



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO**

---

---

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

*El Curso de un Drama, el Curso de Cincuenta  
Dramas: el proyecto en torno a la perfección de  
los nombres de Pródico y su vínculo con el Crátilo*

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A:

EMILIANO CASTRO SÁNCHEZ



**ASESORA DE TESIS:**

**María de Lourdes Valdivia Dounce**

**CIUDAD UNIVERSITARIA, Junio 2014**



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.



**τῶν γὰρ ὄντων ἀγαθῶν καὶ καλῶν οὐδὲν ἄνευ πόνου καὶ ἐπιμελείας  
θεοὶ διδῶσιν ἀνθρώποις<sup>1</sup>**

---

<sup>1</sup> Pródico de Ceos, *Heracles en la Encrucijada*, fr. 33, *apud.* Jenofonte, *Memorabilia*, Libro 2, Cap. 1, Sec. 28. En español: "Nada que sea bueno y hermoso conceden los dioses a los hombres sin trabajo y cuidado".



# Contenidos

<b>Introducción</b> .....	- 9 -
---------------------------	-------

## **Capítulo I: *Νόμος* y *Φύσις*, el Mundo Humano y el Mundo**

<b>Natural</b> .....	- 18 -
----------------------	--------

CONTENIDO .....	- 18 -
-----------------	--------

Qué es <i>Νόμος</i> , Qué es <i>Φύσις</i> y cuál es su relación .....	- 18 -
---	--------

Las mentiras parecidas a verdades, las dudas sobre el vínculo entre <i>Νόμος</i> y <i>Φύσις</i> en el pensamiento griego .....	- 22 -
--	--------

<i>Antecedentes</i> .....	- 22 -
---------------------------	--------

<i>Los pilares de la cultura griega: Homero y Hesiodo</i> .....	- 23 -
---	--------

<i>La veta epistémica</i> .....	- 25 -
---------------------------------	--------

<i>La veta ético-política</i> .....	- 27 -
-------------------------------------	--------

Las tres grandes posiciones sobre la relación entre <i>Νόμος</i> y <i>Φύσις</i> .....	- 30 -
---	--------

a) <i>Φύσις por encima de Νόμος</i> .....	- 33 -
---	--------

b) <i>Νόμος por encima de Φύσις</i> .....	- 35 -
---	--------

c) <i>La armonía entre Νόμος y Φύσις</i> .....	- 37 -
--	--------

<b>Capítulo II: El Pensamiento de Pródico de Ceos</b> .....	- 40 -
CONTENIDO .....	- 40 -
Esbozo histórico de Pródico.....	- 40 -
Pródico para la tradición .....	- 43 -
La Obra de Pródico.....	- 45 -
La Metafísica de Pródico de Ceos.....	- 47 -
Filosofía del lenguaje en Pródico, etimologías y distinción de sinónimos .....	- 52 -
La Ética de Pródico, pensando la encrucijada.....	- 63 -
Recapitulación .....	- 65 -

<b>Capítulo III: Un Drama, Cincuenta Dragmas, el Crátilo de Platón</b> .....	- 68 -
CONTENIDO .....	- 68 -
EL CRÁTILLO EN EL CONTEXTO DE LOS DIÁLOGO.....	- 68 -
El <i>Crátilo</i> hoy .....	- 70 -
OBSERVACIONES PRELIMINARES .....	- 74 -
a) <i>‘Nombre’ como ‘ὄνομα’</i> .....	- 74 -
b) <i>‘Exactitud’ o ‘corrección’ como ‘ὀρθός’</i> .....	- 77 -
ELEMENTOS CONTEXTUALES DEL DIÁLOGO.....	- 78 -
RECONSTRUCCIÓN DE LOS ARGUMENTOS DEL CRÁTILLO.....	- 79 -
1. <i>Las posiciones en pugna</i> .....	- 80 -
2. <i>Contra el convencionalismo</i> .....	- 85 -
3. <i>El naturalismo y sus límites</i> .....	- 90 -

4. <i>La posición Socrática</i> .....	- 95 -
5. <i>¿Conocer el nombre es conocer la cosa? El lenguaje como método para obtener conocimiento</i> .....	- 96 -
El tema central del diálogo .....	- 97 -
Cómo podría entenderse la vía intermedia de Sócrates .....	- 99 -
El <i>Crátilo</i> y Pródico de Ceos .....	- 100 -
<b>Conclusión</b> .....	- 106 -
<b>Bibliografía</b> .....	- 110 -





# Introducción

A lo largo de este trabajo trataré sobre sofistas, Platón y el mundo griego del siglo V a.C. De estos tres elementos, quizá el más trabajado y conocido es la filosofía de Platón. En virtud de esto, antes de arrancar, a mi juicio sería ventajoso hacer algunas aclaraciones tanto sobre el movimiento sofista como sobre el mundo griego del siglo V de donde irradia la discusión que hoy nos ocupa.

## *Elementos contextuales*

Al hablar de los sofistas, más que de una doctrina o escuela, hablamos de un movimiento filosófico. Esto quiere decir que lo que caracteriza a los sofistas no es ni tener las mismas ideas ni compartir los mismos supuestos fundamentales, sino enfrentar los mismos problemas y hacerlo de forma parecida. Como veremos más adelante, problemas como la relación entre *Νόμος* y *Φύσις* son un terreno común para los distintos sofistas. Aunque cada uno dará una solución distinta al problema, al grado de que las posiciones de los distintos sofistas llegan a ser opuestas.

Aparte del tipo de problemas común el movimiento sofista también tiene algunas características propias. El interés en el discurso y la enseñanza profesional son cuestiones que caracterizan igualmente a dicho movimiento. Ambas cosas están directamente vinculadas con el ambiente en que dicho movimiento se desarrolló. El mundo de los sofistas era un mundo en que el destino de los hombres parecía depender exclusivamente de su capacidad de persuadir. Esto no solamente generó la necesidad práctica de expertos en el arte de la palabra, sino la necesidad de dar sentido de un mundo así.

Actualmente todavía se suele decir que el movimiento sofista es una especie de movimiento anti-filosófico. Persiste la imagen de que los sofistas eran un grupo de charlatanes que decían enseñar la virtud para así enriquecerse. Vale decir que ésta es una postura sesgada básicamente fundada en la imagen que pinta Platón de los sofistas. Desde finales del siglo XIX, y particularmente a lo largo del siglo XX, se ha abierto un debate sobre qué tan justa es la imagen platónica de los sofistas. En este

debate ha habido posturas extremas en ambos sentidos (tanto entre los que creen que Platón pinta un retrato fiel de los sofistas como entre los que reivindican a ultranza la imagen de los sofistas). Parece que ahora lo mejor que podemos hacer es tomar una postura intermedia y reconocer, como sostiene Guthrie, que por más que la postura platónica es sesgada, tampoco la imagen es completamente inexacta.

El propio término sofista es un reflejo de esto. Originalmente, el término sofista se usaba para referirse a alguien que ostentaba alguna forma de sabiduría práctica. Siendo la enseñanza un ejemplo de esto. Volviéndose este término un modo de referirse a poetas y a otros personajes vinculados con la enseñanza. Pero durante el siglo V empezaron a viajar a Atenas personajes de otras regiones de Grecia con la intención de educar. Los diálogos platónicos reflejan la desconfianza que existía entre los atenienses ante esos extranjeros que llegaban a Atenas con la intención de educar a los jóvenes de las familias más opulentas. Esto llevó a que el término antes usado para referirse a los educadores tomara una acepción despectiva en Atenas, vinculada con la desconfianza que dichos personajes generaban. Si bien es cierto que esto se acentuó por la práctica sofista de la enseñanza remunerada, ésta no siempre fue mal vista en el mundo griego. En fin, por más que no podamos decir que Platón sea el culpable de pintar un retrato completamente desfigurado de la sofística, él es el reflejo de la actitud de muchos atenienses ante estos personajes.

Lo que es importante recordar es que al hablar de los sofistas hablamos de un amplio abanico de personajes y posturas distintas. Todos englobados bajo la imagen de educadores extranjeros. Como ya dije, la sofística es un movimiento. Los sofistas son herederos de la tradición presocrática, entrecruzada con los problemas de su tiempo. Un tipo de filósofos que abrieron una amplia gama de formas de superar los retos del mundo en que vivieron. Propiamente, los sofistas son hijos de su tiempo. Herederos de la tradición filosófica y cultural griega, pero arrojados en un mundo lleno de nuevos retos y determinaciones. Finalmente, son estos últimos los que le dan cohesión a la sofística como movimiento. Por tanto, para entender mejor a los sofistas es importante entender el mundo en que se desarrollaron.

El siglo V a.C. fue a la vez una época de terrible convulsión socio-política; pero también fue una época de gran fecundidad en la filosofía y las artes griegas. Todo esto empezó con las Guerras Médicas (500-479 a.C.) que llevaron a las distintas ciudades-Estado o *polis*, griegas a salir de su esfera local y aliarse en contra de la amenaza persa. Durante la propia guerra, ya se veía venir un choque entre distintas concepciones sociales dentro de la propia Grecia. A diferencia de la casta de guerreros profesionales espartanos, el éxito ateniense (como señala Plutarco en su *Temístocles*) estaba en el uso ingenioso de los ciudadanos comunes como recurso militar. Estas tensiones se agudizaron cuando Atenas impulsó en 477 la formación de la Liga de Delos como una alianza estratégica de las distintas *polis* ante las amenazas externas. Pero, hacia 448 la Liga se fue convirtiendo en una forma de dominio imperialista ateniense, volviendo a Atenas, que ya era una gran potencia marítima tanto en sentido comercial como militar, el centro cultural y económico del mundo griego. Llevando este desarrollo a que finalmente Atenas chocara con la otra ciudad hegemónica dentro del mundo griego: Esparta. Concretándose en el estallido de la guerra del Peloponeso (431-404 a.C.).

Esto coincidió con una transformación interna en la política ateniense. El antaño importante consejo aristocrático del aerópago fue recortado en sus funciones, dejando la mayoría de las decisiones políticas en manos de la *Boulé* y la Asamblea Popular. Abriendo la posibilidad de ejercer el poder político a nuevos sectores de la sociedad como los comerciantes, militares y viajeros de fuera de Atenas.

Con las transformaciones políticas, el auge económico y el fermento social generalizado en el mundo griego, se generó en Atenas un ambiente propicio para el desarrollo de distintas expresiones filosóficas y culturales. A esto se le conoce como la ilustración ateniense.

Todo este fermento económico y cultural atrajo a personajes como los sofistas a Atenas. Siendo ésta no solamente el terreno ideal para practicar la enseñanza remunerada; sino un lugar en que la pregunta por la capacidad del hombre de darse su propia ley estaba a la orden del día. A esto hay que sumar que este auge de Atenas se da entre guerras y conflictos de interés entre ciudades de la Hélade. Todo esto genera un mundo cada vez más falto de fundamento, sin orden ni homogeneidad. Un terreno

fecundo para que una generación de filósofos y artistas intentaran dar sentido de todo este caos.

En fin, este breve panorama busca servir sólo como apoyo introductorio para el trabajo. Por más que no es indispensable, puede ayudar a contextualizar un poco más la discusión que ahora nos ocupa.

### *El trabajo en cuestión.*

El presente trabajo trata de metafísica y filosofía del lenguaje insertos en la discusión sobre el pensamiento de Platón y la filosofía griega del siglo V a.C. en general. Está enfocado básicamente al *Crátilo* de Platón; buscando explicarlo a la luz del contexto filosófico y cultural en que se desarrolló. Aparte de buscar aclarar el tema de este diálogo, buscaré mostrar su relación con el sofista Pródico de Ceos. Otro objetivo de este trabajo será, para mostrar el sentido del *Crátilo* y cómo puede relacionarse con Pródico, exponer el terreno de discusión común en que ambos autores y el resto de los pensadores del siglo V coincidieron: la relación *Nóμος-Φύσις*. Así pues, los tres elementos principales entre los que se conducirá la exposición de esta tesis son la relación *Nóμος-Φύσις*, el pensamiento de Pródico de Ceos y el *Crátilo* de Platón.

Todo esto en vista al problema central que guía este trabajo. A saber, si tiene acaso el *Crátilo* de Platón relación con las posiciones filosóficas de Pródico de Ceos. La hipótesis que sostengo es que así es. Pero para demostrar esto, o al menos dar razones en favor de mi hipótesis, debo tocar algunos problemas antes. Primeramente, es necesario ver de qué trata el *Crátilo* de Platón. Antes de poder decir algo sobre las relaciones de este diálogo, es necesario ver cuál es el tema central que dicho texto discute; pues esto no es claro de entrada. Para ello reconstruiré la discusión del diálogo, para ver las posiciones en pugna y sus límites. Éste es el punto de partida indispensable para comprender con quién es la discusión que sostiene Platón en el antes mencionado diálogo.

Después, ya con una imagen clara del *Crátilo*, de su tema central y de las posturas que en éste se discuten hay que comprender cuáles eran las posiciones filosóficas de Pródico de Ceos. La primera señal de que es necesario voltear la mirada hacia él al

hablar del *Crátilo* está en que, dentro del diálogo, el propio Platón lo pone como un referente en los temas que en el texto se discuten. Pero, a partir de una interpretación de las posturas de Pródico en metafísica, ética y filosofía del lenguaje, dicha relación se verá con mucha mayor claridad. Para esta parte, me parece un requisito que la interpretación de Pródico busque explicar sus posturas filosóficas como un todo, como parte de un pensamiento coherente y no de forma aislada. Esto es clave, no solamente para echar luz sobre quién era Pródico como filósofo, sino para comprender por qué a Platón le podría haber interesado discutir con él.

Finalmente, ya con el *Crátilo* y el pensamiento de Pródico presentes, hay que buscar cómo o por qué habría de existir algún vínculo entre ambos elementos. Para esto, el camino que a mi juicio es el más fructífero es mostrar el terreno común en que ambas posiciones filosóficas se desarrollaron. Mostrar que hay una discusión común entre Platón y Pródico, puede ayudarnos a comprender por qué aquél consideró necesaria la confrontación con éste. Esta base común es el debate sobre la relación entre *Νόμος-Φύσις*. Un tema que no solamente vincula a Platón y a Pródico, sino a todos los pensadores que se desarrollaron en el siglo V griego.

Todos estos objetivos, subordinados al objetivo principal de este trabajo, planeo lograrlos a partir de un método expositivo y de interpretación. Exponiendo e interpretando tanto el *Crátilo* y el pensamiento de Pródico, como el panorama en que ambos se desarrollan. Suponiendo que en éste último se puede encontrar la clave del vínculo entre ambos filósofos. Operaré por tanto, a la inversa de como expuse los objetivos hace un momento. El presente trabajo está dividido en tres capítulos con los siguientes temas:

En el primer capítulo pretendo exponer el rol de la relación entre *Νόμος* y *Φύσις* en la filosofía del siglo V, el movimiento sofista, Platón y el mundo griego en general. Primero daré un esbozo histórico del desarrollo de esta dicotomía. Expondré cómo dicha dicotomía se presenta en la filosofía del siglo V en dos vetas entremezcladas: la epistémica y la ético-política. Finalmente, mostraré las tres posibles formas de afrontar dicha dicotomía en sus dos niveles. A saber, aquellos que apuestan por encumbrar *Νόμος* en contra de *Φύσις*, los que encumbran *Φύσις* en contra de *Νόμος*; y aquellos

que creen que es posible reunir las antes mencionadas dimensiones. Todo esto para ilustrar no sólo que la discusión sobre la relación entre *Νόμος* y *Φύσις* es un telón de fondo de la discusión filosófica griega del siglo V, sino para poner esta discusión como el terreno común entre Pródico de Ceos y Platón.

Después, en el capítulo segundo me ocuparé de exponer lo poco que sabemos actualmente de las posiciones filosóficas del sofista Pródico de Ceos y buscaré presentarlas de forma coherente, como un todo. Principalmente interpretando todas sus posiciones a la luz de su posición en metafísica ante la relación *Νόμος-Φύσις*. Intentaré mostrar, desde esta perspectiva, que su intento de distinguir presuntos sinónimos no debe entenderse de forma meramente erística o lingüístico, sino en un sentido epistémico y, especialmente, metafísico. Mi intención es mostrar el proyecto de Pródico como un esfuerzo por clarificar el significado de los términos revelando, a la vez, la naturaleza de las cosas denotadas por éstos que, así, contribuiría a la solución de ciertos problemas filosóficos de su tiempo, particularmente éticos.

Finalmente, ya con todo este camino recorrido, en el tercer capítulo ofreceré una interpretación del *Crátilo* de Platón. En esta interpretación buscaré mostrar que el tema central de dicho diálogo no es, como suele decirse, criticar las teorías sobre el lenguaje de aquel tiempo; sino mostrar que el lenguaje no es un método efectivo para descubrir la naturaleza de las cosas. Con esta interpretación pretendo no sólo mostrar que el *Crátilo* es un diálogo de transición, sino además señalar que en este diálogo se da una discusión encubierta con Pródico. A partir de lo dicho en el capítulo uno remarcaré que ambos autores están en el mismo bando dentro de la discusión *Νόμος-Φύσις*, haciendo de esto su terreno común de discusión, la razón por la que a Platón le interesaría discutir con un personaje como Pródico; y a partir de la exposición de las posiciones filosóficas de Pródico, se verá lo parecidas que son dichas posiciones a la posición criticada por Platón. Dando con esto último por cerrado el trabajo.

Recapitulando, el camino que seguirá este trabajo será: ver el desarrollo de la discusión *Νόμος-Φύσις* en la filosofía griega del siglo V, exponer después lo que conocemos del pensamiento de Pródico y, finalmente, interpretar el *Crátilo* para mostrar cómo en él se critica implícitamente a Pródico (a partir de lo visto en la exposición del capítulo

segundo) y recordar en qué terreno se encuentran estos autores en la discusión (a partir de la exposición de la discusión *Νόμος-Φύσις*).

Para recorrer este camino, usaré básicamente la edición de *Fragmentos y Testimonios de Pródico e Hippias* de José Barrios Gutiérrez y el *Crátilo* de Platón como aparece en la colección de *Diálogos* de Gredos (apoyándome, a veces, en la versión en griego mencionada en la bibliografía). Usaré también el *The Sophists* de Mario Untersteiner como principal guía para la interpretación de Pródico.

Antes de empezar de lleno con el cuerpo del trabajo, es prudente que reconozca los límites del presente texto. Uno de los límites principales es idiomático, y va de la mano de las traducciones. En varios casos me encontré con que algunas de las traducciones al español de los fragmentos de Pródico no eran fieles al texto en griego. Un ejemplo de estos es el testimonio 32, del que hablo en el capítulo segundo. Por esto, donde fue posible traduje del griego las referencias más importantes. Otro problema con el idioma es que no pude apoyarme en algunas obras que podrían haber sido útiles para el presente trabajo por falta de traducciones. Untersteiner, quien es una clave fundamental para mi interpretación de Pródico, tiene muchas obras sobre sofistas e incluso una sobre el propio Pródico que no pude consultar por no contar con traducciones que me fueran accesibles. De cualquier modo, en este caso particular, me parece que con aquella parte de la interpretación de Untersteiner a la que pude acceder tuve suficiente para probar lo que me interesaba. Sin negar que acceso a nuevas traducciones pudiera abrir nuevas dimensiones a los temas aquí trabajados.

Sin poder negar estas dificultades, no me queda más que reconocerlas y a partir de ellas llevar mi exposición. De cualquier modo, si con todos los elementos con los que cuento logro el objetivo de este trabajo o si no. Esto sólo el lector lo puede determinar.

Finalmente, sin más que decir sobre el trabajo en cuestión, solamente me queda hacer un agradecimiento especial al proyecto PAPIIT “Racionalismo en metafísica, semántica y epistemología” IN403311, responsabilidad de la Dra. María de Lourdes Valdivia Dounce. Dicho proyecto me permitió contar con una beca entre enero y abril del año 2012 para conclusión de estudios de licenciatura. Tiempo durante el cual desarrollé un artículo que fue el inicio del presente trabajo (referido en la bibliografía). También,



dentro del seminario de este proyecto fue que recibí todo el apoyo que pude necesitar para realizar el presente trabajo. En fin, ya con esto último dicho me dispongo a comenzar con el trabajo.



# Capítulo I: *Νόμος* y *Φύσις*, el Mundo Humano y el Mundo Natural

## CONTENIDO

El objetivo de este capítulo será exponer el rol de la relación *Νόμος-Φύσις* en el mundo griego del siglo V a.C., el pensamiento sofista y Platón. Empezaré por dar un breve esbozo de cómo se desarrolló el problema de la relación entre *Νόμος* y *Φύσις* en la filosofía griega. Luego presentaré el papel que esta dicotomía tiene dentro de la ilustración ateniense y cómo ésta se puede ver como un trasfondo de fondo de la discusión filosófica de ese tiempo.

Buscaré presentar las tres grandes posturas que caracterizan la interpretación de esta dicotomía en la filosofía griega del siglo V a.C. Estas posturas son: a) aquella que sostiene que *Νόμος* y *Φύσις* son dimensiones contrapuestas y que defiende el valor de *Νόμος* sobre *Φύσις*; b) la que sostiene que *Νόμος* y *Φύσις* son dimensiones contrapuestas y que defiende el valor de *Φύσις* sobre *Νόμος*; y c), que defiende que *Νόμος* y *Φύσις* de hecho no son dimensiones contrapuestas sino existe una especie de continuidad o armonía entre ambas. Presentaré estas tres posturas usando como ejemplo a autores que las defendieron dentro de la discusión filosófica del siglo V<sup>2</sup>. Todo esto con el fin de poner la discusión sobre la relación entre *Νόμος* y *Φύσις* como un telón de fondo para entender el pensamiento de Pródico de Ceos y la relación de éste con Platón.

## Qué es *Νόμος*, Qué es *Φύσις* y cuál es su relación

---

<sup>2</sup>Sin implicar con esto que los autores que exponga agoten la variedad de defensas de las antes mencionadas posiciones.

Aún hoy, uno de los temas recurrentes en libros, películas y documentales es lo diferente que los seres humanos podemos ser. Solemos impresionarnos de pensar que en China o Filipinas comen animales que nosotros consideramos plagas o mascotas. Nos impresiona lo diferente que es la vida en los países musulmanes de medio oriente con relación a la nuestra. Nos sorprendemos de la diversidad de formas de relación familiar o de los diversos géneros que encontramos en las diversas latitudes. Con todo esto, es difícil saber si de hecho hay algo propio de los seres humanos en general o si todo depende de la cultura. ¿Hay algo que para todos los seres humanos sea tenido por bueno o por malo?

Puede que pensemos de entrada que cosas como el filicidio es tan universalmente reprobable como universales son las leyes naturales que conocemos a través de la ciencia. Pero al conocer culturas distintas a la nuestra encontramos que hasta el filicidio tiene su lugar. Entonces ¿será que las “leyes” humanas nunca alcanzan el estatus de universalidad de las leyes naturales? ¿O quizá sí lo hacen, pero aún no somos capaces de descubrir dichas leyes humanas?

En fin, parece que la confrontación con otras culturas es tan intrigante porque nos lleva a descubrir que eso que damos por sentado sobre cómo somos los humanos y qué debemos o no hacer de hecho no puede generalizarse. Mientras que, bajo ciertas condiciones, el agua hierve a 100 °C en todos lados; lo justo y lo injusto es distinto para diferentes culturas e incluso para diferentes personas ¿A qué se debe esta diferencia?

Para nuestro mundo globalizado ha sido una reflexión obligada intentar comprender lo diverso que puede ser el mundo de lo humano a diferencia de lo que podríamos llamar “mundo natural”. Pero este tipo de reflexiones no son solamente propias del pensamiento contemporáneo. Ya desde los orígenes del pensamiento griego la relación entre el mundo natural y el mundo cultural era un problema.

¿Tienen las leyes humanas sobre lo que es justo o injusto, bueno o malo, el mismo alcance que las leyes naturales? ¿Cómo puede ser que las culturas puedan tener nociones tan distintas de lo justo y lo injusto? ¿Quién tiene la razón? ¿Cómo es que el mundo de lo humano, con su diversidad, puede surgir del mundo natural si ambos mundos son tan distintos? Todas estas preguntas, y otras del mismo tipo, se

englobaban en el pensamiento griego en la pregunta por la relación entre *Νόμος* y *Φύσις*.

Pero ¿qué significan estos términos? El diccionario *Vox* traduce *Νόμος* como “uso, costumbre, manera, orden, derecho [...], fundamento, regla, norma; ley, prescripción; estatuto, ordenanza; máxima, opinión general [...]”<sup>3</sup>. En general, ‘*Νόμος*’ hace referencia a aquello que constituye el mundo de lo humano, lo que es creído por las personas (*Νόμιζεται*)<sup>4</sup>. Se refiere a las costumbres, normas y acuerdos que nos permiten vivir juntos. También se refiere a las opiniones generalizadas entre los humanos. Y claro, dentro del mundo griego existía la idea de que de las costumbres y creencias de un pueblo sobre lo bueno y lo malo nacen las leyes del mismo<sup>5</sup>. Usaré el término ‘*Νόμος*’ para poder englobar todos los sentidos antes vistos. Principalmente teniendo en mente que dicho término engloba ‘costumbre’, ‘ley’ y ‘creencia generalizada’. Estos tres sentidos de ‘*Νόμος*’ son los que figuran en las discusiones sobre la relación *Νόμος-Φύσις*.

Algo más que es importante recalcar sobre este término es que siempre hace referencia a lo que hoy llamaríamos un sujeto. Cuando hablamos de *Νόμος* no hablamos de cómo son las cosas realmente, sino de *cómo creemos que son, cómo nos parecen, qué dice la gente que son*. Pero al ver las cosas desde esta perspectiva salta a la vista otro problema: ¿las cosas son de hecho como a nosotros nos parecen? Ésta es otra dimensión del antes visto problema sobre la relación *Νόμος-Φύσις*.

Pero qué es eso de “como las cosas realmente son”. Para eso es necesario prestar atención al otro término de la dicotomía que estamos discutiendo. El diccionario *Vox* traduce *Φύσις* como “naturaleza, modo natural de ser, esencia, [...] fuerza natural creadora o productora [...]”<sup>6</sup>. Igual que ‘*Νόμος*’, el término ‘*Φύσις*’ tiene un amplio espectro de sentidos. En el extracto del diccionario vemos ilustrados los tres sentidos principales:

---

<sup>3</sup> *Diccionario Manual Griego, Griego Clásico-Español* [en línea], VOX, <<http://es.scribd.com/doc/7566711/VOX-Griego>>. [Consultado el 29 de enero de 2014].

<sup>4</sup>Cf. W. K. C. Guthrie, *The Sophists*, Cambridge university press, Cambridge, 1971, p. 55.

<sup>5</sup>Cf. *Ibid*, pp. 56-57.

<sup>6</sup> *Diccionario Manual Griego, Griego Clásico-Español* [en línea], VOX, <<http://es.scribd.com/doc/7566711/VOX-Griego>>. [Consultado el 29 de enero de 2014].

El primero es el de esencia o naturaleza de una cosa en particular. Este sentido lo podemos encontrar incluso desde Homero así que es, en cierto sentido, la acepción más antigua del término. Por ejemplo, en la Odisea leemos “Así hablando, Argifonte levantó de la tierra la planta medicinal y me develó su naturaleza [φύσιν]”<sup>7</sup>.

El segundo sentido lo encontramos en los presocráticos principalmente. Éste es el primer sentido preeminentemente filosófico. Para ellos hablar de *Φύσις* era hablar del surgimiento de todo lo que es, todo lo que hay ante nosotros. Así pues, como suele decirse al hablar de los presocráticos, para ellos *Φύσις* tenía un sentido mucho más amplio que naturaleza. Se extendía al mundo de lo humano, las ciudades, las leyes del pueblo, los dioses, etc. Siguiendo en cierta medida a Aristóteles, podríamos decir que todo lo que se puede llamar ente es para los presocráticos *Φύσις*<sup>8</sup>.

El tercer sentido es el de naturaleza. Éste justo viene de un desarrollo del concepto presocrático de *Φύσις* que llega a cuestionar qué tanto el mundo de lo humano participa de lo que de hecho es, de la naturaleza.

Entre estos dos últimos sentidos se despliega el debate sobre la relación *Νόμος-Φύσις*. Más adelante hablaré un poco más de cómo esta variedad de significados de *Φύσις* se fue desarrollando históricamente en el mundo griego. Lo importante es tener presente que cuando hablamos de *Φύσις* hablamos básicamente en los tres sentidos antes mencionados. Y, sobre todo, en este trabajo trataré la discusión sobre si *Νόμος* (el mundo de lo humano, de la costumbre, de lo que las personas creemos) de hecho está contenido o vinculado con *Φύσις* o si de hecho son esferas distintas. Si *Φύσις* significa exclusivamente naturaleza o si de hecho es esa fuerza creadora que permite que todo lo que es sea, incluidas las ciudades, las leyes y el mundo de lo humano en general.

Ya con los conceptos *Νόμος* y *Φύσις* un poco más claros es momento de ver cómo la relación entre estos dos conceptos, entre estas dos dimensiones, se fue desarrollando.

---

<sup>7</sup>Odisea, L. 10, línea 302. La traducción es mía. A continuación, el pasaje original:

ὥς ἄρα φωνήσας πόρε φάρμακον ἀργεῖφόντης  
ἐκ γαίης ἐρύσας, καί μοι φύσιν αὐτοῦ ἔδειξε.”

<sup>8</sup>Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 1028b.

## Las mentiras parecidas a verdades, las dudas sobre el vínculo entre *Nóμος* y *Φύσις* en el pensamiento griego

### *Antecedentes*

El origen del debate que hoy nos ocupa se extiende a la época de la cultura minoica. Dicha cultura se desarrolló entre el 3400 y el 900 a.C.<sup>9</sup> Esta cultura es considerada como prehelénica. Como una fuente de lo que luego sería la cultura propiamente griega<sup>10</sup>. El imperio minoico se manejó durante su auge de forma análoga a las demás grandes monarquías orientales de su tiempo; como Persia, Babilonia o Egipto. Se basaba en un sistema de creencias conocido como las “ideologías reales”<sup>11</sup>. Este tipo de sociedades funcionaban con base en la idea de un universo cíclico que se abre con un caos originario y un momento originario de fundación que, partiendo de este caos, cimienta el orden actual de las cosas. Se partía de que más allá de la apariencia de cambio, de hecho el universo no presentaba cambios, se daba en un ciclo inamovible. Todas estas ideas eran presentadas bajo la forma de un sistema mítico y un culto burocrático, que ofrecía fundamento a las relaciones políticas.

El gobernante era considerado como la encarnación del principio de orden cosmológico. Él debía decir a cada quien lo que le correspondía y establecer un calendario para la vida de su pueblo. A lo largo del año el rey desempeñaba este papel. Pero al fin del año se realizaban festividades cuando por un cierto periodo de tiempo dicho orden se rompía y se volvía por un lapso al caos original. Estas festividades culminaban con la renovación de la autoridad del gobernante y la apertura de un nuevo ciclo de orden para el año venidero<sup>12</sup>.

“En un sistema tal no existe separación entre orden social y orden natural cualquier acontecimiento es competencia del rey: desde un robo o un tumulto hasta la caída de un meteorito. Él es quien garantiza la estabilidad de la realidad”<sup>13</sup>. En este periodo se

---

<sup>9</sup>Aunque en la isla de Creta se han encontrado basamentos neolíticos que se piensa datan del 8000 a.C.

<sup>10</sup>Aunque Creta se mantuvo como parte del mundo griego, ya para la época de la ilustración ateniense no era ya un referente cultural importante. No recuperó importancia hasta su integración al imperio bizantino.

<sup>11</sup>Cf. Miguel Morey, *Los Presocráticos: Del mito al logos*, Montesinos, Barcelona, 1981, p. 13.

<sup>12</sup>Cf, *Ibidem*.

<sup>13</sup>*Ibidem*.

creía que *Νόμος* y *Φύσις* estaban en perfecta armonía fundidos en la figura de la encarnación del principio de orden cosmológico: el gobernante. Por esto, era fundamental que los gobernantes no tuvieran ningún imprevisto pues esto pondría en duda que de hecho ellos fueran los lugartenientes del orden universal. “[N]o importaba si los sacerdotes predecían un eclipse y este no pasaba (o no era visible) pero era fatal si se daba un eclipse sin el permiso real -la irrupción de un acontecimiento incontrolado de esta magnitud ponía en crisis la soberanía real”<sup>14</sup>.

Este sistema ideológico entró en crisis entre el 1625 (aproximadamente) a.C. con la erupción del volcán Santorini y la invasión Doria del 900 a.C. Estos acontecimientos completamente imprevistos en sus proporciones rompieron el orden reinante del imperio poniendo en duda la soberanía y legitimidad de los gobernantes. Esto llevó por ejemplo a que después de la erupción volcánica (que generó grandes movimientos telúricos así como el que varias regiones quedaran sepultadas por ceniza) no se reconstruyeran los viejos palacios del imperio.

La crisis minoica culminó con la invasión doria que finalmente asimiló a Creta al mundo griego continental. Con esto se dio la caída de la sociedad minoica y el inicio de una era oscura en la historia griega de la cual prácticamente no tenemos información.

Durante este periodo nació la polis griega que es una representación bastante gráfica de lo que pasó con la crisis del mundo minoico. Las viejas ciudades minoicas estaban construidas en círculos concéntricos alrededor del palacio donde se encontraba el gobernante, el lugarteniente del orden universal. En la polis en cambio encontramos la misma estructura concéntrica, pero en el centro hay una plaza abierta. Donde antes había una garantía de orden ahora solamente hay un espacio vacío donde los humanos tienen que ir discerniendo más o menos el camino a seguir ya sin la garantía de infalibilidad providente propia de las ideologías reales<sup>15</sup>.

*Los pilares de la cultura griega: Homero y Hesiodo*

---

<sup>14</sup>*Ibid*, p. 14.

<sup>15</sup>Cf. *Ibid*, p. 16.



Uno de los únicos destellos que tenemos dentro de la edad oscura es la obra homérica. Más allá de las dudas sobre la existencia del personaje de Homero como un autor único de las obras fundamentales de la cultura griega, lo relevante es el vínculo temático de estas obras con el momento histórico en que se escribieron. Vemos en la obra homérica un intento de volver a una época en que aún se deje sentir el orden gobernante natural en el mundo humano. Ya no bajo la forma de un gobernante, sino de la *μοῖρα*, el destino que le da a cada quien lo que le corresponde. Ilustrando esto, señala Morey que el origen de este término tiene que ver con lo que a cada cómplice le corresponde de un botín<sup>16</sup>.

Mientras que en Homero encontramos un intento de volver a unir *Νόμος* y *Φύσις*, pronto vemos que vuelven a saltar las dudas. Para Hesiodo, la unidad entre estas dos dimensiones, aunque posible, no está de entrada garantizada. Por ejemplo, en la *Teogonía* Hesiodo escribe “[hablándole las Musas a Hesiodo mientras paseaba a sus corderos] Pastores agrestes, tristes oprobios, vientres tan sólo, sabemos decir muchas mentiras a verdad parecidas, más sabemos también, si queremos, cantar la verdad”<sup>17</sup>. Si vemos este pasaje a la luz de lo que dije arriba sobre las ideologías reales queda un poco más claro. Antes se creía que el orden cósmico dependía directamente del gobernante y que lo que él dijera era definitivo, que no había espacio para que él errara pues era base del orden. Digamos que la palabra del gobernante era como la palabra de dios, del principio de orden del universo. En cambio aquí vemos la relación complicarse pues resulta que los humanos solamente podemos acceder a la verdad a través de las Musas y que dichas Musas no siempre dicen las cosas tal cual son. Recordando uno de los sentidos de *Νόμος*, lo que los humanos creemos no siempre es lo que es. Pues los dioses a veces nos dan, a través de las Musas, la verdad de cómo las cosas son por naturaleza (*φύσει*); pero a veces nos hacen pasar mentiras por verdades. A veces lo que creemos los humanos (*Νόμος*) es verdad o es conforme a cómo son las cosas de hecho (*Φύσις*) pero a veces no. La continuidad entre *Νόμος* y

---

<sup>16</sup>Cf. *Ibid*, p. 17.

<sup>17</sup>Hesiodo, *Teogonía*, Trad. Paola Vianello, UNAM, México, 2011, 26-28. Normalmente he estado traduciendo personalmente todas las citas a las cuales he tenido acceso en el griego original. En este caso, aunque la edición es bilingüe, me parece tan buena la traducción al español que la mantengo.

*Φύσις* no es, por tanto, algo que está siempre garantizado, sino que puede lograrse o no.

Como ya vimos en este caso, la duda sobre el vínculo, la armonía o la unidad entre *Νόμος* y *Φύσις* se presenta en dos vetas. Por un lado está la veta *epistémica*, que se pregunta sobre si de hecho las creencias que popularmente tenemos sobre el mundo concuerdan con cómo de hecho es dicho mundo. Por otro lado, se abre la veta *ético-política* con la pregunta concreta sobre si nuestras nociones de bueno, malo, justo o injusto son verdaderas y universales o si dependen exclusivamente del acuerdo de nuestra cultura y que otras personas y otros pueblos pueden llegar a conclusiones distintas e igualmente válidas. La primera veta la veremos presente en los presocráticos. La segunda se puede ver en la obra de Heródoto y se vuelve el campo de discusión de la democracia ateniense y sus choques con el mundo espartano<sup>18</sup>.

### *La veta epistémica*

En la medida en que se fue desarrollando el pensamiento filosófico, él mismo fue ganando su diferencia específica con relación a la religión tradicional y a las creencias populares<sup>19</sup>. Esto pronto llevó a la filosofía a ofrecer explicaciones sobre el origen, fundamento, desarrollo y destrucción del cosmos que no encajaban con las explicaciones tradicionales. Ante esto, los filósofos debieron decir algo sobre el hecho de que las creencias populares más básicas no encajaban con lo que sus planteamientos sostenían. Por ejemplo, Empédocles dice:

Y otra cosa te diré: no hay nacimiento en absoluto de ninguno de los seres mortales, ni tampoco consumación de la funesta sino tan sólo mezcla y disociación de lo mezclado [muerte, es lo que hay, y «nacimiento» es un nombre que los hombres [le dan.  
Y cuando éstos, una vez mezclados en aspecto humano vie-

---

<sup>18</sup> Cosa que podemos ver claramente presentes en el pensamiento de Platón en diálogos como el *Protágoras* y particularmente en *República*.

<sup>19</sup> Esto no quiere decir que haya roto completamente con el pensamiento mítico ni nada así. La literatura sobre la relación entre el nacimiento de la filosofía, los mitos, la religión y la cultura griega tradicional es abundante. Yo solamente recomiendo un par de trabajos para quien quiera ir más allá en esto. Por ejemplo, V. – A. Bernabé, *De Tales a Demócrito, Fragmentos Presocráticos*, Alianza, Madrid, 1988 o Miguel Morey, *Los Presocráticos: Del mito al logos, op. cit.* El *Principium Sapientiae* de Cornford es una referencia frecuente en este tema pero a mí me parece que las obras que he recomendado antes son más claras.

[nen a dar al éter  
-o en el aspecto de la especie de las fieras montaraces o en el  
[de los arbustos  
o acaso en el de pájaros-, entonces eso afirman que es «na-  
[cer»,  
mas cuando se separan, que es «muerte malhadada».  
De este modo es norma que los llamen. Y a la costumbre me  
[acomodo también yo<sup>20</sup>.

Aquí encontramos a Empédocles chocando con el antes mencionado problema. La gente cree que existen la vida y la muerte. Pero una reflexión profunda sobre la *Φύσις* revela que de hecho no es así. Que solamente existe la mezcla y la disociación de los 4 elementos. La costumbre y la creencia (*Νόμος*) dictan que existe la muerte pero la reflexión filosófica revela que de hecho estos no existen en la naturaleza (*Φύσις*) sino solamente son lo que dicta la costumbre, lo que la gente cree. En este sentido, la continuidad epistémica entre *Νόμος* y *Φύσις* es criticada. La filosofía lleva a mostrar que aquello que la gente cree por costumbre de hecho no es el caso, que la *Φύσις* no es como la costumbre dicta.

En este mismo sentido, Demócrito comenta: “Por convención, el color; por convención, lo dulce; por convención, lo amargo; pero en realidad átomos y vacío”<sup>21</sup>. Demócrito lleva más allá esta contradicción entre lo que la gente normalmente cree y lo que de hecho es. Los sentidos nos hacen creer que las cualidades, los sabores y los colores están en las cosas; pero una investigación filosófica nos lleva a descubrir que por naturaleza solamente hay átomos y vacío. A diferencia de Empédocles, ya no son solamente algunas creencias populares las que están erradas, sino que los propios sentidos producen constantemente creencias falsas sobre cómo son las cosas. La zanja epistémica entre *Νόμος* y *Φύσις* se abre.

Curiosamente, aunque los comentaristas han englobado a Demócrito entre los presocráticos por afinidad temática; de hecho es más bien contemporáneo de personajes como Protágoras, Sócrates, Pródico e incluso Platón. Lo relevante de esto para la presente discusión es que una de las posiciones más radicales en la separación

---

<sup>20</sup> Empédocles, *Fragmentos*, B 8-9, *apud.*, A. Bernabé, *De Tales a Demócrito, Fragmentos Presocráticos, op. cit.*, p. 210.

<sup>21</sup> Demócrito, *Fragmentos*, B 125, *apud.*, A. Bernabé, *De Tales a Demócrito, Fragmentos Presocráticos, op. cit.*, p. 295.

epistémica de *Νόμος* y *Φύσις* coincide con el periodo histórico en que se desarrolló más dicha separación, pero en el campo ético y político. El desarrollo de esta última separación será lo que veremos a continuación.

### *La veta ético-política*

Mientras esta primera veta del conflicto o la separación entre *Νόμος* y *Φύσις* se manifestó preeminentemente en la filosofía, la segunda veta fue un fenómeno cultural más generalizado. Dentro de la tradición interpretativa del movimiento sofista y las discusiones sobre la relación entre *Νόμος* y *Φύσις* se ve como un factor decisivo de este debate la confrontación entre Atenas, Esparta y Persia durante las Guerras Médicas. Se suele decir que una de las fuentes principales del debate fue que las personas de las distintas ciudades griegas fueron confrontadas, a través de la guerra, con modos de vida muy distintos a los suyos. Las incursiones militares llevaron a que distintas sociedades con formas de gobierno, leyes y creencias muy distintas se encontraran. Esto devastó todos los residuos de la idea de que las leyes, el gobierno y las costumbres del pueblo eran dadas por los dioses o se daban por naturaleza. Porque, si se dieran por naturaleza, ¿cómo podrían las distintas culturas y ciudades vivir de forma tan diferente?

Si bien sostengo que esta lectura tiene algo de razón. A saber, que innegablemente las guerras y las confrontaciones con otras sociedades que marcaron el siglo V (época de florecimiento del debate sobre la relación entre *Νόμος* y *Φύσις*) volvieron una cuestión de primera línea la pregunta por la relatividad de las costumbres humanas con relación a la naturaleza. Aun así concuerdo con Guthrie cuando dice que, siendo una sociedad costera; ya el comercio y la exploración habían llevado a la cultura griega a encontrarse una y otra vez con distintas sociedades y modos de vida (tanto bárbaros como dentro de la propia hélade) desde siglos antes<sup>22</sup>.

Aun así, esto se volvió un tema capital en el mundo griego del siglo V a.C. Un ejemplo de esto es la obra de Heródoto. “La Historia de Heródoto es típica de mediados del siglo V en el entusiasmo con el que describe costumbres de los Escitas, Persas, Lidios,

---

<sup>22</sup> Cf. W. K. C. Guthrie, *The Sophists*, op. cit., p.17.

Egipcios y otros; señalando las divergencias de estos para con los usos Helenos”<sup>23</sup>. Al parecer, más allá de los contactos anteriores, ya para el siglo V era un tema de capital interés lo diferentes que podían ser los usos y costumbres de las distintas culturas.

A esta confrontación entre culturas hay que añadirle el rol que tuvo la vida democrática de ciertas ciudades griegas. Como veíamos antes, el desarrollo de la polis implicó que el espacio central en la ciudad que antes ocupaba el palacio del gobernante (quien representaba el garante del orden y la continuidad entre *Νόμος* y *Φύσις*) fue sustituido por un espacio vacío en que los ciudadanos se reunían a discutir y discernir qué era lo justo o lo injusto y lo más conveniente para cada situación. En este contexto, una de las experiencias traumáticas de esta nueva forma de regir el destino del mundo humano fue la posibilidad de error. Mientras se presumía en la época arcaica que los gobernantes no podían fallar en su juicio; resulta que cuando llega el turno de que los ciudadanos decidan ellos mismos el destino de su pueblo, el error se vuelve algo mucho más cotidiano. Habrá cosas que a unos les parezcan justas y a otros no. Y lo único que decide entre un camino y otro es un voto mayoritario, ésta es la única garantía de que la decisión es correcta. Aparte de esto, pronto la democracia griega tuvo que verse con casos en que, a la luz del tiempo, las decisiones de la asamblea se veían como rotundos errores.

Un ejemplo famoso de esto fue lo que hoy podríamos llamar el conato de genocidio<sup>24</sup> de Mitilene. Después de la represión de una rebelión en ésta ciudad por parte del ejército ateniense en 428 a.C. (en el contexto de la tirana hegemonía ateniense dentro de la liga de Delos), la asamblea ateniense (influenciada por Cleón<sup>25</sup>) decretó que se matara a todos los habitantes masculinos mayores de edad de Mitilene y se esclavizara a mujeres y niños y se enviaron trirremes a la isla de Lesbos a cumplir la orden.

---

<sup>23</sup> *Ibid*, p 16. Este es el pasaje en su idioma original: “The history of Herodotus is typical of the mid fifth century in the enthusiasm with which he collects and describes the customs of Scythians, Persians, Lydians, Egyptians and others and points out the divergence from Hellenic usage.”

<sup>24</sup> Claro, usando este concepto de forma anacrónica.

<sup>25</sup> Político, orador y Militar Ateniense. Gran opositor de Pericles. Famoso por su capacidad para el litigio y habilidad para mover los sentimientos de los sectores más desprotegidos. Es importante decir que el decreto del que hablamos se da un año después de la muerte de Pericles, cuando Cleón tuvo cancha abierta para avanzar sus posiciones políticas.

Pero al día siguiente varios ciudadanos empezaron a dudar de su decisión y en una segunda votación decidieron enviar otro trirreme para cancelar dicha acción. Aun así se ejecutaron a los responsables más visibles de la rebelión (que eran alrededor de mil según Tucídides), se derrumbaron las murallas de la ciudad y se parceló la ciudad para que así Atenas pudiera cobrar tributo por el uso de las tierras<sup>26</sup>.

Al parecer, la primera decisión de la asamblea ateniense estaba alimentada por la furia ante los avances de tropas espartanas que la rebelión de Mitilene había permitido. Pero cuando la furia se disipó los ciudadanos se dieron cuenta de la gravedad de la decisión que habían tomado y esto los llevó a que se retractaran. Pero, más allá de los datos históricos lo importante es lo que acontecimientos como éste ponen de manifiesto. Si un estado de ánimo o la manipulación de un hábil orador como Cleón podían hacer que una medida pareciera justa un día y al día siguiente esta misma medida podía parecer una salvajada ¿dónde está el concepto universal de justicia? Parece que el mundo humano no tiene leyes propias que le ofrecen un orden inamovible como el de la naturaleza, sino que sus normas dependen exclusivamente de lo que en cada momento a sus miembros les parece y a los acuerdos a los que estos llegan.

Como veíamos en el ejemplo gráfico de la constitución de la polis con relación a la ciudad minoica, el nuevo mundo democrático hace parecer que ya no hay ninguna garantía de armonía o unidad entre *Νόμος* y *Φύσις*. Parece que lo único que gobierna el mundo humano es la habilidad persuasiva de los políticos y oradores<sup>27</sup>. Parece que en esta dimensión *Φύσις* ya no deja sentir su poder ordenador. Ésta es la veta ético-política de la distinción sobre la relación entre *Νόμος* y *Φύσις*.

Las antes mencionadas vetas del problema de la relación entre *Νόμος* y *Φύσις* colisionan en los movimientos filosóficos del siglo V a.C. particularmente entre los que se encuentran insertos en la llamada ilustración ateniense. Los filósofos de ese tiempo recibieron, por un lado, el insumo de la veta epistémica del problema del pensamiento presocrático y el de la veta ético-política del tiempo en que vivieron. Por esto, a mi juicio, la discusión de fondo entre los pensadores de este tiempo puede verse en

---

<sup>26</sup>Cf. Cesar Sierra, "La Resolución de Conflictos Durante la Guerra del Peloponeso: el Epiro meridional y Mitilene" en *PYRENAE*, n. 23, vol. 1, pp. 58. También Cf. W. K. C. Guthrie, *The Sophists, op. cit.*, p. 19.

<sup>27</sup>No es casual que este tema fuera tan importante para los sofistas.

términos de decir qué tipo de relación hay entre *Νόμος* y *Φύσις*. Todos querían responder tanto a los problemas en el pensamiento de sus antecesores presocráticos como a los desafíos prácticos de aquella convulsiva época en la historia griega y la historia occidental en general.

### **Las tres grandes posiciones sobre la relación entre *Νόμος* y *Φύσις***

Ante todo este escenario, todos los filósofos del siglo V tuvieron algo que decir más o menos explícitamente sobre la relación entre *Νόμος* y *Φύσις*. Ante los desarrollos de la filosofía presocrática y los acontecimientos culturales que vimos arriba, ninguno pudo ignorar el hecho de que en su momento presente de hecho parecía que *Νόμος* y *Φύσις* estaban separados. Para todos era innegable que vivían en un tiempo en que el mundo de lo humano parecía darse sus leyes a partir de acuerdos entre sus miembros, dando distintos resultados en distintas ciudades y culturas. Ya era evidente por casos como la represión a la rebelión de Mitilene que los gobernantes ya no eran infalibles ni garantía de la correspondencia entre las creencias humanas y la naturaleza. Entonces, el tema a discusión no será ya si *Νόμος* y *Φύσις* se encuentran vinculados o en armonía actualmente (como se hubiera pensado en la época minoica) pues era ya un hecho que esta unidad no existía en el mundo del siglo V. El tema de discusión será qué actitud tomar ante esta pérdida de unidad entre las antes mencionadas dimensiones.

Frente a esta división, podemos ver tres grandes posturas entre los filósofos de aquel tiempo: a) Unos sostendrán que de hecho *Νόμος* y *Φύσις* no son una unidad armónica. Que *Φύσις* tiene una ley para el mundo de lo humano, pero ésta no coincide con la que *Νόμος* ostenta. Para estos filósofos los humanos (o al menos los que sean conscientes de la postura que ellos suscriben) debemos gobernarnos por la ley de la naturaleza, una ley de la supervivencia del más apto y de la búsqueda de mejorar la propia calidad de vida a toda costa; evitando toda molestia, y malestar, buscando en cambio todos los placeres y ventajas para uno. En cambio, los usos y costumbres sociales nos imponen ir contra esta ley al reconocer y proteger a los otros, incluso en contra de nuestros propios intereses. Así (por más que algunos autores le dan cierta importancia a la vida en sociedad y a respetar en cierto nivel los pactos de dicha sociedad) el mundo de

*Νόμος* como la dimensión de usos y costumbres sociales que devienen leyes de un pueblo, es un lastre sobre los humanos que les impide gobernarse plenamente por los lineamientos de la ley natural. b) Otros sostendrán que de hecho *Νόμος* y *Φύσις* no son una unidad armónica, pero apostarán por que la dimensión de *Νόμος* es la que los humanos debemos seguir. Para estos pensadores *Φύσις* se presenta como una dimensión en que el hombre no tiene lugar, un lugar de peligros insalvables para los individuos. Ante esto, los seres humanos tienen el don divino de escapar de *Φύσις* a partir de *Νόμος*, o sea, de su capacidad de tener acuerdos costumbres y leyes propias que les permiten vivir juntos en un mundo hecho para la vida humana y no en un mundo natural como el del resto de los animales. c) Otros autores pensarán que *Νόμος* y *Φύσις* pueden reconciliarse. Por más que hoy nos sea claro que esta unidad se ha perdido; los seres humanos podemos descubrir a partir de la investigación filosófica cómo de hecho son las cosas. Y con esto descubrir qué es la justicia, el bien y el mal en sí, más allá de los acuerdos sociales. Y con esto incluso poder crear nuevas leyes para la sociedad que permitan que el mundo de lo humano pueda volver a funcionar en armonía con el mundo natural como se creía en el imperio minoico.

Antes de seguir, permítaseme hacer una observación. En su *Historia de la Filosofía Griega*, Guthrie ofrece un abanico un poco distinto de posibilidades sobre las posturas en el debate sobre la relación entre *Νόμος* y *Φύσις*. Él caracteriza también tres posturas, pero las que él sostiene son: a) defender *Νόμος* en contra de *Φύσις*, b) defender *Φύσις* en contra de *Νόμος*, c) y la idea de que, más allá de si *Νόμος* tiene primacía sobre *Φύσις* o viceversa, el más fuerte siempre se aprovechará del más débil, volviendo ley su abuso mientras se mantenga en poder sobre el débil<sup>28</sup>. A mi juicio, me parece que la tercera postura es una instancia de la postura de defender *Φύσις* en contra de *Νόμος*. Pues lo que esta tercera posición dice es que la ley real que gobierna a los hombres no es una ley que provenga de la costumbre; sino que, por naturaleza, el fuerte siempre dominará al débil. Aparte, se reconoce que la ley de la comunidad es solamente una dimensión subsidiaria de esta ley natural no escrita que es la que, en última instancia, gobierna la vida humana.

---

<sup>28</sup>Cf. W. K. C. Guthrie, *The Sophists*, op. cit., p. 60.



Otro punto relevante sobre el contraste de mi clasificación y la de Guthrie es que él no reconozca la tercera postura que yo suscribo. O sea, la postura que habría defendido que era posible restablecer la armonía entre *Νόμος* y *Φύσις*. Me extraña que Guthrie no contemple esta posibilidad dentro del abanico, siendo que parece que en un pasaje le atribuye una posición de este tipo a Platón. En dicho pasaje dice “[a] estas dos posiciones Platón opone primero su concepción de la naturaleza como una fuerza moral e inteligente; y en segundo lugar su visión de un gobernante entrenado, sabio e ilustrado, maestro de la ciencia del gobierno, cuyo gobierno inevitablemente beneficiaría a la gente”<sup>29</sup>.

Al leer cómo considera Guthrie que Platón se opone a las visiones que encumbran a *Νόμος* o a *Φύσις*<sup>30</sup> vemos que lo hace a partir de sostener que de hecho estas dimensiones no están dissociadas. Sostiene que el universo tiene una estructura moral y racional por naturaleza. Ante esto, lo que hace falta es un gobernante ilustrado que conozca esta moral natural y con ella pueda garantizar un gobierno que siempre beneficie al pueblo, sin fallos. Esto me parece claramente una visión que se plantea reconciliar *Νόμος* y *Φύσις*.

La única explicación que tengo en mente es que la clasificación de posturas posibles en el debate sobre la relación entre *Νόμος* y *Φύσις* que usa Guthrie no esté pensada para abarcar a todos los filósofos de la época en cuestión, sino exclusivamente a aquellos que son parte del movimiento sofista. Si prestamos atención a su libro, a la interpretación que él hace de los distintos sofistas y sus posturas en este debate, entonces su clasificación sí agota las distintas posturas que él reconoce entre los sofistas<sup>31</sup>.

En este sentido, la primera gran diferencia entre nuestras posturas es que, por más que yo también reconozco que el debate sobre la relación entre *Νόμος* y *Φύσις* es medular

---

<sup>29</sup> *Ibid*, p. 130. Este es el pasaje original: “To both of this Plato opposed first his conception of nature itself as an intelligent and moral force, and secondly his vision of the wise, enlightened and trained ruler, master of the science of government, whose rule would inevitably benefit people”.

<sup>30</sup> En el texto se habla en estricto sentido de la defensa de un código de leyes creado por la comunidad y la del hombre fuerte que le impone su ley a los débiles. Pero en virtud de lo dicho antes y de lo que viene a continuación espero sea claro que estas dos posturas son ejemplos del encumbramiento de *Νόμος* y *Φύσις* respectivamente.

<sup>31</sup> Aunque él también introduce en el debate a personajes que no son propiamente parte del movimiento sofista como Eurípides.

para el movimiento sofista, me parece que si hablamos de dicho debate no podemos limitarnos a los sofistas. Como ya dije, y espero haber demostrado con lo dicho hasta ahora, este debate era una de las cuestiones más relevantes en el mundo griego del siglo V y particularmente de la filosofía de este tiempo, y no exclusivamente de la sofística.

Otra diferencia es que yo sostengo que al menos había un sofista que defendía la postura de la armonía entre *Nóμος* y *Φύσις* y este sofista era Pródico de Ceos. Justo es su pensamiento y el vínculo de éste con Platón el tema ulterior de esta tesis. Por esto no diré nada a favor de esto ahora; pues espero que, si mis argumentos son convincentes, para el final de este trabajo la relación se vea ya clara.

Con esto espero haber dado una defensa suficiente de mi clasificación de las distintas posturas en el debate. A continuación cerraré este capítulo exponiendo brevemente ejemplos de autores que se encuentran dentro de cada uno de los tres tipos de postura antes mencionados. Permítaseme iniciar con un autor que defiende *Φύσις* por encima de *Nóμος*.

a) *Φύσις por encima de Νόμος*

Uno de los filósofos que defendieron una posición de que el ser humano debía regirse por la ley de la naturaleza y que, frente a esto, la ley humana es un lastre fue Antifonte. Por ejemplo, permítaseme citar un pasaje que conservamos de él que ilustra esto:

[...] al trasgredir las normas legales, en la medida en que lo hace sin conocimiento de aquellos que las han convenido, está libre de toda vergüenza y castigo; si se le descubre, empero, no. Por el contrario, si, en contra de toda probabilidad, se violenta algún principio que es connatural a la naturaleza misma, aun cuando escape al conocimiento de la humanidad entera, no por ello el mal es menor, ni sería mayor en el caso de que todos los hombres fueran testigos. Porque el daño resultante no lo determina la opinión, sino la verdad.

Un análisis tal está justificado por el hecho de que la mayor parte de los derechos que emanan de la ley están en oposición a la naturaleza.<sup>32</sup>

Este pasaje ilustra muy bien la posición de Antifonte ante las leyes humanas. Para él existen dos tipos de ley: uno que emana del convenio entre los hombres y otra dictada

---

<sup>32</sup>Antifonte, *Fragmentos*, 99B, fr. A col. II. *apud. Sofistas, Fragmentos y Testimonios*, Gredos, Madrid, 1996, pp. 358-359.

por la naturaleza. La ley natural nos dicta buscar lo más útil para nosotros, lo que nos dé más placer y nos evite más displacer. En cambio, las leyes humanas basadas en el contexto muchas veces nos obligan a aceptar desventajas y disminuir nuestro placer en favor de otros<sup>33</sup>. Por ejemplo, nos obligan a privarnos de objetos que podrían darnos placer solamente porque no son nuestros o nos obliga arriesgar nuestra vida en el servicio militar en favor de la de nuestros conciudadanos. Ante este escenario de contraposición entre la ley humana y la natural, entre *Νόμος* y *Φύσις*, Antifonte sostiene que la ley fundamental es la natural. “Pues, las leyes [humanas] son accidentales; las de la naturaleza, en cambio, son necesarias”<sup>34</sup>.

Así, la sanción de las leyes humanas depende de los que las ostentan (o sea, los humanos), mientras que la violación de las leyes naturales va en detrimento nuestro aunque nadie se entere. Por ejemplo, si yo cometo un delito que viole la ley humana pero nadie se entera no hay quien me sancione. En cambio, si me privo de placer, el castigo está justo en esta privación, más allá de que nadie se entere de que he violado la ley natural de buscar placer. Con esto en mente, y teniendo bien claro que muchos de los placeres de la vida humana dependen de la sociedad, Antifonte nos sugiere que respetemos la ley humana solamente en la medida que nos permita mantenernos en relación con los otros para nuestro beneficio. Pero siempre que podamos violar la ley humana en favor de la ley natural, no dudemos en hacerlo. Pues la ley natural es aquella que estamos obligados a respetar en última instancia.

Detrás de esto, está la noción de un individuo que, a partir de la investigación filosófica descubre esta ley natural. Porque si todos conociéramos la ley natural en su rigor, la ley humana simplemente no existiría. Así vemos cómo en estas posiciones filosóficas están presentes las dos vetas del debate sobre la relación entre *Νόμος* y *Φύσις*. De la noción epistémica de que, de hecho, lo que todos creen no corresponde con cómo es la naturaleza (al menos la naturaleza humana); se salta a una concepción ética en que el mundo de la costumbre y los acuerdos humanos es solamente un medio pragmático

---

<sup>33</sup>Una veta interesante de este planteamiento es que reconoce que, por naturaleza, todos los hombres somos iguales. Las distinciones vendrían de las creencias de las distintas culturas. Esta idea de igualdad entre todos los humanos, incluyendo tanto a griegos como a bárbaros, era una posición revolucionaria para su tiempo. Cf *ibid*, Fr. B, col. II, p. 363.

<sup>34</sup> *Ibid*, fr. A, col. I, p.358.

para obtener placer, subordinado a la ley natural. Ésta es una de las formas en que se defendió *Φύσις* por encima de *Νόμος* dentro del contexto de la sofística y de la filosofía del siglo V en general. Otros personajes cuya posición puede verse como estando dentro de esta misma línea son Eurípides y Calicles (sea un personaje real o un simple personaje de la obra platónica). Pero me parece que la defensa más interesante de esta postura la encontramos en Antífonte. Ahora pasaré a exponer a un autor que defiende *Νόμος* por encima de *Φύσις*.

*b) Νόμος por encima de Φύσις*

Una de las defensas clásicas de esta postura está en boca de Protágoras en su diálogo platónico homónimo. En este diálogo, Protágoras presenta su versión del mito de Prometeo. Este mito relata que los dioses encomendaron a Prometeo y Epimeteo distribuir las capacidades entre los seres mortales. El problema es que cuando Epimeteo realizó el reparto, se olvidó de dotar al hombre de medios para su subsistencia. Así pues, al punto de tener que exhibir su obra a los dioses, Prometeo encuentra que los seres humanos están completamente indefensos, sin garras ni alas ni pelaje grueso ni grandes colmillos. Para enmendar el error de su hermano Epimeteo, Prometeo robó de último momento la sabiduría de Hefesto y Atenea bajo la forma del fuego para dársela a los hombres. Con esa sabiduría, los hombres pudieron hacerse de casa, vestido, calzado e incluso pudieron sembrar los campos. El problema es que la técnica le hacía más fácil la vida a los hombres pero no les permitía vivir juntos. Así que, aunque podían garantizarse comida y refugio, estaban a la merced de las fieras que en cualquier momento podían devorarlos. En vista de esto, Zeus decidió darle otro don a los hombres: el don del arte político. Repartió este don a todos los hombres para que pudieran formar ciudades y así defenderse de las fieras y los peligros de la naturaleza<sup>35</sup>.

Lo relevante de este mito es que pinta un retrato del desarrollo del género humano como una oposición y separación del mundo humano en relación con el natural. El ser humano es un ser que, a diferencia de los demás seres, está dotado de dones divinos especiales (pues no está dotado de cualidades naturales sino cualidades propias de los

---

<sup>35</sup>Cf. Platón, *Protágoras*, 220d-222d.

dioses) que le permite resguardarse de los peligros que el mundo natural implica. Dentro del debate sobre la relación entre *Νόμος* y *Φύσις*, Protágoras sostiene que el mundo humano de usos y costumbres (forjado por el arte político) no es natural, sino un don divino particular de los humanos. Para él *Νόμος* y *Φύσις* están separados pero los seres humanos debemos apostar por gobernarnos por *Νόμος*, o sea, por la costumbre o por lo que la gente cree. Pues ésta es la dimensión propia en que se posibilita la vida humana.

Como lo veíamos con Antifonte, también en Protágoras la veta epistémica y la ético-política de la relación entre *Νόμος* y *Φύσις* van de la mano, aunque aquí la relación es inversa. Me parece que justo a la luz de ponderar *Νόμος* desde la perspectiva ético-política, como acabamos de ver, podemos entender la afamada postura epistémica de Protágoras: el relativismo.

La sentencia más famosa de Protágoras es: “[...] el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son y de las que no son en tanto que no son [...] el hombre es norma de todo lo real”<sup>36</sup>. La medida de lo real es para Protágoras lo que es creído por la gente (*Νόμιζεται*). Para los seres humanos no tiene sentido hablar de cómo son las cosas por naturaleza si nuestra propia condición humana es una separación o contraposición al mundo natural. Por eso, desde el punto de vista epistémico de la relación entre *Νόμος* y *Φύσις*, la dimensión por la que apuesta Protágoras es *Νόμος*, lo que la gente cree.

Todo esto va muy de la mano del problema de la democracia. Si para los seres humanos no tiene sentido hablar de lo que es bueno o justo por naturaleza (pues estas nociones están vinculadas más bien con el arte político que permite a la gente vivir en comunidad) es por esto que Protágoras sostiene que todos los seres humanos poseemos este arte político. Pues nuestro único criterio de lo que es justo o bueno es lo que los humanos creemos.

---

<sup>36</sup>Protágoras, *Fragmentos y Testimonios*, B1, *apud.* Sexto Empírico, *Esbozo Pirrónico*, I 216 ss. La mayor parte de la cita es considerado un fragmento del propio Pródico, pero la última parte (a saber, “el hombre es norma de todo lo real”) es una interpretación de Sexto Empírico de dicha frase.

Ésta es una de las posiciones que defiende *Nóμος* por encima de *Φύσις*. Vemos otra vez las dos vetas del problema entremezcladas. A continuación, veremos finalmente cómo se planteó la posibilidad de volver a vincular *Nóμος* y *Φύσις*. Ya anticipamos un poco sobre esta tercera postura al hablar de las diferencias de la clasificación aquí defendida con la de Guthrie. Aquí solamente expondré brevemente esta posición pues, en última instancia, toda esta tesis está abocada a exponer a dos autores que ostentan esta tercera posición. Pero aun así diré algo aquí sobre cómo pueden ser este tipo de posiciones para cerrar esta exposición.

### c) *La armonía entre Nóμος y Φύσις*

Como dije antes, uno de los autores que defendieron esta postura del modo más claro fue Platón. En diálogos como *República* vemos entremezclados problemas éticos, políticos y epistémicos. Sin intentar ofrecer una interpretación exhaustiva de una obra tan compleja, solamente intentaré pintar burdamente la imagen general de la forma de gobierno propuesta por Platón.

Sócrates apuesta por una aristocracia, gobernada por “[...] un gobernante entrenado, sabio e ilustrado, maestro de la ciencia del gobierno [...]”<sup>37</sup>. Un personaje que sabe lo que es justo e injusto y así puede dictar normas para la ciudad. Detrás de esto está la noción metafísica y epistémica de que de hecho existe algo que es la justicia en sí misma y que existe un método para que el ser humano descubra, o más bien recuerde, la justicia y el bien en sí mismos. El ideal de gobierno es que la ciudad esté gobernada por alguien que, a partir de una formación filosófica, conozca la idea de justicia y otras análogas; y que con esto pueda gobernar la ciudad guiado por lo que es bueno y justo por naturaleza.

Claro que esta reconstrucción sobre el gobierno ideal en *República* es bastante burda; pero lo que busco ilustrar es que cuando vemos así los planteamientos epistémicos y ético-políticos de *República*, puede verse el parecido de esta forma idónea de gobierno y la forma de gobierno minoico. No quiero decir que Platón tiene una tendencia arcaizante de volver a la época dorada del mundo griego, pero sí que busca volver a vincular *Nóμος* y *Φύσις* para restablecer la ley natural dentro del mundo de lo humano.

---

<sup>37</sup>W. K. C. Guthrie, *The Sophists*, v. *supra*.

Platón no sostiene, como dije antes, que de hecho en su tiempo esta forma de gobierno existiera. Pero, a partir de encontrar una vía para ir más allá de las opiniones de la gente y descubrir lo que el bien y la justicia son por naturaleza, se puede crear una forma de gobierno que restablezca el gobierno de la ley natural sobre el mundo humano, la armonía ente *Nóμος* y *Φύσις*.

Ésta es una de las posiciones filosóficas que defiende la posibilidad de restablecer la armonía entre *Nóμος* y *Φύσις*. Alguien que leyera este apartado aislado podría aventurar la conclusión de que los sofistas desarrollaron su filosofía en enaltecer una u otra dimensión en el debate entre *Nóμος* y *Φύσις*; y que Platón, en oposición al movimiento sofista, suscribe reunirlos. Pero éste no es un retrato tan exacto pues hay al menos un sofista que apostó por la unidad entre *Nóμος* y *Φύσις*: Pródico de Ceos. Él suscribía que, ante la indefensión original del ser humano como individuo (sin plumas un garras ni grandes colmillos), la evolución de la humanidad estaba marcada por una serie de avances en su vínculo con la naturaleza. El mundo humano surge del mundo natural y se desarrolla en la medida en que logra encontrar nuevas formas de que la naturaleza le ofrezca cobijo<sup>38</sup>.

Lo que quiero señalar con esto es que, más allá de las diferencias innegables entre el movimiento sofista y Platón, lo que me interesa pintar aquí es un retrato del tema filosófico más relevante en el siglo V a.C. El problema de comprender qué relación ostentan *Nóμος* y *Φύσις* no se redujo al movimiento sofista. Era una angustia no solamente propia de la filosofía sino de la cultura griega en general. Por esto, los filósofos de este tiempo tuvieron todos que decir algo sobre el tema. Haciendo éste un perfecto telón de fondo para interpretar esta época de la filosofía.

Veamos ahora a un filósofo que, dentro del movimiento sofista, intentó plantear la posibilidad de que *Nóμος* y *Φύσις* de hecho mantuvieran un vínculo ulterior en la historia del desarrollo de la humanidad. Veremos cómo defendió esta postura y el tipo de posiciones filosóficas que se desarrollaron a partir de esta base.

---

<sup>38</sup>Para más sobre esto véase el apartado “La Metafísica de Pródico de Ceos” en el capítulo 2 de este trabajo.





## Capítulo II: El Pensamiento de Pródico de Ceos

### CONTENIDO

En este capítulo me ocuparé de exponer lo poco que conocemos de la doctrina del sofista Pródico de Ceos. Intentaré presentarla en un sentido integral y coherente, particularmente vinculando su postura ante la relación *Νόμος-Φύσις*, su análisis etimológico y su proyecto de distinción de presuntos sinónimos. Intentaré mostrar que el elemento característico de su pensamiento, su proyecto de distinción de presuntos sinónimos, debe entenderse no solamente en una dimensión gramática o semántica (como el intento de configurar una jerga filosófica precisa) sino en un sentido epistémico y, especialmente, metafísico. Mi intención es mostrar el proyecto de Pródico como un esfuerzo por clarificar el significado de los términos, revelando a la vez la naturaleza de las cosas denotadas por éstos que, así, contribuiría a la solución de ciertos problemas filosóficos de su tiempo, particularmente éticos.

### Esbozo histórico de Pródico<sup>39</sup>

Debido a que, incluso dentro del poco estudiado movimiento sofista, Pródico es un personaje al que poca atención se le ha prestado; antes de entrar a la presentación de sus posturas filosóficas, permítaseme dar un breve esbozo de este personaje que ayude a contextualizar la discusión.

Pródico nació en la isla de Ceos (en la ciudad de Iulis para ser exactos). Esta isla se encontraba en el archipiélago de las Cícladas en el mar Egeo, en el territorio de la

---

<sup>39</sup> Para este esbozo, me basaré en los testimonios sobre la vida de Pródico de Suidas, Platón, Filostrato, Aristófanes y Jenofonte entre otros. La mayoría de estos testimonios se pueden encontrar en *Pródico e Hippias, Fragmentos y Testimonios* de José Barrio. No los cito a cada momento para no hacer más densa la lectura de este apartado histórico. Cuando toque alguna opinión que no se encuentre en los antes mencionados testimonios daré la referencia.

actual Kea. Este territorio es el más cercano del archipiélago de las Cícladas a la Grecia continental y, particularmente, a Atenas. Esto es importante porque, en la época de Pródico, la isla de Ceos se encontraba dominada por Atenas, bajo la forma de un estado dependiente dentro de la liga de Delos. Esto llevó pronto a Pródico a viajar a Atenas tanto por motivos políticos como filosóficos. La isla de Ceos era famosa en el mundo heleno por la pureza de costumbres de sus habitantes<sup>40</sup>. Otro personaje ilustre originario de Ceos es el poeta Simónides. En el *Protágoras*, Platón presenta un debate entre Sócrates, Protágoras y Pródico sobre poemas de Simónides.

Los historiadores y comentaristas coinciden en que debió haber nacido entre el 470 y 460 a.C. Viéndolo en una línea del tiempo, se podría decir que Pródico de Ceos abre la segunda generación de Sofistas. Siendo más o menos 30 años menor que Protágoras y 15 menor que Gorgias. Incluso Suidas llega a decir que Pródico fue alumno de Protágoras. Los comentaristas no le dan mucho peso a la veracidad de este dato pero al menos sirve de muestra de que Pródico ya es parte de una generación posterior a la de Protágoras dentro del movimiento sofista.

Fue contemporáneo de Sócrates (teniendo alrededor de 5 años de diferencia con éste), así que es probable que Sócrates y Pródico tuvieran noticia uno del otro. También era relativamente contemporáneo de sofistas como Hipias y Antifonte (siendo más o menos 15 años mayor que éstos) pero sus posiciones filosóficas eran radicalmente distintas.

En cuanto a sus discípulos directos, los testimonios con los que hoy contamos listan a personajes como Isócrates (renombrado orador y opositor del movimiento sofista, mencionado por Platón en *Fedro*), Tucídides y Eurípides. También se le vincula con Calias, Antístenes y Jenofonte (quien nos ofrece el testimonio más exacto y amplio de sus planteamientos éticos en *Memorias*) entre otros. Lo relevante de esto último es que todos estos personajes son parte del círculo cercano a Sócrates. De algún modo ambos filósofos no sólo eran contemporáneos, sino que se desarrollaron en un mismo ambiente intelectual.

Como ya había mencionado, los testimonios concuerdan en que Pródico hizo varios viajes a Atenas. Pero hay un viaje en particular en que, se relata, iba en una embajada

---

<sup>40</sup> Cf. Eduard Zeller, *Sócrates y Los Sofistas*, Nova, Argentina, s/f, p. 49.

de Ceos hacia Atenas y tuvo oportunidad de hablar ante la Asamblea Popular. Al parecer, este discurso le ganó mucha fama entre los atenienses y dio un gran impulso a su carrera de orador y maestro.

Los viajes a Atenas le permitieron vincularse con los personajes más renombrados de la escena intelectual de la ilustración ateniense e incluso de Grecia en general. Por ejemplo, en el *Protágoras* Platón relata una reunión entre Sócrates y los más importantes sofistas en casa de Calias, el gran mecenas de los sofistas en Atenas. Platón nos cuenta que en esta reunión se encontraron Sócrates, Protágoras, Hippias y, por supuesto, Pródico. Aunque más adelante volveré sobre la relación entre Pródico y la obra de Platón, este pequeño ejemplo (más allá de la discusión de en qué grado los diálogos platónicos son descripciones de diálogos reales) nos da la imagen de que Pródico era un rostro común y reconocido en la escena intelectual ateniense.

Al igual que buena parte de los sofistas, practicaba la controvertida<sup>41</sup> enseñanza remunerada. Pero, según diversos testimonios, lo hacía de un modo muy particular. Parece que él se manejaba con base una especie de escala de precio en la que las lecciones progresaban paralelamente en precio y profundidad. Entre más profunda fuera la lección que enseñaba, era también más cara. Filostrato, en su *Vida de los Sofistas*, incluso sostiene que Pródico tenía debilidad por el dinero y que utilizaba agentes para buscar jóvenes de familias opulentas a los cuales enseñar<sup>42</sup>. Varios testimonios coinciden en que llegó a ser muy exitoso en su profesión; llegando no solamente a adquirir fama, sino a acumular una cierta fortuna.

Sobre la fecha de su muerte no sabemos nada, pero sí contamos con un testimonio muy curioso sobre la forma en que murió. Según el testimonio de Suidas, Prodicó murió en Atenas, condenado a beber cicuta por corromper a la juventud. Lo curioso de este testimonio es que, más allá de lo dudoso que sea como dato histórico, asegura que Pródico murió del mismo modo que murió Sócrates. Lo más probable es que este

---

<sup>41</sup>Claro, controvertida para la forma en que tradicionalmente se ha contado este periodo de la historia de la filosofía. La práctica de la enseñanza remunerada era fuertemente atacada desde el socrático-platonismo. Aunque cabe mencionar que hay ciertos testimonios que revelan que los que podrían llamarse contemporáneos de los sofistas no veían la enseñanza remunerada como algo negativo. Un testimonio en este sentido puede encontrarse en los *Fragmentos y Testimonios* de Protágoras.

<sup>42</sup>Cf. Filostrato, *Vida de los Sofistas*, Porrúa, México, 2003, p. 401.

testimonio dudoso se deba a un traslape de la figura de Sócrates y Pródico. Y, aunque esto no nos dé nada de información sobre la muerte de Pródico, sí muestra lo parecidas que las figuras de Sócrates y Pródico eran para los personajes que los sucedieron.

Otro dato curioso sobre Pródico es que varios testimonios coinciden en que, a pesar de su exitosa carrera de orador y maestro, tenía una voz muy grave y baja que era muy difícil de oír. En fin, ya con todo esto nos podemos hacer una imagen de Pródico como personaje histórico y del lugar en el tiempo que su pensamiento ocupa en la historia intelectual de Grecia. Ahora haré algunas observaciones relevantes para este trabajo sobre la recepción general de Pródico por los autores posteriores y, particularmente, por Platón.

### **Pródico para la tradición**

En general, la actitud que la tradición tuvo a hacia Pródico fue más favorable que hacia cualquier otro de los sofistas<sup>43</sup>. Esta distinción se debió a que, particularmente en sus planteamientos éticos (que veremos más adelante), se diferenció claramente del relativismo o el individualismo que caracterizaron la imagen que la tradición mantuvo de la ética sofista. En general, la única crítica que encontramos por parte de la tradición a Pródico denostando su carácter de filósofo era que practicara la enseñanza remunerada. Siendo éste el principal motivo por que se le trató como sofista.

Personajes tan relevantes como Platón, Aristóteles, Aristófanes, Jenofonte y Sexto Empírico refirieron sus opiniones y las discutieron. Todos ellos manteniendo una posición ambivalente entre valorar sus planteamientos filosóficos y desdeñarlo como un sofista practicante de la enseñanza remunerada.

Aristófanes, por ejemplo, en *Las Nubes* lo defiende como un referente en el estudio de los fenómenos celestes; pero lo ataca en *Tagenista*<sup>44</sup>. Otro ejemplo de esta actitud ambivalente es Jenofonte. A pesar de atacar a la figura de Pródico como practicante de la enseñanza remunerada a los jóvenes en su *Banquete*, considera tan valiosa su

---

<sup>43</sup> Cf. José Barrio, Prólogo a *Pródico e Hippias, Fragmentos y Testimonios*, Aguilar, Argentina, 1973, p. 11.

<sup>44</sup> Aunque debido a lo fino de la ironía de las Comedias de Aristófanes es a veces difícil captar su verdadera opinión.

postura ética que reproduce completo el “Heracles en la Encrucijada” de Pródico en sus *Memorias*.

En Platón, en cambio encontramos que, aunque se mantiene esta ambigüedad, se va cargando mucho más hacia una opinión positiva. A pesar de que en diálogos como el *Protágoras* y *Apología* se engloba a Pródico como parte del movimiento sofista. En varios diálogos hace referencia a él y sus posturas de filosofía del lenguaje, particularmente su método de distinción de presuntos sinónimos del que también hablaré más adelante. A diferencia de Jenofonte, Platón se interesa más en las posiciones en filosofía del lenguaje de Pródico que en sus posturas éticas. Es interesante que en el *Crátilo* el personaje de Sócrates llega a decir que Pródico de Ceos no solamente es una autoridad en lo que respecta a la filosofía del lenguaje sino que incluso es su maestro en estos temas<sup>45</sup>.

Aun así, a pesar de tratar a Pródico como una autoridad y hacer abundantes referencias a él en los diálogos (como en el *Eutidemo*, *Apología*, *Hippias Mayor*, *Menón*, *Laques*, *Crátilo* o el *Protágoras*); Platón no tiene un diálogo explícitamente dedicado a él, como sí tiene para Hippias, Gorgias o Protágoras<sup>46</sup>. Aunque es innegable que hoy no contamos con ningún diálogo de Platón titulado *Pródico*; me parece que de hecho no sólo hay referencias al pensamiento de Pródico, sino al menos un diálogo dedicado a debatir las posturas filosóficas de este sofista. A lo largo de toda la tesis buscaré aportar elementos para apoyar que el *Crátilo* de Platón, a pesar de no llevar el nombre del sofista de Ceos, está dedicado a discutir con las posturas filosóficas de Pródico. Pero para poder realizar esta tarea, es necesario primero hacer una exposición coherente de cuáles eran las posturas filosóficas de Pródico. Para luego poder ir al *Crátilo* y ver qué tanto están siendo discutidas dichas posiciones. Una lectura a partir de estas claves del *Crátilo* puede brindarle un nuevo sentido a la antes mencionada aseveración de que Sócrates<sup>47</sup> tenía por maestro a Pródico en lo que respecta a filosofía del lenguaje.

---

<sup>45</sup> Cf. Platón, *Crátilo*, 384b.

<sup>46</sup> Cf. José Barrio, Prólogo a *Pródico e Hippias, Fragmentos y Testimonios*, *op. cit.*, p. 11.

<sup>47</sup> No necesariamente el Sócrates Histórico sino el personaje de los diálogos de Platón.

Ahora pues, ya con una noción un poco más clara de quién era Pródico y de la postura de la tradición posterior ante él, pasaré a la exposición de sus posturas filosóficas. A partir de los testimonios que conservamos sobre sus posturas filosóficas, intentaré hacer una exposición coherente de su pensamiento. Mostrando sus posturas en distintas áreas de la filosofía no de forma aislada, sino como parte de una concepción única de la que irradian las distintas ramificaciones. Esta tarea bien puede facilitar comprender por qué Pródico es un referente para Platón y si es cierto que dedica el *Crátilo* a discutir sus posturas.

El primer paso de esta exposición será ver qué elementos constituían el pensamiento filosófico de Pródico de Ceos.

### **La Obra de Pródico**

Sobre el título, temática y cantidad de la obra escrita de Pródico abundan los debates entre los especialistas. Por un lado, el testimonio de Galeno nos transmite en lugares distintos el título de dos obras atribuidas a Pródico: *Sobre la naturaleza* (*Περί Φύσεως*) y *Sobre la naturaleza del hombre* (*Περί Φύσεως Ἄνθρώπου*). Aparte de estos dos títulos, su obra más mencionada y sobre la que hay consenso se titula *Las Estaciones* (*Ἔρηαι*).

Los especialistas discuten sobre si de hecho son tres obras distintas o si más bien tres partes de una obra o si *Sobre la naturaleza* y *Sobre la naturaleza del hombre* son de hecho la misma obra<sup>48</sup>. Yo, como lo he hecho en trabajos anteriores<sup>49</sup> me sumo a la

---

<sup>48</sup> Probablemente esta postura se apoya en lo parecido del nombre de ambas obras (en el griego, la diferencia entre ambos títulos es solamente una palabra) y en dudar que Pródico tuviera una obra titulada *Sobre la naturaleza* (*Περί Φύσεως*) al estilo de las obras presocráticas. Yo no estoy de acuerdo con esta postura concreta por dos motivos. Primero, los dos títulos son citados por el mismo autor (a saber, Galeno). Y, aunque lo hace en diferentes obras; sería más creíble esta postura si fueran testimonios de distintos autores los que refirieran los distintos títulos. En ese caso se podría decir que de hecho uno de ellos solamente puso el título de forma abreviada o que no tenía tanta información como el otro autor que de hecho conocía el nombre completo de la obra en cuestión. Pero como se trata del mismo autor, la única posibilidad de defender esta postura es que Galeno corrigiera su propio error al citar la misma obra con un título distinto. En segundo lugar, tenemos varios fragmentos que hacen referencia a las posiciones de Pródico sobre lo que Aristóteles llamaba física. Todo esto me hace pensar que o bien no aceptamos de lleno el testimonio de Galeno, o tomamos los dos títulos antes mencionados como perteneciendo a cosas distintas.

<sup>49</sup> Cf. Emiliano Castro, " Περὶ Ὀνομάτων Ὁρθότητος: Un Proyecto de Lenguaje Perfecto en la Sofística Antigua." [en línea], en *Ensayo*, No. 1, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2012. <<http://ensayos.filos.unam.mx/2012/02/un-proyecto-de-lenguaje-perfecto-en-la-sofistica-antigua/>> [Consultado el 9 de diciembre del 2013]

posición de de Mario Untersteiner en este punto<sup>50</sup>. Esta propuesta sostiene que solamente habría habido una obra de Pródico llamada *Las Estaciones* (Ἔρηαι) que estaría dividida en tres partes:

a) **Sobre la naturaleza** (Περὶ Φύσεως). En esta parte de su obra, Pródico habría desarrollado sus estudios cosmogónicos<sup>51</sup>, antropogonía y habría plasmado su planteamiento de la relación entre el desarrollo de la agricultura y el desarrollo de las divinidades.

b) **Sobre la naturaleza del hombre** (Περὶ Φύσεως Ἄνθρώπου). En esta parte, Pródico habría estudiado el progreso de la civilización humana y su íntima relación con el lenguaje. En esta parte se habría desarrollado sus posturas de filosofía del lenguaje y particularmente su teoría sobre la sinonimia. Una teoría enfocada a distinguir los términos que son tenidos por sinónimos en el lenguaje corriente a través de un análisis que descubriría los matices en sus sentidos y mostraría, por tanto, el modo correcto de usar cada término.

c) **Ética**. En esta tercera y última parte de su obra, el autor se habría enfocado a problemas morales. Al parecer, él veía la virtud desde un punto de vista utilitario. Se habría dedicado a problemas como el de la naturaleza de la virtud y si ésta puede enseñarse (aquí es clara la similitud con las preocupaciones de Sócrates y Platón). Esta parte habría estado coronada por el *Elogio a Heracles* o *Heracles en la Encrucijada* que llegó a nosotros por paráfrasis de Jenofonte<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> En general, en este trabajo expondré a Pródico desde la perspectiva de la interpretación de Untersteiner. Me basaré en la interpretación de Pródico que él presenta en *The Sophists*. Untersteiner tiene varios trabajos dedicados exclusivamente a Pródico que lamentablemente aún no me son accesibles por falta de traducciones y la dificultad de acceder a las obras originales. Por otro lado, si alguien le interesa leer más sobre las otras posturas en lo que respecta a la división de las obras de Pródico, para una buena guía: V. José Barrio, *Prólogo a Pródico e Hipias, Fragmentos y Testimonios*, op. cit., pp.14-17.

<sup>51</sup> Parece que Calímaco clasificaba a Pródico simplemente como un orador, pero Aristófanes lo corrige señalando que trabajó temas de fenómenos celestes. Lamentablemente no llegó a nosotros ningún otro testimonio de estos planteamientos más allá de esta referencia. Cf. ESCOL. ARISTOF., *Aves*, 692, *apud. Fragmentos y Testimonios de Pródico e Hipias*, op. cit., p. 72.

<sup>52</sup> Sobre esta división: Cf. Mario Untersteiner, *The Sophists*, Traducción de Kathleen Freeman, Philosophical Library, Nueva York 1954, pp. 206-221. También, Cf. José Barrio, *Prólogo a Pródico e Hipias, Fragmentos y Testimonios*, op. cit., pp.14-17.

Partiendo de esta división de *Las Estaciones*, existirán tres grandes ramas en la filosofía de Pródico: *la metafísica, la filosofía del lenguaje y la ética*. Correspondiendo cada una de estas tres ramas a una de las partes de su obra. A partir de esta distinción, ahora procederé a exponer los testimonios que tenemos de su pensamiento insertándolos en estas tres líneas temáticas. Aun así, buscaré enfatizar cómo estas tres ramas se encuentran relacionadas como parte de un pensamiento integrado y coherente. Comenzaré con lo que podemos reconstruir a partir de los testimonios de las posturas de Pródico en metafísica.

### **La Metafísica de Pródico de Ceos**

“Nada que sea bueno y hermoso conceden los dioses a los hombres sin trabajo y cuidado”<sup>53</sup>. Aunque este pasaje se cuenta como parte de los fragmentos y testimonios sobre la ética de Pródico, me parece que es la síntesis perfecta de su posición en metafísica. Como señala Untersteiner<sup>54</sup>, la metafísica desde la perspectiva de Pródico es vista desde un trasfondo religioso y antropológico. Desde la relación entre la humanidad y los dioses. Esta frase muestra bien lo que veremos en la metafísica de Pródico: los dioses, los hombres y el vínculo que el trabajo y el conocimiento tienden entre ambos.

Antes de empezar quiero hacer dos aclaraciones sobre cómo operaré esta exposición. Primero, por metafísica entiendo la rama de la filosofía que, como decía Aristóteles, se guía por la pregunta “¿qué es el ente?” (*τί τὸ ὄν*). Esta pregunta no se enfoca en ningún ente particular (como qué es el hombre o qué es el estado), sino se pregunta por qué es lo que hay o qué hace que haya algo o qué permite que lo que decimos que es, sea. En fin, concuerdo también con Aristóteles en que el pensamiento de los filósofos que lo antecedieron estaba guiado por esta pregunta aunque ellos no necesariamente lo vieran así con claridad.

---

<sup>53</sup> Pródico, *Heracles en la Encrucijada*, fr. 33, *apud*. Jenofonte, *Memorabilia*, Libro 2, Cap. 1, Sec. 28. No uso en esta parte la traducción que viene en la edición de *Pródico e Hippias Fragmentos y Testimonios* en la que me he basado hasta ahora. Aquí ofrezco una traducción propia del griego para hacer el pasaje gramáticamente más claro. Aparte, yo opto por una traducción distinta de ‘ἐπιμελείας’. A pesar de eso, en general no hay cambios sustanciales en el sentido general de la oración. De cualquier modo, aquí está el original: “τῶν γὰρ ὄντων ἀγαθῶν καὶ καλῶν οὐδὲν ἄνευ πόνου καὶ ἐπιμελείας θεοὶ διδῶσιν ἀνθρώποις”.

<sup>54</sup> Cf. Mario Untersteiner, *The Sophists*, *op. cit.*, pp. 209-211.



Esto nos lleva a la segunda observación. Más allá de que varios testimonios nos hablan de que Pródico tenía mucho que decir sobre lo que Aristóteles solía llamar Física<sup>55</sup> hoy poco de esto se puede encontrar en los fragmentos de su pensamiento con los que contamos. Así pues, más que poner atención solamente a uno o dos fragmentos, voy a intentar ofrecer una interpretación general de cómo Pródico de Ceos comprendía lo que hay a partir de todos sus fragmentos. Seguiré particularmente en este punto la interpretación de Untersteiner y me enfocaré en el problema de la relación entre los dioses y la humanidad. Ya con estas dos aclaraciones asentadas, paso a la exposición.

Pródico sostiene que la relación que tiene la humanidad con lo divino viene de la utilidad que la naturaleza le reporta a aquella. Es decir, el sentimiento de lo divino de los hombres viene del encuentro con aquello en la naturaleza que le ofrece un cobijo a la vida humana. El ser humano nace sin garras ni alas, está indefenso en un estado natural<sup>56</sup>. Parece que aquí encontramos un punto de partida muy parecido al de Protágoras que, dentro del diálogo platónico homólogo, es expuesto en el mito de Prometeo. Lo curioso es que, mientras que Protágoras sostiene que los dioses deben dotar a los hombres del arte político y la técnica para que estos puedan sobreponerse a su debilidad natural; Pródico sostiene que los hombres encuentran la experiencia de lo divino justamente en los elementos de la naturaleza que le permiten al hombre mantenerse con vida. Por ejemplo, el hombre encuentra lo divino primero en los alimentos, el sol, la luna, los ríos, etc. En general, el ser humano tiene en primera instancia por divino todo aquello que en la naturaleza le reporta utilidad, facilita su vida y le permite superar su debilidad física. Como expone Sexto Empírico: “Pródico de Ceos dice: los antiguos consideraron dioses, la utilidad que proporcionan el sol, la luna, los ríos, las fuentes, y, en general, todo lo que es útil a nuestra vida [...]”<sup>57</sup>.

Lo interesante de esta comparación con Protágoras es que aun partiendo del mismo punto, ambos sofistas ven la relación entre el hombre, lo divino y la naturaleza de forma

---

<sup>55</sup> Es decir, filosofía de la naturaleza al estilo presocrático; una especie de proto-metafísica que aún no era completamente consciente de su tarea según lo que mencioné un poco antes sobre Aristóteles.

<sup>56</sup> Cf. *Ibid*, p. 210. Parfraseo aquí la interpretación que hace Untersteiner de un pasaje de Aristófanes para explicar justamente el punto de partida del ser humano para encontrar cobijo en la naturaleza para mantenerse vivo a pesar de su indefensión original.

<sup>57</sup> Sexto Empirico, *Contra los Matemáticos*, IX, 18, *apud. Fragmentos y Testimonios de Pródico e Hippias, op. cit.*, p. 69.

opuesta. Mientras que Protágoras cree que el ser humano encuentra en la naturaleza un antagonista del cual solamente los dones divinos del arte político y la técnica pueden salvarlo; Pródico ve en la naturaleza justamente la fuente de recursos para la vida humana, siendo la naturaleza misma el don divino o, la fuente de la experiencia de lo divino. Para Protágoras el mundo de la naturaleza y el mundo humano están enfrentados. Para Pródico hay una continuidad entre ambos. Mientras para uno los dioses deben darnos herramientas especiales que nos separan y protegen de la naturaleza, para el otro la naturaleza misma acoge el mundo de lo humano, ofreciéndole de su seno los dones divinos que le permiten vivir.

Todo esto significa que mientras Protágoras ve *Nóμος* y *Φύσις* como esferas antagónicas y contrapuestas pues el ser humano encuentra en *Φύσις* una amenaza a su supervivencia y debe ser dotado por los dioses de cualidades especiales que lo sacan de esta dimensión para crear un mundo propio que lo proteja de los peligros de *Φύσις*, el mundo de *Nóμος*. Pródico, en cambio, cree que *Nóμος* y *Φύσις* están unidos, el mundo de lo humano (*Nóμος*) nace del cobijo que *Φύσις* le ofrece. El don divino que le permite al ser humano superar su indefensión original no es otro que la naturaleza misma que lo cobija. Esto hace que en el esquema del debate sobre la relación entre *Nóμος* y *Φύσις* podamos contar a Pródico de Ceos entre los autores que pugnan por la unidad armónica de ambas dimensiones<sup>58</sup>. Este punto es la base de la posición metafísica de Pródico de Ceos.

Siguiendo con la exposición, después de este primer encuentro con lo divino, los seres humanos incluyen también entre los dioses aquellos productos de la técnica que, igual que los productos de la naturaleza antes mencionados, les son útiles para la vida. En este momento aparece la técnica no como una capacidad humana para superar su

---

<sup>58</sup> En el capítulo anterior, discutimos el problema sobre la relación entre *Nóμος* y *Φύσις* desde las perspectivas ético-política y epistémica. Pero vale aclarar que entonces hablábamos del modo en que la antes mencionada problematización se había ido desarrollando dentro de la historia del pensamiento griego. Pero vale aclarar que aquí ya no hablamos de la problematización de la relación entre *Nóμος* y *Φύσις*, sino de una posición que ofrece una respuesta sobre qué relación estas dimensiones ostentan. Toda postura afirmativa sobre la relación entre *Nóμος* y *Φύσις* es, en última instancia, una postura metafísica. Finalmente, si se vuelve a echar un vistazo al apartado de "antecedentes" del capítulo anterior, se verá que la postura minoica sobre la unidad de *Nóμος* y *Φύσις* era una postura de carácter metafísico. Y si se sigue leyendo, se podrá ver que tanto la veta epistémica como la ético-política problematizan esta postura metafísica.

estado natural (como lo era para Protágoras), sino como las prácticas que pueden revelar lo que nos es útil en la naturaleza<sup>59</sup>. Como vimos, la primera experiencia de lo divino del hombre viene de su primer encuentro con aquellos objetos de la naturaleza que de entrada le son útiles. La segunda experiencia viene del descubrimiento a partir de las distintas técnicas de aquellas cosas que la naturaleza nos da pero solamente a través de nuestro trabajo.

Por ejemplo, puede que la naturaleza nos ofrezca sola frutos como trigo, manzanas o aceitunas, pero el aceite de oliva y el pan requieren de los frutos de la naturaleza y además de un trabajo normado por una técnica (como la del panadero por mencionar una). De esta segunda experiencia de lo divino habrían salido dioses como Dionisos (del vino), Deméter (de la agricultura) o Poseidón (vinculado a la navegación).

Este segundo encuentro del mundo humano con los dioses a partir de la naturaleza y el trabajo ha abierto un debate entre los intérpretes. Al ver los distintos fragmentos sobre este tema, no es claro si Pródico sostenía que el proceso antes descrito divinizaba a aquellos objetos que las artes producen y ofrecen beneficios o a las personas que descubrieron dichos objetos. Por ejemplo, la diferencia estaría entre si la religión antigua llamaba Deméter a los productos de la agricultura o si Deméter era el nombre de la persona que descubrió la agricultura y la tradición la fue divinizando. Si los fragmentos se interpretan en este segundo sentido, Pródico habría sustentado una postura Evemerista. Esto quiere decir, una postura que sostiene que lo que llamamos dioses son personas que hicieron acciones ilustres en el pasado y que la tradición los fue divinizando al pasar los años. Yo no tengo una posición definida en este debate de interpretación pero al final, para la lectura que aquí ofrezco es irrelevante. Bien sea que lo divinizado sea la persona que descubre o el objeto descubierto, lo que a mí me importa subrayar es que las dos formas de experiencia de lo sagrado se mueven en el vínculo entre la naturaleza y el mundo de lo humano; mediado por la utilidad y el trabajo.

Ya teniendo presente este segundo momento de la relación entre la humanidad, la naturaleza y los dioses podremos comprender el trasfondo de la frase con la que abrí

---

<sup>59</sup> Cf. *Ibidem*.

esta parte: “Nada que sea bueno y hermoso conceden los dioses a los hombres sin trabajo y cuidado”. A través del trabajo y el cuidado imbricados en las distintas técnicas (El cuidado como el saber necesario y el trabajo como la aplicación práctica de dicho saber) los seres humanos develan nuevas utilidades en la naturaleza y dichas prácticas se entregan a los seres humanos como dones divinos. Con el trabajo es con lo que los dioses dan a los hombres nuevos dones al permitirle encontrar nuevos útiles en la naturaleza.

Otra vez vemos la continuidad entre *Nóμος* y *Φύσις*, ahora no solamente es que el mundo de lo humano, de *Nóμος*, nace como cobijado por *Φύσις*; sino que las artes tan propias del mundo humano no lo aíslan del mundo natural sino que solamente descubren nuevos útiles en la naturaleza, recibiendo de esta relación un don divino. Esta posición metafísica, con su trasfondo antropológico y religioso, se desarrolla como un movimiento vinculante de surgimiento de la esfera de *Nóμος* desde la de *Φύσις* y el desarrollo de *Nóμος* como un tender puentes hacia *Φύσις* a partir del trabajo, el cuidado, la técnica, etc.

Contamos con un fragmento más que engloba estos dos momentos en una postura general sosteniendo que Pródico creía que todas las ceremonias, iniciaciones y misterios religiosos nacen de la agricultura<sup>60</sup>. Pero con lo expuesto hasta ahora, no es difícil comprender este fragmento también. Siendo la agricultura una técnica que permite al ser humano servirse de mejor forma de los frutos de la naturaleza; a partir de lo dicho antes, es claro cómo ésta aviva el espíritu religioso.

En fin, lo que es fundamental recordar de este apartado es que, detrás de toda esta concepción de la relación entre los humanos y lo divino, la metafísica de Pródico opera con base en la idea de que hay una continuidad entre *Nóμος* y *Φύσις*. Del mundo de la *Φύσις* surge el *Nóμος* y esta esfera se desarrolla a partir de tender lazos hacia aquella. Esto será clave para comprender a cabalidad todas las posiciones filosóficas de Pródico en otros campos. Sin este punto, su proyecto pierde su unidad orgánica y se vuelve en buena medida incomprensible. Ahora pasaré a exponer sus posiciones en filosofía del lenguaje.

---

<sup>60</sup> Cf. Pródico de Ceos, *Fragmentos y Testimonios*. Fr. 46.

## Filosofía del lenguaje en Pródico, etimologías y distinción de sinónimos

Como ya había comentado, mientras que la mayor parte de los autores que comentaron el pensamiento de Pródico en la antigüedad se enfocaron en sus posiciones en ética o filosofía de la religión, Platón se enfocó exclusivamente en sus posturas sobre el lenguaje. Prácticamente todos los testimonios sobre este tema nos los ofrecen los diálogos de Platón. Es muy interesante que Platón le diera tanta importancia a este punto. Espero que una exposición de en qué consistían dichas posturas aporte elementos para comprender por qué para Platón este tema era tan importante. Finalmente, el objetivo principal de esta tesis es aportar argumentos para comprender la relación entre Pródico y Platón. Pues permítaseme comenzar con dicha exposición.

Si echamos un vistazo a todos los fragmentos y testimonios que tenemos de la actitud de Pródico con respecto al lenguaje encontraremos intentos de distinguir palabras que en el lenguaje cotidiano podrían ser tomadas por sinónimos, señalando que de hecho su significado es distinto. A esto Platón lo llama un estudio de *Διαίρεσις τὸν Ὀνομάτων*<sup>61</sup> (división o distinción de palabras<sup>62</sup>) o *Περὶ Ὀνομάτων Ὁρθότητος*<sup>63</sup> (en torno a la perfección o corrección de los nombres). Veamos un ejemplo de en qué consistía esta distinción de presuntos sinónimos:

[Hablando Pródico] En efecto, es preciso que los presentes en controversias tan acertadas sean oyentes “imparciales” de uno y otro contendiente pero no “neutrales”. Pues esto no es lo mismo. Se debe oír imparcialmente a uno y otro, pero no dar el mismo valor a ambos, sino más al más sabio y menos al más ignorante. [...] quiero reunirlos y que “discutáis”, no “disputéis” [...] pues los amigos “discuten” tranquilamente, los adversarios y los enemigos “disputan” entre sí. [...] obtendréis de nosotros, los oyentes, “aprobación”, pero no “alabanza”, pues las palabras de aprobación pueden originarse en el alma de los oyentes sin necesidad de engaño, las palabras de alabanza suelen ser propias de los que disimulan opinión.

---

<sup>61</sup> Platón, *Protágoras*, 358A.

<sup>62</sup> Aunque por ahora traduzco ‘ὄνομα’ como ‘palabra’, en el capítulo siguiente, en el apartado titulado “Observaciones Preliminares” explicaré que, para este trabajo, es preferible la palabra ‘nombre’ para traducir ‘ὄνομα’. Por ahora utilizo ‘palabra’ para no volver pesada la lectura pero a lo que me refiero es a lo mismo que más adelante llamaré ‘nombre’.

<sup>63</sup> Platón, *Cratilo*, 384B.

Nosotros, que os escuchamos, experimentaremos con ello un “gozo” especial, pero no un “placer” pues el gozo se origina en el que aprende y adquiere un conocimiento intelectual; el placer se deriva de la comida o de alguna otra sensación corporal agradable<sup>64</sup>.

Aquí tenemos un pasaje extraído del *Protágoras* de Platón en que se ilustra la distinción de presuntos sinónimos que se le atribuye a Pródico. Vemos pares de palabra que en el lenguaje cotidiano son tenidas por sinónimos como ‘imparcial’/‘neutral’, ‘discutir’/‘disputar’, ‘aprobación’/‘alabanza’ y ‘gozo’/‘placer’; seguidos de una exposición de aquello del significado de cada término del par que lo dota de su diferencia específica en relación con el otro. En los demás fragmentos sobre el tema encontramos a Pródico enfrentando distintos pares de sinónimos de la misma forma. Se enfrenta así a términos con connotación ética como ‘querer’/‘desear’ o ‘gozo’/‘placer’/‘gusto’. También encontramos distinciones en términos propios de la metafísica como ‘ser’/‘devenir’ y ‘operar’/‘actuar’.

El problema es que con los elementos con los que contamos hoy de la obra de Pródico, no es completamente claro ni para qué servía esta distinción ni cómo funcionaba. De algún modo, ambas preguntas están vinculadas. En general, entre los intérpretes podemos encontrar tres posiciones sobre ambas cuestiones:

a) Hay comentaristas como Heinze<sup>65</sup> que consideran que la distinción de palabras tenidas normalmente por sinónimos no era sino mera palabrería sin verdadera utilidad filosófica. Esta posición partiría de que Pródico solamente apelaba a la distinción de presuntos sinónimos como una treta retórica que le permitía confundir a su interlocutor y salir de problemas en la discusión. Lo importante de esta postura es que no depende de que Pródico usara su distinción con fines retóricos, sino de que *solamente* sea esta distinción una treta retórica. Esto quiere decir que lo que esta postura defiende es que no hay nada de teoría detrás de la distinción de sinónimos de Pródico.

Ya que en la antigüedad no era posible grabar los discursos y discusiones, lo único que tenemos de la retórica de Pródico son los testimonios de esta. En el *Protágoras* de

---

<sup>64</sup> Platón, *Protágoras*, 337 A-C.

<sup>65</sup> Cf. Heinze, Prodikus aus Keos, p. 330, apud, José Barros Gutiérrez, *Fragmentos y Testimonios de Pródico e Hippias*, op. cit., p. 20.

Platón por ejemplo, hay una reproducción del uso que Pródico podría haber hecho de su distinción de sinónimos en el contexto de una discusión (ya vimos una parte de esta reproducción en la cita anterior). Es cierto que en esta reproducción el sofista nunca da una explicación de en qué se basa o de cómo hace la distinción de sinónimos y parece que simplemente estipula la distinción.

Así que, si nos quedáramos con esto parece que no podríamos más que darle la razón a esta primera posición o simplemente hacer especulaciones sin fundamento sobre cómo podría haber Pródico distinguido sinónimos.

Pero resulta que tenemos al menos un testimonio que ilustra cómo es que Pródico distinguía sinónimos. Si no se le da valor a este testimonio, no podemos más que reconocer que la presente postura puede tener razón<sup>66</sup>. Pero si este testimonio se tiene en cuenta, debe reconocerse que la distinción de sinónimos no era simplemente una treta retórica que estipulaba significados; sino el resultado de un análisis de los términos que luego serían distinguidos. Esto querría decir que por más que Pródico usara la distinción de sinónimos en su trabajo retórico, no *solamente* se trataba de una cuestión retórica. Sino que detrás de la distinción había supuestos teóricos, un método y una finalidad ulterior para la distinción más allá de ganar la discusión.

Por esto, veamos este testimonio controversial antes de seguir. Pues es justo él quién abre la puerta a las otras dos posturas. Se trata del testimonio 32 sobre Pródico de Ceos y consiste en un pasaje del médico Galeno que dice lo siguiente:

Y Pródico en “Sobre la Naturaleza del Hombre” llama al humor reseco e irritante **flema** [φλέγμα, *flégma*]. Aunque lo llama de modo diferente, es fiel al mismo hecho que el resto [de los autores]. Platón ya le ha hecho justicia ampliamente a las innovaciones en el uso de palabras de este hombre. Pero a esa sustancia de color blanco a la que todos los hombres llaman **flema**, Pródico la llama **blenna** [βλέννα]. Es el bien conocido humor frío y húmedo que se concentra en la gente vieja y los que se han enfriado de algún modo. Y ni siquiera un loco pudiera llamar a esto de otro modo que frío y húmedo.<sup>67</sup>

---

<sup>66</sup> No es casual que la crítica actual dude de la autenticidad de este fragmento. José Barros Gutiérrez, *Fragments y Testimonios de Pródico e Hippias*, op. cit., Nota 82 de Pródico.

<sup>67</sup> Galeno, *On Natural Faculties*, Mass. Harvard University Press, Cambridge, 1916, L. II, Sec. 9. Las palabras resaltadas son mías. Para esta parte, preferí traducir el pasaje directo del griego en vez de usar

Este testimonio aparece dentro de un recuento que hace Galeno de las distintas posiciones dentro de la teoría de los humores. Pero lo relevante de este testimonio es que nos muestra cómo es que Pródico “innovaba” en el uso de los términos. Este testimonio nos muestra un caso en que Pródico se distancia del uso cotidiano del término ‘flema’ (φλέγμα, flégma) **apelando a su etimología**. Lo que hace Pródico es apelar a que el término ‘flema’ (φλέγμα, flégma) deriva del verbo ‘φλέγω’ que significa ‘quemar’. La palabra misma usada en el texto es ‘φλέγμα’ (flégma) que según el diccionario se puede traducir como ‘flama’. Por esto, Pródico sostiene que la flema no puede ser la sustancia húmeda y fría de la que la gente habla al usar ese término, sino que debe de ser algo seco y caliente. Igualmente, esa sustancia fría y húmeda a la que todos llaman flema debe tener un nombre más adecuado a su naturaleza; y es por eso que la llama *blenna* (βλέννα), es decir, moco<sup>68</sup>.

Así pues, este testimonio nos muestra que cuando Pródico usaba términos de una forma distinta a la común de hecho lo hacía apelando a la etimología de dichos términos. Un análisis etimológico era lo que lo llevaba a la conclusión de que los

---

la traducción que viene en *Fragmentos y Testimonios* de Pródico. Tomé esta decisión por dos razones: Primero, los términos griegos son muy importantes para este pasaje como se verá más adelante. Por esto era necesario ver el griego directamente.

Aparte, al confrontar la traducción de *Fragmentos y Testimonios* con el texto en griego descubrí un error en la traducción. En el texto de *Fragmentos y Testimonios* leemos: “Pródico, cuando en su tratado “sobre la Naturaleza del Hombre” denominaba con la palabra “flema” **derivándola del resultado de la acción indicada por la palabra “flego”**, a la inflamación y a la sequedad de los humores, usa el vocablo impropriamente, aceptando el significado que le dan los demás.” José Barros Gutiérrez, *Fragmentos y Testimonios de Pródico e Hippias*, op. cit., P. 59.

El texto remarcado es mío. El apartado negro no aparece en el texto original. Parece más bien una aclaración del traductor pero que no está entre corchetes, dando así la impresión de ser parte del texto original. Aparte, esta aclaración se hace en la parte del testimonio que es más importante para el presente trabajo. Por esto decidí que era necesario ofrecer una nueva traducción del pasaje.

De cualquier modo, incluyo también el pasaje en griego tanto para que el lector pueda cotejar los términos que serán tan importantes para entender este fragmento (y que incluyo entre corchetes en mi traducción); como para que cualquier lector interesado pueda cotejar mi traducción e incluso tomar su propia postura sobre si mi observación sobre la traducción hecha arriba es válida o no. En fin, aquí está el texto en griego:

Πρόδικος δ' ἐν τῷ περὶ φύσεως ἀνθρώπου γράμματι τὸ συγκεκριμένον καὶ οἷον ὑπερωπημένον ἐν τοῖς χυμοῖς ὀνομάζων φλέγμα παρὰ τὸ πεφλέχθαι τῇ λέξει μὲν ἐτέρως χρῆται, φυλάττει μέντοι τὸ πρᾶγμα κατὰ ταῦτο τοῖς ἄλλοις. τὴν δ' ἐν τοῖς ὀνόμασι τάνδρος τοῦτου καινοτομίαν ἰκανῶς ἐνδείκνυται καὶ Πλάτων. ἀλλὰ τοῦτο γε τὸ πρὸς ἀπάντων ἀνθρώπων ὀνομαζόμενον φλέγμα τὸ λευκὸν τὴν χροάν, ὃ βλένναν ὀνομάζει Πρόδικος, ὃ ψυχρὸς καὶ ὑγρὸς χυμὸς ἐστὶν οὗτος καὶ πλεῖστος τοῖς τε γέρουσι καὶ τοῖς ὀπωσθήποτε ψυγέσιν ἀθροίζεται καὶ οὐδὲ μαινόμενος ἂν ἄλλο τι ἢ ψυχρὸν καὶ ὑγρὸν εἴποι ἂν αὐτόν.

<sup>68</sup> Al parecer, el origen etimológico de nuestra palabra ‘flema’ sí viene de ‘φλέγμα’ y de ‘φλέγω’. La diferencia es que apela al sentido de ‘φλέγμα’ que se puede traducir como ‘irritación’ o ‘ardor’. Y más que hacer referencia a la sustancia que se secreta, hace referencia a la sensación de ardor en la garganta vinculada a ésta.



términos que usamos cotidianamente no están siendo usados de modo adecuado pues su significado cotidiano está lejos de aquél que su etimología dicta. Como, por ejemplo, si llamamos 'flema' a algo frío y húmedo cuando, según su significado etimológico, esta palabra debe referirse a algo caliente y seco. Y, aunque Platón nunca muestra testimonios que refieran directamente a Pródico en que su distinción de presuntos sinónimos apele al significado etimológico de los términos tenidos por sinónimos, no es difícil pensar que en estos casos operaba del mismo modo. Justamente esto puede ser a lo que Galeno se refería cuando habla de las innovaciones en el uso de las palabras de Pródico de las que Platón nos da testimonio.

Como ya dije, si se acepta el testimonio 32 como válido y fidedigno; debe aceptarse que Pródico sí tenía un método para indagar el significado de un término y éste era un método etimológico. Así pues, si usó este método en el caso de 'flema', muy probablemente era éste el método que usaba en el análisis de todos los demás términos. Particularmente en los análisis que llevaban posteriormente a la distinción de presuntos sinónimos. Esta interpretación indica que de hecho la distinción de presuntos sinónimos no era una simple treta retórica, sino que de hecho dependía de un análisis profundo, un análisis etimológico.

Ahora, si no se acepta el testimonio 32 no quiere decir que aquellos que defienden que la distinción de sinónimos era una simple treta tienen la discusión ganada. Lo único que podrían decir es que no tenemos ningún testimonio de que de hecho hubiera algún tipo de teoría o método detrás de la distinción de sinónimos y que esto nos da buenas razones para pensar que de hecho no había nada detrás. Que era una treta retórica. En fin, la elección de postura dependerá del valor que se le dé al testimonio 32. Pero si se acepta que el testimonio 32 es válido como evidencia de cómo de hecho Pródico operaba, es muy difícil mantener la posición de que la distinción de sinónimos no tiene nada detrás. Yo y este trabajo nos encontramos del lado de la discusión que sostiene que de hecho sí hay algo más en la distinción de sinónimos que una treta retórica. Y, aunque espero haber dado motivos suficientes para que el lector prefiera esta postura, no se puede decir que la discusión ya está cerrada en este punto. En fin, ahora expondré las otras dos posturas, aquellas que sostienen que hay algo detrás de la distinción de sinónimos de Pródico.

**b)** Autores como Mayer y Barros Gutiérrez sostienen que el proyecto de Pródico tiene relevancia filosófica pero solamente como un esfuerzo de orden lingüístico por configurar una jerga filosófica clara, particularmente dentro de la ética. Incluso yo sostuve esta opinión en un artículo anterior al presente trabajo<sup>69</sup>. Esta postura parte de que al distinguir presuntos sinónimos y aclarar el significado de los términos, Pródico lograba resolver problemas filosóficos que provenían de malos entendidos lingüísticos y generaba una jerga más exacta que evadiría dichos problemas en el futuro.

Por ejemplo, la distinción entre ‘gozo’ y ‘placer’ que vimos antes (refiriendo aquél al disfrute intelectual y éste al disfrute físico) podría servir para desarrollar una postura de hedonismo más refinada que fuera capaz de distinguir entre tipos de disfrute. Una postura que puede distinguir entre tipos de placeres sería más parecida al hedonismo de Epicuro que al hedonismo burdo de los discípulos de Aristipo que equiparaban todas las formas de placer.

Así, aunque posturas como la de Barros Gutiérrez reconoce que la distinción de sinónimos y el análisis del lenguaje en general que proponía Pródico tiene de hecho un peso filosófico; la encasillan exclusivamente en una esfera semántica. Dedicándose exclusivamente a una aclaración de las definiciones de los términos de la filosofía sujetos a controversia (ser, devenir, gozo, placer, querer, desear, producir, actuar, etc.). Un ejemplo de esto lo muestra Calogero al decir “[...] la diferencia entre ambos planteamientos es muy aguda, Pródico solamente se interesa por ‘hablar correctamente’ y Sócrates se interesa por ‘la cosa real’ [...]”<sup>70</sup>. Lo que esto quiere decir es que, a diferencia de Sócrates, cuando Pródico trata el valor, el ser o el placer; de hecho solamente está definiendo los términos ‘valor’, ‘ser’ o ‘placer’. Mientras que Sócrates de hecho se ocupaba de lo que sea el valor, el ser y el placer en sí mismos. Aunque debo aceptar que, en el caso de Sócrates por lo menos, no me es muy claro cómo se pudiera distinguir entre una investigación de la definición del término ‘valor’ y lo que el valor mismo sea. Pero es así como esta postura explica el proyecto de Pródico,

---

<sup>69</sup> V. E. Castro, “Περί Όνομάτων Όρθότητος, Un Proyecto de Lenguaje Perfecto en la Sofística Antigua”, *op. cit.*

<sup>70</sup> W. K. C. Guthrie, *The Sofists*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p. 223. La traducción es mía pero aquí está la cita en su idioma de origen: “[...] the difference between the two approaches is very Sharp, Prodicus caring only for ‘correct speaking’ and Socrates interested in ‘the real thing’[...]”.

como un proyecto semántico de aclaración de términos que no decía nada sobre aquello a lo que dichos términos referían. Pero qué relación tendría esto con todo lo demás que sabemos sobre Pródico.

El problema que tiene esta postura, es que surge de una lectura aislada de los testimonios que tenemos de Pródico sobre filosofía del lenguaje que no hace mucho caso a nada más del pensamiento de Pródico. Es decir, si tenemos en cuenta todo lo que sabemos de la ética, la metafísica y la filosofía de la religión dentro del pensamiento de Pródico; no es claro por qué a él le parecería importante desarrollar una jerga filosófica clara. Así, la debilidad de esta postura es muy similar a la de la postura anterior. El problema que presentan es que ven la postura de Pródico solamente a la luz de lo que Platón dice de ella (pues como comenté más arriba es él la principal fuente de testimonios sobre la filosofía del lenguaje de Pródico) y, por tanto, no logran explicar sus posturas con relación al lenguaje como una parte integral de su pensamiento.

En fin, parece que la variable que falta por considerar al explicar lo que Pródico defendía sobre el lenguaje es explicar su distinción de presuntos sinónimos a la luz de sus posiciones en metafísica. Particularmente viendo dicha distinción en conexión con la postura de Pródico de que *Nóμος* y *Φύσις* se encuentran intrínsecamente vinculados. Justo esto es el núcleo de la tercera postura sobre el significado de la distinción de presuntos sinónimos de Pródico.

**C)** Esta tercera postura es defendida básicamente por el especialista Mario Untersteiner y es la postura que yo también suscribo en este tema a partir del presente trabajo<sup>71</sup>. A diferencia de las otras dos posturas, la interpretación de Untersteiner parte en primera instancia de una interpretación más amplia del pensamiento de Pródico. En vez de entrar directo a la distinción de presuntos sinónimos, Untersteiner empieza por la exposición de la filosofía de la religión de Pródico y de su intento de vincular *Nóμος* y

---

<sup>71</sup> Como dije más arriba, la postura de Untersteiner a la que me referiré en este trabajo se encuentra su libro *The Sophists*. Aunque él tiene muchos más trabajos sobre sofistas e incluso uno dedicado exclusivamente a Pródico, lamentablemente estos no me son accesibles aún por la falta de traducciones. La mayoría está solamente en italiano y algunas en alemán, la antes citada es la única obra del tema que encontré en inglés. Ojalá en trabajos futuros pueda ampliar en esta discusión a partir de leer estos otros trabajos. Aun así, ya en el apartado dedicado a Pródico en *The Sophists* encontramos una interpretación distinta a las hasta ahora expuestas y será la que expondré a continuación.

*Φύσις* a partir de la técnica y la experiencia religiosa (como ya lo vimos más arriba). Así, él considera que la distinción de presuntos sinónimos de Pródico debe verse como un segundo momento del mismo planteamiento. Por lo cual no puede entenderse el sentido ulterior de dicha distinción sin tener antes en cuenta el trasfondo metafísico que tiene. Partiendo de dicho trasfondo, Untersteiner adelanta la siguiente hipótesis sobre cómo Pródico se enfrentaba al lenguaje:

Pero la presencia de una investigación sobre sinónimos en un trabajo que se ocupa de la naturaleza de la humanidad me lleva a la **hipótesis** de que para Pródico las palabras eran *φύσει* [según la naturaleza] si se consideraban en ellas mismas, en su etimología; y eran *νόμωι* [según la convención] en su aplicación práctica. En los asuntos concernientes a la civilización [...].<sup>72</sup>

Como vemos en la cita, la hipótesis de Untersteiner nace del intento de comprender la distinción de presuntos sinónimos a la luz de la postura metafísica de la continuidad entre *Νόμος* y *Φύσις* de Pródico. Así pues, la base de la distinción de presuntos sinónimos es que las palabras pueden verse en dos niveles. Según la naturaleza si se ven en su etimología y según la costumbre o la convención si se ven en su uso cotidiano. Entonces, si recordamos lo que vimos más arriba de que la distinción de sinónimos parece depender de un tipo de análisis etimológico, lo que Pródico habría hecho es lo siguiente:

Primero, habría partido de dos términos que son tenidos por sinónimos dentro de los usos cotidianos del lenguaje. Luego analizaría estos términos no en la dimensión del uso práctico sino a partir de su etimología, su naturaleza. Esto para mostrar que, aunque en el uso cotidiano nos parezca que los términos en cuestión son sinónimos, ellos por naturaleza refieren a cosas distintas. Esto nos llevaría a descubrir que de hecho los términos no son sinónimos y a mejorar la consonancia del uso cotidiano del lenguaje con su referencia natural.

Ahora, la pregunta obvia en este punto es ¿qué significa eso de referir por naturaleza? Recordemos el ejemplo del testimonio 32 en este punto. En ese testimonio se habla de

---

<sup>72</sup> M. Untersteiner, *The Sophists*, *op. cit.*, p. 212. El remarcado es mío. Ésta es la versión de la que hago la traducción: But the presence of inquiries concerning synonyms in a work on the nature of mankind leads me to the hypothesis that for Prodicus words were *φύσει* if considered in themselves, in their etymology, and *νόμωι* in their practical application, in the business of civilization [...].

que el uso que se hace cotidianamente del término 'flema' (*φλέγμα*) es incorrecto. Pues, en la medida en que 'flema' deriva de '*φλέγω*' (quemar), lo que se llame 'flema' refiere por naturaleza (según su etimología) a algo que quema, algo reseco, algo caliente. Por esto no puede ser esa sustancia húmeda y fría a la que cotidianamente llamamos 'flema'. Así, parece que referir por naturaleza quiere decir que la estructura etimológica de cada palabra describe el objeto al que dicha palabra refiere por naturaleza, independientemente de que sea así como se usa cotidianamente. Con esto, Pródico nos lleva a un nivel del lenguaje en el que los términos y las cosas a las que estos por naturaleza refieren están asociados; más allá de que esta asociación se respete o no en el uso cotidiano.

Esto puede sonarnos raro a nosotros pues normalmente pensamos que el significado de las palabras depende del uso, pero aquí Pródico apela a "[...] el reconocimiento del valor metafísico de las palabras, en consonancia con la interpretación actual de las palabras dentro de la perspectiva griega"<sup>73</sup>. Como el propio Platón muestra en el *Crátilo*<sup>74</sup>, ya desde Homero existía la idea de que las cosas tenían un nombre natural y otro que era el que los hombres usaban. Por ejemplo, Platón refiere el siguiente pasaje de la *Ilíada*: "[...] el gran río de vórtices hondos a quien Janto llaman los dioses, y Escamandro, los hombres"<sup>75</sup>. Supuestamente, las cosas tenían un nombre que refiere a ellas por naturaleza y es éste el que usan los dioses. En cambio los seres humanos tenemos nombres para las mismas cosas, pero que no necesariamente refieren con la misma exactitud. Por tanto, la etimología dentro del análisis del lenguaje de Pródico puede verse bajo esta luz.

Ahora, recordemos una cita que vimos en el apartado anterior sobre la distinción de sinónimos de Pródico. "[...] la diferencia entre ambos planteamientos es muy aguda, Pródico solamente se interesa por 'hablar correctamente' y Sócrates se interesa por 'la cosa real' [...]"<sup>76</sup>. Ya en el apartado en que esta cita apareció por primera vez comentaba que esta distinción, al menos en el caso de Sócrates, no me quedaba clara.

---

<sup>73</sup> *Ibid*, p. 213. Aquí está la cita en el idioma del que la traduje: [...] the recognition of the metaphysical value of words, in consonance with the hitherto established interpretation of words in the Greek manner.

<sup>74</sup> Cf. Platón, *Crátilo*, 3913.

<sup>75</sup> *Ilíada*, trad. Rubén Bonifaz Nuño, UNAM, México, 2011, XX, 73-74.

<sup>76</sup> V. *supra*.

¿Cuál es la diferencia entre indagar la definición de 'valor' y por la pregunta sobre qué es el valor en sí mismo, más allá de los ejemplos particulares (al estilo del Sócrates de Platón? Ahora dentro de esta tercera interpretación de la distinción de sinónimos de Pródico esta pregunta se vuelve mucho menos pertinente. Pues, desde esta nueva óptica, Pródico no se habría ocupado exclusivamente de "hablar bien" (es decir, de corregir el uso cotidiano del lenguaje) sino de indagar la naturaleza de las palabras, su etimología, eso que hace que por naturaleza refieran a algo. Y el resultado de esta investigación sería justamente el que permitiría corregir el uso cotidiano del lenguaje. En resumidas cuentas, **qué es el valor en sí mismo sino aquello a lo que la palabra 'valor' refiere por naturaleza.**

Usaré aquí un ejemplo que en el próximo capítulo será ampliamente explorado. Tomemos el término 'átomo'. Este término se refiere por naturaleza a aquello que no puede dividirse. Usando un término de forma anacrónica, aquello cuya esencia es no poder dividirse. En este sentido, preguntar por qué significa por naturaleza 'átomo' es lo mismo que preguntar por la esencia del átomo, lo que hace que el átomo sea átomo más allá de los casos particulares en que le llamamos a esta o aquella cosa átomo. Aquello que si algo no cumpliera no podríamos decir que dicha cosa es un átomo propiamente (es decir, por naturaleza).

Permítaseme una breve digresión sobre esta hipótesis. Si, siguiendo a Platón en el *Crátilo*, pensamos al lenguaje como un cierto tipo de técnica; se hace un poco más claro el rol que éste tiene dentro de la teoría de Pródico. Recordemos que en la parte dedicada a metafísica veíamos que la técnica para Pródico es solamente un modo en que el ser humano descubre en la naturaleza modos de hacer su vida más sencilla. Es así que la técnica es un segundo modo de establecer la armonía entre la naturaleza y el mundo humano. Desde esta perspectiva, el lenguaje visto como técnica vincula el mundo de lo humano y la naturaleza a partir de la relación entre uso cotidiano de las palabras y su uso según la naturaleza. Con esta perspectiva, se vuelve un poco más claro por qué habría sido importante para Pródico (teniendo en mente su horizonte metafísico) buscar distinguir términos tenidos por sinónimos en el uso cotidiano a partir de un estudio etimológico de los significados naturales de dichos términos. La distinción de presuntos sinónimos y el análisis etimológico de términos tomarían entonces la

forma de un modo de armonizar el mundo de la convención y el mundo natural, *Nóμος* y *Φύσις*, tema que como vimos es el trasfondo de fondo en la metafísica de Pródico.

Veamos pues, la tercera postura aquí expuesta consiste en defender que la distinción de presuntos sinónimos y su análisis etimológico depende del supuesto metafísico del que él parte de que *Nóμος* y *Φύσις* se encuentran vinculados. Al distinguir sinónimos el autor habría partido de dos términos que en la dimensión de la convención son tomados por sinónimos para luego a partir de un análisis etimológico revelar que, de hecho por naturaleza, esos términos se refieren a cosas distintas. Finalmente, partiendo de la idea de significado natural de un término, vimos que esa distinción entre distinguir términos y distinguir eso a lo que los términos refieren no es tal.

Es cierto, como el propio Untersteiner reconoce, que esta postura es solamente una hipótesis de cómo los distintos elementos del pensamiento de Pródico se podrían haber vinculado. Aunque vale decir que, en la medida en que no tenemos más que algunos fragmentos y testimonios sobre el autor, toda postura en este tema tiene un carácter hipotético. En esta medida, parece que el único criterio que podemos tener para decidir entre hipótesis es buscar la que ofrece una mejor explicación. Para esto, me parece que lo que hay que pedirle a una buena hipótesis en este sentido es que logre explicar de la forma más coherente y razonable el mayor número de fragmentos del autor en cuestión. Si sólo contamos con fragmentos y testimonios, la mejor hipótesis será la que, en su explicación conjunta, deje menos fragmentos y testimonios fuera. O, en otros términos, aquella que logre explicar cada fragmento a la luz de los demás. Con este criterio en mente, debo decir que de las tres hipótesis que hemos visto sobre qué sentido tenía la distinción de presuntos sinónimos de Pródico, ésta última es la que me parece más verosímil. Al final, debo reconocer que la cuestión sigue abierta al debate (y quizá lo seguirá siempre, a menos de que encontremos nueva evidencia que cargue la balanza hacia algún lado) pero que esta tercera postura es, en mi opinión, la más verosímil explicación de las opiniones de Pródico de Ceos.

Más adelante veremos que esta interpretación nos ofrece aparte una interesante ventana al vínculo entre Pródico y el pensamiento de Platón a partir del *Crátilo*. Pero

eso será objeto del próximo capítulo de este trabajo. Por ahora cerraré este segundo capítulo con un vistazo al tercer elemento de la doctrina de Pródico: la ética.

### **La Ética de Pródico, pensando la encrucijada**

Como ya he comentado arriba, de lo que más y mejores testimonios tenemos en lo que a Pródico respecta es de ética. En primera instancia, contamos con una larga paráfrasis de Jenofonte del “Heracles en la Encrucijada” de Pródico. Se trata de un mítico encuentro de Heracles o Hércules adolescente con el vicio y la virtud para elegir a cuál iba a consagrar su vida. Aparte de este testimonio, y como mencioné en el apartado anterior, Pródico enfocó su distinción de sinónimos principalmente a términos relacionados con la ética. Así pues, parece que no es casualidad que tengamos tantos testimonios de la ética de Pródico. Parece que, de un modo o de otro, la ética era el punto más importante de su pensamiento, donde todo lo demás decantaba. Veamos brevemente algunos elementos del “Heracles en la Encrucijada”.

Tenemos varios testimonios que atribuyen este mito a Pródico, pero es Jenofonte quien, en sus *Memorias*, nos parafrasea el mito íntegro. La razón por la que este testimonio es tenido por paráfrasis y no por un fragmento que reproduzca fielmente el texto de Pródico es que Jenofonte usa muchos términos como sinónimos a lo largo del texto. Cosa que es difícil pensar que Pródico hiciera en virtud de la importancia que él daba a la distinción del significado de los términos comúnmente tenidos por sinónimos. En fin, parece que el propio Jenofonte reconoce el carácter de paráfrasis de su testimonio cuando dice “[...] y el sabio Pródico en su texto “Sobre Heracles” [...] dice, según recuerdo, lo siguiente:”<sup>77</sup> Como sea, parece que aunque no se trate de una reproducción textual, podemos confiar en que se trata de un testimonio fidedigno<sup>78</sup>.

Ya hemos hablado antes del papel del trabajo en este texto. Y, sin entrar a honduras del texto, hay un tema que es fundamental rescatar del “Heracles en la Encrucijada”. Como ya dije, el texto narra que Heracles al llegar a la adolescencia se encuentra en la

---

<sup>77</sup> Jenofonte, *Memorabilia*, L. 2, cap. 1, sec. 21. La traducción es mía, solamente pongo en español la parte relevante para este punto pero incluyo el pasaje completo en griego para confrontación: “ και Πρόδικος δὲ ὁ σοφὸς ἐν τῷ συγγράμματι τῷ περὶ Ἡρακλέους, ὅπερ δὴ καὶ πλείστοις ἐπιδείκνυται, ὡσαύτως περὶ τῆς ἀρετῆς ἀποφαίνεται, ὡδὲ πως λέγων, ὅσα ἐγὼ μέμνημαι.”

<sup>78</sup> Cf José Barros Gutiérrez, *Fragmentos y Testimonios de Pródico e Hippias*, op. cit., pp. 22-23.



situación de decidir qué camino seguirá en su vida adulta: el del vicio o el de la virtud. Mientras deliberaba se le presentaron el vicio y la virtud personificados como mujeres. Por un lado, el vicio le presenta un camino de vida al estilo del hedonismo burdo. Por otro lado, la virtud presenta una vida al estilo socrático, una vida cargada de esfuerzo y prudencia pero con beneficios a largo plazo. Lo interesante en esto es que la ética de Pródico toma la forma de la decisión, de elegir un camino en una encrucijada. Vemos cómo ser virtuoso depende de llegar a un momento de la vida en que uno es capaz de discernir el camino de la virtud y el del vicio para luego poder elegir<sup>79</sup>.

Con esto en mente, podemos ver otra dimensión de la distinción de presuntos sinónimos de Pródico. Si tenemos presente que buena parte de la distinción de presuntos sinónimos de Pródico se enfoca a términos vinculados a la ética, tal vez dicha distinción funciona de forma parecida a la decisión de Heracles que acabamos de ver. Ésta podría ser la utilidad de analizar los términos para descubrir su significado natural. Dicho análisis podría permitir descubrir una bifurcación entre dos términos tenidos por sinónimos. Por ejemplo, veamos una distinción propuesta por Pródico: “Nosotros, que os escuchamos, experimentaremos con ello un “gozo” especial, pero no un “placer” pues el gozo se origina en el que aprende y adquiere un conocimiento intelectual; el placer se deriva de la comida o de alguna otra sensación corporal agradable”<sup>80</sup>. En este caso vemos dos términos que la gente toma por sinónimos. Pródico habría apelado a un análisis etimológico para revelar que de hecho los términos no son sinónimos. Esto abriría una bifurcación donde antes pensábamos había un solo camino. Y después de descubrir estos dos caminos podríamos elegir el más adecuado; el del placer (análogo al camino del vicio en el “Heracles en la encrucijada”) o el del goce (análogo al de la virtud).

Incluso, si se me permite ir un poco más lejos, recordemos lo que dije antes de que el lenguaje pudiera tomarse como una forma de técnica desde la perspectiva de la metafísica de Pródico. De pensarse esto así, el lenguaje alcanzaría la perfección técnica en virtud de que lograra tender un vínculo cada vez mayor entre el uso cotidiano

---

<sup>79</sup> El texto de Untersteiner amplía más sobre la estructura de la bifurcación en “Heracles en la encrucijada” y sus antecedentes históricos. Cf. M. Untersteiner, *The Sophists*, op. cit., p. 220.

<sup>80</sup> Platón, *Protágoras*, 337 C.

y el significado natural, entre *Νόμος* y *Φύσις*. Recordado también que la técnica se levanta como un segundo momento en la relación entre *Νόμος* y *Φύσις*; entonces de algún modo la perfección del lenguaje aparece en un momento de madurez del desarrollo de la humanidad y de su vínculo con la naturaleza. Aparece en un momento posterior a la primera experiencia de lo sagrado en que el ser humano encuentra en la naturaleza un cobijo a su existencia. Aparece después de una especie de etapa infantil del género humano en que éste es gestado por elementos de la naturaleza que le permiten vivir y desarrollarse. Después de este momento, el género humano logra, a partir de la técnica y el trabajo propio, sacar él mismo de la naturaleza elementos que le hacen la vida más fácil. Y si recordamos que el lenguaje puede verse como una forma de técnica en la medida que se perfecciona. Y dicha perfección depende de la vinculación del significado cotidiano y el natural de los términos que se logra con el análisis etimológico y la distinción de presuntos sinónimos. Entonces podemos ver el descubrimiento de encrucijadas a partir de la distinción de sinónimos se levanta como una forma de decisión de caminos en la adolescencia del género humano. Así como la que toma el joven Heracles frente a la virtud y el vicio.

Esto último es solamente una conjetura mía que busca ser fiel al antes mencionado criterio de explicar cada elemento del pensamiento del autor del que nos ocupamos a la luz de todo lo demás que de él sabemos, intentando presentarlo como un todo coherente. Pero esta lectura del “Heracles en la encrucijada” y del papel de la bifurcación en el pensamiento de Pródico pueden echar un poco más de luz sobre lo que este autor podría haber defendido en *Las Estaciones*. Aunque mucho es cuestión de interpretación, hipótesis y conjeturas sobre qué sentido tienen los distintos fragmentos del pensamiento del sofista con los que contamos y cómo estos se relacionan; es difícil ir mucho más lejos en virtud de los pocos elementos que tenemos para esta investigación. No puedo más que esperar haber sido lo suficientemente convincente en la defensa del tipo de interpretación de Pródico que expongo en este trabajo.

## **Recapitulación**

Recordando brevemente lo visto en este capítulo, lo que busqué presentar fue una semblanza de Pródico de Ceos y una interpretación de su pensamiento. Lo que vale tener presente para lo venidero es que Pródico fue un sofista atípico en diversos aspectos. Fue un personaje histórica e intelectualmente cercano al mundo en que se desarrolla el pensamiento socrático-platónico. Defendió la continuidad entre las dimensiones de *Nóμος* y *Φύσις* a partir de una metafísica de tinte religioso y antropológico. Dándole un papel fundamental a la técnica y el trabajo en dicha continuidad. A la luz de esta continuidad construye un sistema de análisis etimológico de términos que, apelando al significado natural de dichos términos, logra demostrar que el uso cotidiano que los tiene por sinónimos de hecho está en un error. Luego, con esta idea de significado natural rescata el peso metafísico de las palabras. Pues, cuando distinguimos significados naturales de palabras, también distinguimos la naturaleza de aquello a lo que estas cosas refieren. Y no solamente distinguimos cosas sino caminos. En el campo de la ética este tipo de distinciones abre encrucijadas que permiten discernir el camino más conveniente para el ser humano donde antes parecía no haber opción.

Espero esto último sirva como un breve recuento de aquello que fue expuesto a lo largo del capítulo. Espero sirva también al lector para seguir con más facilidad mi argumentación. Ahora pasaremos a algo que parecerá de entrada no tener mucha relación: el *Crátilo* de Platón. A lo largo de este próximo capítulo quizá parezca que toda esta exposición fue innecesaria. Pero es fundamental que el lector mantenga en su mente lo hasta aquí expuesto, pues el final del próximo capítulo y, con él de este trabajo completo, depende de la relación entre la exposición que acabo de hacer y la que vendrá a continuación.

En fin, sin más suspenso, doy por cerrada la exposición del pensamiento de Pródico y me dispongo a pasar al *Crátilo* de Platón. Y con esto, al tercer capítulo de esta tesis.



# Capítulo III: Un Drama, Cincuenta Dramas, el *Crátilo* de Platón.

## CONTENIDO

En este capítulo pretendo ofrecer una interpretación del *Crátilo* de Platón en términos epistemológicos, metodológicos y metafísicos. Esto quiere decir que pretendo defender una interpretación del diálogo que (alejándose de un punto de vista meramente lingüístico o semántico) lo explique como un intento de mostrar que el lenguaje, por su naturaleza, no es un método efectivo para conocer a la naturaleza de las cosas. Esto porque, para que el lenguaje hiciera esto, debería funcionar en términos naturalistas. Pero, para que el naturalismo funcione, requerimos antes de un método efectivo para descubrir la naturaleza de las cosas para luego juzgar sus nombres a partir de dicha naturaleza. Para defender esto ofreceré una reconstrucción del diálogo y sus argumentos que favorece mi interpretación. Finalmente sostendré que, a partir de la lectura que defiendo, hay buenas razones para creer que Pródico de Ceos es un interlocutor oculto de Platón en el *Crátilo*; y que este diálogo busca refutar el método empleado por este sofista. Con todo esto, podríamos ver ahora al *Crátilo* como un diálogo transicional en que Platón busca hallar el método más efectivo para acceder a la naturaleza de las cosas.

## EL *CRÁTILLO* EN EL CONTEXTO DE LOS DIÁLOGO

Entre los estudiosos del *corpus* platónico, un tema fundamental ha sido el intento de ordenar cronológicamente los diálogos. A pesar de que, como sostiene Guthrie, esta tarea es fundamental en tanto la obra platónica se produjo en un lapso de 50 años<sup>81</sup>; no

---

<sup>81</sup>Cf. W. K. C. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, Vol. IV "Plato, the man and his dialogues: earlier period". Cambridge university press, Cambridge, 2000, p. 41.

ha sido posible ofrecer ni un criterio ni una clasificación definitivas. Para dicha clasificación se han utilizado criterios tan diversos como los personajes, obras o acontecimientos históricos que aparecen dentro de los diálogos; el lenguaje dentro de los textos; las referencias que existen entre los mismos diálogos; el supuesto desarrollo estilístico o el contenido temático de ellos<sup>82</sup>. De todos estos criterios, el último (a saber, el del contenido temático) tiene la ventaja de no depender de elementos ajenos al texto. Se basa en ubicar los diálogos cronológicamente a partir de los cambios teóricos dentro de los diálogos (a esto le llamaré el criterio cronológico-temático de ahora en adelante). Un problema es que esta clasificación no nos permite más que organizar los diálogos dentro de ciertas épocas temáticas generales, sin darnos mucha claridad sobre cómo se relacionan los diálogos dentro de cada época temática. Otro problema es que, si un diálogo no tiene un contenido temático claro o que claramente se relacione con el desarrollo de la doctrina platónica, este método no puede pronunciarse sobre él. Para enfrentar estos problemas, se debe apelar a alguno de los otros criterios. Tradicionalmente, las eras temáticas demarcadas por el antes mencionado criterio se dividen en<sup>83</sup>:

- a) De juventud: esta época se caracteriza por una temática preeminentemente ética influenciada por el socratismo, no se encuentra ninguna referencia a la teoría de las ideas. (ej. *Apología* o *Critón*)
- b) De transición: problemas políticos, enfrentamiento con los sofistas. Se dan las primeras elaboraciones de la teoría de las ideas. (ej. *Menón* o *Eutidemo*)
- c) De madurez: se presenta claramente la teoría de las ideas como base de la ética, política y epistemología. Se presentan los grandes mitos. (ej. *República*, *Fedón* o *Banquete*)
- d) De vejez: se pierde interés en el peso ontológico de la teoría de las ideas, se favorece el aspecto lógico. Abandono de los intereses metafísicos en favor de cuestiones concretas. Se presuponen ciertos conocimientos de física (en sentido antiguo) y medicina. (ej. *Timeo*, *Teeteto* o *Sofista*)

---

<sup>82</sup>Cf. *Ibid*, pp. 41-54.

<sup>83</sup>Aunque esta clasificación suele ya tomarse como estándar, yo me baso en la que Emilio Lledó ofrece en su introducción general a la edición de Gredos del corpus platónico. Cf. Emilio Lledó, "Introducción General" a *Diálogos*, tomo I, Biblioteca Clásica, Gredos, Madrid, 2008, pp. 51-55.

A esta clasificación, que depende del antes mencionado criterio cronológico-temático (a saber, el criterio de clasificación que ordena a los diálogos a partir del desarrollo de los planteamientos de uno a otro), le llamaré el índice cronológico-temático.

En el presente trabajo me ocuparé en concreto del *Crátilo*. Como comenta Guthrie, existen diálogos que, por su contenido, son fáciles de ubicar dentro del antes mencionado índice cronológico-temático. Por ejemplo, entre *Menón* y *Fedón* o *República*<sup>84</sup> podemos ver una clara evolución de los mismos planteamientos (la reminiscencia, la naturaleza del alma y la posibilidad de enseñar la virtud). En cambio, hay diálogos “disidentes” que parecen más difíciles de ubicar. Uno de estos diálogos es el *Crátilo*<sup>85</sup>. Sin tener en cuenta los otros criterios cronológicos, esta dificultad de ordenar ciertos diálogos se debe a que no es tan claro el papel que dichos diálogos tiene en el desarrollo del pensamiento platónico. En el caso del *Crátilo*, me parece que el problema de acomodar el diálogo en el *corpus* platónico se debe a un problema de interpretación. Hay tantos elementos en este diálogo (de los que hablaré más adelante) que no es difícil perder el norte del tema central del que el diálogo busca ocuparse.

## **El *Crátilo* hoy**

Actualmente, el *Crátilo* es un texto poco estudiado<sup>86</sup>. Esto se debe a dos razones: 1) Considerarlo simplemente un diálogo aberrante (es decir, un diálogo que defiende una teoría con consecuencias inviables e incluso inconsistentes y que, por tanto, no merece atención). 2) Considerarlo un diálogo que, a pesar de defender un punto de vista consistente, se ocupa de un tema puramente lingüístico o semántico que no tiene un

---

<sup>84</sup>O por lo menos del libro II al X. Esto se debe a que, aunque no hay consenso en la razón, los estudiosos del *corpus* platónico coinciden en que *República I* fue escrito en una época anterior al resto de la obra. Por esto, aunque pueda decirse que *República II-X* representa una evolución con relación a diálogos como *Menón*, hay que aceptar que, respetando el criterio temático-cronológico, *República I* parece anterior. Cf. Conrado Eggers, “Introducción a *República*” a *Diálogos*, tomo IV, *op. cit.*, pp. 13-18.

<sup>85</sup>Cf., W. K. C. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, Vol. IV “Plato, the man and his dialogues: earlier period”, *op. cit.*, p. 67.

<sup>86</sup>El señalamiento lo hago pues, como el artículo de José Manuel Redondo señala, este diálogo era de vital importancia para los neoplatónicos. Esto se puede ver, por ejemplo en el comentario que hace Proclo a este diálogo. Volveré sobre esta cuestión más adelante pues me parece que la interpretación que motivaba la lectura de los neoplatónicos es más cercana a la interpretación del diálogo que a mí me interesa defender y permite entender el papel de este diálogo en el *corpus* platónico. V. José Manuel Redondo, “Las Travesuras de Hermes: ¿conocimiento más allá del lenguaje?” en *Revista Digital Universitaria*, [en línea] <<http://www.revista.unam.mx/vol.9/num12/art100/int100-1.htm>>, vol. 9, no. 12 (diciembre 2008). [Consultado el 24 de abril de 2013]

papel relevante dentro del *corpus* platónico. A este último punto podemos deberle no solamente el poco estudio, sino también la dificultad para ubicar al *Crátilo* dentro del índice cronológico-temático. Si el contenido temático de un diálogo no tiene algo que ver con un elemento sustancial de la doctrina platónica, si el texto no tiene un papel claro en el desarrollo del sistema platónico, el criterio cronológico-temático no puede decir mucho sobre dicho diálogo (como ya dije más arriba). Esto último se complica aún más si se tiene en cuenta que en el *Crátilo* no se ofrecen elementos contextuales que nos permitan ubicar el texto cronológicamente apelando a algún otro criterio (a saber, no hay ni acontecimientos históricos ni referencias que nos ayuden a dilucidar cómo ubicar la discusión del diálogo)<sup>87</sup>. Por esto, sin una interpretación que vaya más allá de lo semántico, parece difícil que el *Crátilo* deje de ser un diálogo “disidente”. La interpretación que presento en este trabajo pretende, entre otras cosas, ir más allá de la lectura lingüística o semántica; mostrando que el tema central del diálogo sí tiene un papel claro (y fundamental) en el desarrollo del pensamiento platónico; y así permitir la clara ubicación de este texto en el índice cronológico-temático. Pero esto lo veremos más adelante.

En primera instancia, cuando uno se enfrenta por primera vez a este diálogo, lo más probable es que la atención recaiga principalmente en la parte dedicada a los análisis etimológicos<sup>88</sup>. Esto tiene sentido pues las etimologías abarcan más de la tercera parte del texto. En esta parte encontramos una gran serie de análisis etimológicos de términos de todo tipo. Curiosamente, de los más de 125 análisis etimológicos, solamente unos 20 son relativamente acertados. Digo relativamente porque, como señala Méridier, incluso estas 20 etimologías son falsas o inexactas. Realmente, en estos casos solamente se intenta explicar las palabras apelando a otras de raíz similar; sin llegar a la raíz misma<sup>89</sup>. Esta cuestión vuelve difícil el diálogo pues, en la medida en que esta larga serie puede opacar al resto del texto, se vuelve poco claro el porqué de esta parte del diálogo. ¿Qué papel tiene esta parte del diálogo? Al enfrentarse por primera vez con el texto, da la impresión de que cualquier punto de vista que en él se

---

<sup>87</sup>Volveré sobre esto en el apartado de “Elementos Contextuales del Diálogo” y ofreceré algo de evidencia en el apéndice del texto.

<sup>88</sup>Para una reconstrucción y más detalles sobre esto, ver “Etimologías”, la tercera parte del apéndice.

<sup>89</sup>Cf. L. Méridier, *Platus, Ouvres Complètes*, vol. 2, París, 1950, pp. 18 y ss., *apud*, Platón, “Crátilo” en *Diálogos*, vol. II, op. cit., nota 29.



defienda debe ser equivocado; ya que lleva a consecuencias tan descabelladas como las etimologías antes mencionadas. Desde esta perspectiva, los únicos elementos de los que se ha logrado hacer sentido en esta parte son los principios lingüísticos de construcción que se presentan para explicar las etimologías: a) el de *eufonía* (que las lenguas tienen una tendencia a agregar y suprimir letras a lo largo del tiempo para prevenir la cacofonía) y b) el de *préstamo entre lenguas* (que hay palabras en ciertas lenguas que provienen de palabras de otras lenguas)<sup>90</sup>. En general, no me ocuparé particularmente de las discusiones de este orden. Pero, viendo el escenario que surge para quien se enfrenta por primera vez al diálogo, se podría decir que la sección etimológica del diálogo (debido a su contenido y amplitud) levanta bruma sobre cuál sea el tema central del diálogo. Como dije, puede llevar a la impresión apresurada de que lo que sea que se defiende en un diálogo que arroje las desfavorables consecuencias de las etimologías erradas debe estar equivocado. Por esto, una nueva lectura del diálogo debe quitar esa bruma. Para quitar la bruma, se debe ofrecer una explicación de qué papel tienen las etimologías dentro del diálogo. Con la interpretación que pretendo defender en este capítulo, espero lograr esto. No pretendo defender las etimologías que se presentan; sino explicar por qué Platón le dedicó tanto espacio a las etimologías equivocadas. Adelante veremos que las etimologías equivocadas son, de hecho, parte de un argumento más grande.

Por otro lado, muchos de los estudios contemporáneos se han enfocado en interpretar este diálogo como una crítica a las teorías del lenguaje principales que se encontraban en pugna en aquel tiempo: el naturalismo (que consiste en sostener que la exactitud de los nombres viene dada por naturaleza) y el convencionalismo (que sostiene que la exactitud de los nombres depende solamente del consenso o el hábito). Dentro de este tipo de interpretaciones se suele discutir si Platón se inclina por una de las dos posturas (a saber, el naturalismo o el convencionalismo); o si bien el diálogo exclusivamente sirve para reducirlas al absurdo y llevar el diálogo a un punto aporético (haciendo de éste un diálogo más bien negativo o crítico que propositivo<sup>91</sup>). A esta perspectiva le

---

<sup>90</sup>Cf. *Ibid*, notas 31 y 98.

<sup>91</sup>Cf. Miguel Gonzales Pereira, *Aproximación Historiográfica al Concepto de Signo Lingüístico a partir del Crátilo*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2008, pp.117-118. Para más sobre estas posturas, V. J. Calongue *et al.* "Introducción a *Crátilo*" en *Diálogos*, vol. II, op. cit., p. 356 y ss.

llamaré la lectura lingüístico-semántica<sup>92</sup>. Desde mi perspectiva, ésta es una lectura acertada, aunque me parece que evade el tema central del diálogo. Frente a esto, defenderé aquí que el problema central del diálogo no es qué teoría del lenguaje es mejor; sino si el lenguaje es un método efectivo para conocer la naturaleza de las cosas<sup>93</sup>. Sostengo también que esta discusión la está planteando Platón con un interlocutor relativamente oculto: Pródico de Ceos (miembro del movimiento sofista que creía que el análisis del lenguaje y concretamente de los nombres, permitía distinguir entre las esencias que dichos nombres denotan). Me parece que, leyendo el diálogo en estos términos, se puede resolver el problema de la datación y mostrar claramente qué lugar ocupa en el índice cronológico-temático. Si el diálogo tiene como tema central mostrar que el lenguaje no es un método efectivo para acceder a la naturaleza de las cosas; quiere decir que, en esta obra, se empieza a perfilar el problema de cómo hemos de acceder a la esencia de las cosas (problema que será respondido en los textos posteriores con la teoría de la reminiscencia). Haciendo del *Crátilo* un diálogo de transición, uno en que Platón busca ganar la diferencia específica de su teoría a partir de la discusión con el movimiento filosófico más relevante del momento: la sofística. Para motivar todo esto, presentaré una reconstrucción de los argumentos del diálogo, desde la perspectiva que pretendo defender, para luego usar dicha reconstrucción para argumentar en favor de mi interpretación.

Antes de seguir, recapitulando sobre lo dicho hasta ahora, hay que recordar lo siguiente: hasta ahora el *Crátilo* se ha mantenido al margen de los estudios actuales porque no se ha ofrecido una interpretación que logre mostrar que el diálogo defiende un punto relevante para el desarrollo del pensamiento platónico. Esto ha provocado tanto la falta de atención al texto como la dificultad de ubicarlo en el índice cronológico-temático. En este horizonte, voy a defender una interpretación del diálogo como una crítica al lenguaje como método para descubrir la naturaleza de las cosas. Esta lectura,

---

<sup>92</sup>Le llamo así porque esta lectura ha sido ofrecida tanto del lado de los historiadores de la filosofía como del de los historiadores de la lingüística quienes ven en el *Crátilo* un antecedente de su disciplina. Para la lectura desde la historia de la lingüística, V. Xavier Laborada Gil, "Crátilo: diálogo con el mito platónico de la lingüística" en *Revista Electrónica de Estudios Filológicos*, [en línea], n. 19, Universidad de Barcelona, 2010. <<http://www.um.es/tonosdigital/znum19/secciones/estudios-14-cratilo.htm>>[consultado el 31 de enero de 2014]

<sup>93</sup>Esta es también la lectura tradicional neoplatónica del diálogo como ya comenté en la nota 6 de este capítulo.

más epistémica y metafísica que lingüístico-semántica, permite mostrar que el diálogo es parte del desarrollo del pensamiento platónico (allanando el camino rumbo a un método que sí pueda descubrir la naturaleza de las cosas). Y, con esto se puede tanto superar el problema de la ubicación cronológico-temática (haciendo de él claramente un diálogo de transición) como mostrar la importancia de estudiar el *Crátilo*. Con todo esto en mente, paso ahora a ofrecer algunas consideraciones preliminares que espero sean de ayuda para entrar al diálogo y para comprender lo que se discute.

### **OBSERVACIONES PRELIMINARES**

Antes de entrar a los argumentos del diálogo, me parece necesario aclarar un par de detalles. Particularmente, me interesa aclarar un término que se usa abundantemente en el diálogo pero que puede ser difícil de entender para el lector contemporáneo: *ὄνομα*. Este término es fundamental porque la pregunta que explícitamente guía la discusión es la pregunta por la *ὀρθότης ὀνόματος*. La palabra '*ὄνομα*' puede traducirse en primera instancia como 'nombre'; y de hecho así es traducida en la versión en español en que me baso para este trabajo (a saber, la traducción del *Crátilo* que aparece en el tomo II de los *Diálogos* de Platón editada por Gredos). Así, la pregunta por la *ὀρθότης ὀνόματος* puede traducirse como la pregunta por la exactitud o la perfección de los nombres. Partiendo de esta traducción, veremos cómo la discusión que guía el diálogo, entre el naturalismo y el convencionalismo, se trata de explicar qué significa la exactitud de los nombres; pero esto se verá más claro adelante. Pero, lo que es importante antes de ir más allá es hablar un poco del sentido de '*ὄνομα*', pues, a pesar de que es la mejor traducción, éste es algo distinto al que le damos normalmente a la palabra nombre.

#### *a) 'Nombre' como 'ὄνομα'*

Normalmente, cuando hablamos de nombres, nos referimos a nombres propios como 'México', 'José', 'Odisea', 'Atenea', 'Hércules' etc. Pero para nosotros es menos claro que 'alma', 'ser', 'feo', 'verdad' o 'conveniente' sean nombres también. Sin embargo, estas palabras son tomadas por nombres en el diálogo. Por otro lado, la discusión del *Crátilo* parece suponer que todos los nombres están acompañados de algún tipo de

descripción de cómo es aquello que dichos nombres denotan. Para nosotros no es nada raro hablar de la división del átomo y no sentimos que nos contradecimos al hacerlo. En cambio, en el contexto del *Crátilo*, parece aberrante llamar ‘átomo’ (es decir ἄ-τόμος, donde τóμος quiere decir rebanada o corte; esto, con el α- privativa, quiere decir que ‘átomo’ significa lo no divisible.) a algo que puede dividirse<sup>94</sup>. Particularmente para la postura naturalista. Esto se debe a que, actualmente no pensamos que los nombres sean ellos mismos una descripción de lo que nombran, y parece que la discusión del texto que aquí nos ocupa requiere esto, tomándolo casi como algo obvio.

Estas dos dificultades tienen que ver con el sentido de la palabra ὄνομα que varía de lo que hoy entendemos por ‘nombre’. En general, se puede decir que el término griego ὄνομα se usaba en dos sentidos distintos: el gramatical y el amplio. Según el gramatical: “[e]l nombre [ὄνομα] es la parte declinable de la oración que significa un objeto o una acción: un objeto, como “piedra”; una acción, como “educación”, dicho de manera común o propia: común, como “hombre, caballo”; propia, como “Sócrates”. Los accidentes del nombre son cinco: géneros, especies, formas, números, casos.<sup>95</sup>” Como muestra Dionisio el gramático en este pasaje, ὄνομα o nombre es toda parte de una oración que declina, es decir, que cambia su forma para señalar el papel que desempeñan en la oración (sujeto, posesivo, complemento indirecto, complemento directo o sujeto interpelado; es decir, los cinco casos del griego). Esto, sin entrar en temas de gramática, quiere decir que no solamente todos los sustantivos sino también, por ejemplo, adjetivos, artículos, participios y pronombres son todos ὄνομα. Para el caso del sentido que tiene este término dentro del *Crátilo*, “[d]e acuerdo con W. K. C.

---

<sup>94</sup>Este ejemplo puede incluso llevarse más allá diciendo que el átomo era un supuesto metafísico de que debe existir un sustrato último de lo que es que no pueda dividirse. Buscando responder a los eleatas en su intento de negar la diversidad a través de la división al infinito. Esto puede verse en el hecho de que el primero en sugerir el supuesto atomista fuera Meliso de Samos en el fragmento B 8. Si este es el origen del átomo como supuesto metafísico, ni siquiera se requiere que sea material. Haciéndolo compatible incluso con la monada de Leibniz. Desde dicha perspectiva, seguiría siendo aberrante hablar de dividir el átomo; pues esto supondría contradecir lo supuesto y, por tanto, que lo que pasa no es que la ciencia lograra dividir el átomo sino que a aquello que llamaban ‘átomo’ no lo era de hecho. Pero esto nos lleva muy lejos, a mí me basta con mostrar que hoy no vemos al nombre ‘átomo’ como unido a la descripción de lo que no se divide.

<sup>95</sup>S/a, *Arte del Gramático Dionisio* [en línea], Extraído de Dionisio Tracio. *Gramática. Comentarios Antiguos*, introducción, traducción y notas de Vicente Bécares Botas, Madrid, Gredos, 2002, pp. 35-115. <<http://www.grupodestiempos.com/PILARMAYNEZ/ARTEGRAMATICAL.pdf>>, p.5. [consultado el 31 de enero de 2014] Cito en griego la parte clave para el texto: ὄνομά ἐστι μέρος λόγου πτωτικόν [el nombre es la parte de la parte de la oración que declina].

Guthrie la palabra griega *ónoma* [sic.], central en el diálogo platónico, puede traducirse no sólo como nombre, sino también, y en algunos casos más exactamente, como palabra. Los ejemplos que se investigan en el *Crátilo* [sic.] incluyen no sólo nombres propios, sino también adjetivos e incluso lo que nosotros llamaríamos adverbios<sup>96</sup>. Esto nos muestra el amplio rango que podemos darle a la palabra '*ὄνομα*' en sentido gramatical. Solamente es necesario precisar que no es tan amplio como el de 'palabra', pues cosas como 'y', 'oh' pueden llamarse palabras pero no son *ὄνομα*. Con todo esto en mente, prefiero la palabra 'nombre' para traducir '*ὄνομα*', al menos dentro del diálogo, y la usaré de ahora en adelante en la explicación para referirme a este sentido amplio de *ὄνομα*.

En cuanto al otro sentido de '*ὄνομα*', el amplio, éste nos puede ayudar a entender el porqué de las descripciones que a lo largo del diálogo se asocian a los términos. El diccionario *Vox* define *ὄνομα* como "nombre; renombre, fama; palabra, expresión; título; dignidad [...]"<sup>97</sup>. Parece, por tanto, que el término *ὄνομα* no se refiere solamente a cierta palabra, sino también a lo que a veces llamamos "hacerse un nombre"; es decir, no solamente la palabra, sino la "fama" de lo que denota. Esto es relevante para el presente estudio porque esto nos permite entender la razón de que la discusión del *Crátilo* requiera que los nombres lleven anudada una descripción explícita de aquello que denotan. Por ejemplo, al hablar de alguien llamado 'Teodoro' (*θεός*, *theós*: dios y *δωρέο*, *doréo*: dar un don), no solamente se presume que ese es su nombre sino su fama; o sea, se podría esperar que el sujeto en cuestión fuera aparte muy virtuoso, un don dado por un dios. Tener esto presente ayuda a darle sentido al diálogo. Así, la exactitud o perfección de los nombres (*ὀρθότης ὀνόματος*) que se discute puede ser entendida en términos de explicar qué papel tiene esta "fama" que se le da a alguien con su nombre en que dicho nombre refiera a lo que refiere. ¿Basta con que le asignemos un nombre, cualquiera, a algo y que todos nos refiramos a eso con ese nombre o es necesario que dicho nombre lleve en sí la *fama* de aquello a lo que nos

---

<sup>96</sup>Cf. W. K. C. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, tomo V, Platón. Gredos, Madrid, 1990, nota 12, pag. 16 *apud* José Manuel Redondo, "Las Travesuras de Hermes: ¿conocimiento más allá del lenguaje?", *op .cit.* p. 5.

<sup>97</sup> *Diccionario Manual Griego, Griego Clásico-Español* [en línea], VOX, <<http://es.scribd.com/doc/7566711/VOX-Griego>>. [consultado el 31 de enero de 2014]

referimos para garantizar la referencia? Ésta sería más o menos la pugna entre convencionalistas y naturalistas que guía el diálogo.

Recapitulando sobre este apartado, hay que recordar que la palabra ‘ὄνομα’ tiene al menos dos particularidades que la distinguen de nuestro uso cotidiano de la palabra ‘nombre’: 1) ‘ὄνομα’ se refiere no solamente a los nombres propios, sino a todas las palabras que se refieren a acciones, objetos, personas y propiedades; es casi tan general como el término ‘palabra’. 2) Hay que recordar que el griego ‘ὄνομα’ lleva incluido tanto una palabra como una cierta “fama” que la acompaña. Incluye un cierto tipo de descripción más o menos explícita<sup>98</sup> de aquello que nombra. Estas dos cuestiones pueden volver un poco más inteligible la discusión del *Crátilo*. Como ya dije, al usar la palabra ‘nombre’ en este trabajo, no lo hago en sentido habitual; sino observando las dos salvedades de ‘ὄνομα’ que acabo de mencionar. Por esto, cuando use la palabra ‘nombre’ deberá entenderse que me refiero a ‘ὄνομα’ (esta salvedad también puede ser de gran utilidad para acercarse a cualquier traducción del *Crátilo* de forma más afortunada).

b) ‘Exactitud’ o ‘corrección’ como ‘ὀρθός’

Ya que hablé del término ‘ὄνομα’ en ὀρθότης ὀνόματος permítaseme decir algo sobre el término ‘ὀρθός’. Recordemos que el tema principal que se discute en el *Crátilo* es ὀρθότης ὀνόματος, es decir, la perfección, rectitud o exactitud de los nombres. Pero, ¿qué significa esto de exactitud de los nombres? ¿Qué significa ‘ὀρθός’? Según el diccionario *Vox*, ὀρθός puede traducirse como derecho, de pie, sano y salvo, recto, real, verdadero, correcto, honesto, sensato, etc<sup>99</sup>. Como vemos, los sentidos del término ‘ὀρθός’ son amplios aunque muy parecidos a los de ‘recto’ o ‘correcto’. Por ejemplo, podemos tanto decir que un camino es recto, como que una persona es recta (honesta y sensata); también podemos hablar de elecciones rectas (elecciones que siguieron un proceso adecuado y que reflejan la opinión de los votantes, ofreciendo resultados

---

<sup>98</sup>Esta salvedad de “más o menos explícita” parece rara, pero está relacionada con que en el diálogo se apelará a que existe una tendencia a ajustar las descripciones explícitas que los nombres originalmente tienen para favorecer un sonido agradable. Esto genera que los nombres actuales tengan ya muy encubierta la descripción que hacían originalmente de su objeto denotado debido al aumento y supresión de letras para favorecer el sonido. Este es el problema del *principio de eufonía*, hablaré de él adelante.

<sup>99</sup> Cf. *Diccionario Manual Griego, Griego Clásico-Español* [en línea], VOX, <<http://es.scribd.com/doc/7566711/VOX-Griego>>. [consultado el 31 de enero de 2014]

verdaderos). Pero ¿qué tipo de corrección tienen los nombres? Igual que decimos que las elecciones son correctas cuando reflejan lo que deben reflejar (es decir la opinión de los electores) o que un retrato hablado de la policía es correcto (porque el tipo dibujado de hecho se parece al que nos victimó); igualmente podemos decir que un nombre es correcto cuando refleja u ofrece una representación de aquello a que nos queremos referir con él. Un nombre es correcto cuando refiere e incorrecto cuando no refiere.

En este sentido, cuando hable de corrección, perfección, exactitud, *verdad* o rectitud de los nombres lo hago en este sentido de ‘*ὀρθός*’; como la capacidad de referir. Este uso de *ὀρθός* en relación a los nombres será de vital importancia tenerlo en mente cuando revisemos el argumento sobre la verdad del enunciado ya en el contexto de la reconstrucción de los argumentos del diálogo. Ahora, antes de entrar a los argumentos del diálogo, me parece útil ofrecer algunas observaciones contextuales que vuelvan la reconstrucción de los argumentos más accesible.

#### **ELEMENTOS CONTEXTUALES DEL DIÁLOGO**

En el *Crátilo*, Platón nos representa una discusión entre Sócrates, Hermógenes (hermano de Calias, el gran mecenas ateniense de los sofistas<sup>100</sup>) y Crátilo. Dentro del diálogo, estos dos interlocutores de Sócrates son representantes de las dos teorías sobre la fuente de la exactitud de los nombres: el convencionalismo y el naturalismo respectivamente. Ambos interlocutores parecen no tener una comprensión cabal de las teorías que defienden, dando la impresión de haberlas solamente aprendido de ciertos maestros (probablemente los sofistas) sin haber nunca reflexionado mucho sobre ellas y sus consecuencias<sup>101</sup>. Esta defensa endeble de los interlocutores permite a Sócrates llevar a su límite ambas teorías sin mucha oposición. Esto lo podemos ver particularmente en cómo Sócrates se aprovecha del uso laxo del lenguaje de Hermógenes al exponer su opinión; aprovechándose de esto, Sócrates toma de la postura convencionalista solamente su versión más implausible: el relativismo individualista<sup>102</sup> (al estilo de la sentencia de Protágoras de “el hombre es medida de

---

<sup>100</sup>Hermógenes también es uno de los personajes que acompañan a Sócrates durante sus últimos momentos en el *Fedón*.

<sup>101</sup>Cf. J. Calongue *et al.* “Introducción a *Crátilo*” en *Diálogos*, vol. II, *op. cit.*, p. 351-353.

<sup>102</sup>Esta ambigüedad está expuesta en la nota 31 del presente capítulo.

todas las cosas [...]” aunque esta treta la veremos más adelante<sup>103</sup>. En cuanto al contexto, como ya dije, éste es uno de los diálogos en que Platón no nos dice mucho sobre en dónde o cuándo se lleva a cabo la discusión, no se mencionan tampoco muchos personajes contemporáneos como para identificarlo con algún momento de la vida de Sócrates. Esto hace cuestionable que Platón busque replicar un encuentro real en el texto (suponiendo que diálogos como *Apología*, *Protágoras* o *Eutifrón* replican encuentros reales). Pareciera más como si fuera solamente una excusa para presentar una discusión que contribuya a la formación de la teoría del propio Platón. Con esto último en cuenta, hago la aclaración que cuando hable de Sócrates, Crátilo o Hermógenes, no me referiré a los personajes históricos sino a los del diálogo y ni al Sócrates, Crátilo o Hermógenes históricos<sup>104</sup>. Así, cuando diga “Sócrates dijo...” no estoy atribuyéndole una posición al Sócrates histórico, sino estoy hablando de la posición que defiende el personaje de Sócrates en este diálogo de Platón. Esto es de particular importancia pues, sin entrar aún de lleno en el tema de la ubicación del diálogo en el índice cronológico-temático, en el *Crátilo* Platón pone en boca de Sócrates posturas que difícilmente el Sócrates histórico habría defendido. No argumentaré sobre si en el *corpus* platónico existen diálogos en que sí se presentan las posturas del Sócrates histórico o no; me basta con decir que, con lo que sabemos hoy del Sócrates histórico es difícil pensar que él pudiera haber defendido posiciones como las que en este diálogo Platón le atribuye (particularmente las relacionadas con la teoría de las ideas)<sup>105</sup>. En fin, ya con estos antecedentes en mente, me dispongo a presentar una reconstrucción comentada de los argumentos del *Crátilo*.

## RECONSTRUCCIÓN DE LOS ARGUMENTOS DEL *CRÁTILLO*

---

<sup>103</sup>Cf. *Ibidem*.

<sup>104</sup>Sobre las marcadas diferencias entre las posturas que podría haber defendido el Sócrates de carne y hueso y las que defiende Sócrates como personaje de los diálogos platónicos recomiendo la excelente presentación de Peter Adamson en el podcast 15 de la serie *History of Philosophy Without any Gaps* titulado “Socrates without Plato: the account of Aristophanes and Xenophon”, [en línea] <<http://historyofphilosophy.net/Socrates-without-Plato>> [consultado el 31 de enero de 2014]

Uno de los puntos capitales de esta distinción puede verse en el cambio en la respuesta al problema de la acracia (es decir, si es posible que alguien sabiendo que algo está mal aun así lo haga) entre el *Protágoras* y *República*; y cómo en este cambio se juega el abandono del intelectualismo el menos bajo su forma hedonista. Para más sobre el problema de la acracia, V. Ricardo Salles, “Platonismo, división de la mente y la explicación aristotélica de la ἀκρασία”, en *Nova Tellus*, n. 15, UNAM, México, 1997.

<sup>105</sup>V. W. K. C. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, Vol. III “Socrates”, *op. cit.*



## 1. *Las posiciones en pugna*

El texto empieza con una exposición a Sócrates de lo que Crátilo y Hermógenes estaban discutiendo antes de que él se integrara a la discusión. La cuestión que discutían era que Crátilo afirmaba que ‘Hermógenes’ (*Ἑρμογένης*, literalmente ‘del linaje de Hermes’) no podía ser el nombre de su interlocutor porque éste es malo para obtener riqueza y tiene poca facilidad para la palabra; cosas propias de los familiares de Hermes<sup>106</sup>. Aquí nos sirve recordar lo dicho antes sobre cómo el uso griego de ‘nombre’ (como lo caractericé en el apartado de “Observaciones Preliminares”) implica que en el nombre de algo va más o menos explícitamente imbricada la “fama” de lo que nombra. Esta discusión parece frívola a primera vista, pero lo que está detrás de ella es que Crátilo cree que los nombres refieren en función de que ellos muestren la naturaleza de aquello a lo que se refieren, es decir, cree en la exactitud de los nombres en términos naturalistas; mientras que Hermógenes en términos convencionalistas. Las teorías en disputa son:

### **A) Naturalismo:**

Esta postura es explicada simplemente diciendo que “[...] cada uno de los seres tiene el nombre exacto por naturaleza”<sup>107</sup>. Como ya comentaba en “Elementos Contextuales del Diálogo”, la presentación de la teoría es ambigua y poco clara pero, a partir de lo que se dice sobre el naturalismo a lo largo de la discusión, se puede describir esta posición en los siguientes términos: Esta teoría sostiene que la *fama* que acompaña a los nombres debe ofrecer una descripción de la naturaleza de aquello a lo que se refiere. Se puede decir que esta teoría requiere que la fama que exhibe el nombre debe ser exactamente la fama de aquello a lo que se refiere. Esto quiere decir que el nombre que realmente refiere a algo es aquel que en su propia estructura lleva la *fama* de aquello a lo que se refiere y cuando intentamos referirnos a algo con un nombre que no lleva en su estructura la fama de aquello a lo que nos queremos referir de hecho no logramos referirnos propiamente. Ahora bien, intentaré aclarar esta caracterización explicando los términos que uso en ella y que pueden resultar poco familiares. Esto no solamente para

---

<sup>106</sup>Cf. Platón, “Crátilo” en *Diálogos*, vol. II, op. cit., 383b-384c y nota 3.

<sup>107</sup>Platón, *Crátilo*, op. cit., 383 a.

aclarar este punto sino para introducir estos términos y usarlos para articular mi reconstrucción de la discusión.

a) *Fama*

Primero, es capital hacer una observación sobre mi uso del término 'fama' para referirme a esa descripción sobre lo denotado que acompaña al concepto griego 'ὄνομα' en el contexto de la teoría naturalista. No utilizo el término 'descripción' por la carga teórica que tiene dentro de la semántica del siglo XX<sup>108</sup>. Lo que el naturalismo requiere es que eso que la fama que el nombre de cada cosa lleve asociada sea una descripción de una propiedad esencial del objeto denotado en cuestión. Por ejemplo, se podría decir que la teoría naturalista exige que el término 'átomo' se refiera a eso que no puede ser dividido, que no dividirse sea lo que lo hace ser lo que es y que no pueda ser de otro modo, que su esencia sea ser indivisible. No tendría sentido preguntar por la posibilidad de concebir un mundo posible en que el átomo se dividiera, pues eso a lo que nos intentamos referir en dicho mundo simplemente no puede ser el átomo. Así pues, uso 'fama' por fidelidad a la posible traducción de 'ὄνομα' y para referirme a esa descripción que acompaña al nombre pero que de hecho describe lo que hace que algo sea lo que es, su naturaleza; lo que nosotros podríamos llamar esencia.

b) *Que el nombre exhiba la descripción en su propia estructura*

Dentro del desarrollo de la teoría naturalista en el diálogo, no solamente se requerirá que los nombres refieran a través de la fama de aquello a que se quieren referir, sino que dicha fama pueda encontrarse de hecho en la estructura de los propios nombres a partir de algún tipo de análisis de ellos. Por ejemplo, no solamente exige la teoría que el 'átomo' se refiera a aquello cuya naturaleza implica no poder dividirse; sino que esta descripción debe poder encontrarse en el análisis etimológico del nombre que lo desglose en ἄ- y τόμος: lo no divisible. Este requerimiento de la teoría naturalista inmediatamente se muestra implausible al menos por dos problemas: El primer problema es explicar si de hecho es necesario

---

<sup>108</sup>Se podría decir que aunque la fama es una forma de descripción en sentido semántico, es distinta de lo que normalmente se entiende por descripción en semántica.

que para el uso cotidiano del lenguaje todos los hablantes conozcamos la fama asociada a cada nombre que usamos y cómo dicha fama se encuentra en cada nombre. Y, aun logrando explicar esto, surge el segundo problema: parece que el modo en que podemos identificar la referencia de los nombres complejos (como 'átomo') es analizándolos en términos de nombres más simples como (ἄ- y τόμος) para así poder conocer la fama anudada a estos nombres complejos para garantizar la referencia. Pero ¿cómo explicamos los nombres más simples? ¿Cómo sabemos qué fama los acompaña y, por tanto, a qué se refieren? Y si no podemos explicar los nombres más simples ¿de qué nos sirve analizar los nombres complejos en términos de los simples?

El primer problema lleva a una distinción capital para el diálogo que presentaré a continuación. Y el segundo problema será explotado rumbo al final del texto para meter en problemas a la posición naturalista.

*c) Referirse propiamente y uso cotidiano*

Otra cuestión que es importante tener presente sobre el naturalismo es que no es una teoría que hable sobre cómo nos entendemos en el uso cotidiano del lenguaje, sino sobre cómo funciona la referencia en sí. Esta distinción entre cómo funciona el lenguaje y cómo nos servimos de él se pone de manifiesto cuando, en el contexto de la discusión sobre el nombre de Hermógenes, Crátilo dice: "No, no. Tu nombre, al menos, no es Hermógenes ni aunque te llamen así todos"<sup>109</sup>. Esta distinción es capital para comprender a fondo la distinción entre las dos posturas en pugna.

Lo que el naturalismo dice sobre esto es que, no importan los usos cotidianos del lenguaje como determinantes de la referencia. La referencia de un nombre no depende de los usos que hacemos de él; sino de la correspondencia de la fama asociada a dicho nombre con un objeto. Por ejemplo, no importa que la gente hable de la división del átomo aquí y allá, el término 'átomo' no puede referirse a eso que la gente dice que se divide pues solamente puede ser átomo aquello que satisfaga la fama de ser "lo que no puede dividirse". Bien puede ser que hablemos de muchas cosas cotidianamente sin saber cómo de hecho estas refieren e incluso podría ser

---

<sup>109</sup> *Ibid*, 384 a.

que descubramos que el uso cotidiano de ciertas palabras es inadecuado en la medida en que descubramos esa fama que está asociada al nombre y así sepamos a qué de hecho dicho nombre se refiere. Ésta es la diferencia entre uso cotidiano y referirse propiamente. Volviendo al ejemplo del átomo, puede ser que cotidianamente en las clases de química se muestren diagramas de algo que profesores, alumnos y la gente en general llame átomo pero los científicos podrían descubrir que eso que el diagrama representa de hecho puede dividirse. Y, en cambio descubran que hay alguna partícula subatómica o lo que sea que de hecho cumple la condición de no poder dividirse. Lo que diría el naturalismo es que de hecho la palabra átomo se refiere propiamente a esta partícula subatómica (pues es aquella que cumple con que parte de su esencia sea ser aquello que no puede dividirse) sin importar que aun usemos la palabra átomo de forma cotidiana.

Recapitulando, el naturalismo es la teoría que sostiene que la exactitud de los nombres, su capacidad de referir, depende de que la propia estructura de los nombres lleve de algún modo en sí la fama de aquello a lo que se quieren referir; y solamente los casos en que el nombre se use para referir a aquello de cuya naturaleza es la fama implícita por el nombre, se puede decir que se refiere propiamente. Y todo esto es independiente de los usos cotidianos del lenguaje.

Lo dicho hasta aquí obviamente revela vacíos en el planteamiento naturalista. El desdeño al uso cotidiano del lenguaje como elemento relevante para la referencia, la dificultad de explicar cómo los nombres simples refieren y, en general, lo complicado de generalizar su explicación a cómo todos los nombres de hecho refieren. A través del diálogo, los argumentos de Sócrates explotarán estos vacíos; llevando la teoría a sus últimas consecuencias para mostrar sus problemas internos.

### **B) Convencionalismo:**

Esta teoría se explica solamente sosteniendo que la exactitud de los nombres no depende de otra cosa que del pacto, la costumbre o el hábito. Esto quiere decir que los nombres son partes de una lengua asignados por los usuarios a determinados objetos,

acciones, etc.<sup>110</sup> Así pues, la exactitud de los nombres consistiría solamente en que uno o varios de los hablantes los usen de determinado modo. Digo esto último de “uno o varios de los hablantes” porque la caracterización laxa<sup>111</sup> que se ofrece del convencionalismo permite leerlo en estos dos sentidos:

α) Como un convencionalismo colectivo en que la exactitud de los nombres depende del uso, acuerdo y costumbre de una comunidad. Es decir, para que algo lleve un nombre, debe ser éste el nombre que la comunidad ha acordado que le corresponde y el que todos los hablantes usan. Para esta postura, el error o el uso inexacto de los nombres sólo radicarían en no apegarse a la costumbre o el pacto de la comunidad.

β) Como un convencionalismo individualista para el que la exactitud de los nombres depende solamente del uso que cada hablante hace de ellos. Es decir, el nombre que cada uno le atribuye a algo es el nombre adecuado. No hace falta mucho para ver que esta segunda versión es mucho más difícil de defender. Por ejemplo, si basta con que uno le llame a algo de un modo u otro para que éste o aquel sea su nombre ¿cómo podríamos equivocarnos al referir? ¿Cómo podríamos usar los nombres de modo inexacto? Esta ambigüedad en la interpretación que acabo de exponer será clave para el argumento contra el convencionalismo.

---

<sup>110</sup>Hago esta reconstrucción a partir de la descripción ofrecida en 384 c-e y una descripción negativa que parece ofrecerse en 383 a. No las cito pues, vistas de forma aislada, no son muy claras. Prueba de ello está en la siguiente nota donde encontramos una cita de una de las descripciones que ofrece Platón de esta teoría.

<sup>111</sup>En la siguiente cita puede verse la ambigüedad lingüística que permite que Sócrates lleve el convencionalismo de una postura colectiva a una especie de relativismo individualista al estilo del atribuido a Protágoras en la obra platónica:

“[...] no soy capaz de creerme que la exactitud de los nombres sea otra cosa que pacto y consenso [...] convención y hábito quienes suelen poner los nombres”. En griego: "οὐ δύναμαι πεισθῆναι ὡς ἄλλη τις ὀρθότης ὀνόματος ἢ συνθήκη καὶ ὁμολογία [...] νόμῳ καὶ ἔθει τῶν ἐθισάντων τε καὶ καλούντων". Platón, *Crátilo*, 384 c-e.

Para describir el proceso convencionalista en que se sustenta el nombrar, Hermógenes lo describe como pacto (συνθήκη) y consenso (ὁμολογία). En este primer par no hay mucho problema pues, aunque ambas palabras no significan exactamente lo mismo, ambas dan la idea de una teoría que supone a un grupo de personas que se pone de acuerdo (incluso explícitamente) para determinar el nombre de cada cosa. El problema es que, poco después, lo describe como convención (νόμῳ, este término puede también traducirse como ‘costumbre’ o ‘ley’) y hábito (ἔθει, también puede traducirse como ‘modo de ser’). Este último término, a diferencia de los otros tres, tiene una acepción claramente individual. Es aquí donde está la ambigüedad de la que Sócrates se aprovecha.

Es muy importante que en la descripción del convencionalismo se dice que la exactitud de los nombres “no puede ser otra cosa que el pacto...”<sup>112</sup>, pues justamente lo que se pone de manifiesto aquí es una postura frente la distinción entre uso cotidiano del lenguaje y funcionamiento del lenguaje en sí (referirse propiamente) a la que apelan los naturalistas. Desde este punto de vista, la postura convencionalista se puede traducir a querer decir que no se acepta que exista otro nivel en el cual se determine la referencia que no sea el nivel del uso cotidiano de los términos y, por tanto, su exactitud o corrección depende exclusivamente de cómo el o los usuarios usen los términos de forma cotidiana y nada más. Con el desdén de esta distinción, tampoco parece que la fama desempeña algún papel en la referencia, parece que basta con la costumbre o el hábito en que se apoya el uso cotidiano del lenguaje para determinar la referencia.

Con un poco más de estas teorías en mente, hace un poco más de sentido la discusión sobre el nombre de Hermógenes. Por un lado, Crátilo no puede aceptar que alguien tenga un nombre que exprese una fama que no es la de él. Si la exactitud de los nombres depende de que el nombre refleje la naturaleza de lo denotado, ‘Hermógenes’ simplemente no puede ser el nombre de alguien que no sea capaz de obtener riquezas; dicho nombre solamente puede denotar a alguien que de hecho cumple con la fama que a este término se asocia. Sin importar que todos lo usen para referirse a su interlocutor. Por otro lado, para alguien que como Hermógenes cree que la exactitud de los nombres solamente depende del uso de los hablantes, suena incomprensible el hecho de que Crátilo cuestione su nombre apelando a algo que no sea el hecho de que este nombre es con el que la gente cotidianamente se refiere a él. A continuación, Sócrates busca deliberar cuál de estas teorías es el caso comenzando por el convencionalismo.

## **2. *Contra el convencionalismo***

Sócrates ofrecerá dos argumentos contra el convencionalismo, pero ambos dependen de que Sócrates parta de una caracterización extrema de esta postura. Antes de empezar la discusión, Sócrates hace a Hermógenes aceptar que la exactitud de los nombres es solamente que los hablantes los usen así; pero que basta con que un solo

---

<sup>112</sup>Platón, *Crátilo*, 184c. En la nota anterior puede verse un poco más del pasaje de donde saco esta cita.

hablante use un nombre de éste o aquél modo para que éste o aquél modo sea el correcto uso del nombre. Esto quiere decir, de las dos interpretaciones posibles del convencionalismo (que el propio Sócrates reconoce)<sup>113</sup> Sócrates solamente enfoca su crítica en la lectura individualista del convencionalismo. Esto es importante porque no solamente es ésta la versión menos factible y con más problemas, sino que puede que los problemas que se le critiquen a esta postura no los comparta la lectura colectiva. La razón de esto puede no sólo ser llevar al absurdo el convencionalismo más fácilmente, sino quizá poder salvar otra forma de convencionalismo para conformar la postura que el propio Sócrates parece defender al final del diálogo. De cualquier modo, esto se hará más claro al final. Por ahora permítaseme exponer las dos críticas.

La primera crítica se hace a través del argumento de la verdad del discurso. Este argumento parte de que existe el discurso verdadero y el discurso falso; y que la distinción depende de si el discurso describe o no cómo son las cosas. Ahora si el discurso es verdadero, lo ha de ser en virtud de que sean verdaderos también sus componentes más pequeños; en este caso, los nombres. A esto último le llamaré *el principio de partición* y lo volveremos a ver más adelante en una nueva versión. Así pues, los nombres han de dividirse (igual que el discurso) en verdaderos y falsos según si describen o no la esencia o naturaleza de aquello a lo que se refieren (es decir, igual que en el caso del discurso, cómo es la cosa a la que dicho nombre se refiere).

Sentado que, análogamente al discurso, los nombres se dividen en verdaderos y falsos. Pero, desde el convencionalismo individualista, hemos dicho que basta con atribuirle un nombre a algo para que éste sea el que le corresponde. Pero, esto tiene dos consecuencias hermanadas. Primero, si la exactitud de un nombre solamente es que el hablante lo estipule ¿cómo podríamos decir que alguien usa un nombre falsamente? Bastaría ponerle un nombre cualquiera a algo para decir que ese es su nombre correcto. Y, como ya vimos, si las partes son verdaderas, también todo discurso ha de

---

<sup>113</sup>Por ejemplo, en 385a:

Sóc. - [...] ¿aquello que se llama a cada cosa es, según tú, el nombre de cada cosa?

Herm. - Pienso que sí.

Sóc. - ¿Tanto si se lo llama un particular como una ciudad?

Herm. - Sí.

Sobre el espectro de hablantes reconocido por el convencionalismo. Aquí vemos que Sócrates reconoce ambas lecturas pero se inclina por la más extrema y, por tanto, más endeble.

ser verdadero, y nadie podría hablar con falsedad. Luego, si no hay discurso falso, (en vista de que ya aceptamos que el discurso verdadero es el que describe las cosas como son) no podemos decir sino que las cosas son como a cada quien le parezca a cada paso (pues como se dice en el texto, no solamente las cosas le parecen distintas a distintas personas, sino también a la misma persona en distintos estados o momentos). Esto nos lleva del relativismo semántico al relativismo ontológico. Y ni siquiera nos lleva a un relativismo social, que podría sostener que cómo son las cosas depende de una construcción colectiva (o sea, de cómo nos parecen a todos o al menos a la mayoría o los más calificados), sino a un relativismo individualista para el que las cosas son como a cada quien le parezca<sup>114</sup>.

Pero esta consecuencia se contrapone con el hecho evidente de que en el mundo hay personas juiciosas (*φρόνιμος*) y no juiciosas (*ἄφρων*)<sup>115</sup>. Eso significa que hay gente capaz de comprender cómo son las cosas y gente que no. Pero esto no concuerda con la consecuencia anteriormente vista de que las cosas deben ser como a cada quién le parezcan. El hecho de que haya gente juiciosa y no juiciosa solamente es posible si “[...] las cosas poseen un ser propio y consistente. No tienen relación ni dependencia con nosotros [...] son en sí y con relación a su propio ser conforme a su naturaleza”<sup>116</sup>. Así pues, el convencionalismo individualista implica que no existe el discurso falso y, por tanto, nos lleva a un relativismo ontológico (para el que las cosas son tal cual como a cada quién les parecen) y esto contradice el hecho de que hay gente juiciosa y no juiciosa. Ya aquí se perfila una inclinación de la balanza en favor del naturalismo.

---

<sup>114</sup>Como comenté antes, se puede decir que este argumento solamente afecta al relativismo individualista pues el relativismo colectivo podría sostener que la falsedad de los nombres se debe al uso inadecuado del pacto o la costumbre. Incluso podría salvar el relativismo ontológico (que podría solamente ampliar su crítica preguntando “¿acaso las cosas son como a cada pueblo le parece y todos están igualmente en lo cierto?”) a partir del consenso colectivo y la corrección intersubjetiva. En otros términos, puede decirse “el mundo es como le parece a toda la comunidad, y la comunidad incluye a gente capaz en estados mentales adecuados para pronunciarse sobre cómo es o no el mundo y todo aquel que lo perciba de un modo inadecuado quedará en minoría frente a los que estén en un estado favorable para pronunciarse”. Hay muchas discusiones de este tipo actualmente en torno a los problemas del multiculturalismo.

<sup>115</sup>Cf. Platón *Crátilo*, 386c. En la Traducción de Gredos se traduce ‘*φρόνιμος*’ como ‘insensato. Yo preferí ‘juicioso’ pues me parece que rescata mejor el sentido del término ‘*φρόνιμος*’ al que se apela en el argumento como “saber cómo son las cosas”. A pesar de eso, la traducción preferida en la edición de Gredos nos recuerda que ‘*φρόνιμος*’ tiene tanto un peso epistémico (o sea, de saber cómo de hecho son las cosas) como un peso ético (cómo saber comportarse adecuadamente en relación a la situación en que nos encontramos). De algún modo, ‘juicioso’ mantiene también estas dos acepciones

<sup>116</sup> *Ibidem*.



La siguiente crítica se hace a través de la analogía del instrumento. La analogía parte de que toda *acción* tiene su instrumento natural o propio. Por ejemplo, al cortar algo no usamos cualquier cosa sino un cuchillo o unas tijeras o algo diseñado para esta función. Cada instrumento tiene a alguien encargado de diseñarlo. Este artesano puede diseñar muchos instrumentos capaces por naturaleza de realizar una determinada acción porque conoce la forma (*εἶδος*) del instrumento o el “instrumento en sí”. Por ejemplo, el herrero sabe cómo debe de ser un buen cuchillo o unas buenas tijeras para cortar y con esta forma en mente diseña los instrumentos particulares. Ahora, *nombrar es una acción igual que cortar en tanto que busca solamente recoger una cosa al referirse a ella y separarla de lo demás; y necesita una herramienta que es el nombre. Por tanto debe haber alguien que, como el herrero, diseñe los nombres.* En el diálogo, le llaman a este personaje “legislador” (*νομοθέτης, nomothetes*),<sup>117</sup>. Los nombres deben diseñarse, cómo las tijeras, a partir de una forma (*εἶδος*) que cumpla del mejor modo posible la función para la que el instrumento es. Así como la función de las tijeras es dividir la tela o el papel, la función de los nombres es distinguir lo que denotan. Mostrar a qué se refiere y distinguirlo de aquello a que no. Siguiendo esto, como la forma (*εἶδος*) de cada tipo de tijera se determina según aquello que debe cortar, cada nombre es diseñado por el legislador buscando que su forma distinga claramente a lo que quiere referirse, a través de la descripción que acompaña a los nombres.

De esta analogía podemos extraer dos cosas. Primero, implica que si hablar es una *acción*, no se debe hacer con cualquier cosa sino con lo que está por naturaleza diseñada para hacer esa tarea. Igual que si queremos cortar algo adecuadamente deberemos hacerlo con la tijera o cuchillo diseñado para ese material particular y no otro. Aunque también podríamos cortar con una tijera diseñada para otro material probablemente obtendríamos un resultado poco óptimo e incluso podríamos no lograr cortar. Por ejemplo, las tijeras para papel pueden usarse para cortar mezclilla pero no solamente vuelven la tarea más difícil sino que probablemente el corte que logremos

---

<sup>117</sup>En español este nombre es poco claro pero, en griego, se compone a partir de la palabra *nomos*. Podría decirse que el *nomothetes* es el creador de costumbre o ley. Es quien define cómo han de ser usados los nombres en una comunidad y, como ya vimos, lo hace a partir de un conocimiento de cómo son las cosas. Curiosamente *nomos* es una de las fuentes que ofrece Hemógenes para describir la forma convencionalista de entender la exactitud de los nombres.

será disparejo e inexacto. Igualmente, si intentamos cortar vidrio con tijeras para papel simplemente no lo lograremos.

Por tanto, la exactitud del nombre no depende del uso del hablante (como supone el convencionalismo) sino que el nombrar depende, para ser efectiva, de un “diseño” previo de los nombres de forma exacta. Recuperando la analogía, las tijeras no son las adecuadas para cortar porque las usamos para esa acción, sino que las usamos para esa acción porque fueron diseñadas como las adecuadas para cortar. El nombrar que no usa la palabra diseñada adecuadamente para recortar (o sea referir) la cosa que desea se arriesga a que el corte sea poco preciso, dejando los límites del corte mal definidos (como al cortar mezclilla con tijeras de papel puede que haya partes en que cortemos más de lo que queríamos y otras en las que nos queden residuos que originalmente hubiéramos querido recortar) o incluso puede que simplemente no logre recortar lo que quería (como con el vidrio).

Aquí ya se empieza a perfilar una inclinación por el naturalismo; ya que implícitamente Sócrates le impone al convencionalismo que debe de haber un plano distinto al uso cotidiano en que se determine la referencia, cosa que dicha teoría niega como punto de partida. Y esto lo hace a partir de su interpretación de acción e instrumento que le permite hacer analogía entre el nombre y los instrumentos para cortar. Como ya dije, en la medida que cuál es la tijera adecuada para cortar no se determina por el uso sino por la forma misma de la tijera (si está diseñada para cortar papel o tela); en virtud de que los nombres son también instrumentos de una acción que corta (es decir, el nombrar) qué nombre es el adecuado para cortar (referirse a) lo que queremos y no a otra cosa no puede depender del uso. Debe depender de que el diseño mismo del nombre sea el adecuado para referir a algo. Así, el convencionalismo no puede explicar la exactitud de los nombres pues ésta no depende del uso cotidiano, será el naturalismo el único que pueda explicarla en virtud de la analogía del instrumento.

El segundo elemento que se puede extraer y que será clave para lo que sigue, tiene que ver con el uso del concepto de forma (*εἶδος*). Con este concepto, Platón está empezando a desarrollar lo que luego será su teoría de las ideas<sup>118</sup>. Lo importante es

---

<sup>118</sup>Cf. Platón, “Crátilo” en *Diálogos*, vol. II, op. cit., nota 18.

ver cómo aquí las formas con que se diseñan los nombres deben ser tales que sirvan para distinguir las cosas a las que dichos nombres se refieren. Más adelante veremos cómo el problema del lenguaje se relaciona con el desarrollo de la teoría de las ideas de Platón, pero para eso necesitamos más elementos del texto. Seguiré ahora con la discusión del naturalismo.

### 3. *El naturalismo y sus límites*

Partiendo de que el convencionalismo no puede ser el caso, debido a los argumentos antes presentados, Sócrates parte ahora de decir que la exactitud de los nombres debe explicarse en términos naturalistas<sup>119</sup>. Esto estaba ya implícito en la analogía del instrumento, por tanto, recordemos cómo se caracteriza la exactitud de los nombres ahí. Según la analogía, los nombres son instrumentos que sirven para distinguir la cosa a la que se refieren del resto. Por esto, para que el hablante se pueda servir de ellos, debió haber antes alguien que los diseñara (a saber, el legislador) pensando en que la forma de cada nombre fuera tal que reflejara la naturaleza de aquello a que se refiere a través de su fama. Así pues, la exactitud de los nombres (es decir su capacidad de referir) no recae en última instancia en el uso que los hablantes hacen de ellos, sino en que los nombres refieren *por naturaleza* a los objetos que denotan, ya que fueron diseñados por el legislador con este fin en mente (igual que el herrero diseña unas tijeras teniendo en mente que sean adecuadas para acoplarse a la naturaleza de la tela y cortarla y, por otro lado, diseña otras tijeras adecuadas a la naturaleza del cuero, de la mezclilla y otras a la naturaleza del papel ,etc.). Así se entenderá la postura naturalista en este punto; de aquí partirá Sócrates en esta parte para ver cómo una teoría así podría funcionar y los límites de la misma.

#### a) *Los análisis etimológicos*

Con esta formulación del naturalismo en mente, Sócrates se embarca en la empresa de analizar la supuesta etimología de una larga lista de nombres. El supuesto es que,

---

<sup>119</sup>Aquí parece que se apela a que el naturalismo y el convencionalismo individualista agotan el espacio lógico de posibilidades, por lo que si uno no es el caso el otro ha de serlo. Como ya hemos visto, esto no es así; pues está excluyéndose, por lo menos, al convencionalismo colectivo. Parece que al final del diálogo Sócrates apelará a esto para proponer una tercera opción que esté entre el convencionalismo individualista y el naturalismo (implicando incluso al convencionalismo colectivo en algún grado).

como la exactitud de los nombres debe ser determinada naturalmente por su forma, si analizamos nombres que tenemos por exactos podemos descubrir a qué se refieren a partir de la fama de dicho objeto que llevan en su forma (como, tal vez, alguien que sabe del tema podría ver un tipo de tijeras y saber para qué material están diseñadas viendo ciertos rasgos particulares como el filo, el tamaño o la punta). Esto se hace a partir de un análisis que busca reducir nombres complejos a simples para, a partir de saber qué describen los simples, saber qué describen los complejos o secundarios<sup>120</sup>.

Por ejemplo, la palabra ‘σῶμα’ (cuerpo) es derivada etimológicamente de ‘σημα’ (signo), ‘σώζηται’ (resguardar) y ‘σῶμα’ (prisión)<sup>121</sup>. Así pues, el ‘σῶμα’ (cuerpo) se referiría a la prisión que resguarda al alma. Con este método, encontramos dentro del diálogo el intento de derivar una larga lista de nombres a su supuesto origen etimológico con resultados insatisfactorios. Como ya dije antes, de los más de 125 análisis etimológicos, solamente unos 20 son relativamente acertados. A este momento de la argumentación dentro del texto es a lo que llamé al principio la parte etimológica del diálogo.

Hay que tener presente que las etimologías se desarrollan en un intento de probar que la teoría naturalista funciona mostrando que en la estructura misma de los nombres hay descripciones que muestran a qué se refieren y que dichas descripciones pueden ser descubiertas con el uso de análisis etimológico. Éste era, por ejemplo el método que empleaba el sofista Pródico de Ceos para indagar la naturaleza de las cosas a partir de sus nombres, pero me referiré a este tema al final. Desde la interpretación que hasta aquí he venido desarrollando, se puede explicar el porqué de las etimologías erradas como un intento de mostrar las ridículas consecuencias a las que el planteamiento naturalista puede llegar. Así pues, la antes mencionada apariencia de que cualquier teoría que lleve a las etimologías erradas a las que el diálogo dedica tanto espacio debe estar mal sería justamente la impresión que Sócrates querría dar. Lo único que habría

---

<sup>120</sup>Cf. Platón, “Crátilo” en *Diálogos*, vol. II, op. cit., 422 a y nota 145.

<sup>121</sup>Este sentido de ‘σῶμα’ como ‘prisión’ lo reproduzco directamente de lo dicho en el texto de Platón aunque en ningún diccionario de griego que he consultado se le reconoce. Curiosamente, él mismo usa justo antes la palabra ‘δεσμωτήριον’ para prisión. En un sentido más general, cabe decir que ésta es una de las 20 etimologías relativamente acertadas. Tanto *σώζηται* como *σῶμα* vendrían del verbo *σώζω* (salvar, preservar de peligro). Pues los cuerpos o cadáveres (*σῶμα*) era lo que se salvaba después de una batalla. Esto nos ayuda a entender a qué se refieren los comentaristas al decir que hay etimologías son relativamente correctas en el diálogo.

que tener claro es que la postura que lleva a las etimologías erradas es justamente el naturalismo.

En fin, no diré aquí mucho más sobre las etimologías en concreto<sup>122</sup>. Lo que me interesa es mostrar cinco consecuencias que Sócrates saca de este intento por llevar el naturalismo hasta sus últimas consecuencias; y que justamente son los límites explicativos de esta teoría.

*b) Cinco problemas del naturalismo*

1. La eufonía: Los nombres han ido transformando su forma original debido a que el uso común favorece la eufonía por sobre la etimología; es decir, hay una tendencia a favorecer la belleza de los nombres por sobre su exactitud. Esto tiene las siguientes consecuencias: A) Si éste es el caso, entonces cada vez será más difícil encontrar en los nombres actuales su exactitud natural, ya que esta tendencia a la eufonía iría vulnerando la estructura original del nombre cambiando las letras que lo componen. Esto nos arriesga a tener la posibilidad de derivar etimológicamente los nombres de modo incorrecto debido a que los nombres actuales han cambiado demasiado, permitiéndonos incluso derivar de los nombres actuales lo que queramos apelando a que la distancia entre el nombre actual y la etimología que nosotros atribuimos se debe a que el nombre ha cambiado demasiado debido a esta tendencia a la eufonía. B) Por otro lado, si los nombres han cambiado tanto debido a la eufonía, encubriendo la exactitud original de los nombres bajo una serie de adiciones y supresiones de letras, entonces ¿no implica esto que la referencia de los nombres actuales se fija a partir de la convención ya que la exactitud natural ha quedado ya totalmente cubierta? Puede que el legislador ofreciera herramientas adecuadas por naturaleza para referirnos a cada cosa pero, en la medida que el uso común ha

---

<sup>122</sup>La parte de etimologías del diálogo va de 391d-421c. En ella se presentan análisis etimológicos de: a) nombres de lugares y personajes de la obra homérica b) nombres de dioses, demonios y héroes c) hombre, alma y cuerpo d) dioses e) sol, luna, astros, estaciones, elementos, etc f) nombres de la virtud (inteligencia, justicia, prudencia, juicio, etc) g) técnica h) bien, mal, bello, feo, conveniente, lucrativo, dañino, etc i) partes del alma, eros, opinión, verdad, etc j) ser y esencia. Como ya dije antes, la mayor parte de estas etimologías están completamente erradas. Y las que no lo están apenas logran vincular a términos con raíz similar, más que hallar la raíz misma.

ido transformando los nombres, parece que estos nombres actuales que han tergiversado su forma refieren a sus objetos sólo porque así los usamos los hablantes comúnmente. Pasaría lo mismo que cuando usamos una lata como maceta; la lata fue diseñada para un determinado uso pero el uso cotidiano la va modificando (cortando la lata por la mitad, haciéndole agujeros para colgarla y otros debajo para que se escurra el agua, pintándola, etc.) al grado que se va obnubilando su diseño original y el uso cotidiano la va moldeando para servirse de ella como maceta y no como lata.

2. El préstamo lingüístico: En la medida en que muchas palabras han sido absorbidas de otros idiomas, es imposible rastrear su exactitud desde el nuestro. Esto puede convertirse en una treta para salir de situaciones en si nuestra teoría no sea capaz de explicar el legítimo origen de la exactitud de un nombre, basta con decir que su origen es extranjero y que nuestra teoría no puede analizarlo más allá. Siguiendo la analogía del instrumento, es como si ante mi hubiera un instrumento prehistórico, cómo puedo saber para qué servía si tal vez estaba destinado para una tarea que ya no existe (como curtir la piel del mamut o algo así). Igualmente, si algún día me ponen enfrente un instrumento que no logro identificar en su función, siempre podré decir que debe ser de un tiempo o un lugar que me es ajeno. Como con el gorila asesino del cuento de Alan Poe.
3. El problema de la falsedad: Si la verdad de los nombres es su exactitud y estos son exactos por naturaleza, ¿de dónde vienen los nombres falsos? En otros términos, si los nombres se refieren a lo que se refieren porque su forma es tal que lleva en sí algo que permite distinguir la naturaleza de aquello a lo que se refieren, cómo podríamos llamar nombre a uno que no logre esto. Si recordamos que el naturalismo se juega en la cancha del referirse propiamente (es decir, independiente de los usos cotidianos) parece que todo lo que se pueda llamar nombre a este nivel debe de hecho referir a algo bien definido, lo único que podría llamarse nombre falso es un conjunto de letras sin ningún orden particular. Volviendo una vez más a la analogía del instrumento, sería como el metal que aún no se le da la forma de ningún tipo de tijera y por eso aún no tiene qué le corresponde cortar.

4. Los nombres primitivos y el origen de la exactitud: Si la teoría explica los nombres complejos a partir de un análisis etimológico; reduciéndolos a otros nombres simples o primitivos, de dónde toman estos su exactitud. Si sabemos a qué refieren los nombres complejos apelando a los simples ¿cómo sabemos a qué refieren estos? En este punto se vuelve a apelar a una nueva versión del *principio de partición* que vimos en el argumento de la verdad del discurso como una posible explicación de los nombres primitivos: si el nombre primitivo es verdadero o exacto, entonces deben serlo también sus partes más pequeñas: las letras. Esto implica que de algún modo las letras imitan algo de la naturaleza de las cosas (por ejemplo, el movimiento o el calor). Pero esto parece una explicación difícil de dar. En general, aquí el problema es que si el método para determinar la exactitud de los nombres apela al análisis, cómo puede explicar la referencia de sus componentes primitivos. Y al mismo tiempo, requiere de estos elementos para que toda su teoría funcione.
5. Compromisos metafísicos: Si, según lo dicho hasta ahora, la explicación de la exactitud de los nombres depende de que en su forma de algún modo esté imbricada la fama de aquello a lo que dicho nombre por naturaleza refiere; entonces ¿no deberíamos tener ya de entrada alguna idea de cuál es la naturaleza de eso a lo que queremos que el nombre se refiera para luego ver si esa naturaleza está o no en la estructura del nombre que creemos es el que le corresponde? En otros términos, las distintas explicaciones de los nombres dependerán de qué pensamos que es la naturaleza de la cosa. Porque si no partimos de esto, cómo sabríamos qué buscar en la etimología de un término (ya que no es difícil encontrar más de un camino de análisis etimológico). El problema con esto es que la respuesta a la pregunta sobre qué es esta o aquella cosa depende en última instancia de cómo supongamos que es todo, es decir de nuestra respuesta a la pregunta ¿Qué es? (la gran pregunta del Libro VII de la *Metafísica* de Aristóteles, en la que se desarrolla la filosofía en última instancia). Por ejemplo, si nuestro horizonte metafísico (o sea, nuestro horizonte de qué hay) es Heráclito, probablemente explicaremos la esencia de lo que el nombre denota en términos de movimiento. Si nuestro horizonte es el de Parménides, lo explicaremos en término de reposo. Y de esta toma de postura dependerá qué

tipo de nombres sostendremos se refiere a cada objeto en virtud de su naturaleza y cómo explicaremos que la fama se encuentra resguardada en el nombre. Esto abre el camino a que distintas posiciones metafísicas lleven a sostener que distintos nombres denotan la misma cosa o que es el mismo pero por una razón distinta. Pues cada posición sostendría que la naturaleza de la cosa en cuestión es distinta y por esto buscará una fama distinta en el nombre que le corresponda a dicha cosa por naturaleza.

De estos cinco problemas Sócrates saca dos consecuencias que serán las que cierran la argumentación del diálogo y que lo llevan hacia las cuestiones sustantivas que este diálogo que son las siguientes.

#### **4. *La posición Socrática***

La primera consecuencia para Sócrates es que parece que el naturalismo tal como se ha desarrollado hasta aquí no es una explicación satisfactoria. A pesar de que logra evadir el relativismo propio del convencionalismo extremo, el peso dado a la idea de referir propiamente y los requerimientos que esto implican llevan a que el naturalismo hasta aquí expuesto se vuelva una posición demasiado extrema. En la medida en que este planteamiento requiere que la referencia de hecho se juegue en el campo del referir propiamente y que esto implique que los términos deban tener en su forma la fama de aquello a lo que de hecho se refieren. Pero cómo puede esto convivir con que los nombres se transformen a lo largo del tiempo o que algunas palabras vengan de otros idiomas o con que haya nombres falsos, o sea que no refieran o que no refieran a lo que deben referir. Parece que los requerimientos extremos de la teoría llevan a que no logre explicar cómo el lenguaje de hecho refiere. Así pues, esta teoría tiene la ventaja de evadir el relativismo pero para esto el lenguaje debe cumplir requerimientos que de hecho no cumple al referir. Entonces, si los nombres no pueden explicarse en términos naturalistas extremos ni convencionalistas extremos ¿qué queda? Una alternativa intermedia. Sócrates nos dice: “¡Claro que yo, personalmente, prefiero que los nombres tengan la mayor semejanza posible con las cosas! Pero temo que, como decía Hermógenes, resulte «forzado» arrastrar la semejanza y sea inevitable servirse



de la convención, por grosera que ésta sea, para la exactitud de los nombres”<sup>123</sup>. Querimos pues de buscar una tercera postura que de algún modo salve algo de la idea de referirse propiamente para evadir el relativismo pero que logre salvar el papel que de hecho parece tener el referir la convención (por ejemplo, para explicar cómo refieren en nuestro idioma palabras de origen extranjero o cómo es que palabras que ya han perdido su estructura original en favor de la eufonía aún refieren). Aun así, a cinco páginas del fin del diálogo, Platón no desarrolla más esta posición.

Hasta este punto termina la parte del diálogo que se enfoca concretamente en el lenguaje, y empieza la parte que, en mi opinión, muestra el verdadero tema central del diálogo: si el lenguaje puede o no servir para conocer cuál es la naturaleza de las cosas. Ahora, veamos esta última parte.

##### **5. *¿Conocer el nombre es conocer la cosa? El lenguaje como método para obtener conocimiento***

La segunda consecuencia no tiene tanto que ver con el naturalismo como explicación de la exactitud de los nombres; sino con la posibilidad de que, partiendo de un punto de vista naturalista, podamos descubrir la naturaleza de las cosas solamente analizando sus nombres. Recordemos que, al tratar las etimologías se hacía algo así. Por ejemplo, podríamos saber que el cuerpo (*σῶμα*) es la cárcel del alma sin necesidad de hacer más investigación sobre cómo sea el cuerpo en sí mismo. Bastaría analizar etimológicamente la palabra ‘*σῶμα*’ para descubrir la descripción que esta palabra lleva de su objeto denotado y, por tanto, la naturaleza del objeto mismo. Sócrates niega esta posibilidad por dos motivos:

El primer motivo tiene que ver con dos debilidades del método de análisis etimológico. Estas dos debilidades están vinculadas con el préstamo lingüístico y los nombres primarios. El problema sería que el método de análisis lingüístico siempre tiene que explicar unos nombres en términos de otros (nombres secundarios en términos de nombres primarios). Pero en la cadena de análisis de un nombre en término de otros más básicos, cómo dar razón de los nombres más básicos que no se explican ya en términos de otros. Para esto podría apelarse o bien a que los nombres elementales no

---

<sup>123</sup>Platón, “Crátilo” en *Diálogos*, vol. II, *op. cit.*, 435c.

son explicables porque de hecho vienen de otra lengua, o bien a decir que los nombres se explican a través del análisis de sus letras. En cualquier caso, parece que el método etimológico de análisis siempre tendrá el problema de explicar cómo es que refieren sus elementos más básicos o primarios; pues de que garanticemos a qué estos refieren dependerá que podamos descubrir a qué refieren los nombres secundarios o complejos apelando al análisis.

El otro motivo, y quizá el de mayor fondo, es el problema de los compromisos metafísicos. La cuestión con esto es que, aunque lográramos afinar el método, parece que tanto para poner como para analizar los nombres se depende ya de saber cómo es aquello que queremos dichos nombres denoten. En otros términos, el legislador debió tener algún método para conocer la naturaleza de las cosas antes de darle una forma a los nombres que correspondiera con la naturaleza de lo denotado a partir de la fama. Por otro lado, parece que nuestro método de análisis etimológico depende de que ya sepamos cuál es la naturaleza de aquello a lo que creemos un nombre refiere para que luego podamos analizar el nombre y ver si la fama que éste lleva está vinculada con la naturaleza de aquello a lo que supuestamente refiere o no.

Esto último lleva a Sócrates a lo que me parece es el punto nodal del diálogo. En la medida en que al momento de examinar la exactitud de un nombre dependemos de ciertas concepciones metafísicas sobre la naturaleza del objeto que dicho nombre denota, el análisis del lenguaje no es un método efectivo para descubrir la naturaleza de las cosas denotadas pues, para realizar dicho análisis, estamos ya presuponiendo algo de la naturaleza de las cosas antes de empezar el análisis. Por tanto, debe haber otro método, anterior a aquel que trata con la exactitud de los nombres, que nos permita descubrir la naturaleza de las cosas. Y, por tanto, este método ha de ser aquel que usemos cuando queramos descubrir la naturaleza de las cosas y la tarea de analizar la exactitud de los nombres dependerá de los resultados que obtengamos ahí. Pero ¿cuál es este método que descubre la esencia de las cosas sin analizar el lenguaje? Eso queda en suspenso dentro del diálogo. Y es aquí donde se cierra la argumentación del *Crátilo*.

### **El tema central del diálogo**

Esta última parte del diálogo es fundamental pues me parece que cierra el diálogo mostrando su intención principal. Me parece que el diálogo, más que intentar llevar al ridículo las teorías sobre la exactitud de los nombres, tiene como objetivo llegar a que el lenguaje no es un método efectivo para descubrir la naturaleza de las cosas. Recordemos brevemente los motivos para esto. Primero, solamente si el lenguaje puede ser explicado en términos naturalistas podría ser capaz de ser un recurso para descubrir la naturaleza de las cosas (pues para el convencionalismo la referencia del lenguaje solamente depende del uso del hablante y no de la naturaleza de la cosa denotada). Luego, para que el naturalismo descubra la exactitud de los nombres y, a través de ella, la naturaleza de las cosas denotadas por dichos nombres, deberá recurrir a algún tipo de análisis del lenguaje. Así, si requerimos un método que nos permita descubrir la naturaleza de las cosas antes de analizar los nombres, poco nos sirve el análisis de los nombres para descubrir la naturaleza de las cosas. En otros términos, si el legislador tiene un método que permite conocer la naturaleza de las cosas que luego le permitió formar los nombres apropiados para las cosas tal que en los nombres estuviera la fama de aquello a lo que debe referir; será mejor que descubramos este método si nuestro interés es conocer la naturaleza de las cosas más que dar un rodeo por el análisis de los nombres.

Así pues, sostengo que el tema central del diálogo es señalar que el análisis de los nombres no es un método efectivo para acceder a la naturaleza de las cosas porque siempre supone un conocimiento previo de dicha naturaleza. Si esto es así, el tema central del diálogo no es lingüístico ni semántico, sino metafísico, epistémico y metodológico.

Si se lee el diálogo en estos términos, también se puede ver con claridad qué lugar ocupa en el índice cronológico-temático. Si se trata de un diálogo que busca descubrir un método para acceder a la naturaleza de las cosas, el *Crátilo* sería parte de la constitución de lo que más adelante sería la teoría de la reminiscencia; el método que Platón propone para acceder a la naturaleza de las cosas fuera del análisis del lenguaje. Con la lectura que propongo, puede decirse que el *Crátilo* es parte de los diálogos de transición, incluso puede decirse que es anterior a diálogos como el *Menon*

o el *Fedón* porque es un momento previo de la búsqueda de un método para acceder a la naturaleza de las cosas.

### **Cómo podría entenderse la vía intermedia de Sócrates**

Antes de pasar al cierre de este capítulo, permítaseme comentar un poco más sobre la vía intermedia que parece proponer Platón. Leyendo lo dicho por Sócrates, da la impresión que la postura intermedia entre convencionalismo y naturalismo es más bien un naturalismo diluido<sup>124</sup>. Sigue suponiendo que la exactitud de nombres de hecho debe de explicarse en términos naturalistas, pero su uso cotidiano depende ya más bien de la convención de un grupo de hablantes. Por ejemplo, tal vez el nombre 'σῶμα' se refiere al cuerpo por describirlo como la cárcel del alma que le sirve como signo de sus acciones; pero actualmente los hablantes no necesitan saber esto, les basta con que, de hecho, el resto de los hablantes usen 'σῶμα' para referirse al cuerpo. Pero una investigación filosófica sobre la naturaleza del cuerpo nos puede permitir descubrir lo que de hecho es la referencia propia del nombre, independiente del uso. Parece que, aunque Platón requiere de evadir el relativismo y darle un carácter determinado a la referencia más allá de lo que a cada quien le parezca; no puede negar el papel de cierta forma de convención. Esta decisión teórica puede entenderse al calor del debate con la sofística de su tiempo<sup>125</sup>.

Ahora bien, como ya dije, Platón ya no desarrolla más esta vía dentro del diálogo pero con los elementos hasta aquí vertidos podemos vislumbrar cómo podría ser.

Primero que nada, sería una postura que reconozca la distinción entre referir propiamente y uso cotidiano pero no los enfrente sino los vea como complementarios. Puede ser que los nombres de hecho estén diseñados por naturaleza para referir; pero actualmente su referencia no depende de su forma (en virtud de sus cambios) sino de la convención. No ya de cómo cada uno los use, sino del pacto dentro de una comunidad (como un relativismo colectivo). Y este pacto puede estar aún vinculado

---

<sup>124</sup>V. supra.

<sup>125</sup>Sobre esto ya se habló en el capítulo primero. En otros términos, no es que Platón diga que lo que la gente cree de entrada coincide con lo que es sin más (es decir, no es que *Nόμος* y *Φύσις* coincidan de entrada); sino que es posible encontrar un camino que haga que estas dos dimensiones vuelvan a coincidir. Al menos en cierto grado.

genealógicamente con el nombrar natural del legislador (en tanto que las mismas palabras son las que se irían transformando). Así pues, el análisis filosófico de la naturaleza de las cosas y sus nombres nos puede llevar a descubrir qué tanto nuestro uso cotidiano aún mantiene la intención original con la que los términos fueron diseñados. Para esta postura, los nombres falsos podrían ser los que no se usan acorde a la convención que actualmente mantiene la referencia de los nombres (que aún tienen un cierto vínculo con el referir natural que configuró los nombres); o bien aquellos que, a partir del análisis filosófico, resulten que aun en su uso según la convención de la comunidad no son fieles a su intención original, a su nombrar natural.

Por ejemplo, el término 'átomo' fue pensado para referir a "lo que no puede dividirse". Pero en el español, en la medida que átomo es un término tomado del griego, no nos damos cuenta del prefijo privativo que niega la posibilidad de división, otrora transparente en el griego. Por eso puede que en el uso cotidiano hablemos de la división del átomo sin sentir que nos contradecemos. Pero un análisis filosófico de las mejores teorías físicas o metafísicas acompañado de un análisis cabal del término 'átomo' en su origen nos puede llevar a descubrir que dicho término debe referirse por naturaleza a aquello que no puede dividirse y que eso resulta ser esta o aquella cosa (según nuestras teorías) y esto es a lo que por naturaleza se refiere el término 'átomo'.

Pero, aun así, no debe perderse de vista que (en base a lo dicho hasta ahora) la exposición de esta vía media no era el objetivo principal del *Crátilo*. No es casual que Platón solamente dé señalamientos de cómo esta vía podría ser. Finalmente, el tema principal del diálogo es exponer por qué el análisis lingüístico no es un método efectivo para descubrir la naturaleza de las cosas.

### **El *Crátilo* y Pródico de Ceos**

Ya para cerrar este trabajo, intentaré juntar todas las piezas hasta ahora echadas sobre la mesa. Hasta ahora hemos hablado del problema de qué tipo de relación ostentan *Nóμος* y *Φύσις*. Vimos las tres posturas sobre el tema que en el contexto de la filosofía y cultura del siglo V a.C. se pueden encontrar. En el contexto de dicha exposición, al hablar de la postura que sostiene que es posible reconciliar *Nóμος* y *Φύσις*, sostuve

que este trabajo trataría de dos autores que se encuentran dentro de esta tercera postura.

Después, en el capítulo segundo hablé de Pródico de Ceos; de cómo él veía el desarrollo del mundo humano como una búsqueda de cobijo y reconciliación con la naturaleza. También vimos cómo de esta concepción metafísica irradiaba la idea de que un análisis etimológico de los términos podía revelar su significado natural y, con ello, la cosa a la que cada término refiere por naturaleza. Esto como una instancia de reconciliar el mundo humano con el mundo natural; el significado que la gente cree que tiene un término y el significado que de hecho tiene por naturaleza.

Posteriormente, en el capítulo 3 he hablado del *Crátilo* de Platón y cómo el tema central de este diálogo es mostrar que el análisis del lenguaje no es un método viable para descubrir la naturaleza de las cosas. Y que debe haber algún método más allá de dicho análisis que pueda descubrir la naturaleza de las cosas (que, como dije, es para Platón la reminiscencia). Con esto último, di por aclarado el lugar que el *Crátilo* ocupa en el índice cronológico-temático. Dije que el *Crátilo* debía ser visto como un diálogo de transición que se inserta en el intento de hacer una valoración crítica de las teorías de su tiempo en la búsqueda de un método para acceder a la naturaleza de las cosas e ir más allá de lo que la gente cree. Pero ¿con quién es la discusión del *Crátilo*? ¿Cómo se juntan todas las piezas de este trabajo?

El objetivo principal de este trabajo ha sido **mostrar que el *Crátilo* de Platón es una discusión encubierta con Pródico de Ceos para señalar los problemas del método que éste propone para acceder a la naturaleza de las cosas**. Ambos autores les interesa redescubrir un camino que vaya más allá de lo que la gente cree y que descubra cómo son las cosas; para con este método reconciliar las creencias de la gente, que constituyen el mundo de lo humano, con la naturaleza misma. Esto lo hemos visto tanto al hablar del rol del gobernante en *República* como al hablar de metafísica y ética en Pródico<sup>126</sup>.

---

<sup>126</sup>En el sentido de que el ser humano puede descubrir los distintos caminos de la vida a partir de un análisis de términos que revela a lo que dos términos de hecho se refieren. Como antes vimos en el caso de 'gozo' y 'placer'. Términos comúnmente tenidos por sinónimos pero que, a partir del análisis

Mi intención ha sido empezar por ilustrar cómo para todos los filósofos del siglo V (entre los que se cuentan Platón y Pródico) era capital tomar postura en el debate sobre la relación entre *Nóμος* y *Φύσις* pues éste era uno de los temas más importantes de la filosofía y la cultura de aquél tiempo. Y que dentro de esta toma de postura, encontramos que Pródico y Platón ostentaban el mismo tipo de postura. Luego, a partir de una interpretación tanto de los testimonios y fragmentos que tenemos de Pródico como del *Crátilo* de Platón, he intentado mostrar lo parecida que es la postura criticada en el *Crátilo* a la defendida por Pródico. A fin de cuentas, según mi interpretación, Pródico defendía un tipo de análisis etimológico para descubrir a lo que los términos refieren por naturaleza (refieren propiamente) más allá del uso cotidiano; y esto es justo lo que defiende el naturalismo tal como lo desarrolla y critica Platón en este diálogo. Finalmente, los dos autores tienen la misma intención (a saber, reconciliar *Nóμος* y *Φύσις* a partir de un método que pueda descubrir, más allá de las creencias populares, cómo son las cosas) pero Platón busca mostrar que, más allá de compartir intenciones, el método por el que opta Pródico (es decir, el análisis etimológico de términos) tiene problemas. Con esto queda Platón en la búsqueda de un método más efectivo para lograr el antes mencionado objetivo. Volviendo éste un diálogo transicional dentro del antes mencionado índice cronológico-temático.

Incluso, si volvemos sobre el *Crátilo* podemos encontrar algunas evidencias de este vínculo<sup>127</sup>. Al principio del diálogo, Sócrates le dice a Hermógenes cuando éste le pregunta sobre su postura sobre la exactitud de los nombres: “Claro, si hubiera escuchado de labios de Pródico la lección de cincuenta dracmas [...] no habría nada que impidiera que tú conocieras la verdad sobre la exactitud de los nombres. Pero, hoy por hoy, no he escuchado más que la de un dracma. Por consiguiente, ignoro cómo será la verdad sobre tan serio asunto”<sup>128</sup>. Más allá de la sátira platónica en este pasaje (enfocada principalmente a la enseñanza remunerada) hay un par de cosas importantes

---

etimológico resultan referir a dos cosas distintas y, con esto, resultan también abrir dos caminos distintos para la vida según a cuál uno se consagre.

<sup>127</sup>Yo considero que la evidencia contundente es la antes mencionada similitud entre el naturalismo expuesto en el diálogo y la posición de Pródico. Pero aquí mencionaré algunos otros elementos del texto que dan más señas de dicho vínculo.

<sup>128</sup>Platón, *Crátilo*, 384 b-c. Ya expliqué en el apartado “Esbozo histórico de Pródico” del capítulo anterior qué significa esto de la variación de precio en las lecciones de Pródico. Recordándolo brevemente lo que pasa es que las lecciones de Pródico subían de precio a la vez que subían de profundidad.

en este pasaje. Lo primero es que pone a Pródico como un referente en el tema de la exactitud de los nombres. De hecho, lo que este pasaje dice es que la exposición que sigue sobre la exactitud de los nombres, aunque no sea una reproducción de las opiniones de Pródico, va a jugarse en la misma cancha que la doctrina de Pródico.

Otra seña interesante es que cuando Sócrates critica al convencionalismo, lo hace apelando a que esta postura, en cuanto sostiene que la exactitud de los nombres depende solamente del uso, cae en un relativismo a la Protágoras. Si recordamos lo dicho en el primer capítulo sobre Protágoras, veíamos que ostentaba la preeminencia de *Nóμος* sobre *Φύσις* y de esto venía su relativismo. Frente a esto, Sócrates ve una virtud en el naturalismo en cuanto evade esto y sostiene que la referencia de un nombre no depende del uso, de a lo que la gente cree que el término refiere; sino de a lo que el término refiere propiamente, o sea, por naturaleza. Lo relevante de esto no es solamente que el análisis de términos de Pródico también tiene esta virtud (a saber, la de evadir el relativismo) sino que muestra el tipo de teorías que Platón prefiere. Platón considera que la única teoría válida en el tema de la exactitud de los nombres es una que no sea no relativista. Una que no dependa de lo que la gente cree sino que logre ir a lo que las cosas son en sí mismas; que no dependa exclusivamente del uso convencional. Esto es importante porque, a luz de lo visto hasta ahora, es una señal de que Platón es partidario del tipo de teorías que revaloran *Φύσις*, creando puentes para ir más allá de las opiniones populares<sup>129</sup>. Esto pone a Pródico y Platón en el mismo bando en contra del relativismo.

En resumen, aunque dije en el capítulo 2 que no existe ningún diálogo platónico que vaya directamente contra Pródico, espero que haya sido lo suficientemente convincente en mostrar que el *Crátilo* es una discusión indirecta con Pródico. Buscando criticar su

---

<sup>129</sup>No es difícil ver que tanto las posturas que sostienen la unidad entre *Nóμος* y *Φύσις* como las que ponderan *Φύσις* sobre *Nóμος* tienen la virtud de evadir el relativismo. En el fondo, la diferencia entre ambas posturas no es epistémica sino metafísica y política. O sea, ambas posturas sostienen que existe una forma de ir más allá del mundo de lo que la gente cree. La diferencia es que los que ponderan *Φύσις* sobre *Nóμος* sostienen que el mundo de la ley humana es un simple apéndice que no coincide con la ley natural. Mientras que los autores que buscan reconciliar *Nóμος* y *Φύσις* creen que es posible reconciliar el mundo humano completo con su ley y sus creencias populares con la ley natural. Pero esto último no contradice lo que aquí quiero defender. Aunque ya he dado otros motivos para decir que Pródico y Platón defienden ambos la posibilidad de reconciliar *Nóμος* y *Φύσις*, aquí al menos se puede decir que los dos son opositores del relativismo.



método de análisis lingüístico pero mantener la intención de descubrir la naturaleza de las cosas y con esto reconciliar *Νόμος* y *Φύσις*. Si esto es así, el personaje de Crátilo<sup>130</sup> en el diálogo podría verse como un prestanombres del propio Pródico o al menos de su método de análisis etimológico.

Al cerrar este trabajo solamente quiero recordar al lector que la relación *Νόμος* y *Φύσις* era uno de los temas nodales de la filosofía del siglo V. Y que es justamente en este debate en que Platón y Pródico se encuentran dentro de un mismo bando. Finalmente, partiendo de este vínculo, es que Platón confronta el método empleado por Pródico para mostrar que de hecho no es un método efectivo para lograr su objetivo común. A saber, acceder a la naturaleza de las cosas y, con esto lograr reconciliar *Νόμος* y *Φύσις*.

Más allá de que Platón no dirija abiertamente a Pródico (aunque la referencia al principio del diálogo de la que hablé antes me parece ya bastante explícita), es interesante que Platón deba confrontarse a un método tan parecido al del antes mencionado sofista en el desarrollo de su propia forma de vincular las creencias humanas con la naturaleza de las cosas.

Todo esto nos muestra una imagen un poco distinta tanto de los sofistas como de la diferencia de estos con Platón. Más allá de sus contrastes, todos están inmersos en el mismo ambiente filosófico y de la época. A fin de cuentas, es en la confrontación con los distintos sofistas, poetas y personalidades de su tiempo que Platón desarrolla su doctrina. En este contexto, Pródico es uno de esos filósofos que influyen el desarrollo de la doctrina platónica, al menos al ser interlocutores de éste. Y justamente es el *Crátilo* una evidencia de esto.

---

<sup>130</sup>Ya en "Elementos contextuales del diálogo" comentaba que tanto Crátilo como Hermógenes defienden teorías de probable origen sofista pero que no parecen dominar a fondo.



# Conclusión

Recordemos antes que nada el objetivo que se planteó al arrancar la presente investigación. Buscaba dar respuesta a la pregunta de si Pródico tenía alguna relación sustancial con lo discutido en el *Crátilo* de Platón. Para esto fueron fundamentales tres cosas: Saber de qué trata el *Crátilo*, conocer las posiciones filosóficas de Pródico y explicar por qué a Platón le podría haber interesado discutir con Pródico. Estas tres cuestiones fueron los tres pilares del presente trabajo.

Sobre la primera cuestión, vimos en el capítulo tercero una reconstrucción del *Crátilo* de Platón. Al estudiar el *Crátilo*, lo primero que saltó a la vista fue lo poco claro que parece ahora dicho diálogo a la luz de la obra platónica. No era claro ni qué función argumentativa ulterior tenía ni por qué a Platón le interesaba tratar el problema del lenguaje. Ante esto, procedí a ofrecer una reconstrucción de los argumentos presentes en el *Crátilo*. A partir de dicha reconstrucción salió a la luz que, detrás de toda la discusión sobre la naturaleza de la exactitud de los nombres, el tema ulterior del *Crátilo*, es la pregunta de si el lenguaje es o no un método efectivo para conocer la naturaleza de las cosas. Esto le da sentido a todo el diálogo pues de entrada desde el convencionalismo no puede serlo por su dependencia exclusiva del uso cotidiano. Esto deja como único candidato al naturalismo. Pero éste tampoco puede porque depende de supuestos metafísicos de la naturaleza de las cosas para operar su análisis. Por esto, supone un conocimiento previo de la naturaleza de las cosas en vez de proporcionarlo. Con esto se aclaró el rol del *Crátilo* como un diálogo transicional en que Platón busca encontrar un método efectivo para descubrir la naturaleza de las cosas. Hasta aquí llegamos con el *Crátilo*.

Sobre Pródico hablé en el capítulo segundo. Vimos cómo su pensamiento filosófico parte de la posición metafísica de que existe una continuidad entre *Νόμος* y *Φύσις*; y que la evolución humana depende de propiciar este vínculo a través de la técnica y el trabajo.

Después señalé que esta postura tiene su repercusión en la filosofía del lenguaje bajo el planteamiento de que si el uso del lenguaje es una forma de técnica, éste debe perfeccionarse en la medida de que su uso humano esté cada vez más relacionado con la naturaleza de la cosa a la que pretende referir. Y que esta relación depende de que todo nombre refiere por naturaleza a la naturaleza de la cosa a la que de hecho refiere, más allá del uso cotidiano. Estando dicha referencia natural en la etimología del término. Así, el lenguaje puede ser parte de la re-vinculación de *Νόμος* y *Φύσις* en virtud de que su análisis saque a la luz la referencia natural de los nombres, acercándonos a la naturaleza de las cosas a las que dichos nombres refieren por naturaleza. Esta teoría del lenguaje fue expresada por Pródico en su esfuerzo por distinguir palabras que comúnmente son tomadas por sinónimos (por palabras que se refieren a lo mismo) para luego señalar con base en un análisis que de hecho refieren a cosas distintas.

Señalé también en el capítulo tercero lo parecido que es este planteamiento sobre el lenguaje a la teoría naturalista que critica Platón en el *Crátilo*.

Sobre lo que respecta a la relación entre Platón y Pródico, usé como terreno común la discusión sobre la relación entre *Νόμος* y *Φύσις*. En el capítulo primero expuse el desarrollo histórico de la dicotomía *Νόμος- Φύσις*. Mostré que los autores del siglo V a.C. tomaron tres tipos de posturas ante dicha dicotomía. Hubo aquellos que encumbraron *Νόμος* en contra de *Φύσις*, los que encumbraron *Φύσις* en contra de *Νόμος*; y aquellos que apostaron por la posibilidad de reunir las antes mencionadas dimensiones.

A partir de esto, finalmente encontré el terreno común de Platón y Pródico. Ambos buscan tender un puente que re-vincule *Νόμος* y *Φύσις*. La diferencia es que, en el *Crátilo*, Platón habría criticado el método empleado por Pródico para esta tarea (a saber, el análisis de los nombres) para mostrar que de hecho no lograba lo que se proponía por depender de compromisos metafísicos.

Todo esto para dar sentido al *Crátilo* poniéndolo como un diálogo que discute encubiertamente con Pródico ya que él se encontraba en la misma línea de Platón en el

intento de re-vincular *Nóμος* y *Φύσις*. Siendo ésta la respuesta a la pregunta principal de este trabajo. Espero haber dado pruebas suficientemente satisfactorias de mi punto.

Lo relevante de esto no es sólo que aclara el sentido del *Crátilo* para la teoría platónica, sino lo que nos señala sobre el contexto de desarrollo del pensamiento de Platón. En primera instancia nos ayuda a pintar una nueva imagen de los sofistas en que éstos no se presentan como un bloque homogéneo contrapuesto a Platón. Un retrato que nos da una diversidad de pensadores enfrentados a los mismos problemas que Platón. Entre los que hubo tanto los que estaban opuestos a la salida platónica como los que la previeron e incluso la precursaron.

Esto nos lleva a otra consecuencia interesante que es ver el trasfondo de la discusión de los sofistas y Platón: la relación entre *Nóμος* y *Φύσις*. Este trabajo espero sirva de indicio de la posibilidad de estudiar el desarrollo de esta dicotomía como eje del desarrollo del pensamiento griego y, con éste, de la filosofía occidental. Abriendo la posibilidad de interpretar su trasfondo como precursora de la aparición de la subjetividad en la época moderna. En qué medida hay un cambio en la relación entre el hombre y la naturaleza de la forma primitiva o presocrática de la relación entre *Nóμος* y *Φύσις*, y la reconciliación entre dichas dimensiones como la encontramos en Platón. Qué tan diferentes son las concepciones de la relación *Nóμος* – *Φύσις* de Platón y Pródico. Esas son cuestiones que se me han impuesto como nuevos caminos a partir de lo desarrollado en este trabajo.

En cuanto a una opinión sobre el presente trabajo, no puedo más que sentirme acongojado por lo humilde de sus alcances. Aunque me intrigan los nuevos caminos que esta investigación puede abrir. En última instancia, soy de la opinión de que es condición necesaria para el desarrollo de nuevos caminos para la filosofía del siglo XXI la confrontación histórica con el primer comienzo de la filosofía y la fuente de lo que hoy llamamos occidente: Grecia. Espero que este trabajo sirva para avanzar al menos un poco en esta confrontación. Y espero poder seguir avanzando en esta vía y poder contribuir en alguna medida a allanar el camino para la posibilidad de otras rutas para el pensamiento contemporáneo.



# Bibliografía

Al hacer referencia a obras con una numeración canónica, no aclaro la edición que uso a menos que lo considere necesario. Por ejemplo, al citar a Platón solamente escribo “Platón, *Crátilo*, 384 b-c” a menos que la referencia sea a algo que sea específico de la edición o traducción que estoy usando. También me gustaría aclarar que cuando hago referencia a la obra homérica solamente pongo el nombre de la obra y el pasaje según la numeración canónica. Esto debido a lo importante de esta obra y a lo dudosa que es la figura de Homero como autor de dicha obra. En general, varios de los pasajes en los que no refiero a una edición en particular son traducciones originales para este trabajo. Pero siempre que hago esto pongo el pasaje en griego para que mi traducción pueda ser contrastada.

## **Bibliografía Primaria:**

- Hippias; Pródico. *Fragmentos y testimonios de Pródico e Hippias*. Versión y Notas de José Barrios Gutiérrez. Buenos Aires, Aguilar, 1980.
- Platón. *Diálogos*. Versión y notas de Julio Calonge et al., Madrid, Gredos, 2008 [9 vols., col. Biblioteca Clásicos Gredos]. En el trabajo es usada la introducción, el *Crátilo*, *Protágoras* y *República*. Así como la introducción y las notas de dichos textos.
- Untersteiner, Mario. *The Sophists*. Traducción de Kathleen Freeman. Nueva York, Philosophical Library, 1954.

## **Bibliografía Secundaria:**

- Alegre, Antonio. *Los Sofistas y Sócrates*. Barcelona, Montesinos, 1986.
- Aristóteles. *Metafísica*. Edición Trilingüe, Madrid, Gredos, 1998.
- Bernabé, Alberto. *De Tales a Demócrito, fragmentos presocráticos*. Madrid, Alianza, 1988.

- Burnet, John; Hussey, Edward; Vlastos, Gregory. *Los Sofistas y Sócrates*. Selección y notas preliminares de Alberto Vargas. DF, UAM, 1991.
- Eggerson, Conrado et al. *Los Filósofos presocráticos*. Madrid, Gredos, 2008 [3 vols., col. Biblioteca Clásicos Gredos].
- Filostrato. *Vidas de los Sofistas*. DF, Porrúa, 2003.
- Gonzales Pereira, Miguel. *Aproximación historiográfica al concepto de signo lingüístico a partir del Crátilo*. Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 2008.
- Guthrie, William Keith Chambers. *The Sophists*. Londres, Cambridge University Press, 1971.
- \_\_\_\_\_ . *History of Greek Philosophy*, Vol. III "Socrates", Cambridge, Cambridge University press, 1971.
- \_\_\_\_\_ . *History of Greek Philosophy*, Vol. IV "Plato, the man and his dialogs: earlier period". Cambridge, Cambridge university press, 2000.
- Hesiodo. *Teogonía*. Trad. Paola Vianello, DF, UNAM, 2011.
- *Ilíada*. trad. Rubén Bonifaz Nuño, DF, UNAM, 2011.
- Melero, Antonio. *Sofistas, fragmentos y testimonios*. Madrid, Gredos, 1996.
- Morey, Miguel. *Los presocráticos: del mito al logos*. Barcelona, Montesinos, 1981.
- Protágoras. *Fragmentos y testimonios*. Versión y Notas de José Barrios Gutiérrez, Buenos Aires, Aguilar, 1977.
- Zeller, Eduardo. *Sócrates y los Sofistas*. Buenos Aires, Nova, s/f.

#### **Artículos:**

- Castro, Emiliano. " Περὶ Ὀνομάτων Ὁρθότητος: un proyecto de lenguaje perfecto en la sofística antigua.", [en línea] en *Ensayo*. No. 1, México, Facultad de Filosofía y Letras-



UNAM, 2012. <<http://ensayos.filos.unam.mx/2012/02/un-proyecto-de-lenguaje-perfecto-en-la-sofistica-antigua/>> [Consultado el 9 de diciembre del 2013]

- Laborada Gil, Xavier. “Crátilo: diálogo con el mito platónico de la lingüística” en *Revista Electrónica de Estudios Filológicos*, [en línea], n. 19, Barcelona Universidad de Barcelona, 2010. <<http://www.um.es/tonosdigital/znum19/secciones/estudios-14-cratilo.htm>> [consultado el 31 de enero de 2014]

- Redondo, José Manuel. “Las travesuras de Hermes: ¿conocimiento más allá del lenguaje?” en *Revista Digital Universitaria*. [en línea] <<http://www.revista.unam.mx/vol.9/num12/art100/int100-1.htm>>, vol. 9, no. 12, DF, UNAM 2008. [Consultado el 24 de abril de 2013]

- Salles, Ricardo. “Platonismo, división de la mente y la explicación aristotélica de la ἀκρασία”, en *Nova Tellus*, n. 15, DF, UNAM, 1997.

- Sierra, Cesar. “La resolución de conflictos durante la guerra del Peloponeso: el Epiro meridional y Mitilene” en *PYRENAE*, n. 23, vol. 1, s/l, s/f.

### **Recursos Digitales.**

Para este trabajo, también usé algunos recursos electrónicos. A continuación, una lista de dichos recursos y para qué fueron usados.

- *Perseus Collection, Greek and Roman Materials*. En esta página hay una amplia colección de textos en griego y muchos recursos de apoyo a la traducción. La mayoría de los textos de los que hice las traducciones vienen de aquí. Aquí los textos que utilicé:

- Platón, *Crátilo* <<http://goo.gl/Xy8JcF>> [Consultado el 3 de febrero de 2014]
- *Odisea* <<http://goo.gl/jhpYIK>> [Consultado el 3 de febrero de 2014]
- Galeno, *On Natural Faculties*, <<http://goo.gl/AlvgBT>> [Consultado el 3 de febrero de 2014]
- Jenofonte, *Memorabilia* <<http://goo.gl/FwlvWv>> [Consultado el 3 de febrero de 2014]

- *Vox, Diccionario Manual Griego, Griego Clásico-Español*. Aunque este manual existe en edición impresa, encontré que era más sencillo usar la versión en .pdf para buscar los términos. Aparte, me parece bueno incluir la versión digital de dicho diccionario para que el lector pueda recurrir fácilmente a él y cotejar mis referencias. <<http://es.scribd.com/doc/7566711/VOX-Griego>>. [Consultado el 3 de febrero de 2014].

- *Arte del Gramático Dionisio* [en línea], Extraído de Dionisio Tracio. *Gramática. Comentarios Antiguos*, introducción, traducción y notas de Vicente Bécares Botas, Madrid, Gredos, 2002, pp. 35-115. Usé este artículo digital porque me fue muy difícil encontrar una versión del texto de Dionisio Tracio que necesitaba. Esta fue la mejor referencia que pude encontrar.

<<http://www.grupodestiempos.com/PILARMAYNEZ/ARTEGRAMATICAL.pdf>>

[consultado el 3 de febrero de 2014]