercanos en cuanto a su significación, por cuanto quien conoce las cosas divinas de modo suficiente no puede ser sino el entendimiento que, al provenir de un dios, tiene por objeto lo divino, la inteligencia ética, si por ella se entiende la *phrónesis*, no está claramente ligada a la inteligencia sin más. Sin embargo, una posible explicación de esto

último puede ser que la posesión de una virtud como la prudencia, que fundamentalmente tiene que ver con la toma de decisiones adecuadas, en el momento oportuno y de la mejor manera, no puede darse sin la posesión de una inteligencia teórica, si por ésta se entiende la capacidad de establecer relaciones de causalidad entre las distintas entidades.¹⁵

Tal como parecen indicar sus nombres, Atenea es, por un lado, una divinidad relacionada con la guerra; y por otro, con la inteligencia y la sabiduría práctica. Mas, ¿cómo es posible que tales atributos coincidan de modo no incidental en una misma entidad? Tal vez, la respuesta está dada por el hecho de que la práctica de la guerra presupone ambos tipos de inteligencia.

Dejando a un lado tales cuestiones y tras decir que el nombre de *Hefesto* se le aplica al dios por ser éste conocedor de la luz, *pháeos* hístora, *Hermógenes* acepta que la corrección de tal etimología es probable si es que a *Sócrates* no le parece de otra manera. Afirmación que descubre al lector la no superación de la postura protagórica por parte de éste, en razón de la cual aclara que mientras el filósofo no cambie de parecer, mientras el interés que guía su investigación no se modifique, la "esencia" del dios puede seguir siendo la misma.

Posteriormente, al referirse a *Áres*, *Sócrates* señala, tal como lo había hecho al hablar de *Apolo*, que el nombre de este dios es cuatro veces acertado, pues según se le haga derivar de *árren* o de *árraton*, manifiesta el carácter masculino y varonil, así como rígido e inflexible del dios guerrero. No obstante, a diferencia de aquél, las notas que componen el nombre de *Áres* sí están ligadas

¹⁵ A mi parecer, el problema de fondo al que *Platón* ha querido aludir mediante la asociación de dichas nociones tiene que ver con la dificultad de decidir si a partir del solo ejercicio de la inteligencia el individuo puede devenir prudente. Problema cuyo intento de solución obliga a su vez a decidir el tipo de relación existente entre teoría y praxis.

entre sí de manera esencial, pues es una idea común la de que la naturaleza de lo varonil, lo que hace al hombre ser tal, a saber, su carácter aguerrido, se manifiesta con suma claridad en el combate con el enemigo, y que una vez que ha sido tomada la decisión de pelear contra él, ésta ha de ser rígida e inflexible, a no ser que las circunstancias requieran lo contrario.

Antes de abandonar el examen de los nombres divinos, Hermógenes pide a Sócrates que investigue el de *Hermes*, a fin de determinar si Cratilo tiene razón cuando dice que su nombre no es tal, que no le es propio, por más que todos le llamen así.

Accediendo a tal súplica, Sócrates afirma que el nombre de *Hermes* tiene que ver con la palabra, de la que es portador según Homero, por cuanto el dios al que pertenece es intérprete y mensajero, así como raptor, mentiroso y protector del comercio. Así pues, como Hermógenes bien dice, si tal es la naturaleza del dios, de ello se sigue la inexactitud de su nombre, ya que además de pobre, no es diestro en el empleo de la palabra, aunque como se vió al inicio del diálogo, sí es mensajero de las tesis fundamentales del naturalismo.

Con todo, a decir de Sócrates, el hecho de que *Pán* sea hijo de *Hermes* ha de ser entendido como que el discurso, por cuanto manifiesta la totalidad, *tò pan*, es doble: verdadero y falso. Así pues, refiriéndose a *Pán*, y con ello de manera metafórica al discurso, Sócrates dice de éste que su carácter verdadero es suave y divino, y habita arriba, entre los dioses; mientras que su carácter falso habita abajo, entre la masa de los hombres; y es áspero, pues es allí donde residen la mayoría de los mitos, en sentido peyorativo, y mentiras. De tal suerte, quien manifiesta todo mediante su discurso, tanto verdad como falsedad, es *Pán* y por ende hijo de *Hermes*: suave en sus partes superiores; áspero y cabruno es las inferiores. De lo dicho por Sócrates se concluye que si bien Hermógenes puede no pertenecer al linaje de *Hermes* si se atiende a la capacidad para decir sólo lo

verdadero; si es el caso que ello ocurra una vez que se ha asentado que por ser expresión de la totalidad, el discurso es tanto verdadero como falso. Lo cual, dicho en otros términos, alude al hecho de que incluso inmerso en la mentira y en el mito en su calidad de fábula, esto es, como relato sin fundamento, el hombre en general, y en particular *Hermógenes*, continúa siendo un miembro del linaje de Hermes por cuanto el lenguaje, puede actualizarse tanto verdadera como falsamente.

Al presentar el discurso valiéndose de tal imagen, el filósofo hace patente que el común de los mortales, por cuanto no experimentan la vivencia mística de la inspiración, ni son elevados a la región de lo divino, donde se halla lo indubitadamente verdadero, no pueden sino verse atrapados, incluso sin darse cuenta, en el error o cuando mucho en la verdad probable, que sólo le es asequible al hombre merced a grandes esfuerzos, dada la limitación de su entendimiento.

Gracias a la inspiración, que se apodera del espíritu humano por intervención de las musas, le es dado a éste la capacidad de penetrar en el hogar de los dioses y, por decirlo de algún modo, mirar al Ser de manera directa y de un solo golpe de vista, sin las mediaciones a partir de las cuales procede el logos.

No obstante, tal vivencia es involuntaria dado que no está en poder de nadie padecerla, e inefable ya que no proviene ni se experimenta gracias al logos ni, por tanto, puede ser expresada en su plena originalidad a través de él; y, al parecer, por cuanto abre verdades inalcanzables a través del contacto empírico con la realidad, resulta irrefutable a la luz de la experiencia; de donde que, instalado en ella, un filósofo como Heráclito pueda pronunciar tesis que la contradicen. De tal suerte, dada la imposibilidad de hacer ciencia a partir de la inspiración, y reconociendo la finitud de la cual está transido su ser, el hombre no tiene más remedio que echar a andar su razón si es que habrá de arrancarle

alguna verdad al Ser susceptible de ser corroborada y comunicada.

Entre una y otra maneras de acceso a la verdad, y tal vez entre una y otra verdades, se presenta el problema de quienes tratan de someter a la musa al logos, de hablar de la inspiración que los ha estremecido, y las consecuentes dificultades inherentes al acceso de su mensaje. En virtud del carácter místico de la inspiración, es comprensible que su expresión, si es que la hay, sólo le habla a aquel que se reconoce en ellas; a quien ya la ha vivido; o a quien posee un espíritu susceptible de ser conmovido por la belleza y, a trasluz de ella, es capaz de acceder al mensaje del sujeto inspirado.

Ante la pregunta ¿cuál es la razón de ser de las dificultades implícitas tanto en la comunicación de la inspiración, como en su comprensión?, únicamente cabe apelar a los límites expresivos del lenguaje, por lo que concierne a las vivencias más plenamente espirituales. En tal sentido, aun cuando es factible reconocer muestras de inspiración tanto en el arte como en la filosofía, es necesario suponer que en virtud de su expresión, el ser de las mismas está disminuído. A este respecto, es una vivencia común que sentimientos como el amor, que al igual que la inspiración son manifestaciones de espiritual pura, entre más susceptibles de comunicación son, menos se acerca la expresión de los mismos a su experiencia prístina. He aquí otra perspectiva desde la cual puede abordarse la cuestión acerca de los límites del decir.

3.3.7 ACERCA DE LOS NOMBRES DE CIERTOS FENÓMENOS NATURALES

Tras haber analizado el nombre de *Hermes*, Hermógenes pide a Sócrates proseguir con el análisis del nombre de otros tipo de dioses, a saber: el Sol, la Luna, los astros, los elementos, las estaciones y el año. Accediendo a ello, y después de referirse al Sol, el filósofo dice que el nombre de la Luna, *selene*, mortifica a Anaxágoras por cuanto expresa con mayor antigüedad lo dicho por él, a saber, que ésta toma su luz del Sol. Según los discípulos de Anaxágoras, la luz que recibe la Luna, *sélas*, es siempre nueva y vieja, porque girando el Sol alrededor de ella le envía luz nueva, pero la que ha recibido el mes anterior es ya vieja. Así pues, dado que muchos la llaman *selanaía* atendiendo a que su luz es siempre nueva y vieja, *sélas néon kai hénon aeí*, de ello se sigue que *selanaía* no es sino una expresión abreviada de *selaenoneoáeia*; nombre que por ser previo a la teoría anaxagórica, contravienen su novedad.

La consideración superficial de lo dicho por Sócrates, sólo arroja como resultado el énfasis en la repetición, en cierto modo inútil, de una misma idea, en la etimología del nombre de un fenómeno natural, y en una teoría que pretende dar cuenta del mismo. Mas, ¿cuál es la razón de ello?

La conclusión en la que desembocó la refutación de la doctrina de Protágoras fue que tal vez la imposición de los nombres no sea del todo arbitraria; lo cual abre la posibilidad de atribuirles cierta exactitud que no se agota en la simple convencionalidad de la misma sino que, por el contrario, se define por la manifestación de la esencia de aquello a lo cual se remite. Sin embargo, tan pronto se acepta lo anterior surge la ambigüedad de saber si dicha esencia es una entidad en sí, o es sólo con relación al hombre o para él.

Como se ve, la afirmación de cada una de las posibilidades de esta disyunción conduce a poturas extremas, por cuanto la primera implica la

eliminación de la constitución metafísica del hombre, que le confiere una peculiar aprehensión del Ser; en tanto que la segunda lo reduce a ella. De donde la necesidad de pugnar por el triunfo de una postura intermedia que logre superar las dificultades presentes an ambas.¹⁶

¹⁶ Tal postura caracteriza la filosofía de Aristóteles, de acuerdo con la cual la experiencia es resultado del encuentro entre dos realidades irreductibles entre sí: a) el ser natural, poseedor de un eidos que, además de ser principio de información o de estructuración de las entidades, es principio del conocimiento humano, toda vez que éste comienza con los sentidos aun cuando no se limita a lo proveniente de ellos; y b) el alma humana, y más particularmente su capacidad de ser afectada por estos últimos.

Ahora bien, presentar la experiencia en estos términos conduce a la conclusión acerca de que, a la luz del conocimiento, así como la esencia de los seres naturales no es una entidad en sí; tampoco es algo que surge de modo exclusivo de la constitución metafísica del ser humano, sino que, en tanto producto de la confluencia de ambos, halla la razón de su existencia en dicha relación. De tal suerte, si se ha de prestar oídos a la exactitud propuesta por el naturalismo, será pertinente aclarar que la esencia a cuya manifestación debe estar aderezado el nombre de las entidades, no es sino la experiencia humana de las mismas.

Así pues, resulta inevitable reparar en el hecho de que, partiendo de la aceptación de lo dicho, la totalidad de los nombres que conforman a las distintas lenguas, no son otra cosa que expresiones sintéticas de experiencias humanas concretas. Lo cual, empero, es fuente de las siguientes dificultades.

Atendiendo al hecho de que al advenir a la existencia, la totalidad de los individuos se insertan en una comunidad poseedora de una lengua en la cual se encuentran expresadas, con ciertos matices, buena parte de las experiencias humanas del mundo, es de suponerse que junto con la asimilación de la misma, ocurra la interiorización, por parte de éste, de la visión del mundo resultante de su conjunto. Todo lo cual, tiende a evidenciar que los nombres no sólo son categorías del habla o del lenguaje, sino del pensamiento, por cuanto a través suyo se torna inteligible la realidad sensible de la que se tiene experiencia, mediante el proceso ya aludido de análisis y síntesis; y que por tal motivo son asimismo categorías del Ser, cuando menos en cuanto se hace patente al hombre. Dicho de otro modo, si, regresando al nombre de la Luna, es posible encontrar en su etimología una primera noticia de la teoría de Anaxágoras, la explicación de tal fenómeno no puede ser sino que los nombres de los entes, y las palabras en general, destacan aquellos aspectos de la realidad cuya expresión da cuenta de su existencia; pero una vez que pasan a formar parte del modo de hablar del pueblo en cuestión, predisponen el contacto de sus miembros con la realidad.

Empero, es preciso afirmar la necesidad de anteponer el análisis del lenguaje a la realización de toda actividad científico-filosófica, dado que como se ha expuesto siguiendo los pasos de Aristóteles, el encuentro entre hombre y mundo está mediado por el logos en su doble acepción de lenguaje y pensamiento. Así pues, a fin de no

3.3.8 ANÁLISIS DE LOS NOMBRES DE LAS PRINCIPALES NOCIONES INTELECTUALES, MORALES Y ESTÉTICAS; ASÍ COMO DE LAS REFERENTES AL PLACER Y EL DOLOR, EL SER Y LA ESENCIA. PRESENTACIÓN DEL MOVIMIENTO COMO EXPERIENCIA FUNDAMENTAL, SUBYACENTE A LA ETIMOLOGÍA DE LOS NOMBRES RELATIVOS A LAS NOCIONES POSITIVAS.
(410e 2- 421c 2)

Tras realizar el examen del nombre de las estaciones, que por lo demás carece de importancia, Hermógenes pide a Sócrates que considere ahora los nombres que se refieren a la virtud, tales como inteligencia, *phrónesis*, comprensión, *sýnesis*; justicia, *dikaíosýne*, etc. Petición ante la cual el filósofo apunta la dificultad de tal empresa, no obstante lo cual agrega que una vez que se ha ceñido la piel de león no puede dar marcha atrás. Afirmación que tal vez alude al hecho de que una vez que la musa de Eutifrón se ha apoderado de su alma, sobreviniéndole desde fuera cual zalea, no importando cuán peligrosa resulte su investigación, él habrá de darle continuidad.¹⁷

Según Sócrates, los hombres de la antigüedad, a cuyo cargo estuvo la imposición de los nombres, al igual que los sabios de su tiempo, de tanto darse la vuelta buscando cómo son los seres se marean y, entonces, toma lugar en su ánimo la creencia de que el movimiento experimentado por ella como una

quedar atrapado en sus redes, el hombre que pretende obtener algún conocimiento, está obligado a analizar el instrumento gracias al cual le es dado destramar la realidad que al margen de éste se encuentra confundida. Conclusión en la cual, radica la importancia del pasaje del diálogo en el cual Sócrates se dedica al análisis de lo que hoy se denominan fenómenos naturales, y para los griegos de la antigüedad comunes y corrientes eran dioses.

¹⁷ Digno de destacarse es el análisis de nombres que, como los ya mencionados, guardan una estrecha relación con la realidad anímica, ocurrente en el pasaje del diálogo donde, con motivo de la revisión etimológica de los primeros, el filósofo se entrega a la consideración del lenguaje, por lo que hace a su aspecto psicológico.

pasión, proviene de la realidad exterior. Idea cuyas implicaciones psicológicas son de suma importancia.

En primer lugar, al aclarar que la atribución del movimiento del alma al cosmos es una creencia a cuya tentación han sucumbido tanto los antiguos como los hombres de su tiempo, Sócrates cancela de entrada la existencia de experiencias privilegiadas ocurridas en épocas pasadas y, por tanto, más "originales." Cancelación que llama la atención al hecho de que por ser la verdad resultado de la concordancia entre el pensamiento y la realidad, por cuanto ésta es atemporal, su búsqueda no ha de remontarse necesariamente al pasado.

Por otro lado, si es el caso que a partir de una experiencia psicológica hay quienes se sienten autorizados para afirmar categóricamente que el cosmos en su realidad esencial es movimiento, no es de extrañarse que siendo tal la visión originaria que subyace a la imposición de ciertos nombres, a la luz del análisis etimológico de éstos se descubra una misma "exactitud", como de hecho ocurre cuando se consideran los nombres de inteligencia, *phrónesis*; juicio, *gnome*; prudencia, *sophrosýne*; conocimiento, *episteme*; comprensión, *sýnesis*; sabiduría, *sophía*, etc. Según se encarga de mostrar el filósofo, en la noción de todas ellas está presente una alusión al ser móvil del universo, pero ello no garantiza la verdad de la visión de la que surgen como de una raíz común, por cuanto ello requeriría la demostración su adecuación con la experiencia; lo que, sin embargo, está lejos de ocurrir.

Por lo que hace a la proyección del modo como el alma capta la realidad esencial del Ser, máxime si ello tiene por causa una experiencia extraordinaria como el mareo, es conveniente apuntar que tal acción sólo se explica a través del supuesto según el cual entre una y otra hay plena identidad. Es decir, que por compartir una misma esencia, el contacto entre ambos no representa dificultad

alguna; y en tal sentido la atribución de las cualidades del alma al Ser está plenamente justificada.

Como se ve, tal suposición, al igual que la idea opuesta de acuerdo con la cual entre alma y realidad no hay relación alguna en virtud de las diferencias estructurales de ambas, no pasa de ser una simple conjetura, en favor de cuya aceptación pueden ofrecerse diversos argumentos, pero ninguna demostración estricta. Pero, ¿a qué se debe esto?

Según pienso, la razón de fondo tiene que ver con los límites del logos para determinar sus propias condiciones de posibilidad en cuanto medio de acceso al Ser. Límites que obligan a quien hace suya la tarea de conjeturar algo al respecto, a recurrir a un uso diverso del mismo que abra nuevas posibilidades de expresión. Tal sería pues el porqué del empleo del lenguaje mítico en el contexto de la investigación acerca de la exactitud del lenguaje.

Ahora bien, el que Platón haya decidido evitar dicho recurso puede ser interpretado como consecuencia del reconocimiento, por un lado, del carácter misterioso de la relación alma-realidad; y por otro, de la inutilidad de ofrecer explicaciones igualmente misteriosas, cuando lo que se pretende hallar es una explicación lógica al respecto. Explicación que, a juzgar por el silencio del filósofo, ha de concebirse como inasequible en términos humanos.

Según Sócrates, la justicia, *dikaíosyne*, no es sino la comprensión de lo justo, *dikaíou síntesis*; a lo que agrega que respecto de lo que es justo, aunque en un inicio parece haber acuerdo entre los hombres, en seguida vienen las disputas. Aclaración que puede interpretarse en el sentido de que en una comprensión superficial, en virtud de la cual la indagación de la esencia de lo justo sea abordada como una entidad natural, qué sea ello resulta en cierto sentido evidente, pero conforme se repara un poco más en ella, salta a la vista que la justicia de las acciones es relativa a los múltiples pueblos; lo que da cuenta de la

dificultad implicada en la determinación de aquello atendiendo a lo cual se dice que diversas acciones, insertas en contextos sociales igualmente diversos, son justas.

A continuación, el filósofo precisa que cuantos consideran que el universo está en movimiento suponen que hay algo rápido y sutil que lo gobierna atravesándolo, *diatón*, a cuyo nombre se agrega la *k* por mor de la eufonía. Saber al que, por ser infatigable en este punto, Sócrates añade la noticia de la cual se ha adueñado en conversaciones secretas, según la cual lo justo es también lo causante de la generación de algo, *di' hò*.

Una explicación tentativa de por qué Sócrates es infatigable por lo que toca a la investigación de la justicia, consiste en enfatizar que el centro de su reflexión, a diferencia de sus antecesores, no es la naturaleza sino el hombre. Lo que a su vez, da cuenta de su interés por la determinación de la noción de aquella virtud que hace posible la convivencia armónica entre ellos. Explicación que asimismo arroja alguna luz sobre el porqué de la referencia a la realización de conversaciones secretas acerca del ser de la justicia. Ya que si se piensa que, en buena medida, el modo como se relacionan los individuos entre sí depende de la noción que tienen de ésta, no puede ignorarse la relevancia de la discusión al respecto, que hace de ella tema de conversación privada.

No obstante, dada la inconmensurabilidad de las nociones cosmológica y ética de justicia, resulta inevitable preguntarse ¿cuál es la intención del filósofo al establecer cierta equivalencia entre ambas? Interrogante que puede ser respondida apelando a la necesidad de meditar sobre la relación existente entre *physis* y *polis*, a efectos de decidir si las categorías a través de las cuales se da razón de la primera no provienen acaso de la reflexión sobre la segunda, o viceversa. Idea no poco frecuente en los manuales de filosofía clásica.

Según Sócrates, cuando él pregunta tranquilamente, esto es, sin padecer

su alma el mareo ya descrito, ¿qué es lo justo?, no obtiene de aquellos a quienes se dirige, de los presocráticos, sino respuestas que se oponen a la experiencia, toda vez que resultan de la mirada directa al brillo deslumbrante derivado de la belleza del Ser, con motivo de cuya visión éstos hubieron de quedar cegados para ver la realidad, no con el pensamiento sino con los ojos sensibles.

Tales respuestas, como él mismo confiesa, lo colocan en mayores apuros que antes de tratar de saber qué cosa es lo justo. Antes que entrara en contacto con la tradición representada por los filósofos naturalistas, Sócrates estaba en posibilidad de investigar directamente su propia experiencia de lo justo, pero una vez que ha intentado darle cauce a tal indagación a partir de las nociones de lo justo provenientes de sus reflexiones, no ha podido sino quedar atrapado en las definiciones implicadas en ellas, a las cuales se oponen las evidencias que le aporta su sentido común. De tal suerte, aun cuando puede ser que Sócrates no esté insinuando la conveniencia de poner entre paréntesis lo dicho por la tradición, sí está haciendo un llamado a Hermógenes, y a través suyo al lector, por un lado, a que retorne a su propia experiencia; y por otro, para que se dé a la tarea de rasterar la historia de las nociones a partir de las cuales reflexiona sobre la realidad: a meditar sobre el ser de las categorías.

Poco después de referirse a la injusticia como un obstáculo a lo que atraviesa, y a la valentía como un flujo contrario a aquél que define a la injusticia, Sócrates abandona el tratamiento de las nociones morales para dar comienzo a la reflexión sobre aquellas nociones que están relacionadas de manera estrecha con el conocimiento.

Respecto de la *téclne*, señala que su significado etimológico, a saber, posesión de razón o *héxis nou*, se descubre si se elimina la *t*, y se introduce una *o* entre la *ch* y la *n*; y entre la *n* y la *e*, quedando así la palabra *echonóe*. Ante tal observación, Hermógenes hace notar que eso es muy forzado; objeción que tal

vez se entienda mejor si se piensa que Hermógenes está familiarizado con la manera de etimologizar no socrática, desde la perspectiva de la cual, con el propósito de dar cuenta del significado de un nombre, se ha de rastrear la experiencia del ser en cuestión albergada en él y no su derivación fonética de tales o cuales sonidos, cuya aplicación a las entidades se supone como arbitraria del todo. A Hermógenes le parece forzado tal proceder debido a que, en tanto defensor del convencionalismo, concibe a los nombres como meras etiquetas que sirven para distinguir a las cosas unas de otras.

En respuesta a la recriminación de éste, Sócrates apunta que los primeros nombres que se impusieron a las cosas están sepultados a causa de la ornamentación y el tiempo, por quienes introdujeron y suprimieron letras a placer, teniendo en más la eufonía y el hacer figuras con la boca, que la verdad; todo lo cual ha redundado en la no comprensión de su significado. Así pues, si por un lado resulta que la eufonía es responsable de la modificación de los nombres; también lo es de la distorsión de la idea cuya expresión les dió origen, pues tal como la revisión de la "evolución" de los vocablos de toda lengua parece evidenciar, el cambio de algunos fonemas, sufrido por parte de algunos nombres, trae consigo la modificación de su sentido original. Lo cual da cuenta del proceso de ocultación paulatina de nociones que, como las empleadas por Aristóteles en su *Física*, al ser retomadas por generaciones pertenecientes a contextos y tradiciones diversas, por cuanto no se despojan del todo de su antiguo significado, resultan por demás oscuras. Problema del cual Sócrates da indicios de estar consciente cuando afirma que "Y si una vez más se permite introducir y suprimir lo que uno quiera en los nombres, será muy fácil adaptar cualquier nombre a cualquier cosa." (CR, p. 418)

Más adelante, y después de explicitar el significado de los nombres impuestos a la virtud y el vicio en términos de movimiento, el filósofo afirma que

puede ser que Hermógenes crea que está inventando, pero dado que éstas son nociones relativas entre sí, es necesario aceptar que de la exactitud de la una se deriva la de la otra. Afirmación mediante la cual se hace manifiesta la circularidad entrañada en tal ejercicio, cuya razón de ser es la derivación forzada de ambos nombres de una misma experiencia, en conformidad con la cual se han establecido, según supone éste, los nombres referentes a la virtud.

En este punto, no deja de ser sorprendente que Sócrates sea capaz de hablar del vicio pero no del mal; incapacidad con la que, a mi parecer, se evidencia la no claridad respecto del fundamento de los nombres relacionados con éste y, por ende, su carácter meramente conjetural. Como se ve, carece de todo sentido el que Sócrates diga que el nombre del mal, *kakón*, resulta difícil de analizar porque es de origen bárbaro, pues tal como ha quedado claro en los pasajes precedentes, el modo de etimologizar filosófico no se traduce en la búsqueda de la raíz fonética de los nombres examinados, de donde que resulte irrelevante el origen griego o bárbaro de ellos.

Posteriormente, y dejando de lado una vez más el análisis de los nombres referentes al terreno moral, Sócrates encamina sus esfuerzos a la elucidación de los conceptos fundamentales de lo que hoy se llama estética. Así, tras señalar la dificultad de su comprensión, el filósofo dice que lo bello es un sobrenombre del pensamiento, sea éste el de los dioses o el de los hombres; todo lo cual apunta a la asimilación de lo bello, *tò kalón*, con lo nominativo, *tó kaloun*, en virtud de la cual se vuelve necesario concluir que la totalidad de las creaciones del pensamiento son elogiables.

Ahora bien, tradicionalmente, la verdad, entendida como finalidad del pensamiento sobre el Ser, se define por la adecuación entre el primero y el segundo. En tanto que es precisamente en virtud de su belleza, del brillo que destella su entidad, que las distintas realidades son capaces de manifestar o hacer

patentes ante la mirada humana las notas esenciales que las definen. De donde que, por lo que toca a la obtención de conocimiento, resulta inevitable establecer un estrecho vínculo entre pensamiento verdadero y belleza, toda vez que para que el primero corresponda a la realidad, es preciso que haga referencia a la esencia de la misma, de cuya patencia es causa la belleza que le es característica por el solo hecho de ser.

A continuación, Sócrates pregunta a Hermógenes qué nombres resta por examinar, que a su vez sean congéneres a lo bueno y lo bello. Es entonces que, descubriendo nuevamente su carácter utilitario, el segundo propone indagar sobre los nombres de lo conveniente, *symphéron*; lo rentable, *lysteloun*; lo provechoso, *ophélimon*; y lo lucrativo, *kerdáleon*.

Al acometer su examen, lejos de elucidar su significado a la luz, respectivamente, del interés personal implícito en la idea de conveniencia; a las ganancias económicas resultantes de ciertos negocios de los cuales se dice que son lucrativos; de la cobertura de alguna inversión, etc., el filósofo se limita a mostrar las alusiones al movimiento contenidas en la significación de cada uno de estos nombres. Alejamiento del sentido común, susceptible de ser interpretado como una ironización de las consecuencias absurdas que se desprenden del esfuerzo empeinado en someter a una misma raíz significativa nombres cuya noción no tiene relación alguna con aquélla; lo que deriva en la asimilación a la metafísica del cambio incluso de aquellos nombres que, por remitirse al ámbito de la utilidad material, guardan una notable distancia de la consideración de la naturaleza en y por sí misma; y una igualmente notable cercanía con el ser artificial.

Posteriormente, al referirse al nombre de lo ruinoso, *zemiodes*, Sócrates vuelve a decir que a causa de la agregación y/o eliminación de letras de la cual son objeto algunos nombres, tal como sucede con el ya mencionado y con el de lo

obligatorio, *déon*, la modificación de su significado llega a ser tal que incluso comunican una idea contraria a la que originalmente se les asignó. De tal suerte, si bien en la lengua de la época socrática se entendía por *déon* una atadura y un impedimento del movimiento, *desmós*, y por ende algo congénere a lo dañino; es el caso que si se urge en su nombre arcaico, y se substituye la *e* por *i*, resultando de ello el nombre de *diión*, lo que atraviesa, no puede dejar de hacerse manifiesto el "bien" implicado en tal noción, en virtud de su proximidad semántica al movimiento. Caso idéntico al de *zemiodes*, en el cual, si se cambia la *z* por *d*, queda *demiodes*: expresión abreviada de la locución *dounti to ión*: lo que permite el movimiento.

Con motivo de tal observación, Sócrates sostiene la idea acerca de que es más probable que el nombre arcaico de algo esté mejor puesto que el del momento actual. Idea mediante la cual, se introduce una alusión al proceso gradual de ocultamiento de las palabras en el cual ellas están inmersas desde su formación, a través del cual su significado sufre diversas modificaciones.

A continuación, el filósofo examina las nociones que tienen que ver con el placer, *hedone*; el dolor, *lype*; el apetito, *epithymía*; y otros semejantes. Examen por medio del cual se descubre, una vez más, la implicación en tales nombres tanto de referencias al movimiento del Ser, en el caso de las "positivas"; como al impedimento del mismo, por lo que hace a las "negativas".

Hasta este punto, la idea general es del todo repetitiva, sin embargo, llama la atención el que sea precisamente en el nivel de lo referente al placer, donde se hable de Eros. A este respecto resulta inevitable preguntarse ¿por qué en este diálogo, Sócrates no habla de Eros como divinidad, mientras que en otros sí? El amor se insinua desde fuera y es por ello una pasión; "...es una corriente no connatural al que la posee" que ocurre con motivo de un "algo" ajeno a la propia alma, que la afecta de tal o cual manera motivando en ella el respectivo

impulso a la cercanía o el alejamiento de aquello que lo motiva, que a decir del *Fedro* no es sino lo bello. Así pues, un primer intento por responder a la pregunta que se ha planteado consiste en indicar que por cuanto el eros es una tendencia de reunión para con lo bello, cuya contemplación origina placer y deseo en el alma de quien goza de su visión, al margen de si su origen o razón de ser se halla en la región de los dioses, no puede dejar de advertirse su inserción en el horizonte humano; lo que explica por qué Eros no es tratado como Dios en el diálogo destinado a explicitar el rasgo que lo distingue de las demás entidades: la posesión del logos.

Posteriormente, el filósofo abandona el análisis de los nombres referentes al placer y a continuación, indicando con ello un cambio de nivel en su ejercicio etimológico, pasa a considerar la opinión. Tránsito del cual se puede ofrecer alguna explicación, si se toma en cuenta que así como el placer es algo variable, cuya diversidad revela la no necesidad que le es inherente, la opinión es algo mutable, que en tal sentido puede ser o dejar de ser.

Al referirse a la opinión, Sócrates dice que la exactitud del nombre que le ha sido impuesto, *dóxa*, deriva de la persuasión, *díoxis*, que el alma recorre en su asechanza por saber cómo son las cosas, o bien por el disparo del arco, *tóxou*. Atendiendo a ambas acepciones, es preciso concluir que la *dóxa* es el disparo certero del alma que investiga la naturaleza de los seres, que al hacer blanco en la esencia de éstos genera conocimiento. Ahora bien, valiéndose del símil de la flecha es posible aclarar que si bien ella pueda dar en el blanco o dar con la esencia de la entidad investigada, también puede, en virtud de su ser móvil, errar. El que la *dóxa* sea presentada como persecución, como camino y no como punto de llegada en el cual quien corre se detiene sobre una superficie estable, indica la ausencia de fundamento y de justificación que le son características; pues aun cuando es evidente que existen creencias verdaderas, también lo es su

carácter provisional, si lo que se pretende es hacer ciencia.

Después del nombre de la opinión, el filósofo emprende el examen de los nombres de la verdad, la falsedad, el ser y el nombre, no sin antes referirse brevemente a la necesidad, *anáanke*; y lo voluntario, *hekouision*. Referencia que puede ser interpretada como señal del límite que separa a la opinión de la verdad, por cuanto la primera implica voluntad, si por ello se entiende variabilidad y posibilidad tanto de acierto como de yerro; mientras que la segunda no deja de ser necesaria, dado que para que un juicio sea verdadero es forzoso que se adecúe a la realidad a que hace referencia y solo a ella. Es decir, que de entre la totalidad de los contenidos posibles, mediante él se exprese sólo aquel que corresponda a la realidad a que se atribuye. Lo que equivale a sostener, recurriendo a un ejemplo, que si he de emitir algún juicio verdadero acerca de la actividad que me encuentro realizando en este momento, no puedo dejar de afirmar que estoy escribiendo.

Según Sócrates, el examen de la palabra *ónoma*, descubre que éste es un nombre contrato de una oración por medio de la cual se significa que *ónoma* es el ser, *ón*, sobre el cual se investiga; lo que se ve más claramente si se piensa que lo nombrable, *onomastón*, significa que ello es el ser del que hay una investigación, *òn hou másma estín*. Lo cual puede ser entendido como alusión a la idea de que la investigación del Ser, esto es, la reflexión metafísica, reclama como condición de posibilidad la previa consideración del lenguaje. Consideración que de no realizarse puede dar origen a que el individuo se exponga a quedar atrapado en las redes del mismo. Es decir, que, no teniendo presente el hecho de que si bien es cierto que el pensamiento se expresa a través del habla, también lo es que las palabras mediante las cuales nos representamos las diversas entidades determinan en algún sentido la manera en que las pensamos. De donde se desprende la pertinencia de decidir cómo y en qué

sentido las categorías de pensamiento, son o no además categorías del lenguaje.

Por su parte, a la luz de las etimologías socráticas, verdad, *alétheia*; y falsedad, *pseudos*, son respectivamente nociones referidas al movimiento divino del Ser, *theia ousa ále*; y aquello que contradice tal movimiento. Afirmación en consonancia con la cual se agrega que el ser, *ón*; y la esencia, *ousía*, significan lo que se mueve.

El elemento innovador de las observaciones concernientes al nombre, la verdad y la falsedad, el ser y la esencia, no reside tanto en lo que se dice al respecto como en el orden en el cual se lleva a cabo su elucidación. Que el examen de tales nociones ocurra en el orden inverso al propuesto por Hermógenes, evidencia que sólo puede accederse a una comprensión adecuada y suficiente del Ser, una vez que se ha reparado en el lenguaje.

3.3.9 REFLEXIONES ACERCA DE LOS NOMBRES PRIMARIOS O ELEMENTOS. PRESENTACIÓN DE LA TEORÍA DE LA MÍMESIS (421c 2-427d 3)

Tras lo anterior, Hermógenes introduce una pregunta que por un lado hace avanzar notablemente la investigación, y por otro da inicio a una nueva parte de la misma cuyos temas serán la exposición de la teoría de la mimesis, así como la búsqueda de los nombres primarios o elementos.

Todos los nombres examinados hasta este punto son secundarios, es decir, se explican por locuciones en las que intervienen las palabras *ión*, *rheón*, *doun*, etc., pero, ¿cómo se explican éstos?

Ante la dificultad de tal cuestionamiento, el filósofo hace alusión a la conveniencia de echar mano de dos excusas ya empleadas por él en momentos anteriores del diálogo, gracias a las cuales estaría justificado pasar por alto su

investigación. A saber: que tales nombres son de origen extranjero; y que esta última resulta imposible en razón de su antigüedad, que a su vez es causa de una modificación tal en ellos que, en virtud de las marcadas diferencias entre su estado original y actual, *provoca en los mismos una apariencia bárbara.*

Como puede apreciarse, el matiz dominante en ambas posturas no es sino el énfasis en la movilidad de las palabras que se presenta tanto de un pueblo a otro, como a lo largo del transcurso histórico de una misma comunidad cultural. *Observación que a mi parecer, tiene por propósito llamar la atención hacia el carácter convencional del lenguaje.* En la historia del pensamiento filosófico, es común encontrarse con la idea según la cual aquello que es por naturaleza es igual siempre y para todos; mientras que aquello que tiene su origen en el arte es capaz de variación. Mas, dado que la variación y no la homogeneidad de las palabras es un hecho que puede predicarse acertadamente de ellas, es necesario colegir de ello su carácter convencional. *Conclusión que en el presente contexto ha de ser entendida como indicación preliminar del absurdo implicado en la postulación de la teoría de la mimesis con bases naturalistas, que el filósofo habrá de exponer a continuación.* *Indicación que él mismo se encarga de reforzar al advertir tanto a Hermógenes como al lector, sobre los desvaríos en los que probablemente habrá de incurrir.*

No obstante, toda vez que tales pretextos son rechazados por este último, resulta inevitable emprender la investigación de los elementos últimos, que en cuanto tales no pueden ser explicados a partir de algo más; es decir, de los fonemas a partir de cuya combinación se conforman los nombres secundarios que le son impuestos a las entidades. Pero antes es necesario establecer las bases de la investigación mediante la aceptación de dos supuestos: la exactitud es una y la misma tanto en los nombres secundarios como en los primarios; y consiste en revelar la esencia de los seres a que se aplican.

Los nombres secundarios revelan la esencia de los seres por mediación de los primarios, pero ¿cómo lo hacen estos últimos? Según Sócrates, en un nivel todavía bastante próximo a la experiencia y con el propósito de hacer referencia a las cosas, el hombre se sirve de sus manos y en general de su cuerpo, a través del cual imita la realidad material en cuestión mediante la producción de algún fenómeno semejante. Pero de tal procedimiento expresivo sólo se sirven los sordos y los mudos, esto es, quienes están incapacitados para comunicar a otros sus ideas, a través del habla.

De manera parecida, cuando se quiere expresar algo con la voz, se procede a la mimesis, mediante ella, de la realidad de que se trate. Ahora bien, dejar sin precisar lo anterior obligaría a los dialogantes a admitir que "... los que imitan a las ovejas, los gallos u otros animales están nombrado aquello que imitan". (CR. p. 433) Motivo por el cual es pertinente especificar que el nombre no es mimesis de los entes a la manera como lo es la música, aun cuando ambas resultan del empleo de la voz, e incluso se refieran a lo mismo, por cuanto la música es imitación de las cualidades sensibles del ente en cuestión; en tanto que el nombre lo es de su esencia.

Aceptado lo anterior, es necesario indagar si los fonemas de cuya combinación surgen los nombres secundarios son capaces de imitar la esencia de los entes, cómo y en qué sentido. De tal suerte, un primer paso consiste en proceder a su distinción y clasificación; a lo que habrá de suceder la investigación de los seres susceptibles de ser nombrados, a fin de determinar si, a semejanza de los nombres, éstos se retrotraen a algún o algunos elementos primarios. Semejanza que de cumplirse, por cuanto entrañaría la existencia de una misma esencia compartida tanto por el lenguaje como por el Ser, posibilitaría la imitación del segundo por parte del primero, dando paso con ello a una teoría de la mimesis.

Ahora bien, con relación a la posibilidad efectiva del surgimiento de tal teoría, cabe notar que la exposición de la misma se encuentra precedida por ciertas precisiones socráticas que, al parecer, insinúan ya su refutación en el contexto naturalista. A saber: la confesión acerca de su incapacidad para realizar tales distinción y clasificación, que sólo se compromete a realizar en la medida de sus fuerzas; la advertencia en torno a la ridiculez de tal intento; y la invitación a Hermógenes a que, si dispone de algo mejor a que asirse, lo haga.

Según el filósofo, aun cuando el que los seres hayan de revelarse mediante letras y sílabas sea un tanto ridículo, es forzoso admitir que no hay manera de explicar la exactitud de los nombres primarios de otro modo. Mas, si como él mismo piensa, si se desconoce la exactitud de éstos es imposible conocer la que concierne a los secundarios, que se explican mediante ellos, se torna indispensable dejar a un lado excusas tales como que: la exactitud de los nombres primarios está justificada por el hecho de ser creación divina; son de origen bárbaro y por ello su investigación es algo complicado; y en razón de su antigüedad han quedado *totalmente ocultos*. Optar por la primera de ellas sólo le es dado al dogmático religioso, aunque quizá también al hombre pío, que busca resguardar y mantener como algo incuestionable todo cuanto se suponga proveniente de la(s) divinidad(es). Por su parte, aceptar las dos restantes implica reconocer la variación como un rasgo distintivo del lenguaje que pone al descubierto su carácter convencional; alternativa que, no obstante ser incompatible con la postulación de una teoría de la mimesis como la ya aludida, parece salir triunfadora al término de este pasaje.

Una vez rechazadas tales posibilidades, Sócrates se dispone a comunicar a Hermógenes la teoría sobre los nombres primarios que tiene oída, calificada por él como insolente y ridícula; esto es, a cuyo conocimiento no ha accedido por sí mismo, ni de manera directa.

De acuerdo con ella, cada uno de los fonemas que componen a una lengua es mimesis de algún aspecto de la realidad, cuyo rasgo general es el movimiento. Así por ejemplo, la *i* denota sutileza y, en consecuencia, apunta hacia aquello cuyo movimiento atraviesa mejor a los entes; la *l*, por ser producto de que la lengua resbale, se utiliza para denotar cosas lisas; la *o* significa lo redondo, etc.

No obstante, al referirse a la *r*, fonema por excelencia puesto que designa el movimiento propio del Ser, el filósofo recurre a una de las excusas que poco antes había rechazado, a saber: decir que es un nombre de otro dialecto; afirmación que se contradice con la aceptación de la teoría de la mimesis, por cuanto es indicio de la convencionalidad de los nombres.

Con todo, la refutación implícita de esta última no tiene lugar sino hasta la siguiente afirmación. Según Sócrates, *kineseos*, nombre mediante el cual se alude al movimiento, que en lo anterior se ha presentado como rasgo esencial de la realidad, procede de *kíein*, nombre de otro dialecto que significa marchar. Ahora bien, el hecho de que en él no esté contenido el fonema destinado a su manifestación, sólo puede ser visto como una reducción al absurdo de la teoría de la mimesis.

Así pues, a través de dicho ejemplo se torna manifiesta la ridiculez de pensar que los nombres no son sino representación exacta de la esencia de las entidades, de suerte que, para poder hacer referencia a una realidad móvil, haya de construirse un nombre compuesto del sonido *r*. Evidencia que, como se verá en la contraparte naturalista de este argumento, motiva al lector a reparar en el ser sígnico del nombre. Posibilidad insinuada por el filósofo desde este momento argumental del diálogo, a través de la observación acerca de que "Es evidente que el legislador redujo también las demás nociones a letras y sílabas, creando un signo y un nombre para cada uno de los seres..." (CR. p. 440) Esto

es, una señal a través de la cual fuese posible hacer alusión a los seres que, si bien ha de ser capaz de transmitir su esencia, no ha de pretender ser una duplicación de los mismos.

4. CRÍTICA DE LA TEORÍA NATURALISTA

4.1 PRESENTACIÓN (427d 3- 428d 9)

Al terminar de exponer la teoría sobre la exactitud de los nombre, Sócrates insta a Cratilo a *decir su opinión al respecto*. Invitación a la cual se une Hermógenes, quien vuelve a repetir lo dicho al inicio del diálogo acerca de las dificultades en las que Cratilo lo coloca cuando afirma que los nombres comportan cierta exactitud, sin especificar de qué clase es ella; a la cual se refiere, *no sabe si voluntaria o involuntariamente*, de manera por demás oscura. Aclaración a la que se agrega, la precisión de que a partir de tal exposición habrá de decidirse si Cratilo ha de aprender de Sócrates o, por el contrario, ha de convertirse él mismo en su maestro. Pasaje que constituye la introducción al nuevo comienzo del diálogo que ahora tendrá por propósito exhibir las insuficiencias del naturalismo, considerado en cuanto postura extrema.¹⁸

El que en tal introducción se mencione nuevamente el problema de la claridad de las palabras, pone de relieve que aun aceptando como cierta una teoría sobre la exactitud del lenguaje de acuerdo con la cual ésta consiste en la manifestación de la esencia de los seres, es preciso, si se atiende a la propia experiencia, sostener que el poder iluminador del lenguaje se circunscribe a ciertos límites más allá de los cuales carece de sentido hablar, tal como sucede, por ejemplo, cuando se quiere hablar de las vivencias extraordinarias como la inspiración. Problema que se complica si se tiene en cuenta el hecho de que la oscuridad en el hablar puede asimismo ser resultado de la decisión de quien lo hace; cuya razón de ser, siempre que ello no se deba a la falta de claridad en el

¹⁸ Recuérdese que la referencia a dicha cuestión ocurre por vez primera en el prólogo del *Cratilo*, poco antes de la presentación de la teoría convencionalista. Referencia que al repetirse en un contexto parecido, constituye una primera indicación de la circularidad estructural del mismo, esbozada en el capítulo II de este escrito.

propio pensamiento, ha de residir necesariamente en la inconveniencia de comunicar a la totalidad de los oyentes, que en cuanto multitud forzosamente tendrán tipos diversos de alma, palabras que "no son para sus oídos."

Finalmente, el nexa establecido por Hermógenes entre lenguaje e instrucción, apunta a lo ya dicho por Aristóteles en su *Metafísica*, acerca de que si bien la vista es el sentido más importante en orden a la percepción, entendida como principio del conocimiento; en orden a la instrucción lo es el oído.¹⁹ Precisión que, vinculada al inicio del diálogo, enfatiza nuevamente la oposición entre el saber de Sócrates, que al provenir de su propia investigación puede ser caracterizado como un saber por vista de ojos, o directo; mientras que el de Cratilo, así como el de Hermógenes, es un saber de oídas: proveniente, en el primer caso, de la instrucción escolar; y en el segundo de la aceptación irreflexiva de la opinión reinante al respecto.

Tras invitar a Cratilo a expresar su parecer, Sócrates advierte que ni él mismo podría garantizar nada de lo que ha expuesto, dado que sólo ha ido diciendo aquello que su espíritu le indicaba. Confesión después de la cual, señala que si éste tiene algo mejor lo aceptará; lo cual no le extrañaría, puesto que según sabe Cratilo ha estudiado el asunto personalmente, pero además ha aprendido de otros, de manera que de triunfar éste sobre el filósofo, deba acogerlo como uno de sus discípulos.

En este pasaje del diálogo es posible notar la contraposición entre Sócrates y Cratilo, por lo que hace a la obtención del conocimiento. Mientras que el filósofo desconfía del resultado de la indagación que por sí mismo ha realizado en compañía de Hermógenes, que en tal sentido es consecuencia del trabajo

¹⁹ Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, edición trilingüe de Valentín García Yebra, Madrid, 1989, p.

interior de su espíritu; el conocimiento del que goza Cratilo es presentado como algo exterior, proveniente de la escucha de discursos ajenos: de la recepción de lecciones escolares.

Ahora bien, que el conocimiento del cual presume tenga su origen en haber escuchado discursos o en la investigación y búsqueda del mismo por cuenta propia, hace la diferencia entre Sócrates y Cratilo, es decir, entre el filósofo y el erudito.

Ofrecer discursos presupone que se ha alcanzado una verdad, en algún sentido definitiva, de cuya didáctica ha de resultar la instrucción pasiva del oyente, quien no habrá de dudar al respecto, dado que si a él mismo la solución ofrecida no se le presenta como cancelación de dificultad alguna, mucho menos podrá ocurrírsele alguna otra salida. Lo que en el contexto del diálogo, explica por qué Cratilo acepta con tanta facilidad la posibilidad de instruir a Sócrates, al modo como un alumno que poco entiende pero todo guarda en la memoria acepta impartir clases basándose en sus notas. En contraposición a ello, el diálogo parte de la finitud de la razón humana para conocer cuanto es a solas y en silencio; y en tal sentido permanece siempre abierto a ulteriores revisiones, de modo que quien dialoga, a partir de la contemplación de una determinada cuestión como problema, no puede sino ver las complejidades en torno a ella y permanecer vacilante acerca de la verdad de la solución alcanzada.

Por otra parte, el que a diferencia del convencionalismo, el naturalismo defendido por Cratilo sea resultado de una instrucción escolar, implica una mayor dificultad en orden a su refutación, pues junto con ella han de caer los maestros que la enseñan y su autoridad en la materia. Asimismo, en virtud de que la opinión corriente está más del lado del convencionalismo que del naturalismo, es de suponerse que esta última teoría resulte mucho más difícil de contradecir, por cuanto resulta más forzado apelar para ello a la experiencia. Así

pues, una primera explicación de por qué el nombre del diálogo es Cratilo y no Hermógenes, puede ser la dificultad aquí aludida.

No obstante lo anterior, a decir de Cratilo es probable que sea él quien asuma el papel de alumno al término del diálogo, pues según dice a Sócrates ha recitado su oráculo en conformidad con su pensamiento, ya sea que lo haya inspirado Eutifrón o que lo posea desde hace tiempo alguna otra musa, sin que él lo advierta.

Que Cratilo crea ver en la exposición socrática su propia opinión puede entenderse como resultado inevitable de la ligereza con que por sí solo ha considerado las dificultades de la teoría naturalista. Con todo, más relevante que lo anterior, es la indicación sobre de la posibilidad de que Sócrates sea un filósofo inspirado, aun cuando no tenga conciencia de ello, dada la caracterización de dicho fenómeno que se ha hecho en otra parte de este comentario. Posibilidad ante la cual, el filósofo expresa su temor acerca de que inmerso en tal estado sea presa fácil del error, que le obliga a revisar sus propias palabras.

Por otra parte, un dato digno de ser tomado en cuenta, que si bien está presente a lo largo de la siguiente parte argumental del diálogo se inscribe en el nivel dramático, es el hecho de que Sócrates, en repetidas ocasiones, llama amigo a Cratilo. De acuerdo con mi propia experiencia, la amistad encuentra su razón de ser en la semejanza de las almas amigas que las coloca en una misma senda, o dicho más claramente, que les confiere una misma mirada espiritual respecto del mundo que les hace frente, que las coloca, por así decirlo, en una misma senda.

Hasta este punto no faltará quien piense que hablar de la amistad en un comentario que versa sobre la exactitud del lenguaje es inútil. Empero, tal consideración sólo puede provenir de un juicio precipitado, por los siguientes motivos.

Tal como descubre la experiencia de cada quien acerca de la frustración

que acompaña de continuo al intento de comunicar, enseñar o "dar" a otro una vivencia personal tan íntima como el amor, del que la amistad es una especie, dicha empresa sólo puede ser medianamente exitosa si aquel a quien se le dirigen las palabras tendientes a tal propósito es capaz de ver lo mismo que uno, toda vez que ha tenido experiencia de aquello que se le dice, y en tal sentido es capaz de amistad para con uno. Y si ello parece poco verosímil hágase el intento de transmitir a un abogado o contador el éxtasis derivado de haber entendido que la naturaleza es orden y no caos. Ahora bien, el que ello ocurra revela dos hechos fundamentales inherentes al logos: a) que el límite de su poder comunicativo está dado por las experiencias más profundamente espirituales; y b) que la superación plena de éste sólo puede ocurrir entre amigos, aunque en un nivel no discursivo. Lo que en este contexto pone de manifiesto que sin una dosis suficiente de amistad, la comunicación de aquellas experiencias o sentimientos, que por ser tales residen más allá del logos calculador, es del todo imposible.

Con relación a lo anterior, cabe advertir que si se retrocede al inicio del diálogo es imposible dejar de lado la disposición de Cratilo para someterse a la intención de Hermógenes de incluir a Sócrates en la conversación de ambos. Disposición que como se dijo, ilumina la capacidad humana para colocarse bajo la perspectiva de los otros y construir junto con ellos una comunidad de vida. Así pues, la posibilidad del acuerdo entre ambos es en inicio posible en cuanto a su fundamento. Y la razón de esto está dada por el sentimiento de amistad, que de ser real, sentaría las bases para el acuerdo entre Sócrates y Crátilo que aún está por corroborarse.

Con todo, es frecuente observar la existencia de conversaciones entre sujetos que, como Hermógenes y Cratilo, son defensores de visiones mutuamente excluyentes. Lo cual, aunado a la conclusión precedente, descubre

que si bien el nexo amistoso entre dos o más individuos propicia de modo especial el entendimiento entre ellos, que incluso es posible en el plano no discursivo en virtud de cierta empatía que los vincula afectivamente; es posible conversar con los enemigos, aun cuando de ello resulte un nivel inferior de entendimiento.

4.2 REFUTACIÓN (428d 9 – 435d 5)

Según Sócrates, los nombres se dicen con vistas a la instrucción. Idea que en la conversación con Hermógenes ha sido explicada en el sentido de que para “dar” algo, esto es, para ofrecerlo en el discurso e incluso para poderlo manipular, es preciso captarlo como parte de una totalidad orgánica; es necesario aprehenderlo como hilo en la trama del Ser, sólo en el interior de la cual cobra sentido; y posteriormente destejerlo de ella para así poder considerarlo de manera separada, aunque no aislada. De donde que, quien se sirve del nombre, el enseñante, no hace sino distinguir mediante él alguno de los hilos-entes que constituyen el tejido del Ser.

La acción del logos, entendida como el proceso de realización de análisis y síntesis, se compara al arte de destejer y tejer, por lo que resulta adecuado aventurar la existencia de ciertos artesanos o legisladores que, como ya se dijo, habrán de servirse de un material específico: los fonemas disponibles en la lengua de que se trate para la producción de los nombres-lanzaderas, que en razón de su semejanza con los entes a que se apliquen han de ser capaces para imitarlo en su esencia. Esto es, para representar la forma del mismo, si por ella se entiende la esencia que lo define, cuya manifestación será la forma del nombre así producido. Empero, si la producción de nombres es trabajo de un artesano,

del legislador, es de suponerse que existan nombres mejores o más bellos que otros, dado que en los productos del arte siempre se dan grados de perfección. Conclusión que al ser rechazada por Cratilo, obliga a Sócrates a repetir la hazaña recién culminada, a través de su conversación con Hermógenes: llegar a un acuerdo con el primero, gracias al cual éste se vea forzado a admitir las insuficiencias de la teoría por él defendida.

4.2.1 NOMBRES VERSUS RUIDOS

Según Cratilo, cuando aquello que se hace manifiesto en algún nombre no corresponde a la naturaleza real del ente al cual se aplica, es imposible decir que se encuentre puesto de manera incorrecta, a pesar de lo cual no dejaría de ser un nombre; sino que ni siquiera es tal. Afirmación a partir de la cual Sócrates saca la conclusión de que es imposible hablar falsamente.

Cratilo pregunta al filósofo ¿cómo es posible que si uno dice lo que dice, no diga lo que es, puesto que hablar falsamente equivale a decir lo que no es? Cuestionamiento en el cual se halla presente la idea acerca de la imposibilidad de nombrar falsamente, en virtud de la identidad tácita entre ser y verdad, así como entre no ser absoluto y falsedad.

Tras observar que tal afirmación es un tanto sutil, esto es, lejana a la experiencia común del funcionamiento del lenguaje, Sócrates pregunta a Cratilo si piensa que no es posible hablar falsamente, nombrar al no ser en sentido absoluto; pero sí afirmar cosas falsas, carentes de referente o atribuidas a alguno equivocado, recibiendo como respuesta que tampoco esta última alternativa es posible.

En palabras de Cratilo, toda vez que no exista adecuación entre la

naturaleza puesta de manifiesto por el nombre y la cosa a la cual se pretende aplicar éste, de ello sólo puede resultar un ruido inútil: la emisión de una voz sin significado alguno. Oposición frente a la cual, Sócrates intenta llegar a un acuerdo con Cratilo; lo cual puede ser comprendido como una primera indicación de las intenciones del filósofo: conducirlo a la aceptación parcial de la postura convencionalista.

Tal como puede comprobar todo aquél que repare en su experiencia cotidiana sobre el uso del lenguaje, en contra de lo que sostiene Cratilo y según ha quedado claro gracias al primer argumento en contra del convencionalismo, siempre que un nombre se haga público, más allá de su inexactitud, es capaz de propiciar la comunicación entre los hombres.

No obstante, por cuanto Cratilo identifica plenamente las funciones cognoscitiva y comunicativa del lenguaje, es incapaz de darse cuenta de la existencia de nombres inexactos, claro está desde su propio enfoque, que empero no dejan de ser tales, ni por tanto de ser exactos conforme al convencionalismo, por cuanto posibilitan la comunicación.

Por tales motivos, a fin de conducir a Cratilo a la aceptación de lo anterior, lo que de algún modo tiene lugar a través de la refutación de la teoría de la mimesis, el filósofo ha de mostrar antes, desde el ámbito del conocimiento, la existencia de nombres inexactos o falsos.

4.2.2 SOBRE LA VERDAD Y FALSEDAD DE LOS NOMBRES

Tras hablar de la posibilidad de acuerdo entre él y Cratilo, cuya base sería la amistad real entre ambos, el filósofo repite que el nombre se caracteriza por ser imitación de la cosa a que se impone. Pero de ello se sigue que, al igual que cualquier otra imitación, como es el caso de la pintura, puede ser atribuido tanto correcta como incorrectamente, en virtud de su semejanza o desemejanza con el ente en cuestión; *corrección e incorrección* que por moverse en el terreno del conocimiento se traducen en el acto en verdad y falsedad.

En un inicio, Cratilo se muestra reticente a la aceptación de lo dicho por Sócrates, pero finalmente cede y termina aceptando que en ocasiones se yerra al imponer los nombres a las entidades.

Así pues, habiendo conducido a Cratilo a aceptar la existencia de nombres falsos, a partir del recurso a la experiencia cotidiana del empleo del lenguaje, el filósofo se propone hacerle ver que ésta se sostiene incluso aceptando por válida la teoría de la mimesis ya presentada.

Si se compara a los nombres secundarios con pinturas de las cosas, y a los primarios con los colores que intervienen en su creación, debe admitirse que así como aquellos retratos en que la imitación es completa se exhibe una belleza que se opone a la fealdad de los retratos incompletos, sin que por ello ambos dejen de ser imitaciones; algunos nombres, por estar bien elaborados y manifestar la totalidad de las notas esenciales de un ente, son verdaderos; mientras que otros son falsos en razón de su incompletud, no obstante lo cual se dice de ambos que son nombres.

A tal *símil*, Cratilo opone la idea presentada anteriormente acerca de que cuando se omiten o se agregan ciertos nombres primarios en la formación de los secundarios, el significado de estos últimos se altera de modo radical. Objeción

que el filósofo ataca, diciendo que tal cosa sólo ocurre con los nombres cuya existencia está ligada forzosamente a la noción de número, ya que si a cualquier número se le resta un elemento es evidente que de ello se sigue la modificación de la cantidad por él denotada. Mas no parece ser así en lo tocante a los nombres que manifiesta cualidades, por cuanto la imitación de éstas no tienen que ser exhaustiva dado que basta con que mediante el nombre se haga patente el bosquejo esencial de la entidad a la que se aplica, para afirmar su corrección y verdad. Idea de la que se tiene un claro ejemplo en el nombre de *anthropos* que, según la etimología socrática, alude al rasgo definitorio por excelencia de lo humano, a saber, el logos; atendiendo a lo cual se dice de él que es verdadero aun cuando deja fuera multitud de atributos incidentales de la realidad humana.

De tal modo, Sócrates conduce a Cratilo a admitir la no necesidad de que un nombre secundario contenga todos los nombres primarios que significan las notas esenciales de los entes, señalando que es inherente a toda imitación ser algo incompleto. Idea que lo conduce a la afirmación de que si en el nombre pueden omitirse o agregarse fonemas sin que por ello éste deje de ser tal, aun cuando puedan decirse de él que es más o menos verdadero en función al grado en que consiga manifestar la esencia en cuestión, tal suceso tiene lugar igualmente en las frases y en los discursos.

Más aún, dejando a un lado el criterio de la completud en la imitación del ser esencial de las realidades, cabe advertir que si efectivamente pudiera establecerse una correspondencia natural de uno a uno entre Ser y lenguaje, o entre las notas esenciales de las diversas realidades y sus nombres primarios, no podría hablarse de nombres falsos; de donde se seguiría la identidad entre nombrar y conocer.

Empero, por cuanto la experiencia cotidiana pone de manifiesto la existencia de nombres que no corresponden a la naturaleza de aquello que

nombran, y que *sin embargo son tales puesto que cumplen con su función comunicativa que les es inherente, es preciso rechazar tal teoría y optar por una solución más prudente. Solución que, a mi parecer, se encuentra representada por la afirmación del ser simbólico del lenguaje. Enfoque desde el cual, aquello que expresan los nombres no es una copia de la realidad esencial de los entes en sí misma, sino la síntesis de la experiencia humana de ella.*

Ahora bien, si los nombres son símbolo de las experiencias específicas de los nominadores; y ocurre que la investigación científica que se expresa en juicios no puede concretarse sin los nombres a través de los cuales se piensan los distintos seres, resulta indispensable rastrear las experiencias entrañadas en éstos, con el propósito de decidir si se ajusta a la propia o son, como aquella que dió origen a la teoría heraclítea sobre la exactitud de los nombres, resultado de una experiencia anímica extraordinaria.

De tal suerte, por cuanto nada garantiza la verdad de la experiencia a la que se significa mediante el nombre es necesario, si lo que se pretende es hacer ciencia, tener presente que toda investigación del Ser está mediada por el lenguaje y de ello se sigue que la aproximación a la misma de algún modo está predeterminada por la noción que los nombres de los entes sugieren al individuo. Dado que no hay modo de pensar al mundo sin usar nombres, verbos y oraciones, es responsabilidad de quien desea conocer el ser esencial de algo hacer explícita para sí la significación de la noción con que "teje o desteje" la realidad, con el propósito de decidir sobre su verdad o falsedad. Sin embargo, ello no implica que ciencia y análisis lingüístico se identifiquen sino, en todo caso, que el saber reside en la conformidad entre el significado de los nombres, a saber, la experiencia a la que aluden, y la que el investigador tiene de la misma realidad; no pudiendo haber ciencia alguna al margen de la concordancia entre lo que se percibe y posteriormente se afirma sobre la naturaleza de los entes y la

realidad efectiva de los mismos.

4.2.3 REFLEXIONES ACERCA DE LOS NOMBRES PRIMARIOS. RECHAZO DE LA TEORÍA DE LA MÍMESIS

Llegado el momento de discutir sobre la exactitud de los nombres primarios, toda vez que en la parte precedente del diálogo se ha dicho que es la misma que la de los secundarios, Sócrates pregunta a Cratilo si le parece que la semejanza entre ambos no es el mejor modo de hacer posible la manifestación del ser esencial de los entes, o si por el contrario opina junto con Hermógenes que la mera convención basta para ella. Cratilo responde de inmediato que sí y es entonces que, al modo como hizo que Hermógenes transitara del convencionalismo al naturalismo, se propone lograr que éste experimente la inversión opuesta.

Como se ha señalado ya, para Cratilo las funciones comunicativa y cognoscitiva del nombre son una y la misma, toda vez que, a la luz del enfoque naturalista del cual es partidario, para que un nombre pueda considerarse como tal es necesario que manifieste de manera eficaz la esencia de la realidad a que se aplica. Eficacia que reclama la atribución a las entidades de nombres miméticos, que en tal sentido sean capaces de calcar las notas de su esencia, en virtud de su semejanza con ellas. Semejanza cuya condición de posibilidad, descansa sobre el supuesto según el cual tanto el Ser como el logos están conformados por un mismo tipo de elementos esenciales.

Mas si ello es así, se sigue que de encontrarse un nombre que no obstante carecer del carácter mimético ya referido sea capaz de manifestar en virtud de una convencionalidad la esencia del ente a que se aplica, por cuanto ello implicaría una *reducción al absurdo* de la misma, dicha teoría quedaría refutada. A este respecto, Sócrates sostiene con motivo del nombre de la rigidez, *sklerótes*

según su propia lengua y *skleroter* según los de Eretria, que la modificación de fonemas tales como *s* y *r* no afecta en nada la captación del significado del nombre, siempre que tal cambio esté registrado en la costumbre, a pesar de que no exista semejanza entre ambos.

De tal suerte, todo parece mostrar, puesto que la manifestación a través de los nombres tiene lugar tanto en los casos en que entre ellos y los entes hay semejanza como en los que no la hay, que su condición de posibilidad es la costumbre. Así pues, se ha hecho manifiesto que no es la relación natural sino la convencional entre nombre y realidad, lo que permite la manifestación de su esencia.

Tal como Sócrates sostiene abiertamente, la existencia de nombres miméticos es deseable, cuando menos para un hombre como él. La razón de lo cual se vuelve evidente, tan pronto se considera el nexo existente entre belleza, entendida como manifestación esencial; y verdad, en cuanto adecuación. Me explico. Un nombre se dice bello por cuanto logra hacer patente la esencia de la entidad a la cual corresponde, de manera semejante a como *esta última, en virtud de la posesión de tal determinación, es capaz de suscitar la atención del hombre, gracias a la cual le es dado obtener alguna noticia acerca de las notas que la definen en cuanto entidad específica. De lo cual se desprende, que siempre y cuando la esencia atribuida a la entidad de que se trate corresponda efectivamente a ella, el nombre mimético destinado a su expresión propiciará su conocimiento.*

Sin embargo, el que sea deseable no implica que sea indispensable. En tal sentido, como ha quedado establecido mediante el argumento en contra de los nombres privados, basta con que el nombre se vuelva público, con que esté respaldado por la convención, para que la comunicación, a cuyo efecto está destinado, se realice satisfactoriamente.

Hasta este punto no faltará quien se sienta tentado a concluir que conocimiento y comunicación son funciones del lenguaje disociadas una de la otra. Pero si se retoma la comparación entre el arte de tejer y destejer y la capacidad del logos para llevar a cabo análisis y síntesis, resulta inevitable sostener que entre mejor sea la distinción esencial de los entes, mejor será la expresión de la misma, pues es una experiencia común que nadie puede "dar" aquello que es incapaz de distinguir en el interior de un todo complejo.

4.2.4 CRÍTICA DEL NATURALISMO, A TRAVÉS DE LA INVESTIGACIÓN DE LA REALIDAD (435d 5- 440b 6)

Justo con la presentación del argumento en contra de la teoría de la mimesis, la crítica del naturalismo extremo ha llegado a su fin por lo que concierne al análisis exclusivo del lenguaje.

Empero, puesto que el examen socrático tiene lugar además desde aquella actitud humana que se caracteriza por la investigación de esta última en relación con lo que ocurre en la realidad, que en el marco de la discusión acerca de la exactitud del lenguaje ha de entenderse como alusión tanto al *Ser como al funcionamiento de éste*, es inevitable atender a lo que ocurre en este nuevo comienzo de la refutación. Comienzo que en virtud de lo ya dicho, establece un cambio en el nivel dramático del diálogo, al que distingue la confusión entre conocimiento e investigación, por parte de Cratilo.

En el prólogo del *Cratilo*, Sócrates destaca el hecho de que buena parte del conocimiento del que presume éste es producto de su instrucción escolar. Lo que significa, que su acceso a él obedece única y exclusivamente a la escucha de ciertas lecciones.

Sólo gracias a la vivencia de admiración, aunada a la conciencia de la

propia ignorancia, el hombre se da a la tarea de investigar aquello que lo ha dejado perplejo, en algún milagroso momento de su vida. Así pues, el acto de investigar, condición de posibilidad del conocimiento, es resultado inmediato de la admiración del individuo, que a su vez tiene por ocasión la presencia de alguna entidad.

Una vez que la investigación ha llegado a su fin, quien la ha puesto en marcha está capacitado para impartir lecciones acerca de los hallazgos a los que ha podido arribar, impulsado por su deseo de saber; y en tal sentido tiene "todo el derecho" de presentarse ante otros como maestro en el tema. De manera que, para el individuo que así procede, la impartición de lecciones ha de centrarse en los logros obtenidos y no en el proceso de búsqueda e indagación de los seres. Esto es, en la enseñanza de las respuestas o conocimientos específicos, mas no de los problemas o las inquietudes que lo pusieron en el camino de investigación.

Ahora bien, de ser así, resulta del todo comprensible que el alumno ante el cual se realiza el despliegue de la serie de explicaciones alternativas a dichas dificultades, no pueda hacer propias estas últimas sin un dejo de violencia. Dicho de otro modo, por más aclaraciones que se le hagan en torno a la relevancia de ellas, por cuanto la vivencia de la admiración que las convierte en tales no es susceptible de ser transmitida a alguien más, entre otras razones porque la especificidad de las realidades que la motivan depende del tipo de eros que se tenga, es de suponerse que en términos reales, las repuestas así ofrecidas no pasen de ser cuestiones baladies para el alumno. Y si se piensa que me he excedido, repárese en las posibles causas de la falta de interés que a lo largo de la instrucción escolar presentan la mayoría de los alumnos, respecto de diversas asignaturas.

Así pues, retomando lo ya dicho es fácil entender que no teniendo una inquietud auténtica por descubrir la exactitud del lenguaje, Cratilo sea incapaz

de distinguir entre *investigar y conocer*, entendido como *instrucción*. Lo que en el marco de la teoría de la cual es defensor, trae consigo las siguientes implicaciones.

De acuerdo con el naturalismo, la exactitud de los nombres reside en su capacidad para manifestar, vía *mímesis*, la esencia de los seres a que se aplican. De manera que en virtud de la semejanza entre ambos, toda vez que efectivamente haya correspondencia entre nombre y esencia, a través del primero es posible acceder a esta última. Lo cual da pie a una confianza desmesurada en el lenguaje, como medio de aproximación a la realidad.

Sin embargo, es preciso destacar que la justificación de dicha confianza radica en el supuesto acerca del carácter infalible del proceso de búsqueda e investigación de la realidad, que antecede al conocimiento de la esencia expresada mediante el nombre en cuestión. A este respecto, el propósito del argumento socrático tendiente a hacer ver la implicación de la idea de reposo en los nombres que remiten a nociones positivas, es mostrar que en razón de su contradicción con lo ya dicho del lado convencionalista, ha de concluirse que el abandono de la metafísica en favor de la filología es muestra de insensatez.

Asimismo, el filósofo llega a insinuar que incluso en el caso de que entre nombres y entidades haya adecuación plena, si bien es ejemplo de perfección conocer lo semejante a través de lo semejante, lo es más todavía conocer las segundas por sí mismas. Observación a través de la cual queda establecida, en el nivel argumental, la necesidad de recurrir a la investigación por cuenta propia, en vez de limitarse a confiar ciegamente en la sabiduría de los nominadores.

4.2.5 PRESENTACIÓN DEL REPOSO COMO EXPERIENCIA FUNDAMENTAL, SUBYACENTE A LA ETIMOLOGÍA DE LAS NOCIONES POSITIVAS

De acuerdo con lo anterior, todo nombre se define por ser expresión de un proceso de búsqueda e investigación de la realidad ya finalizado, esto es, de un conocimiento específico. Razón por la cual, Sócrates afirma que el examen del nombre es apto para la promoción del aprendizaje, pero no para incitar a su examinador a *emprender* la búsqueda por sí mismo, por un producto acabado de ella, que se presume verdadero.

Ahora bien, en conformidad con la contraparte de este argumento, es preciso señalar que dicho conocimiento no es una entidad abstracta, sino un resultado del contacto del hombre con la realidad, a la cual accede de un modo específico en virtud de la estructura *ánimica* que le es peculiar. Lo que, recurriendo a la imagen ya presentada, es igual a decir que si bien el alma puede ser concebida como un espejo de la naturaleza, los reflejos de la realidad albergados en ella poseen ciertas peculiaridades, atendiendo a las cuales es forzoso referirse a ellos no como entidades sin más, sino como entidades que el hombre capta *qua* hombre, y no bestia ni dios.

En otras palabras, por cuanto los nombres son expresión de los múltiples encuentros específicos que se dan entre el hombre y los entes que conforman la totalidad de lo real, en razón de lo cual se dice de ellos que son un símbolo de la experiencia, es inevitable sostener la realidad predominantemente psicológica de los mismos.

A este respecto, es importante *tomar conciencia* de que si la aproximación del alma a la realidad no es del todo adecuada, seguramente el símbolo resultante de ello, aun cuando apunte a algo, no corresponda necesariamente al ente específico al cual se pretende. Así por ejemplo, si al atender a la manifestación sensible de la forma de un ser natural cualquiera, entiéndase el

eidos, se confunden sus rasgos esenciales con los incidentales, es de suponerse que el nombre destinado a la expresión de lo así captado no se adecúe a ella.

En tal sentido, si a semejanza de Cratilo alguien más intenta eximirse del quehacer científico auténtico a través del análisis del significado de los nombres, correrá el riesgo de engañarse. Pues si quien los impuso juzgó mal sobre la realidad específica que experimentó, y a continuación se limitó a hacer concordar el conjunto de éstos con lo que le pareció ser la esencia del Ser, es evidente que por más rasgos comunes que los nombres compartan entre sí, no por ello la verdad de la raíz común de la cual brotan estará justificada. Dificultad que Sócrates hace ver a Cratilo cuando le muestra que, en contra de lo dicho anteriormente, existen algunos nombres correspondientes a nociones positivas que lejos de contener una referencia directa al movimiento aluden al reposo.

A decir de Sócrates, frente a la coexistencia de visiones metafísicas opuestas, a cuya expresión están destinados los nombres referentes a nociones positivas, no es posible decidir tomando como criterio su cantidad. Así, resulta inevitable concluir que una de las dos, si no es que ambas, es errónea. Lo que a su vez, deriva en el rechazo de la creencia acerca de que no hay legisladores malos ni, en consecuencia, nombres inexactos.

A fin de salvar tal absurdo, Cratilo recurre a una de las excusas ya citadas por Sócrates, a saber, sostiene que una fuerza superior a la del hombre ha sido la encargada de imponer a los entes los nombres primarios, y por tal motivo es inevitable que sean correctos. Salida falsa que Sócrates cancela de inmediato, objetando que de ser un dios el impositor de los nombres primarios, lo sería bastante imperfecto, puesto que habría expresado mediante ellos la existencia de planteamientos metafísicos irreconciliables. Así pues, o los dioses son igualmente imperfectos que los hombres, o los nombres primarios no son un producto divino.

4.2.6 AFIRMACIÓN DEL SER EN SÍ DE LAS ENTIDADES POSTULACIÓN DE LA DOCTRINA DE EUTIDEMO

Una vez refutado el naturalismo desde el ámbito psicológico, el filósofo avanza la idea de que es menester buscar algo ajeno a los nombres, a fin de saber la verdad de los seres. Además, aun cuando en conformidad con la teoría de la mimesis es posible conocer lo semejante a partir de lo semejante, esto es, los entes a través de sus nombres, más perfecto y bello es emprender la investigación directa de la naturaleza, es decir, considerar a los entes, aunque quizá más bien deba decirse las experiencias humanas de ellos, por sí mismos.

Como el lector del diálogo notará seguramente, la totalidad de la conversación que Sócrates mantiene con Cratilo aborda cuestiones idénticas a las que en la primera parte del mismo tratara con Hermógenes.²⁰ Así pues, a un paso

²⁰ Atendiendo a la estructura y orden de los tópicos abordados a lo largo del diálogo, la ubicación del argumento en favor del ser en sí de los entes al término del mismo, así como la correspondiente alteración en la ubicación de aquél que concierne a la teoría de la mimesis, constituye una ruptura de su simetría. Lo cual, de acuerdo con la idea acerca de que Platón es un maestro en el arte de escribir, es menester considerear como una acción intencional, tendiente, a mi parecer, a poner de manifiesto lo siguiente.

Como se ha señalado ya, la tesis central que vincula convencionalismo y naturalismo es la creencia en la total exactitud de los nombres y, en términos generales, del lenguaje mismo. Creencia que en el primer caso tiene por fundamento la idea de que los nombres son meras etiquetas que se atribuyen a sus portadores arbitraria y convencionalmente, cuya sola función es posibilitar la comunicación. Motivo por el cual, no siendo resultado sino de la voluntad humana, la atribución de los nombres a las distintas entidades es susceptible de ser modificada en todo momento, en tanto se cuente con el respaldo de la costumbre. De donde se desprende la imposibilidad de conocer qué sean éstas, a través del análisis de sus nombres.

Mientras que en el segundo caso, se explica por la afirmación de la naturalidad de la relación que vincula seres y nombres. Relación en virtud de la cual se establece la inexistencia de nombres inexactos, es decir, que no se adecúan a la esencia de aquello a que se aplican. Lo que conduce a sus partidarios a la conclusión de que nombrar la realidad se identifica con conocerla.

En su calidad de posturas antagónicas en torno a la exactitud del lenguaje, convencionalismo y naturalismo comportan notables insuficiencias. Lo cual obliga a reflexionar sobre la necesidad de arribar a una posición teórica complementaria desde y gracias a la cual pueda replantearse la pregunta acerca de la relación entre las palabras y

de llegar a su término el diálogo, Sócrates apunta bajo la forma de un sueño, estado bajo el cual la conciencia de la realidad sufre alteraciones semejantes a las producidas por el mareo, la posibilidad de que exista un substrato permanente en la estructura metafísica de los seres, esto es, un ser en sí, en contra de lo que mantenía Protágoras. Substrato que tendría que permanecer idéntico a sí mismo siempre, y por tal motivo constituiría la garantía plena del conocimiento.

Si los seres estuvieran inmersos en un flujo continuo, tal como pretendía Heráclito, el conocimiento sería imposible, ya que de ser así cada vez que el hombre intentase aproximarse a ellos para conocerlos éstos habrían mudado de forma, de modo que sería imposible determinar qué son o su esencia. Asimismo, si la forma del conocimiento estuviese sujeta al cambio tampoco habría ciencia. Conclusiones que, a mi parecer, provocan la aproximación de Sócrates al pensamiento de Parménides, y más cercanamente a la doctrina de Eutidemo.

En un primer sentido, la alusión a Eutidemo tiene la finalidad de completar la oposición entre convencionalismo y naturalismo. Sin embargo, más importante todavía es el hecho de que, con motivo de la refutación de la doctrina protagórica, el filósofo señale que del rechazo de ésta no se sigue la afirmación

las cosas. Indicación que, asimismo, delinea el camino hacia la refutación de las primeras, consistente en su mutua reducción.

A este respecto, por lo que toca al convencionalismo, es fácil advertir que, una vez aceptada la posibilidad de hablar con verdad y falsedad, pese a la convencionalidad del lenguaje, su aproximación parcial al naturalismo acontece con la aceptación del ser en sí de los entes. Aceptación de la cual son, de cierto modo, consecuencias los dos argumentos siguientes.

Por el contrario, al referirse a Cratilo, quien desde el comienzo del diálogo hiciera explícita su creencia en el ser natural, y a fin de conducirlo a la postura opuesta, Sócrates hubo de reducir al absurdo la teoría de la mimesis, con el objeto de probar que nombrar y conocer no son nociones idénticas. Evidencia cuya culminación no podía ser otra que la revisión del argumento a favor del ser en sí de los entes, destinada a establecer un matiz en el mismo. A saber: que lo manifestado por los nombres no es el

de la tesis contraria.

Ambas posturas cancelan la posibilidad de establecer distinciones tales como verdad y falsedad, virtud y vicio. La razón de lo cual, en el primer caso, es que si la esencia o el substrato metafísico de toda existencia concreta está en función del interés utilitario del individuo, que se distingue por la mutabilidad, es inevitable que todo sea para todos diferente y en todo tiempo. Pero de ser así, optar por una de las tantas apreciaciones utilitarias de las cosas no dejaría de ser ciertamente arbitrario. Acción indispensable para aceptar algo como verdadero y, por vía negativa, como falso. Asimismo, toda vez que se abrace el supuesto según el cual todo es igual para todos en todo momento, dado que por razones opuestas resulta igualmente imposible establecer distinciones entre los modos de percibir a los entes, y por ende hablar con verdad o falsedad.

Por otro lado, estoy conciente de que el lector acostumbrado a la lectura lineal de Platón, creará ver en la referencia a Eutidemo una anticipación de su "teoría de las Ideas". No obstante, si se presta atención a la aclaración platónica ya mencionada, cabe sospechar que la finalidad del filósofo es conducir al lector al argumento anterior. Esto es, a la conclusión de que los nombres son expresiones sintéticas de la experiencia humana resultante del encuentro alma-realidad, es decir, del ser para nosotros de las segundas.

A partir de lo anterior, Sócrates sostiene que tal vez no sea fácil dilucidar si los seres poseen un substrato permanente que los mantiene siendo lo que son, o si todo cambia como Heráclito asevera. Juicio que inmerso en el contexto de la discusión sobre la exactitud de los nombres y del lenguaje en general, tiende a reforzar lo que a través de argumentos se ha dicho en repetidas ocasiones, y ahora el filósofo expresa con claridad: que tal vez no es propio de un hombre

ser en sí de los entes con independencia total respecto de la presencia humana que los

sensato abandonarse a la creencia sobre la exactitud de los nombres, ni conceder fe ciega a quienes los impusieron, quizá bajo el influjo de algún padecimiento anímico como el mareo ya descrito, pensando que a través de su análisis se conoce la realidad misma. De lo cual se desprende que la filología no es un sucedáneo apropiado de la metafísica.

percibe, sino la experiencia concreta, resultante del encuentro entre ambos.

5. CONCLUSIÓN (440b 6- 440e1)

Justo con la referencia en torno a la necesidad de darse a la búsqueda e investigación del ser en sí de los entes, termina la conversación entre Sócrates y Cratilo, por lo que concierne al nivel argumental del diálogo. Momento después se hace manifiesto, a través del modo de conducirse de Cratilo y el silencio de Hermógenes, *cómo y en qué medida ha resultado o no beneficioso para ambos el haber sido ocasión del escrutinio socrático*. Esto es, si es que al término de éste el filósofo consiguió educarlos, y si no fue así, cuál puede ser la causa de ello.

A modo de aproximación inicial al tratamiento de dicha cuestión, digno de mencionarse es el hecho de que tras insinuar la falsedad de la experiencia *ánimica de cambio perpetuo*, Sócrates deja abierta la posibilidad de que sea así o de otro modo. Empleo del lenguaje por medio del cual, éste refuerza su condición de filósofo no dogmático, y por ende se distingue del erudito, por cuanto al expresar su pensamiento lo hace en un clima de opinión. Así, lejos de pretender haber arribado a una verdad indubitable, al presentar ésta como algo *tentativo o probable*, permanece abierto a la revisión de lo que, a la luz de su conversación con Hermógenes y Cratilo, ha podido avanzar acerca de la exactitud de los nombres.²¹

Una vez expresada su incertidumbre y haciendo gala de la ironía que le es característica, Sócrates invita a Cratilo a que considere por sí mismo la exactitud de los nombres, esto es, a que trate de investigar y descubrir algo al respecto a través de la consideración directa del Ser; y abandone el examen exclusivo de los

²¹ Recuérdese cómo, en la Introducción de este diálogo, la atribución de afirmaciones a Cratilo contrasta con la petición de opiniones a Sócrates. Diferencia que al repetirse ahora, señala claramente la circularidad formal del mismo.

nombres, o lo que es igual, la pretensión de hacer metafísica a la luz del análisis exclusivo del lenguaje, ejemplificado en el ejercicio etimológico. Invitación que va acompañada de la alusión a la juventud de éste, en virtud de la cual está dada la posibilidad de que ello ocurra. Es decir, de que la formación o deformación de la que ha sido objeto, no haya echado en su alma unas raíces lo suficientemente profundas como para impedirle que, motivado por una experiencia de admiración, se entregue a la búsqueda del ser esencial de las diversas realidades.

En respuesta a Sócrates, Cratilo afirma ocuparse al momento en tal cuestión, a consecuencia de lo cual le parece que Heráclito dice verdad. Aclaración que tiene por finalidad mostrar que el segundo no ha conseguido educarse en modo alguno, puesto que persiste en confundir instrucción y conocimiento con búsqueda e investigación por cuenta propia.

Como se ha visto a lo largo del diálogo, Cratilo es un hombre de cuyo saber es responsable la instrucción, que a su vez está íntimamente ligada a la escucha de discursos cerrados. Razón por la cual, en conformidad con su propia formación, no puede sino creer que la consideración adecuada de la realidad se limita al aprendizaje de lo que otros, a quienes supone más entendidos en el asunto, han dicho al respecto. Todo lo cual pone al descubierto que es precisamente a causa del peso que éste confiere a la tradición, que no es un individuo susceptible de educación socrática; lo que en este contexto habría de traducirse en la conciencia de la ignorancia personal, aceptada la cual Cratilo estaría en una mejor disposición para dejar de ser alumno y comenzar a indagar por sí solo.

Cratilo, más cerca del erudito que del filósofo, deja ver en repetidas ocasiones su creencia en que conforme avanza la reflexión exclusiva sobre el lenguaje, tendiente a evidenciar en él la implicación de tales o cuales visiones metafísicas provenientes de la tradición, quien la realiza progresa en

conocimiento, aun cuando al hacerlo se aleja del estudio de la realidad efectiva. Así, a diferencia del investigador auténtico, prefiere oír la voz de sus predecesores antes que intentar mirar al Ser de frente, en la medida en que esto es posible.

6. EPÍLOGO (440e 1-7)

Poco después, Sócrates se despide de Cratilo y dando a entender que bien sabe que éste no habrá de seguir su consejo, que la palabra filosófica rara vez es exitosa cuando se dirige a los oídos del erudito, le dice que ya lo instruirá a su regreso del viaje que hará junto con Hermógenes al campo.

Ahora bien, el que Platón haga compañero de viaje de Cratilo a Hermógenes, en mi opinión, constituye la confirmación de que tampoco con éste el intento educativo de Sócrates tuvo éxito. Tal como se puede concluir a partir de la consideración del modo de conducirse de Hermógenes, que alcanza su grado más alto en el apartado destinado a la reflexión de Protágoras, la maleabilidad excesiva de su carácter hace de él un río de opiniones; un tipo de hombre al cual se puede arrastrar mediante razones a cualesquiera posiciones teóricas, pero que por ello mismo es imposible persuadir en estricto sentido. Mas, apercibirse de la propia ignorancia, y en consecuencia colocarse en el sendero de la búsqueda, reclama como condición de posibilidad la defensa auténtica de una posición específica que, al hacer crisis gracias a la crítica socrática, propicie el abandono de la opinión en favor de la investigación personal de cuanto es.

No obstante, queda la duda de si la realidad natural misma no será capaz de realizar lo que Sócrates fuera incapaz de lograr. Esto es, de despertar, vía admiración, la tendencia a investigar en los espíritus tanto de Hermógenes como de Cratilo. Tendencia que de actualizarse plenamente sentaría las bases para que, con las salvedades pertinentes a ambos casos, tales individuos estuvieran en condiciones de devenir filósofos. Para que, dejando a un lado las opiniones recibidas de oídas, populares o eruditas, que hacen de ellos, respectivamente, partidarios del convencionalismo y del naturalismo, conquistaran para sí la posibilidad de indagar por cuenta propia la exactitud del lenguaje.

A este respecto, dignas de ser citadas son las palabras que Sócrates dirige a Fedro, en el diálogo del mismo nombre, cuando señala: "Soy amigo de aprender. Mas ni los campos ni los árboles me quieren enseñar nada, y sí los hombres de la ciudad."²² Confesión a través de la cual ha quedado plasmada la idea acerca de que sólo una vez que se ha decidido cerrar el libro, que se han puesto entre paréntesis las opiniones y conocimientos de la tradición, es posible comenzar a abrir para uno mismo el Ser, a través de su investigación.

²² Platón, *Fedro*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM, México, 1966, p. 15.

CONCLUSIONES

Como he señalado en repetidas ocasiones, una de las ideas-clave que subyacen a la presentación platónica del tratamiento de la exactitud del lenguaje, es que sólo quien se sabe *ignorante experimenta la necesidad de investigar*, para poder así dar solución a alguna dificultad teórica; y que tal actitud es propia de la existencia filosófica encarnada por Sócrates. Mientras que quien cree estar en posesión de un *conocimiento incuestionable*, al cual es preciso acceder vía instrucción, se limita a asumir los problemas que la tradición en el interior de la cual se ha formado, le ha dejado por herencia; y que tal modo de conducirse se hace manifiesto en los eruditos como Cratilo.

Tomando en cuenta ambas maneras de adquisición de saber, referidas al problema del lenguaje, se han exhibido ya las razones que conducen a la afirmación de que Cratilo y Hermógenes, en virtud del carácter que los define, pese haber sido sujetos del intento educativo de Sócrates, no experimentaron en sus ánimos transformación alguna. Lo que es igual a decir que salieron del laberinto platónico tal como entraron en él; y, en tal sentido, por cuanto no cedieron un ápice en la defensa de sus posiciones, continuaron siendo incapaces de arribar a la postura intermedia insinuada por este escrito. No obstante lo cual, queda abierta la pregunta expresada al término del diálogo acerca de si la belleza del Ser natural puede lograr lo que Sócrates, mediante el empleo de razones, fuera incapaz de hacer: *transmitir a tales tipos de hombre el asombro y la admiración que motivan toda indagación original*.

Ahora bien, por motivos de honestidad intelectual, juzgo conveniente tratar de situar mis propios pasos, para decidir si hay alguna razón que me lleve a sostener que, a diferencia de dichos personajes dramáticos, yo he salido beneficiada del escrutinio socrático, con el que me he puesto en contacto gracias

al arte de escribir de Platón. Esto es, si al término de su lectura interpretativa he experimentado alguna transformación.

A dicho respecto, he de señalar que la interpretación del *Cratilo* ha sembrado en mi espíritu la pregunta acerca de *¿cuáles son las condiciones de posibilidad de que el nombre pueda cumplir eficazmente con su función comunicativa?*, a la que, en la medida de mis propios alcances y de las limitaciones del presente escrito, he considerado conveniente responder de la siguiente manera, cuando menos de manera provisional.

A la luz del *convencionalismo*, para que un nombre pueda hacer pensar a quienes lo escuchan en el referente del cual se supone es señal o etiqueta arbitraria, es preciso que cuente con el respaldo del uso y la costumbre. De manera que si bien la producción de nombres privados puede llevarse a efecto, éstos no dejan de ser *inexactos* en virtud de su incapacidad para propiciar la comunicación entre los hombres, por los motivos ya señalados.

Asimismo se ha mostrado que un nombre puede no corresponder naturalmente a aquello que ha sido atribuído y sin embargo ser apto para la realización del acto expresivo, con tal que llegue a constituirse como un elemento más de los usos y las costumbres de quienes habrán de servirse de él.

En suma, la revisión de los supuestos presentes en uno y otro intentos por dar cuenta de la exactitud del logos obligan a concluir que si bien la imposición de los nombres a las cosas puede ser *manifestación de una arbitrariedad* y *empero* permitir la comunicación, ello sólo puede suceder a condición del carácter público de los mismos, lo cual constituye una limitante de aquélla.

Hasta este punto, todo parecería reforzar la idea de que la comunicación, cuando menos como posibilidad, no representa *problema alguno*, y que en tal sentido el decir carece de límites. Idea que a mi parecer puede ser contrariada atendiendo a lo siguiente.

Tal como puede comprobar todo aquel que repare medianamente sobre la naturaleza del lenguaje que habla acerca de la realidad natural, los nombres, ya sea que se les entienda como etiquetas, imitaciones o símbolos de la experiencia, poseen un carácter universal. Esto es, designan de modo genérico y por tanto no apuntan a nada en particular, en razón de lo cual pueden ser aplicados a diversos individuos siempre y cuando éstos permanezcan a una misma especie. Lo que, recurriendo a un ejemplo, se aclara si se reflexiona sobre el hecho de que la palabra "perro" apunta más a una clase o a un modo específico del ser natural que a un individuo.

Por lo que toca a la comunicación del conocimiento, dicha universalidad no entraña conflicto alguno por cuanto aquello que se predica de la especie se dice también del individuo, y viceversa. De suerte que, independientemente de si la palabra "perro" hace pensar a quien la escucha en *fido* en cuanto ejemplar concreto de dicha especie o, para decirlo en términos aristotélicos, en cuanto primera; o en la especie misma, lo que al respecto diga sobre uno será aplicable al otro. Motivo por el cual, la comunicación del saber adquirido al respecto no representará problema alguno.

No obstante, el problema de los límites de la comunicación se hace patente tan pronto se abandona el lenguaje que habla del ser natural y se reflexiona, en vez de ello, sobre aquél que habla de los sentimientos y las sensaciones de los individuos.

Dicho lenguaje, al igual que el anterior, es de naturaleza universal por cuanto en las palabras que lo conforman no se halla referencia alguna al sujeto en el cual incide aquello que intentan transmitir. Lo cual se ejemplifica en el hecho de que voces significativas como "dolor", "melancolía" o "soledad", refieren o apuntan de manera genérica hacia ciertos modos de la existencia humana, sin especificación alguna acerca de si éstos se dicen de Patricia, Lucero o Manuel.

Mas si tal es el caso, de ello se desprende que por más que yo me afane por hacer entender a quien me escucha que cuando utilizo la palabra "melancolía" lo hago, no para hacer alusión a un estado de ánimo genérico sino a una vivencia personal, dicho intento estará condenado al fracaso, dadas las peculiaridades del logos.

Si el acto comprensivo que yo pretendo generar en mi interlocutor tuviese que ocurrir en los límites del lenguaje, al hacer uso de dicha palabra únicamente podría transmitirle o hacerla pensar en el sentimiento genérico que se designa mediante ella, pero nunca podría expresar satisfactoriamente la incidencia de dicho padecimiento en mí.

Así pues, o se acepta cuando hablamos de sentimientos y sensaciones como las ya mencionadas, tratando de referirlas a nosotros mismos, no logramos comunicarnos de manera efectiva; o se admite que si dicha comprensión se realiza, como parece que ocurre por lo menos en ciertas ocasiones, ella tiene lugar más allá del lenguaje.

En segundo lugar, por lo que hace al aspecto cognoscitivo del lenguaje, relativo a la verdad y falsedad de los nombres, la lectura interpretativa del *Cratilo* me ha llevado a las siguientes conclusiones.

Según el convencionalismo, la relación que vincula a las palabras con las cosas es por completo arbitraria. Razón por la cual, el análisis etimológico de las primeras no arroja indicio alguno acerca de las segundas.

Por su parte, la tesis fundamental de la teoría naturalista consiste en sostener que, en virtud de su semejanza esencial, no hay mejor modo de acceder al conocimiento de la realidad, que a través de dicho análisis.

Como resultado de una primera aproximación a su estudio, podría llegar a pensarse que entre una y otra teorías existe una gran oposición. Mas ella se

disuelve tan pronto se presta atención a la idea central que subyace a ambas, a saber: la creencia en la total exactitud del lenguaje.

La visión metafísica que hace las veces de fundamento del convencionalismo no es otra que la doctrina de Protágoras según la cual el hombre, aunque más bien debiera decirse la visión utilitaria del individuo, es la medida de todas las cosas. Así pues, a la luz de ésta los nombres son simples etiquetas, validadas por la costumbre, destinadas a la manifestación de la visión humana del mundo, orientada por la búsqueda del beneficio personal. Etiquetas que, llevando hasta sus últimas consecuencias la tesis protagórica y siendo consecuentes con ella, han de reconocerse como no del todo eficaces, a causa de la particularidad e inestabilidad de los intereses humanos. Lo que equivale a sostener que si todo es diferente para todos y en todo momento, y por ende los referentes correspondientes a dichos nombres están en constante cambio, es poco probable que su empleo, en el mejor de los casos, no de lugar a innumerables equívocos. Pero, si el referente de los nombres varía de un individuo a otro por cuanto apunta a apreciaciones diversas de las mismas realidades, ¿apelando a qué criterio podría elevarse alguna de ellas al rango de verdad, con preferencia a las restantes? De realizarse, tal acto carecería de justificación alguna, lo cual pone de manifiesto la imposibilidad de generar nombres tanto falsos como verdaderos, aceptando como válida la teoría convencionalista.

Así pues, de ser consecuente, todo convencionalista ha de albergar en su espíritu una razonable desconfianza hacia el lenguaje como medio de acceso a la verdad.

De igual modo rechaza el naturalismo la existencia de nombres falsos, aunque por motivos diferentes. Según dicha teoría, la potencia expresiva de los nombres deriva o es consecuencia de su adecuación natural con aquello a que se

aplican. Idea a la que en lo precedente se ha hecho referencia bajo el título de identificación de las funciones comunicativa y cognoscitiva del logos.

En oposición al convencionalismo, el naturalismo se define por una ascendrada confianza en el lenguaje como medio de acceso a la verdad. Confianza que, llevada al extremo, da pie a la pretensión de substituir la investigación directa del Ser por el ejercicio filológico.

Ahora bien, tal como revela la experiencia humana relativa al funcionamiento del logos, contrariamente a lo que sostienen uno y otro enfoques, la existencia de nombres falsos o incorrectos desde la perspectiva del conocimiento es un hecho innegable. Evidencia que motiva la búsqueda de una posición teórica intermedia entre la confianza ciega y la desconfianza total en el lenguaje, partiendo de la cual pueda sostenerse, apelando al sentido común, que si bien no basta conocer sus nombres para conocer la esencia de las cosas, a través suyo cabe obtener alguna noticia al respecto.

Así pues, matizando la postura convencionalista, ha de sostenerse que los nombres, no obstante ser señales arbitrarias y convencionales, se utilizan para significar algo que no lo es. A saber: no el ser en sí de los entes por sí mismos y al margen de la apreciación humana, tal como pretenden los partidarios de la "teorías de las Ideas"; ni el ser para el individuo, como supone Protágoras, sino el ser para nosotros de aquéllos. Es decir, la esencia de éstos, tal como se nos hace patente en cuanto hombres.

Matiz cuya contraparte naturalista, obliga a admitir que, en razón de la no identidad entre investigación metafísica y ejercicio filológico, es muestra de sensatez convenir en que la naturaleza no es una duplicación del lenguaje y que, por ende, estudiar los nombres de sus manifestaciones concretas no deriva en el conocimiento de éstas. Conclusión que a su vez abre la interrogante acerca de si es posible conocer por medios no discursivos, esto es, prescindiendo del empleo

de palabras o nombres-etiqueta.

A mi juicio, un primer intento por responder a ella consiste en admitir la posibilidad de acceder al conocimiento de los entes por vías no mediatas o estrictamente racionales, como es el caso de la intuición.

Sin embargo, admitir que se puede conocer al margen de las palabras, y por tanto en absoluto silencio, tiene por consencuencia la correspondiente admisión de su inefabilidad. Lo que implica que la verdad así hallada condenaría al individuo que ha logrado acceder a ella a la soledad comunicativa, partiendo de que la forma humana de expresar la interioridad es el habla, pero ¿cómo poner en palabras lo que por si mismo es, en cuanto a su origen, inefable?

Por otro lado, por lo que toca a la relación entre la investigación metafísica y el análisis etimológico de los nombres, he llegado a comprender lo siguiente.

Desde la perspectiva de la utilidad, *la naturaleza no es sino materia prima para la producción de artefactos destinados a hacer la vida humana más cómoda y placentera. Pero para que tal producción sea exitosa es menester que se realice de la mejor manera, es decir, atendiendo al modo de ser de la entidad que se desea transformar; así como al de la acción misma que ha de llevarse a cabo para tal efecto. Ya que de otro modo, si yendo en contra del sentido común el hombre se empeña en producir cualquier cosa, por ejemplo un vidrio, a partir de cualquier ser natural, como puede ser un gato o un árbol, inevitablemente fracasará, tal como puede verificar quien haga el intento. Y lo mismo sucedería si, aun desplegando su actividad sobre el material apropiado, quisiera modificar a voluntad los procedimientos a seguir en su realización.*

De ser cierto lo anterior, sería forzoso aceptar que, dada la imposibilidad de transformar cualquier cosa en cualquier otra y de cualquier modo, es preciso reconocer que, *tanto las entidades como las acciones poseen un ser en sí o una esencia, prestando atención a la cual es factible arribar a su definición, cuya*

existencia no depende del designio humano. Juicio cuya aceptación se traduce en la cancelación de la doctrina de Protágoras.

De tal suerte, trasladando lo ya señalado al ámbito del lenguaje, se tiene que si, suponiendo que los nombres se aplican a los seres en conformidad con su naturaleza esencial, se afirma que éstos son correctos en su totalidad o que para ser tales deben guardar cierta correspondencia natural con aquello de que son nombres, de ello se sigue que nombrar se identifica con conocer. Argumento que, a su vez, conduce a la conclusión de que, dada la exactitud natural de sus nombres, basta con proceder al análisis de su significado para acceder a su conocimiento pleno. Lo que, dicho de otro modo, es igual a pensar que la filología es un sucedáneo eficaz de la metafísica.

Como es evidente, si lo anterior fuera verdad, esto es, si las funciones comunicativa y cognoscitiva del logos fueran una y la misma, no habrá nombres falsos. Idea que, por contradecir al sentido común, obliga a abandonar la suposición mencionada.

Empero, tal abandono no justifica el retorno a la postura inicial según la cual, lejos de existir un ser en sí de las entidades, lo único cierto es el ser para el individuo de éstas. Lo cual supone que por sí solas no son nada; y que por tanto la determinación de su esencia, claro está desde la perspectiva de la utilidad, depende del interés concreto del sujeto, tan cambiante como él mismo.

Con el propósito de evitar uno y otro enfoques metafísicos, y adoptando una postura intermedia ente ambos, juzgo adecuado sostener lo siguiente. Puesto que nada garantiza que los nombres puedan llegar a ser calcas exactas del ser en sí de los entes; pero, al mismo tiempo, resulta innegable su existencia incluso desde la óptica de la utilidad, tal vez lo más prudente sea sostener que la significación de los nombres, aquello que se trata de expresar a través suyo, es el ser para nosotros de los segundos o su esencia, tal como se nos hace presente.

En cuarto lugar y con relación al aspecto psicológico del lenguaje, pienso que el *Cratilo* me ha puesto en condiciones de comprender algunas de las implicaciones de concebir al nombre como símbolo de la experiencia.

Como el lector del diálogo recordará, buena parte de éste tiene por propósito decidir si, a la luz del análisis etimológico de los nombres es factible dictaminar si el rasgo fundamental del Ser es el movimiento o el reposo absoluto. Análisis cuya ineficacia queda al descubierto, a consecuencia de la reducción al absurdo llevada a cabo por Sócrates, resultante del hecho de que un mismo nombre como el de *episteme* albergue en su significado alusiones tanto a uno como a otro.

A mi parecer, una primera consecuencia que legítimamente puede derivarse de tal hecho es que la determinación de la naturaleza esencial del Ser no puede llevarse a cabo vía análisis exclusivo del lenguaje. La razón de lo cual reside en que, si las palabras a través de las cuales nos referimos unos a otros a las distintas entidades son expresiones sintéticas de nuestras experiencias con motivo de su presencia, no es a sus nombres sino a dichas experiencias a las que se ha de recurrir para decidir si todo cambia o nada cambia. Recurso que de llevarse a cabo, a no ser que se sufra de algún padecimiento anímico parecido al mareo aludido por Sócrates, ha de derivar en el rechazo de ambas afirmaciones, dado que la experiencia común es mixta por cuanto revela la evidencia tanto de cambio como de permanencia en los seres naturales.

Empero, una vez que se ha tomado conciencia de la cualidad simbólica del nombre, no puede evitarse preguntar entonces ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de la experiencia, entendida como resultado del encuentro alma-realidad? Interrogante cuyo intento de respuesta puede abordarse desde tres puntos de vista estrechamente vinculados entre sí.

En primer lugar, es obvio que si la experiencia cotidiana diera la razón a Parménides o a Heráclito, no podría haber nombres; e incluso en el caso de que así fuera, éstos no serían susceptibles de falsedad, aunque por motivos diversos.

A decir de Sócrates, Heráclito sostiene que todo cambia, pero de tener razón, siendo los nombres algo estático, sería del todo imposible que por medio de ellos pudiese darse cuenta del Ser, en razón de su diferencia esencial. Por otro lado, incluso en el supuesto de que tal cosa fuese posible, no lo sería la existencia de nombres falsos, ya que la falsedad es una noción relativa a la verdad, si por esto se entiende adecuación entre lo que se dice y la realidad, que en cuanto tal tendría que ser reconocida por todos aquellos que razonen correctamente, y en consecuencia compartan una misma visión al respecto. Pero si todo es diferente para todos en todo momento, ¿tomando en cuenta qué criterio podría optarse por alguna apreciación del Ser, en beneficio de alguna otra?

Asimismo, si Parménides estuviera en lo cierto, tampoco habría nombres por cuanto, según él, el Ser es uno, pero predicar un nombre de algo da lugar a su duplicación; de modo que, a causa de su univocidad, resulta imposible hacer alusión al Ser sin caer en absurdos. Además, incluso aceptando que ello fuese posible, no lo sería la existencia de nombres falsos. Lo cual halla su causa en que si todo es igual para todos en todo momento, como parece desprenderse de su filosofía, es imposible que el error o la falsedad de los nombres se produzca, dado que para ello haría falta que alguien viera alguna cosa como diferente del resto.

En segundo lugar, la experiencia homogénea del mundo reclama como condición de posibilidad que los seres afecten de modo semejante a la totalidad de los individuos. Es decir, que al entrar en contacto con éstos susciten en ellos afecciones semejantes entre sí, cuya comunidad garantice que los nombres

impuestos a éstas, al margen de si son naturales o convencionales, remitan a todo aquel que los escucha a lo mismo.

Y, en tercer lugar, una condición de posibilidad más de la experiencia tiene que ver con la semejanza en la estructuración o constitución metafísica del alma humana. Semejanza que sentaría las bases de su comunidad, por cuanto en virtud de ella diversos individuos, ante la presencia de una misma realidad, tendrían que ser afectados de manera semejante.

Finalmente, con relación a la belleza o fealdad de los nombres, derivada de su carácter mimético, he llegado a las siguientes conclusiones.

De acuerdo con la teoría naturalista, los nombres corresponden a las entidades sí y sólo sí es el caso que comparten una misma esencia; y sólo en razón de dicha correspondencia se explica su poder expresivo.

En tal sentido, resulta del *todo comprensible* que, teniendo en consideración la idea de que sólo es posible conocer lo semejante a través de lo semejante tal enfoque se caracterice por la suposición de una correspondencia natural entre los elementos esenciales que conforman al Ser y aquéllos cuyo conjunto constituye el lenguaje. Aceptado lo cual habría de admitirse que a cada una de los primeros, correspondiera necesariamente *alguno de los segundos*.

Empero, si como Sócrates se encarga de demostrar con ocasión del nombre de la rigidez, puede haber nombres falsos a la luz de su función cognoscitiva, y no obstante ello contribuir a la comunicación de la experiencia al respecto, es preciso rechazar la teoría naturalista de la mimesis.

Hasta este punto todo parecería indicar el triunfo inminente del convencionalismo. Sin embargo, la *no identidad* entre las funciones ya aludidas *no significa* disociación. En otras palabras, si es verdad que para poder "dar" a otros a través del lenguaje las múltiples experiencias acerca del mundo es preciso

haberlas distinguido unas de otras previamente, cabe sostener que entre más precisa sea la determinación de su esencia, más clara será su expresión. Idea de la cual se pueden extraer dos conclusiones tentativas: que de la realización eficaz de la primera función se deriva el de la segunda; y que no obstante ello, distinguir algo conforme a su esencia, y en tal sentido dar origen a un nombre mental o no destinado a la expresión, no requiere de la utilización de un nombre-etiqueta. En tanto que el empleo de un nombre-etiqueta carece de sentido sin la presencia de un nombre mental, por cuanto el recurso al habla tiene por finalidad la sola manifestación de este último.

Por otro lado, ha de reconocerse que ante la alternativa de hablar de la realidad por medio de nombres en algún sentido semejantes a ella, como aquellos de que se sirve Homero, o bien optar por aquellos otros que no guardan relación alguna con ella a no ser de tipo convencional, han de preferirse lo primero. Elección cuya razón de ser reside en la idea, un tanto sutil, de que la semejanza fonética que caracteriza a los nombres miméticos contribuye a manifestar la esencia del nombre mental del cual es expresión. Idea cuya aceptación, implícita o tácita, constituye a mi juicio la explicación de por qué, al tratar de manifestar discursivamente sus sentimientos, los poetas auténticos procuran emplear aquellas palabras que refuercen o propicien la comprensión de su mensaje.

Con tales aclaraciones termina la evaluación prometida al inicio de este apartado, para dar paso al intento del lector tendiente a determinar su ubicación en el laberinto platónico del lenguaje. Lo cual sólo puede ocurrir en las afueras de las murallas construídas por la presente reflexión. Razón por la cual, a semejanza del *Cratilo*, deba terminar con una invitación a contemplar la naturaleza y dejarse atrapar por su belleza, para vivenciar en el propio espíritu la

admiración por el Ser que conduce al análisis del modo como nos aproximamos a él en cuanto hombres: del logos.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

AQUINO, de Tomás, *Comentario al libro de Aristóteles sobre La Interpretación*, traducción e introducción de Mirko Skarica., EUNSA, Pamplona, 1999.

ARISTÓTELES, *Acerca del Alma*, introducción, traducción y notas de tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1983.

-----, "Categorías," en *Tratados de Lógica. Organón*, t. I, Gredos, Madrid, 1994.

-----, "Peri Hermeneias", en *Tratados de Lógica. Organón*, t.II, Gredos, Madrid, 1994 .

-----, *Metafísica*, edición trilingüe de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1982.

BACON, Francis, *Novum Organon*, Sarpe, Madrid, 1984 .

BENVENISTE, Émile, *Problemas de Lingüística General*, t. I y II, s. XXI, México, 1993.

BEUCHOT, Mauricio, *Ensayos Marginales sobre Aristóteles*, IIF, Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos No. 22, UN.A.M, México, 1985.

-----, "Filosofía del lenguaje en los griegos," en *Thesis*, Revista de Filosofía y Letras, UNAM, no. 9, Abril 1981, p. 47-53.

-----, "La Relación de la Lógica con la Metafísica," en *Teoría. Anuario de Filosofía*. 1981-1982, F.F. y L., UNAM, México, 1982.

-----, "Tradicón e innovación en Hermenéutica," en *Inter Alia Hermeneutica. Memorias del Seminario de Hermenéutica y Ciencias del Espíritu*, ENEP Acatlán, UNAM, México, 1995, p. 19-27.

FARRÉ, Luis, *Heráclito. Exposición y Fragmentos*, Aguilar, Buenos Aires, 1959.

GADAMER, H.G., *Verdad y Método*, t. II, Sígueme, Salamanca, 1999.

GARCÍA BACCA, J.D., *Los Presocráticos*, F.C.E., México, 1991.

HEIDEGGER, Martin, *El Ser y el Tiempo*, F.C.E., México, 1997.

MARINO, López, Antonio (Comp.), "La Mimesis de la Justicia en el Agamenon de Esquilo," en *Tragedia y Hermenéutica*, ENEP Acatlán, UNAM, 1997, p. 1-56.

NICOL, Eduardo, *Metafísica de la Expresión*, F.C.E., México, 19 .

NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce Homo*, Fontamara, México, 1996.

PLATÓN, *Cratilo*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM, México, 1988.

-----, *Cratilo*, Gredos, Madrid, 199 .

-----, *Fedro*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM, México, 1966.

BIBLIOGRAFÍA ESPECIALIZADA

ALLAN, D. J., "The Problem of Cratylus", en *Amer. Journ. of Philol.* No. 75, 1954, p. 271-87.

BARNEY, Rachel, "A Reading of Plato's Cratylus," en *Dissertation Abstracts International*, Ann Arbor, July 1996.

CLASSEN, C.J., "The Study of Language amongst Socrates' Contemporaries," en *Proc. Of the Afr. Class. Assoc.*, 1959, p.33-45

DURAN, Ángeles, "Concepto paltónico del signo," en *Revista Española de Lingüística*, Madrid, España, Enero-Junio 1988, p. 129-148.

DYCK, A.R., "On Plato' Cratylus 398d 5," en *Zeitschrift für Griechische und Lateinische Sprache*, W. Germany, 53 Bonn, 1978, p. 56, 70-72.

FERNÁNDEZ DE CASTRO, Felix, "La continuidad del naturalismo lingüístico," en *Revista Española de Lingüística*, Madrid, España, Julio-Diciembre 1993, p. 295-332.

FRIEDLÄNDER, Paul, "Chapter XV Cratylus", en *Plato*, Princeton U.P. New Haven, Conn., 1980.

GANS, Eric, "Plato and the Birth of conceptual Thought," en *The Electronic Journal of Generative Anthropology*, Los Ángeles, January 1997, 11 pages.

KIRK, G.S., "The Problem of Cratylus," en *Amer. Journ. of Philol.*, 1951, p. 225-53.

LEVIN, B. Susan, "Greek conceptions of naming: three forms of appropriateness in Plato and the literary tradition," en *Classical-Philology v. 92*, January 1997, p. 45-57.

-----, "What's in a name?: a reconsideration of the Cratylus' historical sources and topics," en *Ancient-Philosophy v. 15*, Spring 1995, p. 91-115

LEVINSON, R.B., "Language and the Cratylus: Four Questions," en *Rev. Met.* 11, 1957-58, p. 28-41.

LEWIS, David K., *Convention: Philosophical Study*, Cambridge, Harvard University, 1969.

LI CARRILLO, Víctor, *Platón, Hermógenes y el Lenguaje*, Lima, 1939.

LOZANO MIRALLES, Helena; Petrilli, Susan (tr.), "Sign and language in Plato," en *Quaderni di Studi Semiotici*, Milan, Italy, May-Dec. 1988, p. 50-51, 71-82.

MC. DONOUGH, Richard, "Plato's Anti-Mechanistic Account of Communication," en *Language and Communication: An Interdisciplinary Journal*, Oxford, England, (L&C), 1991, 165-79.

MC. LEAN, Donald James, "What's in a Name: An Interpretation of Plato's Cratylus," en *Dissertation Abstracts International*, Ann Arbor, December 1992.

ROBINSON, R., "The theory of names in Plato's Cratylus," en *Rev. Intern. Philos.* 9, 1955, p. 221-36.

-----, "A criticism of Plato's Cratylus," en *Phil. Rev.* 65, 1956, p. 324 ss.

ROSENMAYER, G. Thomas, "Name-setting and name-ussing: elements of Socratic foundationalism in Plato's Cratylus," en *Ancient Philosophy* v.18, no. 1, Spring 1998, p. 41-60.

ROSS, D., "The Date of Plato's Cratylus," en *Rev. Intern. Philos.* 9, 1955, p. 187-96.

SIDELLE, Alan, *Necessity, essence and individuation: A defense of conventionalism*, Ithaca, Cornell University, 1989.

SCHLEIERMACHER'S Friederich, Ernest, "V Cratylus," en *Introductions to the Dialogues of Plato*, Arno Press, New York, 1993, p. 228-246.

SEDLEY, David, "The etymologies in Plato's Cratylus," en *The Journal of Hellenic Studies* v. 118, 1998, p. 140-154.

TAYLOR, E.A. "Chapter V, Minor Socratic Dialogues: Cratylus, Euthydemus," en *Plato. The Man and his work*, Methuen & COLTD, London, 1978, 75-102.

WEINGARTEN R., "Making sense of the Cratylus," en *Phronesis* 15, 1970, p. 5-25.