

# La vía hermenéutica de la política.

Reflexiones a partir del *Cratilo* de Platón\*

por Alfonso Flórez\*\*

Fecha de recepción: 7 de octubre de 2009

Fecha de aceptación: 26 de abril de 2010

Fecha de modificación: 7 de febrero de 2011

## RESUMEN

El examen del diálogo *Cratilo* desde una instancia dramática permite acceder a una nueva comprensión del mismo. Según ésta, la pretensión fundamental de la tarea de intermediación que Sócrates establece entre Hermógenes y Cratilo reside en superar una situación de injusticia que se ha creado entre los dos interlocutores de Sócrates, en razón del abuso del lenguaje. Para ello, Sócrates deberá propiciar que las relaciones de poder entre sus dos interlocutores logren un cierto equilibrio en el medio del lenguaje. Esta tarea pedirá del filósofo una fortaleza y una perseverancia propiamente heroicas, que sólo podrán alcanzarse en un estado de inspiración divina. El recorrido por la llamada "sección etimológica" se entiende así como el despliegue de la acción hermenéutica, sólo mediante la cual puede accederse a la reconstitución de las relaciones de justicia tal como se reconocen en el lenguaje.

## PALABRAS CLAVE

Platón, *Cratilo*, hermenéutica, filosofía política en la Antigüedad, filosofía del lenguaje en la Antigüedad.

## Hermeneutic Politics: Some Reflections on Plato's *Cratylus*

## ABSTRACT

Examining the dialogue in *Cratylus* from a dramatic perspective allows a new understanding of the work. Accordingly, in intermediating between Hermogenes and Cratylus, Socrates' main task is to overcome the injustice created by his interlocutors' improper use of language. To do so, Socrates must foment a degree of balance in the power relations between the two interlocutors in terms of language. This task will require, from the philosopher, heroic levels of fortitude and perseverance, which can only be reached in a state of divine inspiration. The journey through the so-called "etymological section" can then be understood as the deployment of the hermeneutic action, which is the only way that the relations of justice, as they appear in language, can be reconstituted.

## KEY WORDS

Plato, *Cratylus*, Hermeneutics, Political Philosophy in Classical Antiquity, Philosophy of Language in Classical Antiquity.

---

\* Este artículo es resultado de una investigación particular como parte de mi vinculación académica ordinaria a la Pontificia Universidad Javeriana. Una primera versión de este trabajo se presentó en el Primer Encuentro Hispano-Colombiano de Filosofía Antigua, que tuvo lugar en el mes de septiembre de 2009 en la Universidad de los Andes. Agradezco a sus organizadores, profesores Catalina González y Sergio Ariza, su gentil invitación para participar en el mismo. En dicho evento el texto recibió los acertados comentarios del profesor Carlos Andrés Manrique. Posteriormente, una versión ampliada del texto fue leída en el Coloquio de Profesores del Departamento de Filosofía de la Universidad Javeriana en octubre de 2009, donde recibió comentarios de los profesores P. Fabio Ramírez, S.J., Juan Fernando Mejía y Gustavo Chirolla. En particular, las observaciones y sugerencias de los evaluadores anónimos de la editorial me hicieron posible mejorar mucho el texto. El concienzudo trabajo de revisión de las editoras de la revista, Natalia Rubio y Vanessa Gómez, me permitieron subsanar unas últimas incorrecciones. Les agradezco a todos ellos.

\*\* Licenciado en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. Tras una estancia en la Hochschule für Philosophie, Múnich (1993-1995), obtuvo el título de Doctor en Filosofía (1999) en la Pontificia Universidad Javeriana. En la actualidad es profesor titular de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana, donde se desempeña como Decano Académico desde 2005. Después de haber trabajado en bioética y en Wittgenstein, ha centrado sus indagaciones en el pensamiento de Platón, san Agustín y Heidegger, en una perspectiva fenomenológica, hermenéutica y dialógica. Entre sus publicaciones más recientes se destacan: *Mihi quaestio factus sum*. La pregunta del hombre por el hombre en Agustín. En *¿Quiénes somos? Hacia una comprensión de lo humano*, ed. Inés Calderón, 81-102. Chía: Universidad de la Sabana, 2008; y *El pozo y la Luna*. Las dos observaciones de Heidegger acerca de Wittgenstein. En *Heidegger. El testimonio del pensar*, ed. Fernando Cardona, 305-324. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2007. Correo electrónico: alflorez@javeriana.edu.co

## A via hermenêutica da política. Reflexões a partir do *Cratilo* de Platão

### RESUMO

O exame do diálogo *Cratilo* desde uma instância dramática permite aceder a uma nova compreensão do mesmo. Segundo esta, a pretensão fundamental da tarefa de intermediação que Sócrates estabelece entre Hermógenes e Cratilo reside em superar uma situação de injustiça que se criou entre os dois interlocutores de Sócrates, em razão do abuso da linguagem. Para isso, Sócrates deverá propiciar que as relações de poder entre seus interlocutores atinjam certo equilíbrio no meio da linguagem. Essa tarefa pedirá do filósofo uma tarefa e uma perseverança propriamente heroicas, que somente poderão se alcançar em um estado de inspiração divina. O recorrido pela chamada “seção etimológica” se entende assim como o desdobramento da ação hermenêutica, somente mediante a qual pode se aceder à reconstituição das relações de justiça tal como se reconhece na linguagem.

### PALABRAS CHAVE

Platão, *Cratilo*, hermenêutica, filosofia política na Antiguidade, filosofia da linguagem na Antiguidade.

**E**l *Cratilo*,<sup>1</sup> como su nombre lo indica, es un diálogo sobre el poder. En efecto, tanto el nombre de Cratilo como el de Sócrates contienen en sí mismos una alusión a *krátos*,<sup>2</sup> poder, dominio, autoridad.<sup>3</sup> Hay que tener presente, sin embargo, que el nombre del tercer interlocutor, Hermógenes, también determinará la construcción y el decurso del diálogo. De hecho, y como corresponde, será Hermógenes quien primero tome la palabra. La situación parece clara. Cratilo y Hermógenes se dirigen al campo, hablando entre sí. En medio de la conversación, Cratilo le manifiesta a Hermógenes que “la rectitud de un nombre (*onómatos orthóteta*)<sup>4</sup> está fijada por naturaleza a cada uno de los seres (*ónton*)” (383a), afirmación que, en realidad, no

constituye la ocasión inmediata de la disputa.<sup>5</sup> Ésta se configura cuando Hermógenes le pregunta a Cratilo si su nombre, Cratilo, y el de Sócrates son exactos, a lo cual aquél asiente, y queriendo pasar a una afirmación general, pregunta si entonces son exactos los nombres de todos los seres humanos, a lo que Cratilo responde con sequedad, negando que tal sea el caso: “En tu caso no, aunque todos te llamen con el nombre de Hermógenes” (383b). Deseoso de saber por qué ello es así, Hermógenes le pregunta a Cratilo la razón de su afirmación, pero no recibe de éste más que réplicas irónicas, que no le aclaran nada, aunque da a entender que para sí el asunto lo tiene claro. Si se tiene presente que Hermógenes pertenece a la que fue una de las familias más ricas del Ática, venida a menos por los malos manejos de su hermano Calias, que, entre otras cosas, ha gastado ingentes sumas de dinero con los sofistas, en particular con Protágoras,<sup>6</sup> y que él mismo por cierta condición

1 Cito según la traducción de Atilano Domínguez (Platón 2002), aunque he mantenido a la vista las otras ediciones citadas.

2 La transcripción de las palabras griegas se rige por las siguientes convenciones: α=a; β=b; γ=g; δ=d; ε=e; ζ=z; η=e; θ=th; ι=i; κ=k; λ=l; μ=m; ν=n; ξ=x; ο=o; π=p; ρ=r; σ,ς=s; τ=t; υ=u; φ=ph; χ=kh; ψ=ps; ω=ω; todos los acentos se marcan; el espíritu áspero se marca con h; el espíritu suave no se marca; la *υ* suscrita se marca como adscrita. Las expresiones en griego se toman de la edición de Oxford (Platón 1995).

3 “Both names derive from ‘*kratos*’, which means ‘might’, ‘power’, ‘rule’, ‘sway’, ‘dominion’, especially the kind of power that enables its possessor to triumph or gain victory” (Reeve 1998, xiv, n. 2). Uno de los objetivos del diálogo es mostrar cómo este poder político (*krátos*) se enraiza en el poder de la palabra (*dúnamis lógou*), por lo que el justo ejercicio del poder político depende del conjuro del poder de la palabra.

4 El término griego *orthótēs* puede traducirse también como *exactitud* (Platón 1987).

5 Si se pasan por alto los detalles iniciales de la construcción del diálogo, puede muy bien pensarse que el debate entre Hermógenes y Cratilo se refiere a sus diferentes concepciones sobre la relación de los nombres con las cosas. Un intérprete tan autorizado como Sedley presenta en estos términos la situación: “Cratylus and Hermogenes have already been engaged in heated debate, and as the dialogue begins, without any of the usual prefatory material, we find them approaching Socrates and inviting him to act as umpire. Their dispute is about the ‘correctness of names’ – what makes a name a *correct* name? The two positions that quickly emerge are ones which commentators on the dialogue label linguistic ‘naturalism’ and ‘conventionalism’” (Sedley 2003, 3). No deja de llamar la atención que un lector tan atento a los giros dramáticos de los diálogos platónicos como Gonzalez adopte un enfoque similar: “The discussion gets under way when Socrates is asked to participate in a debate between Hermogenes and Cratylus about whether names are conventional or natural” (Gonzalez 1998, 63), posición que reitera treinta páginas más adelante: “At the end of the dialogue, we are not given an answer to the question that began the whole discussion: are names conventional or natural?” (Gonzalez 1998, 92).

6 Cf. la entrada ‘Callias III’ (Nails 2002, 68-74).

legal no tiene derecho al patrimonio familiar, puede comprenderse que el verse privado ahora hasta de su nombre constituya para Hermógenes una situación penosa en extremo. El motivo inmediato de la discusión sobre los nombres no es, pues, teórico, sino que se inscribe en una historia familiar de malos negocios y de expoliaciones a manos de sofistas y filósofos, la última de las cuales amenaza la propia identidad de uno de los participantes en la conversación. Por eso, cuando encuentran a Sócrates, el más débil de los interlocutores le pregunta con cierta timidez al otro si quiere que Sócrates participe también en su plática, a lo cual el aludido responde con cierto desdén: “¡Si a ti te parece!” (383a).

En este punto, vale la pena detenerse un momento en la primera oración del diálogo: “¿Aceptas, pues, que comentemos el tema también con Sócrates, ahora que está aquí?” (383a). Se trata, en un primer momento, de que los dos interlocutores lleguen a un acuerdo acerca de la participación de Sócrates en su conversación. Hermógenes lo desea así, mientras que Cratilo apenas si lo acepta. Estas primeras dos intervenciones abren la posibilidad de que Sócrates participe en esta conversación, que no es suya. El diálogo se inscribe, pues, en una dinámica más amplia, que ya viene ocurriendo antes de la entrada de Sócrates, y que continuará después de su salida. La participación de Sócrates se marca con el verbo *anakoinónō*, comunicar, hacer común, como si se dijera: “hagamos común nuestro *lógos* con Sócrates”,<sup>7</sup> pues *lógos* es lo que suele verterse como conversación. Es importante tener presente que este primer *lógos* en el cual los interlocutores quieren que Sócrates tome parte no es un *lógos* cualquiera, pues versa, así mismo, sobre el *lógos*.<sup>8</sup> La apertura del *lógos*, que va desde el nombre hasta el diálogo en su conjunto,<sup>9</sup> muestra que el

esclarecimiento del *lógos* es posible sólo por medio del *lógos*, *dià lógon*.<sup>10</sup> El diálogo se presenta, entonces, no sólo como el espacio para la dilucidación del *lógos*, sino como el medio, el instrumento, por el cual se accede a la comprensión del *lógos*. Así, en este diálogo en particular, el diálogo debe entenderse como el esclarecimiento del *lógos* por el *lógos*, sin que dicha acción venga suscitada por sí misma, sino por el deseo de sobreponerse a un abuso del poder. Al aceptar la invitación para participar en la conversación –ahora devenida diálogo–, la heroica tarea de Sócrates consistirá entonces en recuperar cierto equilibrio en el ejercicio del poder –lo que se llama justicia–, mediante estas indagaciones del *lógos* por el *lógos*. Por eso el recorrido del diálogo puede caracterizarse como la vía hermenéutica de la política.<sup>11</sup>

and *logos* often indicates critical rational discourse as the expression of the faculty of ‘reason.’ Plato’s Socratic Problem certainly addresses problems of ordinary discourse but also goes beyond them, to address more substantive ethical, philosophical, and political issues of ‘reason’” (Wallach 2001, 7, n. 10).

10 “Indeed, the theme of teaching and learning is visible from the very beginning of the *Cratylus*, which consists in a reflexive attempt to learn through dialogue about how we learn *dià lógon*—‘through speeches’” (Howland 1998, 131). “One can inquire into the nature of language only by means of language” (Gonzalez 1998, 93) [en cursiva en el original].

11 Me aparto así de las lecturas cerradas que han querido ver en el *Cratilo* un mero examen de teorías sobre el lenguaje, con la consecuencia de que no pueden encontrarle al diálogo un lugar apropiado en el conjunto del *corpus* platónico. Una intérprete reciente presenta así la situación: “There is still no real *opinio communis* on the principal philosophical purpose of the dialogue or its positive results, if any” (Barney 2001, 1). Sorprende, en particular, la escasa sensibilidad de Gadamer frente al rendimiento hermenéutico del diálogo, que él caracteriza como el primer paso en la dirección de una teoría instrumental del lenguaje y del ideal de un sistema de signos de la razón. (Cf. Gadamer 1984, 502). Uno de los expositores del pensamiento de Gadamer presenta su posición frente al *Cratilo* en los siguientes términos: “In WM [*Wahrheit und Methode*] wird der Dialog *Kratylos* als Grundlage der neuzeitlichen Ideals der mathematischen Sprache angesehen und als der Anfang der Instrumentalisierung der Sprache scharf kritisiert” (“En *Verdad y método* el diálogo *Cratilo* es visto como el fundamento del ideal moderno del lenguaje matemático, y como el comienzo de la instrumentalización del lenguaje, es objeto de una aguda crítica”) (Renaud 1999, 49). Dada esta situación, no sorprende constatar la ausencia de referencias al diálogo en los textos ordinarios de historia de la hermenéutica. Un intérprete de la órbita gadameriana (Barbari 2002) ha buscado llenar este vacío con una lectura del *Cratilo* donde se subraya la cercanía del diálogo a temas de la más honda impronta gadameriana, como son la inherente unidad entre palabra y cosa, la idea del nacimiento de la palabra y la construcción del concepto, la vecindad de la comprensión del lenguaje a la interpretación musical y la función capital que el juego tiene para la tarea hermenéutica. Así presenta Barbari su propósito: “Es ist aber eine der Hauptabsichten unserer Untersuchung, zu zeigen, daß gerade bei Platon, und zwar vor allem in seinem *Kratylos*, alle diese von Gadamer mühsam gesuchten und mit Recht stark hervorgehobenen Grundmomente eines lebendigen Sprachverständnisses zu finden sind” (“Uno de los principales propósitos de nuestra investigación consiste en mostrar que precisamente en Platón, y, ante todo, en su *Cratilo*, pueden hallarse todos estos momentos fundamentales de una comprensión viva del lenguaje, que Gadamer busca con tanto esfuerzo y que resalta con razón”) (49). Este loable propósito hermenéutico se ve entorpecido, sin embargo,

7 “The dialogue opens as Hermogenes asks Cratylus if he would like to have Socrates ‘discuss the *logos* in common,’ *anakoinōsómetha tòn lógon*, with them” (Riley 2005, 27).

8 “The opening sentence of the *Cratylus* alludes to the issue of the dialogue as a whole: Hermogenes asks whether Socrates ought not be made a partner in the *logos*. We are told immediately that the *logos* in which Hermogenes and Cratylus have been engaged concerns *logos*; specifically, it concerns the nature of name, of a part of *logos*” (Sallis 1996, 188).

9 En vista de la ausencia en la lengua griega de una expresión que recoja la idea contemporánea de la crítica, Wallach ha podido identificar en el *lógos* incluso esta significación: “The Greek word *logos*, of course, can mean many things other than ‘critical discourse’ or ‘initial reason,’ including the simpler ideas of ‘words,’ ‘speech,’ or ‘rational discourse,’ as opposed to, say, mythical discourse. However, Socratic discourse was distinctive insofar as it criticized conventional understandings, and it is Plato’s uptake of the conflict of Socratic discourse with those understandings that concerns me. The fact that *logos* is not sufficiently defined by ‘critical discourse,’ even though the best Greek equivalent of ‘critical discourse’ is *logos*, should not be forgotten. There is no Greek equivalent to ‘critique’ or being ‘critical’ in a purely discursive sense,

Tras exponer la situación ya descrita, motivo del abordaje de Sócrates, Hermógenes le formula su petición: “Así, pues, si eres capaz de dar con el sentido (*sumbaleîn*) del oráculo de Cratilo, te escucharía con gusto. Aún más, si te parece que tú mismo sabes algo acerca de la rectitud de los nombres, lo escucharía de mejor grado todavía, si quisieras decirlo” (384a). Que el término usado en este pasaje para la acción de hallarle sentido o interpretar un oráculo sea *sumbaleîn* –paralelo a nuestro conjeturar–,<sup>12</sup> y no *hermeneúein*, indica ya que el campo semántico de nuestro interpretar se presenta bajo diversas figuras a las cuales hay que estar atento, sobre todo una vez que se constata que la forma *hermeneúein* no se halla en el *Cratilo*,<sup>13</sup> aunque sí uno de sus cognados, como se verá más adelante. El carácter de oráculo, *manteía*, de la posición de Cratilo ofrece, sin embargo, apoyo adicional para asumir la condición hermenéutica de la tarea a la que se abocará Sócrates, dados los vínculos que siempre se han reconocido entre las artes hermenéutica y mántica.<sup>14</sup> Baste para el propósito actual con señalar que la tarea de la filosofía por la cual vincula el todo con el todo<sup>15</sup> requiere de la presencia de figuras intermediarias de naturaleza demoníaca, entre las cuales se hallan Eros, el *demon* socrático y el dios Hermes, así como de actividades mediadoras de adivinación y de interpretación.<sup>16</sup> El punto es que la solicitud que Hermógenes le dirige a Sócrates sitúa la próxima intervención del filósofo en el ámbito que se despliega entre una hermenéutica

del oráculo de Cratilo y la propia posición del filósofo respecto del asunto de la rectitud de los nombres. El desarrollo del diálogo mostrará que las dos tareas son correlativas, es decir, que la indagación hermenéutica no puede adelantarse sino por medio del procedimiento dialéctico de pregunta y respuesta, pero también que la dialéctica se despliega bajo una figura hermenéutica.

A la invitación de Hermógenes, Sócrates responde con palabras muy medidas: “¡Hermógenes, hijo de Hipónico, dice un antiguo proverbio que ‘todo lo hermoso es difícil’, cuando hay que aprenderlo. Y ciertamente que el aprendizaje relativo a los nombres no es un asunto baladí” (384a-b). Con esta intervención, en tono exaltado, Sócrates muestra que el tema de los nombres y, en general, el tema del *lógos* constituyen un asunto tanto más difícil de aprender, cuanto que es muy bello.<sup>17</sup> Al corresponder el ímpetu de su expresión a la sublimidad del objeto de investigación, Sócrates está aceptando la invitación de Hermógenes, lo que también se pone de presente con las primeras palabras con las cuales se dirige a su discípulo por nombre propio, y que, en cierto sentido, pueden considerarse como las primeras palabras del diálogo. Dado que no ha tomado curso alguno con un sofista famoso, y menciona a Pródico, no tiene una respuesta inmediata para su compañero de diálogo, por lo que no puede más que reconocer su ignorancia al respecto: “¿Cómo estaré, pues, seguro de conocer la verdad acerca de cosas tan importantes?” (384c). Con esto, Sócrates renuncia a la posibilidad de un acceso instantáneo a estas cuestiones bellas e importantes, lo que marca la necesidad de una larga indagación que parte, como es usual, del reconocimiento de su propia ignorancia. La investigación, sin embargo, habrá de adelantarse en común, con aquellos involucrados en el tema: “Estoy, sin embargo, dispuesto a investigarlo junto contigo y con Cratilo” (384c). Esto quiere decir, por lo tanto, que la larga indagación se llevará a cabo en el espacio común creado por el diálogo. Sólo entonces, una vez determinados el carácter del tema, el tipo de investigación que exige, el punto de partida de dicha investigación y el modo como se va a realizar, procede Sócrates a abordar la cuestión que viene atormentando a Hermógenes. Sospecha –le dice– que Cratilo se burla de él, pues no ha logrado conseguir riquezas. En efecto, si, como lo dice su nombre, Hermógenes fuera en ver-

por la declarada intención del autor de minimizar los motivos iniciales del diálogo, donde se plantea el tema de la rectitud de las palabras: “Vielleicht ist es an der Zeit, die Eingangsbestimmungen des Dialogs methodisch in den Hintergrund zu schieben, und sein Wesentliches erst in dem weiteren Gedankengang zu erkennen” (“Quizás ya es hora de dejar a un lado metódicamente las determinaciones introductorias del diálogo y reconocer que lo esencial de él se da en el desarrollo de sus ideas”) (49). A partir de este compromiso interpretativo el autor procede a recoger de forma selectiva los elementos que respaldan su lectura. Con ello logra llamar la atención a temas de talante hermenéutico presentes en el diálogo, sin llegar a articular una lectura unificada del mismo bajo tal clave interpretativa.

- 12 “Hermogenes, for example, employs the word *sumbalein*, which literally means ‘to throw together,’ for ‘to interpret’ (384a5). (The extension is exactly parallel to ‘conjecture.’)” (Benardete 2000, 148).
- 13 De allí la limitación que un texto de historia de la hermenéutica se impone a sí mismo cuando, para rastrear los orígenes del arte hermenéutico, se limita a considerar las apariciones del término *hermeneúein*, frecuentes, por ejemplo, en el *Ion*. La consecuencia de esta limitación es juzgar que la actitud de Platón hacia la hermenéutica es de “menosprecio” y de sospecha, y que él la desestima junto con el arte de los sofistas (cf. Ferraris 2000, 12s).
- 14 (Cf. Grondin 1999, 46s). Grondin, sin embargo, yerra al separar las artes mántica y profética de la actividad filosófica.
- 15 La expresión se halla en *El Banquete*: “Al estar en medio de unos y otros [los dioses y los hombres] [Eros, como un gran *demon*] llena el espacio entre ambos, de suerte que el todo queda unido consigo mismo como un continuo” (202e).
- 16 Este punto lo pone de presente Howland (cf. Howland 1998, 149-153).

- 17 En la sección etimológica, Sócrates vinculará los significados de los dos nombres: “Entonces ¿también lo hermoso (*tò kaloûn*) produce las cosas hermosas (*kalá*)?” (416d4). Domínguez señala la oscilación de la expresión *tò kaloûn* entre aquello que llama o da el nombre y lo hermoso. Calvo traduce así: “Entonces ¿también ‘lo nominativo’ (*tò kaloûn*) [produce] cosas bellas (*kalá*)?” (Platón 1987, 422).

dad de la familia, *geneá*, de Hermes, se esperaría que recibiera la protección del dios de los comerciantes, cosa que el pobre Hermógenes no ha logrado. Pero el asunto es difícil y hay que examinarlo con franqueza, para ver si es como lo dice Hermógenes o como lo dice Cratilo.

Sólo en este momento, y ante la invitación de Sócrates, pasa Hermógenes a exponer su propia posición respecto de la exactitud de los nombres, que él entiende como pacto y consenso. Conviene subrayar que la posición convencionalista de Hermógenes respecto de la rectitud de los nombres no se presenta como el motivo de la consulta a Sócrates, pues el propio Hermógenes manifiesta haber tratado este punto muchas veces tanto con Cratilo como con otros, sin que su parecer haya cambiado. La situación, más bien, parece ser la de un largo desacuerdo que se ha deteriorado hasta comprometer la dignidad individual de uno de los interlocutores. Si en este momento Hermógenes presenta su posición respecto de la rectitud de los nombres, no es tanto para confrontarla con la de Cratilo sino para ofrecer un punto de partida a la investigación común que ahora emprende con Sócrates. Así, esta indagación sobre la rectitud de los nombres no se adelanta por sí misma sino con miras a subsanar un desacuerdo y recuperar una relación, por lo que es de esperar que se lleve hasta el punto en que pueda lograrse este objetivo particular, sin tener la pretensión de agotar un tema arduo y difícil de suyo.

Con estas observaciones, puede presentarse un esquema de la construcción del diálogo que permita situar en cada caso los elementos señalados y ofrezca un sentido de su totalidad. Desde el punto de vista de los interlocutores, el diálogo se distribuye en dos partes desiguales, la primera de las cuales comprende el intercambio de Sócrates con Hermógenes, y que abarca tres cuartas partes del total, mientras que en el último cuarto se ofrece la conversación de Sócrates con Cratilo.<sup>18</sup> Aunque correcta en sentido dramático, esta distribución por compañeros de diálogo tiene el inconveniente de no hacer transparente la composición argumental del diálogo, cuestión tanto más grave cuanto que la posición de cada interlocutor, así se mantenga en silencio, se halla presente en la del otro que tiene la palabra. Por eso, y por mor de claridad, el diálogo, descontados los pasajes introductorio y conclusivo, puede presentarse como dividido en tres partes. En la primera se mostrará, contra Hermógenes, que el arte de nombrar se adecúa

a la naturaleza de las cosas. En la segunda, y a petición de Hermógenes, se explorará con ejemplos en qué consiste esa “cierta rectitud” de los nombres. Esta parte, a su vez, comprende dos secciones, una larga, que es la famosa sección etimológica, y otra, más corta, que puede llamarse sección mimética. En la tercera y última parte se mostrará, contra Cratilo, que el arte de nombrar no se adecúa por completo a la naturaleza de las cosas sino que también depende de la convención. Valga hacer notar que esta disposición del texto permite también entender su composición en pedimento, según la cual los extremos –que aquí serían la introducción y la conclusión– son las partes más pequeñas, siguiéndoles correspondientemente las partes primera y tercera, siendo la parte central la mayor de todas (ver las figuras 1 y 2).<sup>19</sup> Este enfoque anticipa la importancia de la segunda parte para la comprensión global del diálogo, que desplaza a los extremos la discusión sobre el carácter natural o convencional de la imposición de los nombres.

Así, en la primera parte, Sócrates se propone examinar, con ayuda de Hermógenes, la cuestión de si los nombres se adecúan a la naturaleza de los seres o si, por el contrario, su imposición obedece a mera convención. Como ya se indicó, el punto de partida de esta indagación lo constituye la posición de Hermógenes, para quien el nombre no se ofrece por ninguna relación con la naturaleza del ser que lo recibe, sino “por ley y por costumbre de los que adquieren el hábito de hablar” (384d). A partir de aquí, Hermógenes será llevado por Sócrates al reconocimiento de que los hombres, las cosas (*prágmata*)<sup>20</sup> y las acciones (*práxeis*) tienen su propia naturaleza y consistencia, con el fin de identificar el hablar (*légein*) y el nombrar (*onomázein*) como acciones que de suyo, como cualquier otro arte, deben realizarse según la finalidad que les es propia. En este proceso Sócrates recurre a casos de artes que pueden entenderse en sentido terapéutico o en sentido bélico, como el cortar y el quemar,<sup>21</sup> así como al arte de tejer, con sus

18 “El resto del diálogo consta de dos partes, mantenidas, respectivamente, con Hermógenes y con Cratilo” (Guthrie 1992, 16).

19 “Plato seems to have given most of his dialogues what has been called a ‘pedimental’ structure; that is, like the triangular architectural structure of the upper part of Greek temples that rise to their high point in the middle” (Press 2007, 62).

20 “*Prágmata* are the beings with which we deal and are of interest and concern to us; they are not the beings as they are in themselves” (Benardete 2000, 150). Esto quiere decir que en la dilucidación de la rectitud de los nombres, el interés de Sócrates no es predominantemente teórico.

21 “Socrates follows up the example of cutting with that of burning; as a pair they can mean either surgery and cautery or the ravaging of a countryside by fire and sword. The two verbs of action are neutral to kill or cure; but once we choose either end, and thus transform the beings into *prágmata*, the ways and means are no longer arbitrary” (Benardete 2000, 151).

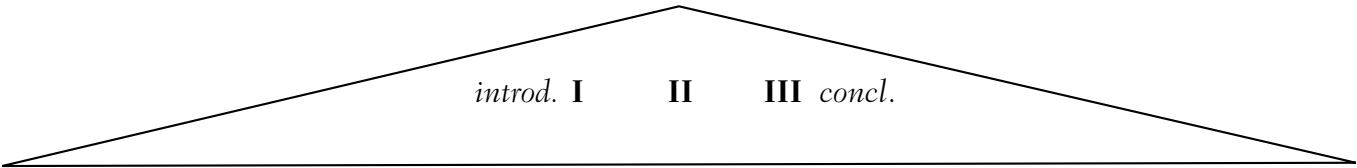


Figura 1. Estructura en pedimento del *Cratilo*.

La idea de esta forma de composición es situar en el centro el elemento principal (II), flanqueado por elementos complementarios a cada lado (I y III), y en los extremos los menos importantes (introducción y conclusión).

<i>Introducción</i>	<b>I parte</b>	<b>II parte</b>		<b>III parte</b>	<i>Conclusión</i>	
Cratilo no reconoce el nombre de Hermógenes	Los nombres tienen cierta rectitud respecto de los seres ( <i>contra</i> Hermógenes)	Estudio de aquella “cierta rectitud” en nombres particulares		Los nombres son por convención ( <i>contra</i> Cratilo)	Cratilo acepta reconocer el nombre de Hermógenes	
		<i>Secc. etimológica</i>				
		nombres de virtudes 397a-410e	nombres de virtudes 411a-421c			<i>Secc. mimética</i>
383a-384c	384c-390e	391a-421c		421c-427d	427d-440b	440c-e

Figura 2. Descripción de los elementos estructurales del *Cratilo*.

Nótese que la línea que separa el elemento “nombres de dioses” de “nombres de virtudes” corresponde al centro exacto del diálogo, donde se halla formulado el principio central del mismo.

resonancias dialécticas.<sup>22</sup> Ahora bien, quien sea que haya impuesto los nombres de las cosas (*nomothêtes*), procederá con corrección, siempre y cuando su actuar se ajuste al uso de las palabras,<sup>23</sup> en particular a quien

mejor sabe usarlas, que no es otro que quien sabe preguntar y responder, es decir, el dialéctico. En definitiva, y contra lo que pensaba Hermógenes, ese legislador no puede ser cualquiera, sino sólo quien, bajo la guía del dialéctico, aplica el nombre según la naturaleza de las cosas. Se justifica así por qué la investigación que se adelanta, que versa sobre el nombre, debe estar bajo la dirección de la dialéctica, pues el dialéctico es quien

22 “Socrates uses the example of weaving to illustrate the *repeated* acts of separation and combination which will then stand as an analogy for building up not only of language, but of the real, knowable world [...] These arts of weaving and grammar are two of the pervasive models to which Plato turns to illustrate those ‘great and universal arts of combination and separation’ (Stat. 282b6-7) which turn out to underlie, not only the art of weaving, but the work of reason in all its manifestations—the ‘interweaving of forms’ that constitutes the basis of rational discourse (Soph. 259c4-6), the task of the Statesman which is described as a ‘royal weaving process’ (Stat. 306a1; 309a8-d4; e8), and ultimately dialectic itself (Soph. 253b8-e6)” (Desjardins 2004, 41, n. 41).

23 La ambigüedad que en este punto (388d12) se presenta entre entender *nómos* como uso y *nómos* como ley se pone de presente en la diversidad de traducciones. Domínguez: “¿No te parece acaso que es la ley la que nos los da?”. Calvo: “¿No crees tú que quien nos los proporciona es el uso?”. El erudito lituano Juozas Zaranka sale al paso de esta ambigüedad con una oportuna anotación: “El *nómos* griego significa tanto el uso o la costumbre como la ley. Puesto que más adelante Platón

introduce al *nomothêtes* legislador, W. K. Guthrie observa que Sócrates entiende aquí *nómos* como ley, mientras que Hermógenes obviamente lo usa en el sentido de costumbre; y rechazando la tesis de V. Goldschmidt, según la cual [los] dos conceptos formaban para los griegos [una] unidad indisoluble, el docto británico concluye: ‘*Nómos* como costumbre no es la obra de un *nomothêtes*’. Esta última declaración de Guthrie puede parecer indiscutible para la mentalidad británica, mas no para los griegos de la Antigüedad que afanosamente buscaban al ‘primer inventor’ de cualquier cosa, de tal modo que las costumbres para ellos tenían también sus autores: por ejemplo en el *Palamedes* de Esquilo (fragmento 304) el héroe, que se atribuye el establecimiento de tres comidas diarias: desayuno, almuerzo y cena, es un *nomothêtes* por haber introducido tal costumbre” (Zaranka 1983, 138, n. 11).

mejor sabe utilizar los nombres. Sócrates reivindica así su autoridad para intervenir en la discusión entre Hermógenes y Cratilo, a pesar de lo casual de su encuentro; con ello justifica por qué la investigación sobre la rectitud de los nombres debe tener un carácter dialéctico.

Aunque el camino y el logro de lo que va de la investigación son claros, Hermógenes manifiesta su inquietud: “No encuentro, Sócrates, qué se pueda objetar a lo que dices. Sin embargo, quizá no resulte fácil convencerse tan de repente” (390e-391a). Hermógenes, advertido por Sócrates de la dificultad de la indagación y de la imposibilidad de obtener respuestas inmediatas (384b), se encuentra desconcertado ante lo expedito que ha sido este primer momento de la búsqueda. Sobre todo, no se siente identificado en el resultado, que aunque puede ser convincente en lo teórico, no es satisfactorio en lo personal, pues sobre la cuestión de su querella con Cratilo aún no se ha dicho nada. En este momento, mucho más que al principio, Hermógenes siente un vínculo cercano a Sócrates que lo impele a proseguir la investigación sobre la rectitud de los nombres: “Sin duda que yo quiero (*epithumô*) saberlo” (391b), y le solicita a Sócrates que le muestre en qué consiste dicha exactitud (391a).

Con este acuerdo de voluntades se abre la segunda parte del diálogo, en la que Sócrates buscará responder a la solicitud de Hermógenes de interpretar el oráculo de Cratilo mediante el recurso de mostrar casos donde se manifieste la rectitud del nombre. En este punto hay que hacer notar que en lo sucesivo Sócrates no hablará a secas de la rectitud del nombre sino de cierta rectitud (*tinà orthóteta*) del nombre, con lo que desde el comienzo se matizan los eventuales resultados que aquí puedan obtenerse.<sup>24</sup> Como se trata de indagar un oráculo, el tono de la reflexión cambia, bajo la presunción de que el estado adecuado para comprender una expresión profética debe darse en ese mismo tono de inspiración.<sup>25</sup> Encontramos ahora a un Sócrates que reconoce estar poseído por una sabiduría demoníaca,<sup>26</sup> a

la cual no va a oponer resistencia sino que va a servirse de ella, así al día siguiente deba conjurarla y purificarse (396e). Ocurre, entonces, que mientras más avanza Sócrates en el examen que se ha propuesto, más va creciendo en sabiduría,<sup>27</sup> y el decurso de la indagación se convierte en un ascenso<sup>28</sup> y en una carrera.<sup>29</sup> En diversas ocasiones asocia este estado de exaltación a la reunión que tuvo esa mañana con el adivino Eutifrón,<sup>30</sup> por cuyo intermedio pudo muy bien recibir así mismo la inspiración de que aquél que estaba poseído (396d). La sección etimológica se desarrolla, pues, de la mano de un Sócrates inspirado y profético, que recuerda, por supuesto, al Sócrates poseído de la locura divina relacionada con eros y la filosofía en el *Fedro* (242b-c), así como al Sócrates iniciado por la profetisa Diotima en los misterios del eros en *El Banquete* (201dss), todo lo cual lleva a suponer que la llamada sección etimológica del *Cratilo* es análoga a los relatos del mito de la mayoría de los demás diálogos. Un examen atento de la estructura y los contenidos de dicha sección hará plausible esta anticipación.

Tras un examen esquemático (*túpon*, 397a) de algunos nombres de la *Ilíada*, comienza el análisis de nombres que confirmen “que cada uno de ellos no está constituido por un puro azar, sino que posee cierta rectitud” (397a). Este estudio comprende tres partes, que corresponden, primero, a los nombres genéricos de los pobladores de las diferentes regiones del mundo (397b-400c); luego, a los nombres de dioses individuales (400d-410e); y, por último, a los nombres de virtudes, emociones y sentimientos propios del ser humano (411a-420e). Un corto pasaje final sirve como conclusión y clave de toda la sección (421a-c).

27 “Me da la impresión de que ya voy muy lejos en sabiduría” (410e).

28 “Porque, tan pronto hayamos examinado el arte mecánica, llegaré al punto culminante (*koruphén*) de cuanto he dicho” (415a); “mas, tal como acabo de decir, hay que llegar al punto culminante (*koruphén*) de lo dicho” (415a).

29 “Pero ¿no caes tú en la cuenta de que me salgo, por así decirlo, del camino (*drómou*) tan pronto llego a un terreno llano?” (414b); “es que tengo prisa de terminar” (420d).

30 La referencia a Eutifrón ha dado pie para que algunos intérpretes de la obra platónica vinculen la fecha dramática del *Cratilo* con la del *Eutifrón*. Un caso paradigmático en este sentido lo constituye el admirable estudio de Catherine Zuckert, de cuya línea interpretativa, sin embargo, debo apartarme, pues ella juzga el vínculo entre los dos diálogos en términos peyorativos: “Many commentators not merely refuse to credit the dramatic connection between the *Cratylus* and the *Euthyphro*. They also fail to notice that Socrates disowns the fanciful etymologies he gives in the *Cratylus* by describing them as an inspiration from Euthyphro” (Zuckert 2009, 651). Mi propia posición reconoce el vínculo dramático entre las dos obras, sin reducir por ello la sección etimológica, inspirada por Eutifrón, a un humoroso recuento crítico de Sócrates sobre los límites del nombrar.

24 De hecho, con un toque de ironía, Sócrates determina que “la rectitud de la investigación” (*orthotátē mēn tēs skēpseos*) (391b) en este asunto consiste en seguir a los expertos, a los que saben (*epistaménon*), esto es, a los sofistas. Por contraste, él, que no sabe, no podrá adelantar una indagación con un grado semejante de exactitud.

25 “Aquel, pues, que sin la locura de las Musas acude a las puertas de la poesía, persuadido de que, como por arte, va a hacerse un verdadero poeta, lo será imperfecto, y la obra que sea capaz de crear, estando en su sano juicio, quedará eclipsada por la de los inspirados y posesos” (*Fedro*, 245a).

26 “Esta sabiduría [...] que acaba de caerme ahora mismo tan de repente, sin saber de dónde” (396c-d).

En la primera parte se recorre el género de los habitantes de las diferentes regiones del mundo, constituidos por dioses, *démones*, héroes y hombres.<sup>31</sup> El análisis se orienta a relacionar el nombre mismo de ‘dioses’ con el movimiento; el de ‘*démones*’, con la sabiduría; el de ‘héroes’, con la habilidad para hablar (*eírein*); y el de ‘hombres’ —y aquí el estado de inspiración es muy fuerte—,<sup>32</sup> con la capacidad de examinar todo lo que se ha visto y razonar sobre ello.<sup>33</sup> En el caso del hombre se llega hasta sus partes constitutivas, alma y cuerpo.<sup>34</sup> Importa destacar el enfoque genealógico del estudio, que prepara así el examen que sigue.

Después de varias vacilaciones frente a la empresa de dilucidar los nombres de los dioses —pues “no sabemos nada acerca de los dioses, ni sobre ellos ni sobre los nombres que ellos puedan darse a sí mismos” (400d)—, Sócrates y Hermógenes concuerdan en adelantar este estudio según “un segundo método de analizar la rectitud”, a saber, “como en las plegarias” (*eukhaís*), pues en éstas “han sido correctamente denominados” (400e-401a). Con esta determinación queda planteado el carácter de la indagación subsiguiente, que, en conformidad con el tono profético de Sócrates, no debe entenderse, en primer lugar, como una mera investigación, entre irónica y seria, de la adecuación de los nombres de los dioses, sino ante todo como una invocación a ellos para que, a propósito de sus nombres, accedan a comunicar su sabiduría a los mortales.<sup>35</sup> En este contexto es ape-

nas natural que la primera divinidad cuyo nombre va a elucidarse sea Hestia, pues todos los sacrificios comenzaban dirigiéndose a ella,<sup>36</sup> la diosa del hogar. De este examen es decisivo mantener presente que el nombre de Hestia se asocia con el ser o esencia, *ousía*,<sup>37</sup> lo que constituye el verdadero punto de partida de esta investigación filosófica con impulso profético. Tal como se había anunciado, el examen de los nombres de los dioses sigue ahora una vía genealógica, más afín a la *Teogonía* de Hesíodo que a la épica homérica. Este procedimiento se coordina, por supuesto, con el motivo inicial del diálogo de averiguar la verdad de la palabra que Cratilo ha pronunciado sobre Hermógenes, en el sentido de que tal nombre no le corresponde por no pertenecer a la genealogía de Hermes. Se estudian así los nombres de Rea y Cronos —ya antes se había analizado el de Urano (396c)—, y luego los de sus hijos Zeus, Poseidón y Plutón/Hades.<sup>38</sup> En este momento la exposición toma un giro homérico, y en rápida sucesión se presentan otros nueve dioses olímpicos,<sup>39</sup> a saber, Deméter, Hera, Apolo, Artemisa, Dioniso, Afrodita, Atenea, Hefesto y Ares. En todos los casos las explicaciones son respetuosas y adecuadas a la naturaleza divina.

Sócrates quiere dejar la indagación sobre los dioses, pues teme seguir conversando sobre ellos (407d), pero

para entender el *Cratilo* en el conjunto de los ocho diálogos del juicio político y filosófico que se le adelanta a Sócrates. En este respecto, Howland señala lo siguiente: “The dialogues *Theaetetus*, *Euthyphro*, *Cratylus*, *Sophist*, *Statesman*, *Apology*, *Crito*, and *Phaedo* stand together in dramatic time, in the order in which they have been named, as memorials of Socrates’ last days. These eight dialogues—hereafter, the ‘octology’—constitute the largest single dramatic sequence of writings in the Platonic corpus. In eight out of the thirty-five dialogues listed in the traditional canon of Thrasylus, Plato concentrates upon the end of Socrates’ life. This remarkable fact invites us to ask whether the dialogues of the octology are also linked internally by common philosophical themes and issues. I believe that they are, and that the temporal contiguity of these dialogues is merely the surface of a deeper dramatic and thematic integrity” (Howland 1998, 2).

31 Mattéi señala que, de ordinario, la enumeración de las clases de pobladores del mundo se distribuye en cinco categorías: “Luc Brisson fait justement remarquer, en faisant fond sur le seul texte où Platon s’interroge sur la nature du mythe, que ce dernier ne concerne que cinq classes d’êtres, dans l’ordre hiérarchique des meilleurs aux moins bons: les dieux, les héros, les habitants de l’Hadès, et les hommes du passé (*République*, III, 392a4-8)” (Mattéi 2002, 17s). Esto no riñe necesariamente con la presentación del *Cratilo*, puesto que el género de los hombres puede abarcar tanto a los del pasado como a los que se hallan en el Hades. Reviste mayor interés constatar que aquí se sigue el mismo orden de la enumeración.

32 “¿Confías, según parece, en la inspiración de Eutifrón?” (399a).

33 “Este nombre, *ánthrops* (hombre), significa que los otros animales no supervisan nada de cuanto ven ni lo razonan ni lo reexaminan (*anathreí*), mientras que el hombre, tan pronto ha visto algo (y esto es *ópape*), reexamina y razona lo que ha visto. De ahí que con razón el hombre ha sido el único de los animales que recibió el nombre de *ánthrops*, es decir, que ‘reexamina lo que ha visto’ (*an-athrôn hã ópape*)” (399c). Si se compara esta determinación del hombre con lo que se dice en la *Apología* sobre la vida humana: “La vida sin examen no la puede vivir el hombre” (38a), podrá concluirse que el ser hombre califica justamente a aquel ser que puede hacer examen de su propia vida; más aún, que tiene que hacerlo para que pueda ser quien es.

34 Continúa el juego de alusiones a temas de los últimos días de Sócrates, en este caso al *Fedón*, con su tesis central de la inmortalidad del alma y su superioridad frente al cuerpo.

35 Por supuesto que esta actitud contribuirá también a hacer a Sócrates sospechoso de impiedad, *asebeia*, lo que ofrece elementos adicionales

36 “Hestia [...] y así ganaste un hermoso premio y honor: que no hay sin ti fiestas entre los mortales, si no es que, al principio y al final, quien abre el banquete en honor a Hestia liba vino dulce cual la miel” (*Himno XXIX: A Hestia*; en *Himnos homéricos* 2005, 411).

37 Sin que la etimología del nombre de Hestia sea clara por completo, parece relacionarse con el nombre de su contraparte romana, Vesta, diosa del hogar. El nombre de Vesta, por su parte, se deriva de la raíz indoeuropea *\*wes-*, con significado de *permanecer, estar*, que, a su vez, se halla en el origen del gótico *wesan*, con significado de *ser, fuente del alemán Wesen, esencia* (cf. Watkins 2000, 101).

38 El estudio de Hades reviste un interés particular, pues, a propósito de él, Sócrates rechaza como absurdo el temor a la muerte. Hades se relaciona, más bien, con la vida filosófica y el mayor conocimiento (404a). Esta interpretación se corresponde con el rechazo en el *Fedón* de la muerte como un mal, y permite identificar un vínculo adicional del *Cratilo* con el juicio de Sócrates.

39 Siendo los dos primeros Zeus y Poseidón, pues Hades no suele contarse entre los doce olímpicos.

Hermógenes todavía no lo deja pasar a otro tema: “Lo haré. Pero después de que te haya preguntado una cosa sobre Hermes,<sup>40</sup> ya que Cratilo afirma que yo no soy Hermógenes. Intentemos, pues, investigar Hermes y qué significa el nombre para que veamos si aquél dice algo correcto” (407e). Sócrates, por supuesto, no puede haber olvidado mencionar al duodécimo dios olímpico, pero su actitud sugiere, más bien, que quien más atento debe estar a ello es quien así mismo tiene mayor interés en que se revele el nombre del dios. Con su apremio a Sócrates, Hermógenes no sólo muestra que se encuentra a la altura de las circunstancias, sino que reitera en este momento decisivo del diálogo que el motivo que lo suscitó no puede considerarse como circunstancial para la investigación emprendida o como irrelevante para la construcción del diálogo. Sócrates revela que Hermes, como inventor del hablar (*eírein emésato*, 408b), es también inventor del decir (*légein*) y de la palabra o discurso (*lógos*), toda vez que *légein*, decir, es sinónimo de *eírein*, hablar. Por ello, las actividades que caen bajo la protección de este dios dependen de la fuerza del discurso (*lógon dúnamin*),<sup>41</sup> como son el ser intérprete (*hermeneús*), mensajero, ladrón, engañoso en palabras y comerciante (407e-408a). Ante este esclarecimiento, Hermógenes no puede sino exclamar: “Sí, ¡por Zeus!; por eso me parece que Cratilo dice con razón que mi nombre no es Hermógenes, puesto que no soy hábil en el hablar” (408b). La primera interpretación del oráculo de Cratilo, que tenía que ver con la incapacidad de Hermógenes como comerciante –actividad que también se retrotrae al dios Hermes–, ha cambiado así a una interpretación que tiene que ver con su incapacidad con la palabra.<sup>42</sup> Lo admirable de este cambio es que como él mismo se da en el seno de la palabra, establece con ello las condiciones para su propia superación. En efecto, una vez se reconoce en el medio de la palabra y por una fuerza

oracular la verdad de la palabra oracular, ésta pierde su fuerza, pues Hermógenes se ha mostrado como un hábil interlocutor que, gracias a la dialéctica, ha logrado conjurar la verdad de la palabra oracular de Cratilo.<sup>43</sup>

Como el reconocimiento que acaba de hacer Hermógenes tiene que ver con la filiación de Hermes, Sócrates pasa de inmediato a examinar dicha filiación: “–Y, en cuanto a que Pan es hijo de Hermes, de doble naturaleza, tiene, amigo mío, visos de verdad. –¿Y cómo? –Tú sabes que el lenguaje (*lógos*) lo significa todo, lo hace girar y lo remueve, y es ambiguo, tanto verdadero como falso” (408b-c). Así, pues, que Hermes sea padre de Pan quiere decir que el *lógos* lo muestra todo y lo mueve siempre en círculo (*kukleî kai poleî aei*), como si ninguna cosa pudiera escapar de la palabra y ésta retornase aquello que significa al punto de partida una y otra vez. Con este difícil pasaje, del que aquí sólo se ha señalado su impronta hermenéutica, Sócrates y Hermógenes abandonan la indagación de los nombres de aquellos dioses y emprenden, para concluir su examen, el estudio de esos otros dioses que son los seres de la Naturaleza, como son el sol, la luna, el mes, las estaciones, el año, el éter, el fuego, el agua, el aire, la tierra. Al final de este recorrido los dos interlocutores reconocen cuánto ha avanzado Sócrates en sabiduría (410e).

Para Sócrates es determinante haber recuperado a Hermógenes y su nombre en esta primera parte de la sección etimológica. En efecto, sólo un Hermógenes dueño de sí mismo está en capacidad dialéctica de dar el siguiente paso implicado en el conjuro del oráculo de Cratilo. Si bien Hermógenes ha vuelto a ganar su nombre y con ello se ha ganado a sí mismo, todavía deberá esclarecerse el origen de aquella situación penosa y de penuria en

40 Con esta solicitud de Hermógenes se cierra el estudio de los nombres de los dioses, que principió con Hestia y que finaliza con Hermes. El emparejamiento de estas dos figuras, que no tiene nada de casual, ha sido estudiado por Vernant en su ensayo clásico “Hestia-Hermes: sobre la expresión religiosa del espacio y del movimiento en los griegos” (cf. Vernant 1983, 135-183).

41 Como corresponde, Sócrates identifica en un dios el poder de la palabra. Sólo en esta identificación puede conjurarse su poder y librar a Hermógenes de su dominio (cf. nota 3).

42 En esta transformación de la riqueza –simbolizada en el dinero– al hablar –simbolizado en la palabra–, se mantiene, en todo caso, un vínculo interno, esencial, como lo señala Benardete: “Money is altogether by convention, as the name *nomisma* (currency) indicates; and the service it performs is not unlike names: both make it possible to avoid handling things directly. Money is to barter as names are to things; and just as money allows for perfect exchange independent of immediate needs, so names allow for perfect exchange independent of present perceptions” (Benardete 2000, 149).

43 Al final del pasaje sobre Hermes, se encuentra una misteriosa alusión a Iris, que muchos editores consideran espuria –en particular, la edición de Oxford–: “En cuanto a Iris, parece que se la ha llamado así de *eírein* (hablar), dado que era una mensajera” (408b). En el *Teeteto* Sócrates menciona que “el que dijo que Iris era hija de Taumante (*Thaúmantos*) parece que no trazó erróneamente su genealogía” (155d), en un pasaje donde se define la admiración, *thaumázein*, como principio de la filosofía. Según esto, el hablar, *eírein*, y el decir, *légein*, caracterizan la actividad filosófica cuando derivan del asombro. Ambas notas quedan recogidas en la figura de Iris. Este resultado, ya de suyo asombroso, debe todavía completarse con la constatación de que Iris, al igual que Hermes, es una figura mediadora que adelanta su actividad en el arco trazado entre el cielo y la tierra, entre los dioses y los mortales. En un texto fundamental, Sócrates ha reprochado a Calicles que no reconociera la palabra de los sabios, según la cual “al cielo, a la tierra, a los dioses y a los hombres los gobiernan la convivencia (*koínōnían*), la amistad, el buen orden, la moderación y la justicia, y por esta razón, amigo, llaman a este conjunto ‘cosmos’ (orden) y no desorden y desenfreno” (*Gorgias*, 507e-508a). Según esto, la intermediación filosófica –dialéctica y admirada– de Iris en el centro del mundo abre la puerta a la consideración de las virtudes.

la que se encontraba. Para ello no hay vía más apropiada que examinar los nombres de las virtudes y de otras disposiciones humanas, pues en su conjunto esta elucidación permitirá subsanar la raíz de aquel oráculo y abrir el ámbito inmenso donde puede desplegarse una vida humana. Ésa es la verdadera riqueza que Hermógenes podrá ganar ahora que se ha recuperado a sí mismo.<sup>44</sup>

Para emprender esta tarea, Sócrates se presenta como el héroe paradigmático que es Heracles,<sup>45</sup> puesto que se trata de un trabajo de dimensiones heroicas: “Sugieres, compañero, un género de nombres nada vulgar. Mas, una vez que me he cubierto con la piel de león, no he de asustarme” (411a). Sólo entonces tiene Sócrates el poder y la clarividencia suficientes para proclamar, en el centro del diálogo, el principio central que guía toda su interpretación:<sup>46</sup> “Pues bien, ¡por el perro!,<sup>47</sup> tengo la impresión de que no he adivinado mal al imaginarme, hace un momento, que a los hombres más antiguos, los

que pusieron los nombres, les ha sucedido exactamente igual que a la mayoría de los sabios actuales: a fuerza de dar vueltas indagando cómo son realmente los seres (*tà ónta*), sufren vértigo, y después les parece que las cosas (*tà prágmata*) giran y son arrastradas sin excepción. Y no piensan que la causa de tal opinión es la pasión (*páthos*), que en ellos reside, sino que las cosas son así por naturaleza, que nada hay en ellas permanente y firme, sino que fluyen y son arrastradas, y que están siempre mezcladas con toda clase de movimiento y generación. Digo esto pensando en todos los nombres que ahora nos ocupan” (411b-c). Sócrates juzga que los antiguos confundieron su propia perplejidad en la búsqueda de la naturaleza de los seres con aquello que estaban buscando, y les adscribieron entonces a las cosas esa condición volátil que era la suya propia. Se denuncia con ello la perversión de la acción hermenéutica que, rompiendo el círculo virtuoso que discurre en el ámbito de la palabra, traslada sin medida el condicionamiento particular del investigador al espacio general de lo investigado. Basado en este principio, Sócrates pronuncia, abriendo la segunda mitad del diálogo, la que será su intervención de mayor extensión. Allí, y como corresponde, identifica los nombres de virtudes, como reflexión (*phrónesis*), juicio (*gnóme*), prudencia (*sophrosúne*), ciencia (*epistéme*), comprensión (*súnesis*), sabiduría (*sophía*), lo bueno (*agathón*) y justicia (*dikaiousúne*), con formas de movimiento. En particular, “respecto de la justicia, es fácil de conjeturar (*sumbaleîn*)<sup>48</sup> que este nombre le viene de la comprensión de lo justo (*dikaíou sunései*)” (412c). Lo justo (*dikaion*), por su parte, atraviesa todo el universo, y pone en relación, gobernándolos, a todos los seres entre sí (412d-e). Sócrates, sin embargo, da a entender que toda su actividad se ha orientado a investigar qué es lo justo, sin que haya podido encontrar todavía una respuesta satisfactoria (413a-d). Lo más cerca que llega a comprometerse es a reconocer que “en diálogos secretos” se le ha dicho que “es lo mismo lo justo y lo causante (*aitíon*), puesto que lo causante es aquello por lo que (*di’ hó*)<sup>49</sup> una cosa es” (413a). En suma, si bien el nombre de la justicia recibe una explicación satisfactoria, el nombre de lo justo y lo justo mismo permanecen en la oscuridad, lo que no implica sino un aliciente

44 No otra cosa dice Sócrates en el célebre pasaje de la *Apología*: “Y os digo que la excelencia (*areté*) no procede del dinero, sino que es por la excelencia como la riqueza y todo lo demás llega a ser bueno para el hombre, tanto en lo que hace a lo privado como en lo público” (Platón 2005, 30b).

45 En el *Fedón* Sócrates también asume la figura de Heracles, y precisamente en el centro del diálogo, para así poder tener la fuerza suficiente para matar al mayor monstruo de todos: el odio a la palabra, la misología. Le dice Fedón: “Te llamo desde luego, pero no como Heracles, sino como Yolao a Heracles” (89c). Anota una intérprete: “[Odysseus], Theseus, and also Heracles form a sort of heroic triumvirate in the dialogue. They provide a paradigm for Socrates’ and his friends’ efforts to slay the monstrous enemies of discourse” (Brann 2004, 16).

46 “The single most important statement of the *Cratylus*” (Benardete 2000, 161).

47 Con este juramento, propio de Sócrates, el filósofo muestra que la investigación que está a punto de comenzar –que se adelantará según el principio que está siendo formulado– mantiene un vínculo estricto con la indagación de los nombres de los dioses, que acaba de terminar. Sobre el uso de este juramento y su relación con las figuras de Hermes y de Heracles, señala Brann: “On certain occasions Socrates uses an oath that was evidently considered in antiquity to be his very own: ‘By the dog!’ –and in the *Gorgias* (482b5) more explicitly: ‘By the dog, the Egyptian god!’ Socrates utters the oath twice in the *Republic* and, as elsewhere, in passages concerned with the philosopher’s part both in true speech and in politics (399e5, 592a7; cf. *Cratylus* 411b3). Who is the Egyptian dog-god on whom Socrates calls? Plutarch (*On Isis and Osiris* 368e-f) describes him in this way: He is born of an underworld mother but nursed by a heavenly goddess and thus belongs to both these realms; he can see his way both by light and by dark and therefore has the office of mediating between the upper and the lower worlds. His Egyptian name is Anubis, but to the Greeks he is Hermes, the Interpreter, the ‘psychagogue’ (cf. *Phaedrus* 271c10), who conducts the souls of the dead and guides those who must descend into Hades while yet alive (cf. Diogenes Laertius, VIII 31). He is also the bringer of political wisdom to men (*Protagoras*, 322c2). In particular, Hermes is known as the guide of the hero Heracles in his famous descent into Hades (*Odyssey* XI 626), and he is often represented on vases” (Brann 2004, 118s). Es, entonces, apenas apropiado que, bajo la guisa de Heracles que ha asumido, el filósofo dé a entender que sigue moviéndose bajo la guía de Hermes.

48 Es importante hacer notar que esta segunda aparición del término *sumbaleîn*, interpretar (cf. nota 12) –que ya se había encontrado en 384a, cuando Hermógenes le pidió a Sócrates que interpretara el oráculo de Cratilo–, ocurre a propósito de la elucidación del nombre de la justicia, como si el texto mismo trazara una línea entre el esclarecimiento del oráculo de Cratilo y el esclarecimiento del nombre de la justicia.

49 Para entender esta observación hay que tener presente que en este pasaje se asume la presencia de la *k* sólo por eufonía (413e), por lo que en la explicación se ha suprimido.

adicional para la tarea con la que Sócrates se ha comprometido, pues en el asunto de buscar qué es lo justo, él es infatigable (413a).<sup>50</sup> Se trazan con esto los límites entre la pregunta por la exactitud de los nombres y la pregunta por las cosas mismas. Es claro que Sócrates no sucumbe al influjo del principio que ha expuesto y que critica. En conjunto, en el estudio de los nombres de virtudes, de emociones y de sentimientos del hombre, Sócrates formula un cuestionamiento implícito a la comprensión que de estas virtudes y, en general, del ser humano manifiestan filósofos heracliteanos, como Cratilo, y que los conduce a adoptar posiciones erróneas en la práctica de las virtudes. Teniendo presente el caso de Hermógenes, resulta claro que el ejercicio de la justicia, en particular, puede fallar no sólo por una expropiación de los bienes materiales, sino también por el despojamiento de la palabra, cuya consecuencia inevitable es el hurto de la identidad propia. Sócrates, que es pobre, no puede remediar la injusta pauperización de Hermógenes, pero sí puede ayudarlo a que recobre el uso de la palabra y su misma identidad,<sup>51</sup> pues sólo así podrá accederse a una comprensión adecuada de la justicia y de las demás virtudes.

Antes de pasar al cierre de esta sección, se examina un último nombre, el de lo necesario (*anankaion*), que Sócrates describe en estos términos: “Por el contrario, lo necesario y lo que resiste, como es contrario a la voluntad, quizá sea lo relativo al error y a la ignorancia; pero se lo asimiló al caminar por senderos angostos, ya que, al ser difíciles de transitar, escabrosos (*trakhéa*) y tupidos, dificultan la marcha. Por eso, quizá, se lo llamó *anagkaion*: por haberlo asimilado al tránsito por el sendero (*ágkous*)” (420d-e). Sólo por esta vía difícil y estrecha<sup>52</sup> puede llegarse, entonces, al final de esta sección, que responde a la solicitud de Hermógenes de indagar por “las cosas más grandes y más hermosas, a saber, por la verdad (*alétheia*), el error (*pseúdos*) y el ser (*ón*), y por esto mismo sobre lo que está versando nuestro discurso, el nombre (*ónoma*): ¿por qué tiene este nombre?” (421a).

Mientras que los nombres tanto de la verdad como del ser se remiten a formas de movimiento, del nombre mismo se dice que “se parece a un nombre formado por una frase que afirma que *ónoma* es el ser (*ón*) sobre el que versa la investigación (*zétēma*). Aunque lo reconocerías mejor en lo que llamamos ‘nombrable’ (*onomastón*), ya que en este caso afirma que el nombre es el ser que se investiga (*òn hoû másma estín*)” (421a-b). Con esta extraordinaria declaración se cierra el círculo de la investigación de la exactitud de los nombres, que había comenzado por el nombre de Hestia y su remisión al ser o esencia, *ousía*, y que termina en el nombre mismo, como el ser sobre el que versa la investigación.<sup>53</sup> Se reconocerá en esta última expresión el lema propio de la hermenéutica, tal como lo ha formulado Gadamer: “*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*” (Gadamer 1990, 478)<sup>54</sup> “el ser que puede ser comprendido es lenguaje” (Gadamer 1984, 567). Quizás sea conveniente recitar juntas las dos fórmulas para que en su mutua consonancia se manifieste el sentido que albergan: “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”; “el nombre es el ser sobre el que versa la investigación”. Más allá está el silencio.

Si hasta ahora la sección etimológica ha reconducido aquella cierta rectitud de los nombres al ámbito del movimiento, ¿cómo pueden entenderse, a su vez, las palabras mismas que significan movimiento? Esta cuestión, apenas sugerida por un desconcertado Hermógenes (421c), dista de ser absurda,<sup>55</sup> y para su resolución Sócrates recurrirá a la mimesis, dado que no puede responderse mediante el mismo mecanismo explicativo que la suscitó. Entonces, así como la interpretación constituyó el procedimiento adecuado para investigar la rectitud de los nombres que se remitían a otros —que resultaron ser de movimiento—, la mimesis constituirá el procedimiento correcto para investigar la rectitud de aquellos nombres que ya no se remiten a otros —los nombres de

50 Velada alusión a la magna investigación sobre lo justo que es la *República*.

51 De hecho, Hermógenes llegó a ser uno de los discípulos más fieles a Sócrates. El *Fedón* (59b) nos lo presenta en el grupo de los catorce compañeros de los últimos días de Sócrates. Puede fantasearse con que si el diálogo *Cratilo* nos hubiese sido transmitido como *Hermógenes*, la relación de esta obra con el juicio filosófico y político de Sócrates resultaría casi que evidente. Hay una tendencia, sin embargo, a nombrar los diálogos según el personaje antagonista de Sócrates, toda vez que éste no pretendía enseñar nada sino aprender en conjunto con el otro.

52 Se reconocerá en esta vía la marcha obligada, no voluntaria, del prisionero liberado de la caverna, en su camino hacia la luz del sol y hacia la verdad: “Y si a la fuerza se lo arrastrara por una escarpada (*trakheías*) y empinada cuesta, sin soltarlo antes de llegar hasta la luz del sol” (*República*, 515e).

53 Así, el conjunto de la sección etimológica puede interpretarse como un arco que parte de la esencia, *ousía*, se afirma en la palabra, *lógos*, y retorna al ser, *tò ón*. El círculo es completo, pero no idéntico, como lo indica Mattéi en su explicación correlativa del *Sofista*: “C’est le même terme de *koinônia* qui accompagne la transposition du *muthos* au *logos*, d’*Hestia-Ousia* à *Ousia-On* pour aboutir enfin à la constitution de l’*on*, cet quintessence ontologique de l’*ousia*” (Mattéi 2002, 186).

54 . En cursiva en el original.

55 “Porque, en la medida en que alguien ignore la rectitud de los nombres primitivos (*prōton onomáton*), le será imposible conocer la de los derivados (*hustéron*), ya que necesariamente se explican por aquellos de los que ese tal no sabe nada. Es evidente, por el contrario, que quien proclama que es experto en los nombres derivados, debe ser capaz de explicarse amplia y nítidamente sobre los primitivos o ser muy consciente de que también divaga acerca de los derivados. ¿O eres tú de otro parecer?” (426a-b).

movimiento—. Ahora bien, la explicación mimética no se aplicará a estos nombres primitivos (*prōton onomáton*) en su aparición compuesta, es decir, como nombres enteros, sino que es inherente al procedimiento mimético el aplicarse sólo a los elementos de estos nombres. Así, señala Sócrates: “Puesto que la imitación de la esencia se realiza mediante sílabas y letras, ¿no será lo más correcto distinguir primero los elementos?” (424b). En otras palabras, la mimesis puede operar sólo sobre los elementos, por lo que el primer paso para poder aplicar este procedimiento es el análisis de los nombres primitivos en sus elementos. Los seres de la realidad, por su parte, han debido ser objeto de un procedimiento similar: Dice Sócrates: “Una vez que hayamos distinguido estas clases de letras, hay que distinguir también los seres, todos en absoluto, a los que hay que imponer nombres, a fin de saber si existen algunos a los que referirlos todos, como a los elementos a partir de los cuales se los puede ver; y si también en ellos existen clases, exactamente igual que en los elementos” (424d).<sup>56</sup> Entonces sí podrá efectuarse el trazado de correspondencias entre los elementos de los nombres y los elementos de la realidad, que es lo que quiere decir la apretada oración siguiente: “Una vez que hayamos examinado todo esto en detalle, hay que poner toda atención en atribuir cada uno según la semejanza, ya haya que atribuir uno a uno, ya haya que mezclar varios para uno solo” (424d). La generación de estas correspondencias es la tarea propia de la mimesis. Por último, hay que recuperar aquellos nombres que habían sido analizados: “De la misma manera, también nosotros atribuiremos los elementos a las cosas: uno a cada una, cuando parezca necesario; y muchos juntos, formando lo que llaman sílabas; y también reunimos sílabas para formar los nombres y los verbos; y después, de nuevo, con nombres y verbos construiremos ya un todo grande y hermoso” (424e-425a). Lo que aquí se ha llamado procedimiento mimético comprende, entonces, tres fases, a saber, de análisis, de mimesis en sentido propio, y de síntesis. En la parte final de su interlocución con Hermógenes (426b-427c), Sócrates alude a posibles concatenaciones miméticas entre letras de palabras de movimiento y el movimiento mismo.<sup>57</sup>

56 Nótese que aquí la noción de elemento (*stoikheion*) se aplica a los primeros constitutivos de las palabras; todavía no ha ocurrido la extrapolación de este término a los constitutivos primarios de la realidad física.

57 Esta parte con frecuencia ha sido denostada por los comentaristas. La idea de fondo, sin embargo, no sólo no parece absurda, sino que incluso es plausible (véase la nota siguiente). Para las palabras, en particular, no deja de ser sugerente el llamado efecto *kiki-buba*, donde, puestas a escoger, un porcentaje superior al 90% de las personas atribuye el nombre de *kiki* a una figura en forma de estrella, con puntas agudas, y el nombre de *buba*, a una figura en forma de ameba, con contornos

Estima que con ello ha mostrado qué tipo de rectitud tienen los nombres (427d).

Antes de pasar a la tercera parte del diálogo, conviene hacer una breve anotación sobre la interrelación de los dos momentos que comprende el estudio de aquella cierta rectitud de los nombres. Como se ha visto, el estudio del *lógos* por el *lógos* determina que la investigación sea por necesidad de carácter hermenéutico. Empero, dado que la interpretación se refiere en últimas a la realidad misma, es necesario que el procedimiento interpretativo venga complementado por un procedimiento analítico-sintético,<sup>58</sup> que en el *Cratilo* es analítico-mimético-sintético. Gracias a este procedimiento se garantiza que la investigación no se quede en el mero nivel del discurso sino que halle arraigo en la propia realidad. Es opinión de Sócrates que esta complementariedad es esencial, si el intérprete quiere tener alguna pretensión a la verdad, pero el discurrir entero del diálogo marca así mismo tanto el orden que debe darse entre esos momentos como la importancia relativa de cada uno de ellos.

Aunque al interpelar a Cratilo para que exprese su opinión sobre lo que se ha expuesto, éste rehúsa con cortesía, manifestando que lo dicho por Sócrates está en conformidad con su pensamiento, Sócrates replica con firmeza, negando confiar en su propia sabiduría inspirada: “Por eso me parece que es necesario que someta a un nuevo examen lo que vengo diciendo, ya que nada es más terrible que engañarse a sí mismo” (428d). La estrategia que ha usado con Hermógenes, de refugiarse en evasivas y silencios engañosos, a Cratilo no le va a funcionar con Sócrates. Éste, por su parte, tras haber cuidado de Hermógenes, siente la urgencia de ocuparse de Cratilo, que parece no entender que lo que va del diálogo también tiene que ver con él. En concreto, la recuperación de la identidad de Hermógenes debe ir acompañada de un momento equivalente en que su expoliador acepte las condiciones mínimas para que Hermógenes recobre su nombre. De no darse este paso, todo lo ganado en la segunda parte corre peligro de perderse. Desde el punto de vista de la estructura general del diálogo, esta tercera parte de la obra se mueve en dirección contraria a la primera, de la que puede considerarse su contraparte dialéctica, entre otras cosas, porque

redondeados. Observaciones similares se han hecho para la asociación de colores y sonidos.

58 En realidad, los procedimientos analítico-sintéticos contemporáneos son miméticos en gran parte, como lo muestran los modelos matemáticos, sin los cuales no puede haber investigación analítico-sintética alguna.

se abandona el tono oracular de la segunda parte y se recupera el estado sobrio en que se dio el discurso de aquella primera parte. Sin embargo, y como se verá, el desarrollo de esta tercera parte acusa una estrecha dependencia del trasunto de la segunda parte, tanto de su sección etimológica como de su sección mimética. En efecto, desde el punto de vista formal, en esta parte prosigue la búsqueda de la verdad del ser del nombre, lo que a su vez presupone el carácter interpretativo de la palabra, del decir y del hablar, así como su universalidad, todo lo cual se esclareció en la sección etimológica. Desde el punto de vista del contenido, la parte técnica del examen que aquí se adelantará depende de los resultados de la sección mimética. Estas observaciones preliminares permiten anticipar la mayor complejidad de esta parte frente a la primera, pues aquí los momentos técnico, hermenéutico y político no sólo se hallan interrelacionados, sino que con frecuencia se dan en uno y el mismo movimiento.

El examen comienza con una rápida referencia al modelo argumentativo de la primera parte, en el sentido de que, como todo arte, el arte de nombrar puede ejecutarse de modos mejores y peores, lo que es desestimado por Cratilo con el argumento de que un nombre mal puesto ni siquiera es un nombre, que es lo que ocurre con Hermógenes (428d-429c). Esta remisión que en la tercera parte se da al modelo discursivo de la primera parte muestra que, aunque Sócrates no se refiere todavía a la sección etimológica, sí procede según el resultado de ciclo y de totalidad expuesto a propósito del dios Pan (408c). A partir de esto puede adelantarse que aunque desde una perspectiva sincrónica el proceso hermenéutico es guiado por la dialéctica, desde una perspectiva diacrónica la hermenéutica configura la dialéctica. En otras palabras, si bien cada momento interpretativo procede por intermedio de la dialéctica, la composición total del diálogo obedece a las exigencias de la interpretación. Nótese, así mismo, que al inicio de esta tercera parte vuelve a aparecer la cuestión de la negación que Cratilo hace del nombre de Hermógenes, mostrando, por si hiciera falta, que más que un motivo accidental de la composición, esa denegación es constitutiva de la estructura y del discurrir del diálogo.

La negativa de Cratilo le da pie a Sócrates para moverse al terreno de la mimesis, toda vez que Cratilo pareció aceptar gustoso los resultados allí obtenidos, tan afines a su propia postura. La cuestión es si una imitación puede ser mejor o peor, asunto que Cratilo se niega siquiera a tratar, pues un nombre incorrecto es otro nombre (432a). Sócrates le hace caer en la cuenta de que eso sólo puede

ocurrir en el caso de los números, cuyos nombres —en este caso su representación gráfica— tienen una identificación inmediata con el ser que imitan —el número en cuestión—. En todos los demás casos, hay por necesidad una diferencia entre la imitación y la cosa imitada. Así, señala Sócrates: “Pero la rectitud de una cualidad o de una imagen completa quizá no sea del mismo tipo, sino que, por el contrario, no deba en absoluto ofrecer todos los detalles del objeto que ella imita, si ha de ser propiamente una imagen” (432b). Puede pensarse que con esta observación Sócrates justifica su proceder en la segunda parte, donde indagó por “cierta rectitud de los nombres”, pero ello sólo sería aplicable a los nombres primitivos de la sección mimética, pues para los nombres que se investigaron en la sección etimológica aquella “cierta rectitud” no se evaluó por criterios miméticos sino interpretativos.<sup>59</sup> Así, pues, si el nombre es imagen, dado que a la imagen le es esencial una diferencia respecto de su modelo, entre el nombre y la cosa se abrirá una distancia que permitirá la aplicación de criterios de corrección. Como Sócrates se percató de las vacilaciones de Cratilo en este punto, lo pone a él mismo en el centro del argumento: “En efecto, fíjate si digo algo. ¿Acaso estas cosas, Cratilo y la imagen de Cratilo, serían realmente dos, si alguno de los dioses no sólo reprodujera tu color y tu figura, como los pintores, sino que hiciera todas las cosas del interior tal como son las tuyas, y les diera el mismo grado de blandura y de temperatura, y les imprimiera el movimiento, el alma y la reflexión, exactamente iguales a como en ti existen; y, en una palabra, pusiera a tu lado una réplica exacta de todas cuantas cosas tú tienes? ¿Sería esto, pregunto, Cratilo y la imagen de Cratilo, o serían más bien dos Cratilos?” (432b-c). Ahora, de repente, Cratilo no puede continuar con su estrategia de negaciones y evasivas, pues ya no es un mero sujeto de la indagación sino que ha devenido también objeto de la misma. “Esta investigación tiene que ver contigo mismo”, parece endilgarle Sócrates. ¿Qué puede responder Cratilo? ¿Acaso que hay un solo Cratilo, dado que no hay diferencia entre la imagen y el modelo? Y el otro, ¿qué sería? ¿Quizás un Cratilo como él mismo, pero despojado de su nombre, como el Hermógenes a quien él despojó del suyo? ¿Y si éste resultase ser él mismo? No hay duda de que sería él mismo, pues no hay diferencia entre la imagen y el

59 Recuérdese que al comienzo de la sección etimológica, Sócrates planteó la necesidad de recurrir a “un segundo método de analizar la rectitud” (*deúteros d' aú trópos orthótetos*) (400e), quizás con mayor fidelidad, a “una segunda forma de exactitud” (Calvo), que opera ya dentro del ámbito de aquella “cierta rectitud”, y no por referencia a la rectitud *simpliciter*, descartada desde el comienzo de la investigación. Se sigue que a la interpretación le corresponde esa segunda forma de rectitud.

modelo. Ante la perspectiva de perder su identidad, a Cratilo no le queda otra salida que aceptar que si no hay diferencia alguna entre la imagen y el modelo, no puede seguir hablándose de imagen. Luego, si se habla de imagen, será porque dicha diferencia existe. En el texto transmitido podemos escuchar la trémula voz del interlocutor de Sócrates: “Me parece, Sócrates, que serían dos Cratilos” (432c).<sup>60</sup> Para todos los efectos, la partida ha concluido. El impecable proceder de Sócrates hará el finiquito de los últimos detalles técnicos. De éstos hay que subrayar que la diferencia entre la imagen y el modelo no tiene que limitarse a aspectos accidentales o accesorios. Puede ocurrir, incluso, que ciertos elementos que parecen esenciales no aparezcan en un nombre, y con todo aún nos podamos seguir entendiendo, sea por costumbre (*éthos*), sea por convención (*sunthéke*) (434e-435d).

Esta posición, que recuerda la de Hermógenes, no será, sin embargo, la última palabra de Sócrates en lo que tiene que ver con la exactitud de los nombres. Retomando ahora un motivo de la sección etimológica, Sócrates estudia algunos nombres de cualidades cognoscitivas y éticas con el fin de mostrar que éstos se retrotraen no al movimiento sino al reposo. Aunque Cratilo ha tenido que ceder al haber admitido que la convención cumple un cierto papel respecto de la rectitud de los nombres, parece menos dispuesto a renunciar a sus posiciones heracliteanas. Aduce de forma ingenua que, a pesar de la última demostración de Sócrates, los nombres que se refieren al movimiento son más numerosos (437d), lo que le ofrece a Sócrates un blanco fácil, sobre todo contra un aristocrático filósofo heracliteano: “¿Y qué supone eso, Cratilo? ¿Vamos a contar los nombres como los votos, y residirá en eso su rectitud? ¿Acaso van a ser los verdaderos los de aquel de los dos grupos, cuyos nombres significativos son más numerosos?” (437d). En este punto parece quebrarse la motivación hermenéutica en que se originó el diálogo, pues por medio de las solas palabras no se ven perspectivas de resolver esta contradicción que ha surgido acerca de las palabras: “Es evidente que hay que buscar cualquier cosa distinta de los nombres, para que nos manifieste, sin nombres, cuáles de éstos son verdaderos, desvelándonos la verdad de los seres” (438d). Ante esta encrucijada suscitada por las palabras, ya no cabe seguir indagando por la verdad del ser del nombre, como se había declarado al final de la sección etimológica (421a-c), sino que hay que buscar la verdad del ser, pues, debatiéndose en medio de la contradicción, el nombre se ha alejado de

la verdad. “¿Y de qué otro modo esperas –pregunta Sócrates– todavía aprenderlos? ¿Acaso por un medio distinto del que es obvio y más justo, es decir, aprendiendo unos seres por otros, si son de la misma naturaleza, y a cada uno por sí mismo?”<sup>61</sup> (438e). Con esta declaración Sócrates descubre su última carta. En efecto, el procedimiento expuesto es análogo al que se proponía en la sección mimética para analizar y componer los nombres y los seres (424c-425a), lo cual no significa sino que aquella complementariedad que se pedía entre el procedimiento interpretativo, centrado en las palabras, y el procedimiento analítico-sintético, centrado en las cosas, se aplica ahora al diálogo como un todo. Es decir, partiendo del diálogo como ese “todo grande y hermoso” (425a), conformado de palabras, el indagador debe ahora esforzarse por ir más allá del discurso y aprender la verdad de los seres mismos.

Las reflexiones conclusivas del diálogo se inscriben, pues, en este contexto de la investigación de los seres en sí mismos. Para ello es decisivo mantener a la vista el principio fundamental del diálogo (411b-c), no sea que los investigadores tomen como las cosas mismas lo que no son más que sus propias disposiciones. Por eso, se requiere examinar “si quienes pusieron los nombres a cada ser los hubieran puesto en la convicción de que todos ellos se movían y corrían –pues a mí me parece que también ellos los concebían así–, cuando, sin embargo, pudiera suceder que no sea así en realidad, sino que sean ellos mismos los que, como si se hubieran precipitado en una especie de remolino, se perturban y, arrastrándonos también a nosotros, nos lanzan a él tras ellos. Porque atiende, admirable Cratilo, lo que yo sueño muchas veces. ¿Afirmaremos o no que existe un ser

61 Sócrates resume su posición así: “Debemos, sin embargo, felicitarnos de haber convenido en que no hay que partir de los nombres, sino que hay que aprender los seres e indagarlos por ellos mismos (*autà ex autôn*), mucho mejor que a partir de los nombres (*ek tôn onomátôn*)” (Cratilo, 439b). Ahora bien, recuérdese que en el *Fedón* Sócrates presenta el movimiento de apartarse de las cosas mismas para volverse hacia las palabras –lo que allí denomina “una segunda navegación” (*deúteros ploûs*, 99d)– como el motivo fundamental de su actitud filosófica: “Me pareció entonces –dijo él–, después de eso, una vez que hube dejado de examinar las cosas (*tà ónta*), que debía precaverme para no sufrir lo que los que observan el sol durante un eclipse sufren en su observación. Pues algunos se echan a perder los ojos, a no ser que en el agua o en algún otro medio semejante contemplen la imagen del sol. Yo reflexioné entonces algo así y sentí temor de quedarme completamente ciego de alma al mirar directamente a las cosas (*tà prágmata*) con los ojos e intentar captarlas con todos mis sentidos. Opiné, pues, que era preciso refugiarme en los conceptos (*lógos*) para examinar en ellos la verdad real (*tôn ónton tèn alétheian*)” (*Fedón*, 99d-e). Aquí sólo puede dejarse consignada esta aparente contradicción entre dos textos de la octología, con la observación de que diversos intérpretes han propuesto diferentes vías de solución del problema (cf. Howland 1998, 148s; Zuckert 2009, 676).

60 Añado el nombre de ‘Sócrates’, presente en el texto griego.

hermoso y bueno en sí mismo, y que cada uno de los seres es también así?” (439b-d). Entonces Sócrates ofrece el bosquejo de diferentes argumentos para mostrarle a Cratilo la incongruencia de sostener que puede darse conocimiento y discurso sin la existencia de un ser en sí mismo. Este examen, por supuesto, no va a ser objeto de este diálogo, pues, como se mencionó al comienzo, en este punto ya se ha logrado el propósito central de la conversación, a saber, que Hermógenes pueda reconocerse a sí mismo en la palabra y que Cratilo acceda al reconocimiento de su compañero, al reconocer la rectitud de su nombre. Cratilo no está dispuesto a conceder más que esto y Sócrates lo sabe, pues no le insiste, así el heracliteísmo de Cratilo siga constituyendo una eventual fuente de falsas pretensiones y engañosos silencios de tono oracular (440c-d). Por lo pronto, los dos compañeros pueden proseguir su viaje en un estado de ánimo muy diferente del que traían cuando se encontraron con Sócrates (440e): Hermógenes, habiendo recuperado su identidad; Cratilo, en capacidad de reconocer el nombre de su compañero, así el camino por el que ahora marcha sea un signo ominoso de su irrefragable adhesión al filósofo de Éfeso.<sup>62</sup> §§§

## REFERENCIAS

### EDICIONES DEL CRATILLO

1. Platón. 1983. *Cratilo* [Traducción de Juozas Zaranka]. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

62 Aristóteles nos transmite que Platón, “habiéndose familiarizado desde joven con Cratilo y con las opiniones de Heráclito, según las cuales todas las cosas sensibles fluyen siempre y no hay ciencia acerca de ellas, sostuvo esta doctrina también más tarde” (*Metafísica*, A, 987a32-987b1, en Aristóteles 1982, 44s). El Estagirita también recoge cuál fue el destino de Cratilo en medio de su heracliteísmo: “De esta concepción surgió, en efecto, la opinión más extremosa entre las mencionadas, la de los que afirman que heraclitizan, y tal como la tenía Cratilo, el cual, finalmente, creía que no se debía decir nada, limitándose a mover el dedo, y censuraba a Heráclito por haber dicho que no es posible entrar dos veces en el mismo río, pues él creía que ni una” (*Metafísica*, Γ, 1010a10-15, en Aristóteles 1982, 195s). Según la misma fuente aristotélica, haber entrado en contacto con Sócrates liberó a Platón del heracliteísmo extremo de Cratilo. Por eso, este diálogo –en el que Cratilo interactúa con Sócrates de forma respetuosa y parca, manteniendo su posición metafísica básica– puede entenderse también como una especie de homenaje en negativo y en positivo de Platón a su antiguo maestro, desde la perspectiva del nuevo y decisivo. En negativo, por su inextirpable y extremo heracliteísmo; en positivo, por su entereza moral, a pesar de los excesos a los que lo hacía tender su metafísica. Esta elucubración haría también plausible la presencia de este diálogo dentro de la octología de los últimos días de Sócrates, como si Platón hubiera querido crear un vínculo al final, correspondiente al que hubo al comienzo, aunque de signo inverso a éste.

2. Platón. 1987. *Diálogos*. Tomo II [Traducción de José Luis Calvo]. Madrid: Gredos.
3. Platón. 1995. *Platonis Opera*. Tomo I [editado por Elizabeth A. Duke, Winifred F. Hicken, William S. M. Nicoll, David B. Robinson y Christopher G. Strachan]. Oxford: Oxford University Press.
4. Platón. 2002. *Cratilo o Del lenguaje* [Traducción de Atilano Domínguez]. Madrid: Trotta.
5. Platón. 2008. *Œuvres complètes* [Edición de Luc Brisson y traducción de Catherine Dalimier]. París: Flammarion.

### OTRAS OBRAS

6. Aristóteles. 1982. *Metafísica* [Traducción de Valentín García Yebra]. Madrid: Gredos.
7. Barbariç, Damir. 2002. Spiel der Sprache. Zu Platons Dialog Kratylus. *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik* I: 39-63.
8. Barney, Rachel. 2001. *Names and Nature in Plato's Cratylus*. Londres: Routledge.
9. Benardete, Seth. 2000. *The Argument of the Action. Essays on Greek Poetry and Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.
10. Brann, Eva. 2004. *The Music of the Republic. Essays on Socrates' Conversations and Plato's Writings*. Filadelfia: Paul Dry Books.
11. Desjardins, Rosemary. 2004. *Plato and the Good: Illuminating the Darkling Vision*. Leiden: Brill.
12. Ferraris, Maurizio. 2000. *Historia de la hermenéutica* [Traducción de Juan Pérez de Tudela]. Madrid: Akal.
13. Gadamer, Hans-Georg. 1984. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* [Traducción de Ana Agud y Rafael de Agapito]. Salamanca: Sígueme.
14. Gadamer, Hans-Georg. 1990. *Gesammelte Werke: T. 1: Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübinga: Mohr.
15. Gonzalez, Francisco J. 1998. *Dialectic and Dialogue. Plato's Practice of Philosophical Inquiry*. Evanston: Northwestern University Press.

16. Grondin, Jean. 1999. *Introducción a la hermenéutica filosófica* [Traducción de Ángela Ackermann]. Barcelona: Herder.
17. Guthrie, William Keith Chambers. 1992. *Historia de la filosofía griega*. Tomo V [Traducción de Alberto Medina]. Madrid: Gredos.
18. *Himnos homéricos*. 2005 [Edición y Traducción de José Torres]. Madrid: Cátedra.
19. Howland, Jacob. 1998. *The Paradox of Political Philosophy. Socrates' Philosophic Trial*. Lanham: Rowman & Littlefield.
20. Mattéi, Jean-François. 2002. *Platon et le miroir du mythe*. París: PUF.
21. Nails, Debra. 2002. *The People of Plato. A Prosopography of Plato and other Socratics*. Indianápolis/Cambridge: Hackett.
22. Platón. 2005. *La defensa de Sócrates* [Edición y traducción de Miguel García-Baró]. Salamanca: Sígueme.
23. Press, Gerald A. 2007. *Plato: A Guide for the Perplexed*. Londres/Nueva York: Continuum.
24. Reeve, Charles David. 1998. *Plato, Cratylus*. Indianápolis: Hackett.
25. Renaud, François. 1999. *Die Resokratisierung Platons. Die platonische Hermeneutik Hans-Georg Gadamer*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
26. Riley, Michael W. 2005. *Plato's Cratylus. Argument, Form and Structure*. Amsterdam: Rodopi.
27. Sallis, John. 1996. *Being and Logos. Reading the Platonic Dialogues*. Bloomington: Indiana University Press.
28. Sedley, David. 2003. *Plato's Cratylus*. Nueva York: Cambridge University Press.
29. Vernant, Jean-Pierre. 1983. *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua* [Traducción de Juan Diego López]. Barcelona: Ariel.
30. Wallach, John R. 2001. *The Platonic Political Art. A Study of Critical Reason and Democracy*. University Park: The Pennsylvania State University Press.
31. Watkins, Calvert. 2000. *The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt.
32. Zuckert, Catherine H. 2009. *Plato's Philosophers. The Coherence of the Dialogues*. Chicago: The University of Chicago Press.