

¿DIALOGAR CON QUÉ? LA VÍA SOCRÁTICA SOBRE LOS NOMBRES EN EL *CRÁTILLO* Y LA POSIBILIDAD DE LA DIALÉCTICA COMO MÉTODO DE INVESTIGACIÓN

IALOGUE WITH WHAT?

THE SOCRATIC WAY ON NAMES IN THE *CRATYLUS* AND
THE POSSIBILITY OF DIALECTICS AS A RESEARCH METHOD

LEONARDO RODRÍGUEZ ACUÑA*

Resumen: En este ensayo, sostenido en una interpretación del *Crátilo*, defiendo que Platón concibe necesaria la mediación del lenguaje natural para la investigación dialéctica de la realidad. En la discusión sobre la adecuación de los nombres, Sócrates sostiene una posición compatibilista entre el convencionalismo y el naturalismo que le permite juzgar la imperfección en el establecimiento de nombres. Tal reconstrucción nos permite concebir tanto la crítica a la etimología como método de investigación, como también a la dialéctica como método superador. El dialéctico, para tener éxito, debe tener en cuenta la necesaria imperfección de nuestros nombres.

Palabras claves: lenguaje; dialéctica; epistemología; *Crátilo*.

Abstract: In this essay, based on an interpretation of the *Cratylus*, I defend that Plato conceives the mediation of ordinary language as necessary for the dialectical investigation of reality. In the discussion about the rightness of names, Socrates maintains a compatibilist position between Conventionalism and Naturalism that allows him to judge the imperfection in the establishment of names. Such reconstruction allows us to conceive both the criticism of etymology as a research method, and the dialectics as an overcoming method. The dialectician, to be successful, must consider the necessary imperfection of our names.

Keywords: language; dialectics; epistemology; *Cratylus*.

* Pesquisador na Universidad de los Andes, Santiago, Chile. <https://orcid.org/0000-0002-5524-7700>. E-mail: lrrodriguez@miuandes.cl

I. INTRODUCCIÓN: ¿DIALÉCTICA CON UN *LÓGOS* UNÍVOCO?

¿Cómo podemos conocer la realidad de las cosas? Una orientación común a lo largo de la filosofía platónica es la apuesta por la dialéctica como el único método filosófico capaz de conducirnos “hacia arriba”, un regalo de los dioses a los hombres (*República* 533c-d; *Filebo* 16c). Es difícil sobreestimar la importancia metódica que tiene la dialéctica y, sin embargo, existe una gran variedad de interpretaciones sobre sus alcances precisos.

En este artículo quiero referirme a las dificultades propias de la relación entre el conocimiento y el lenguaje por medio de una interpretación del *Crátilo*. Defenderé que Platón no confía en un lenguaje ideal-unívoco para el acceso al conocimiento, sino que el dialéctico requiere valerse siempre del lenguaje natural, que es imperfecto, y esto implica que debe estar en guardia constante para evitar caer en las trampas del lenguaje. En concreto, defenderé una interpretación del *Crátilo* en donde puede reconocerse una posición socrático-platónica independiente de la de Hermógenes y Crátilo, pues integra tanto un aspecto convencionalista como uno naturalista, y es capaz de advertir que los nombres son irrenunciables e imágenes necesariamente imperfectas de la realidad.

Ahora bien, para mostrar el alcance de esta tesis en una discusión sistemática de la epistemología platónica, consideremos lo siguiente: si seguimos la línea dividida de *República* VI, donde se distingue entre la *διάνοια* (“pensamiento discursivo”) y la *νόησις* (“pensamiento intuitivo”), pareciera que en el ejercicio de la *νόησις* el discurso no cumple ninguna función, es decir, que se trata de un tipo de pensamiento sin palabras, alingüístico. Sin embargo, el camino de la dialéctica es el único capaz de arribar hacia el tipo de certeza propia de la *νόησις*:

[...] el razonamiento mismo aprehende “con la capacidad dialéctica” sin hacer de las hipótesis principios sino verdaderas hipótesis, como peldaños y trampolines, para llegar hasta lo que ya no tiene hipótesis, hasta el principio de todo, y tras captarlo, tomándose de nuevo de las cosas que de él dependen, baja así hasta la conclusión, sin valerse de manera alguna de nada sensible, sino de las Formas mismas a través de Formas y hacia Formas concluyendo en Formas. (*República* 511b-c; trad. Divenosa y Mársico, énfasis añadido; cf. 533c ss.)

En el pasaje citado hay una clara conexión de la dialéctica con la *νόησις*, si bien es posible reconocer dos etapas: la primera es una especie de camino de ascenso mediante hipótesis, que funcionan como peldaños, y el término

de este ascenso está en la intelección del principio de todo, que ya no es hipotético sino seguro; la segunda etapa es de descenso, donde se realiza una deducción que ya no es hipotética (como es el caso de la *διάνοια*, cf. 510b) sino a partir del principio, cuyo término es una conclusión. Si la *νόησις* se refiere estrictamente al momento de captación del principio del todo, y no al proceso de ascenso ni de descenso, bien podría ser que se trate de una operación alingüística; pero el método dialéctico, tanto en su uso de ascenso hacia el principio como de descenso hacia la conclusión, debería requerir de *lógos*, del lenguaje.

Hay dos dificultades que es preciso señalar aquí: en primer lugar, si tanto el ascenso como el descenso dialéctico se valen del lenguaje, ¿cómo un método lingüístico es capaz de conducir a un momento noético alingüístico? El tránsito entre el pensamiento discursivo y no-discursivo requiere de algún tipo de explicación, salvo que se entienda a la *νόησις* como una intuición misteriosa.¹ La segunda dificultad se refiere a la posibilidad de que “nuestro” lenguaje sea capaz de ser utilizado dialécticamente: ¿es que Platón creyó que era posible utilizar la lengua griega para captar la realidad de cada cosa sin reparar en las distorsiones de su lengua? ¿O acaso confiaba no en su lengua natural, sino en alguna especie de lenguaje ideal? Aunque ambas dificultades están relacionadas, centraré la discusión especialmente en la segunda.

Diferentes intérpretes han sostenido posiciones en las cuales se elimina la lengua natural en el ejercicio de la dialéctica. Más bien, Platón creería que la dialéctica opera mediante un lenguaje técnico-ideal, que supera todas las imperfecciones de nuestro lenguaje actual. Bastará con exponer dos ejemplos. Pierre Aubenque, un reputado intérprete de Aristóteles, que cuenta con penetrantes estudios sobre la mediación del lenguaje para el acceso al conocimiento en el Estagirita, caracteriza la concepción platónica del siguiente modo:

Aristóteles está más dispuesto que Platón a conceder a rétores y sofistas que el lenguaje es como el horizonte inmediato de nuestra experiencia,

¹ Una interpretación deflacionaria, donde la diferencia entre *διάνοια* y *νόησις* se refiere solo al grado de certeza epistémica alcanzada, elude este tipo de problemas. Véase Boeri (2017: 19-20): “No se trata, en efecto, de “descubrir” la Idea o Forma por una especie de intuición intelectual misteriosa. El “pensamiento intuitivo” en que consistiría la *νόησις* simplemente debería leerse como el momento de comprensión que el sujeto cognoscente tiene en el momento en que capta directamente un objeto de conocimiento, sin necesidad ya de recurrir a procedimientos deductivos que, no obstante, ayudan a preparar o entrenar el alma de quien comienza a familiarizarse con el trato de entidades abstractas”.

dado que es el intermediario obligado entre el espíritu cognoscente y las cosas que trata de conocer. (...) Aristóteles sabe mejor que Platón que esta posibilidad de hacer un mal uso del lenguaje forma parte de su esencia misma y no debe ser subestimada.²

En la lectura de Aubenque, como puede reconocerse, Platón creería posible la experiencia sin el horizonte del lenguaje, sin una mediación lingüística-conceptual, y además, sería posible conocer valiéndose de un lenguaje ideal, incapaz de mal uso. Entre las evidencias textuales cita un discutido pasaje del *Crátilo*: “no hay que aprender e investigar a partir de los nombres, sino mucho más a partir de las cosas mismas que de los nombres” (439b6-8; trad. Mársico). Me reservo la discusión de este pasaje para más adelante (sección III.3), aunque su concurrencia como una supuesta prueba de la independencia de Platón respecto del lenguaje natural justifica volver sobre el estudio de este diálogo.

El otro intérprete que traigo a colación es Hans-George Gadamer, quien, en *Verdad y Método* sostiene, a diferencia de Aubenque, que para Platón no hay un conocimiento libre de palabras,³ por lo que, aún si se aceptara la tesis de que es posible un cierto tipo de experiencia sin mediación lingüística, no sería posible prescindir del lenguaje en lo que respecta a la constitución del conocimiento racional. Pero Gadamer sí tiene en común con Aubenque la tesis de que Platón oculta la esencia equívoca del lenguaje a la hora de tratar las Ideas:

Indudablemente Platón “no” reflexiona sobre el hecho de que la realización del pensamiento, concebida como diálogo del alma, implica a su vez una vinculación al lenguaje; y si en la *Carta séptima* se expresa aún algo de esto, esta referencia se da sin embargo en el contexto de la dialéctica del conocimiento, esto es, de la orientación de todo movimiento del conocer hacia lo uno. (...) Hay que concluir pues que el descubrimiento de las ideas por Platón oculta la esencia del lenguaje aún más de lo que lo hicieron los teóricos sofísticos, que desarrollaron su propio arte en el uso y abuso del lenguaje.⁴

² Aubenque (2021: 45-46). En otro lugar (p. 110) interpreta que Aristóteles realiza un abordaje dialéctico a la ciencia total, ahí donde “las grandes cosas” platónicas pretendían ser abordadas con la mera intuición.

³ Gadamer (2017: 489).

⁴ Gadamer (2017: 490), énfasis en el original.

En la concepción gadameriana, el lenguaje para Platón es mero signo, definido artificialmente de manera unívoca, lo que sería un precedente para la concepción ilustrada del lenguaje en filósofos como Leibniz.⁵ Platón sostendría una concepción del lenguaje como un instrumento capaz de ser neutral, por lo cual, daría por superados los problemas que trae la mediación del lenguaje en el acceso al conocimiento.

Tanto Aubenque como Gadamer, para confirmar sus afirmaciones, extraen evidencia del *Crátilo*. Este diálogo, aunque no es tan atendido como otros en las discusiones de epistemología platónica, es uno de los más disputados en su cronología⁶ e interpretación. Pese al desconcierto que provoca el diálogo, su interés se encuentra en que en él Platón realiza su tratamiento más exhaustivo sobre la relación entre el lenguaje, nuestro conocimiento y la realidad.

Es cierto que en el *Crátilo* no hay más que unas breves referencias a la dialéctica, pero durante el diálogo sí se desarrolla una dura crítica a la etimología como método de investigación filosófica, sostenida a su vez en una discusión sobre la adecuación (ὀρθότης)⁷ de los nombres a la realidad. Me parece razonable suponer que, aunque no se haga un tratamiento temático de la dialéctica, Platón la ha tenido a la vista como el método alternativo (y exitoso) al objeto de su crítica, o en otras palabras, los problemas de la etimología para acceder a la realidad deben estar en sintonía con la propia caracterización de la dialéctica, de modo que el filósofo-dialéctico debe resguardarse de cometer los mismos errores en los que incurre un pretendido filósofo-etimólogo.

⁵ Gadamer (2017: 498 ss.).

⁶ Al respecto, sigue siendo útil el resumen de Guthrie (1992 [1978]: 11-12). Hay un grupo de intérpretes que lo sitúa como un “diálogo de transición”, especialmente puesto que se juzga que las Ideas platónicas todavía se encuentran en un estado inmaduro (lo cual, evidentemente, requiere de una interpretación sobre qué son las Ideas, véase *infra*, n. 18), y otro grupo que lo sitúa como un “diálogo de madurez”, cercano al *Teeteto* y el *Sofista*, puesto que el diálogo trata temáticas cercanas (la tesis del flujo, la predicación). Quizás habría que añadir como novedad en la datación la tesis de Sedley (2003), según la cual el texto que tenemos es un compilado de dos o más versiones de diferente periodo; aunque Sedley utiliza argumentos, en mi opinión, muy dudosos. En cualquier caso, no es el propósito de este artículo entrar en este debate, pues si bien me inclino más por una datación de madurez, creo que mi interpretación puede sostenerse también con una datación más temprana.

⁷ Claudia Mársico (2006: 83) ha dicho que es preferible traducir ὀρθότης por “adecuación”, “para señalar que en la base de este enfoque está siempre el problema de la verdad, pensada como adecuación del pensamiento a lo real”. Pero también se ha traducido por “exactitud” (J. L. Calvo 2019) y “rectitud” (Martínez García 2014). Utilizaré indistintamente una u otra traducción.

Como he dicho al comienzo, en las siguientes líneas defenderé una interpretación del diálogo de donde se concluye que los nombres son tan imperfectos como necesarios para el pensamiento, y son por tanto la única herramienta de la dialéctica. Para desarrollar el argumento, en la Sección II trataré la discusión sobre la adecuación de los nombres, en donde primero intentaré establecer con precisión qué es lo que se está discutiendo por medio de la distinción entre uso y establecimiento de reglas, y luego daré mi interpretación sobre la posición de Sócrates. En la sección III utilizaré las conclusiones precedentes para la discusión propiamente epistemológica, discutiendo primero las limitaciones de los nombres para conocer la realidad y luego el contraste entre la etimología y la dialéctica como dos métodos rivales de acceso al conocimiento.

II. LA TERCERA OPCIÓN DE SÓCRATES SOBRE LOS NOMBRES

La crítica a la etimología como método filosófico está fundada en un examen sobre la adecuación de los nombres. Por lo tanto, resulta necesario detenerse en primer lugar en cuáles son aquellas consideraciones que se extraen de dicho examen.⁸

Sobre la discusión en torno a la adecuación, hay que notar que el diálogo es bastante elusivo, puesto que comienza presentando un conflicto entre Crátilo y Hermógenes, naturalismo y convencionalismo, que no parece llegar a una solución satisfactoria. Sócrates no presenta de modo explícito y diferenciador una tercera posición distinta de las combatientes, de modo que si se lee el diálogo a partir del dilema inicial, se termina en aporía: en un primer momento (384d-390e) Sócrates refuta al convencionalismo de Hermógenes con premisas naturalistas, dando lugar a un extenso examen etimológico (391a-427e), pero luego, en un segundo momento (427e-440d), Sócrates refuta al naturalismo de Crátilo, volviendo a una premisa convencionalista

⁸ Keller (2000) sostiene que la discusión entre convencionalismo y naturalismo no es zanjada satisfactoriamente en el diálogo, a diferencia de la crítica a la etimología como método, la cual vendría a ser el verdadero interés de Platón. Esta interpretación tiene el gran atractivo de que no hace depender la crítica metódica de la árida discusión sobre la adecuación de los nombres, pero tiene el problema de que parece romper la unidad del diálogo, y en particular, impide las conclusiones de esta discusión informen a la posterior discusión sobre el método para conocer la realidad en sí misma. Si nos quedamos solo con la crítica a la etimología, como hace Keller, perdemos orientación a la hora de perfilar la dialéctica como método alternativo. Como sostendré en breve, creo que la insatisfacción de Keller se debe a su interpretación dilemática de la discusión entre convencionalismo y naturalismo, que no comparto.

(esp. 434e ss.). Ciertamente se podría criticar la etimología a partir de la posición inicial de Hermógenes, pero entonces habría que hacerse cargo de las críticas hechas antes a su convencionalismo.⁹

La gran mayoría de los intérpretes han juzgado que para conciliar las críticas de Sócrates a Hermógenes y Crátilo es preciso reconstruir una posición socrática independiente, ya sea como un cierto tipo de convencionalismo moderado,¹⁰ un tipo de naturalismo moderado,¹¹ o bien algún tipo de integración de aspectos convencionalistas y naturalistas, por lo cual no sería apropiado reducirlo a alguno de los dos bandos.¹² Yo sostendré una interpretación de este último tipo, es decir, que Sócrates sostiene una posición compatibilista entre naturaleza y convención, y es esta concepción la que está en la base tanto de la crítica a la etimología como en la posibilidad de la dialéctica. Pero para reconstruir esta tercera posición, es necesario precisar mejor en qué consiste el convencionalismo y el naturalismo inicial.

1. Seguimiento y establecimiento de reglas

Me parece conveniente comenzar la exposición sobre la exactitud de los nombres mediante la distinción entre lo que podríamos llamar el “uso o seguimiento” de una regla (de significación léxica), y por otro lado, el “establecimiento” de una regla.¹³ La diferencia estriba en que el uso de una regla supone la existencia de un criterio de corrección (*i.e.*, la regla) que permite valorar si es que tal seguimiento corresponde o no a una aplicación particular válido de la regla. Por el contrario, el establecimiento de una regla versa

⁹ Bestor (1980) es un ejemplo de quien interpreta el *Crátilo* a partir de un enfoque dilemático. Entre una “teoría descriptiva” (naturalista) del lenguaje y una “teoría proxy” (convencionalista), el intérprete reúne en una tabla todos los argumentos a favor y en contra de cada teoría, juzga qué tan bueno es cada argumento y concluye en que Platón es un adepto de la “teoría proxy” (pp. 326-327). Pero tal interpretación descansa en la problemática suposición de que las críticas hacia el convencionalismo son falsos problemas. También Keller (2000: 293-294), quien cree que esta discusión queda sin zanjar (véase *supra* n. 8), considera que Sócrates hace una falsa refutación del convencionalismo.

¹⁰ Robinson (1955), Bestor (1980), Keller (2000), Schofield (1982).

¹¹ Ketchum (1979), Spellman (1993), Barney (1997, 2001).

¹² Williams (1982), y también de un modo algo irónico, Demand (1975).

¹³ Recojo la terminología de Ackrill (1997), aunque la misma distinción ha sido desarrollada antes en Ketchum (1979), y luego en Barney (1997), utilizando otras etiquetas: “uso de nombres” y “bautizo”. Si bien estas etiquetas pueden ser más intuitivas para la discusión presente, prefiero “seguimiento” y “establecimiento” puesto que así se puede relacionar con mayor facilidad la discusión léxica con otro tipo de reglas (políticas, por ejemplo). También Williams (1982) realiza una distinción parecida, que llama “correctitud interna” y “externa”.

sobre aquello que está supuesto en el uso, y no supone necesariamente que exista un criterio superior de validez (*i.e.*, una regla para establecer reglas).

Por ejemplo, en nuestra lengua se utiliza la regla léxica “perro” para designar a un perro, y sería un “error de uso” el empleo de un nombre distinto para designar a un perro. Pero si bien “perro” es la regla existente en nuestra lengua la regla, nada impide que pudiese haber existido una regla diferente. Si nos propusiéramos (re)inventar nuestra lengua: ¿existe algún motivo para preferir “perro” antes que “dog”, “Hund” o cualquier otra regla de designación? Esta pregunta ya no pertenece al “seguimiento” de reglas, sino a su “establecimiento”.

Con respecto al seguimiento de reglas, la regla predeterminada funge como criterio normativo, puesto que gracias a ella podemos reconocer un error en el uso; así, quien quiera identificar a un perro con un nombre distinto está usando mal nuestra lengua. Pero, con respecto al establecimiento de reglas, no está claro si es que existe algún criterio normativo ulterior que permita distinguir buenas y malas reglas. Bien parece que podríamos colocar arbitrariamente cualquier nombre para designar perro, y si la decisión es arbitraria, no habría ningún criterio de corrección entre el nombre y la realidad. Pero, por otro lado, nos parece razonable el que debe haber cierta armonía entre los diferentes nombres dentro de una lengua, y sería muy confuso si, por ejemplo, al paraguas decidiéramos designarlo como “parafuego”, manteniendo todo el resto de nuestras reglas léxicas iguales; sería confuso puesto que “paraguas” es un nombre compuesto que, de algún modo, su significado es informado a partir de los nombres más simples “para” y “agua”.

La situación inicial del *Crátilo* es parecida a los ejemplos descritos, puesto que Crátilo afirma que “Hermógenes” no es el nombre de Hermógenes (383b). Por un lado, y tal como repara Hermógenes, somos libres de colocar arbitrariamente el nombre que queramos a las personas, e incluso rebautizarlos, como es la práctica usual entre los esclavos; pero por otro lado, el nombre “Hermógenes” comparte con “paraguas” una construcción compuesta, cuya etimología vendría a ser “de la stirpe de Hermes”. Pero Hermes es el dios del comercio y la palabra, dos actividades en las cuales Hermógenes es un fracaso, ya que no es rico como su hermano y tampoco es especialmente diestro en la retórica o la interpretación.

Lo que quiero sugerir con todo esto es que las posiciones de Hermógenes, Crátilo y Sócrates son todas relativas a la discusión sobre el establecimiento de reglas y no sobre el uso de estas reglas. Ninguno de los participantes está dispuesto a defender que, una vez que un nombre ha sido establecido,

no haya criterio alguno para seguirlo, lo cual llevaría al absurdo de que ninguna lengua (un sistema de reglas léxicas) es capaz de constituirse como tal, pero el mismo hecho de que estén discutiendo da cuenta de que existe una lengua en uso. Creo que es relevante reparar en esto pues algunas veces los intérpretes han confundido ambos planos, dando con interpretaciones extravagantes de los interlocutores de Sócrates.

Hermógenes niega que exista un criterio más allá de la propia regla para juzgar su adecuación, sino más bien, sostiene que todo establecimiento de reglas léxicas es igualmente adecuado:

Pues yo, personalmente, Sócrates, no conozco otra adecuación del nombre que ésta: me es posible llamar [καλεῖν] a cada cosa con un nombre diferente, el que yo haya colocado [ἑθέμην], y a ti con otro, el que a su vez hayas colocado tú. (385d7-e2).

En el fragmento se presenta la posición de Hermógenes como relativista, pero no con respecto al uso de los nombres, sino con respecto al “establecimiento” de las reglas de aquellos nombres. La distinción entre *καλεῖν* y *τιθεῖναι* denota esta diferencia entre llamar (siguiendo reglas preestablecidas) y colocar (reglas nuevas).¹⁴ En consecuencia, incluso en el caso extremo que señala Hermógenes, donde cada individuo podría establecer su propia convención, sigue siendo posible el error de uso pues un individuo podría incumplir su propia regla: por ejemplo, si decido colocar el nombre “caballo” al hombre y viceversa (como pregunta Sócrates en 385a), y si luego digo “el hombre es un animal racional”, queriendo expresar que el hombre es un animal racional, estaré errando en el uso de “mi” lenguaje. Además, Hermógenes no tiene problemas con aceptar que se puede “hablar con verdad” y “con falsedad” (385b), pero esto obviamente requiere de un uso corriente del lenguaje capaz de tener un significado estable y, por ello, reglas de significación. En suma, Hermógenes no niega que exista un criterio para juzgar la rectitud del seguimiento de reglas, sino que su posición se caracteriza por negar la existencia de un criterio para establecer dichas reglas.

En el caso de Crátilo no está tan claro que asuma la distinción entre uso y establecimiento de reglas, puesto que él defiende una versión del motivo sofístico sobre la imposibilidad del error: en efecto, niega que se pueda

¹⁴ En este punto sigo completamente a Barney (1997: 149-151), contra la interpretación del convencionalismo de Hermógenes como un “todo vale” o Humpy Dumpty (Williams 1982: 90; Spellman 1983: 198; Spangenberg 2016: 248 n. 4). Hay una argumentación paralela en Barney (2001: 26-28).

“decir [φάναι] cosas falsas” (429e1-2). Sin embargo, a diferencia de Protágoras y Eutidemo que creen que la verdad es lo que le parezca a cada uno (386c-d), Crátilo sí concibe posible un tipo de error: por eso es capaz de negar al inicio del diálogo que a Hermógenes le pertenezca ese nombre (383b6-7); y luego, al ser interrogado por Sócrates, designa a los intentos de afirmar algo falso como “ruido” (ῥοφεῖν) (430a5). Entonces, si bien no es posible hablar falsamente, sí es posible fallar intentando comunicarse. Esta clase de fallo corresponde, en nuestro vocabulario, a un error con el seguimiento de las reglas naturales.

Por lo tanto, Crátilo no pretende estar en contra de que hay ciertos criterios de uso para el lenguaje corriente que lo dotan de eficacia comunicativa. En el caso de que utilicemos nombres que efectivamente lo son (*i.e.*, que se corresponden con la realidad), podremos tener éxito y decir algo; mientras que si pretendemos utilizar pseudo-nombres (*i.e.*, que no se corresponden con la realidad), caeremos en el error, diciendo mero ruido. Por lo tanto, en el uso de las reglas se puede tanto acertar como fallar.

En cambio, en lo que respecta al establecimiento de reglas, aquí es donde Crátilo sostiene que no es posible el error, pues niega que existan nombres mejores y peores (429b); más bien, sostiene que todos los nombres (que realmente lo son) deben tener una relación natural exacta con aquello a lo que refieren¹⁵. El establecimiento de reglas léxicas que tiene en mente Crátilo es de tal manera que el nominador es menos un inventor que un descubridor: cae en cuenta de una relación natural de un nombre con la realidad.¹⁶

El significado del nombre depende de aquella relación con la realidad, y por ello hacer un uso incorrecto del nombre le hace perder su significación, convirtiéndose en ruido. El naturalismo de Crátilo, entonces, depende tanto de una diferenciación entre uso y establecimiento de reglas, como también descansa en una tesis extrema con respecto al establecimiento, que elimina cualquier función de la convención en el significado de los nombres.

Como argumento adicional a la necesidad de diferenciar entre seguimiento y establecimiento de reglas para la discusión del *Crátilo*, se puede añadir que todos los participantes del diálogo están convencidos de que existen convenciones (*i.e.*, reglas de uso) que constituyen diferentes dialectos

¹⁵ Ademollo (2011: 25), aunque él interpreta más bien que todas las “realizaciones grafonéticas” se corresponden con la realidad, cuestión que elude el momento de establecimiento de una regla.

¹⁶ Este punto, y su contraste con el convencionalismo, ha sido puesto de relieve por Kretzmann (1971: 126).

y lenguas, griegas y bárbaras (383a ss., 389e, 409e). La cuestión en disputa, una vez más, es sobre cómo se constituyen aquellas reglas. Así entonces, un primer paso para comprender la propuesta socrática sería reconocer que tanto la posición de Hermógenes como la de Crátilo compiten como teorías sobre el establecimiento de reglas léxicas. También la concepción de Sócrates versará sobre el establecimiento.¹⁷

Si he insistido tanto con esta distinción es porque creo que resulta crucial para evaluar el interés de Platón con respecto a la imperfección de los nombres. Ninguno de los interlocutores, y probablemente ninguna persona razonable, estaría dispuesta negar la posibilidad del error en el seguimiento de reglas léxicas. Pero, aunque por caminos totalmente contrarios, tanto el convencionalismo de Hermógenes como el naturalismo de Crátilo niegan la posibilidad de que nuestras reglas léxicas sean imperfectas. El primero porque asume que todas las reglas establecidas son tan correctas como cualquier otra (384d), el segundo porque sostiene que todos los nombres (que realmente lo son) están bien puestos (429b).

Como espero mostrar, la posición de Sócrates es en un sentido intermedia respecto de las de Hermógenes y Crátilo, pero en otro sentido las supera, pues es la única que permite advertir la exactitud “parcial” de los nombres o, dicho de otro modo, la posibilidad de que haya nombres no adecuados a la realidad, pero perfectamente operativos en la lengua. Tal reconocimiento será el fundamento de la crítica a la etimología como método de investigación de la realidad, pero también es importante para el mismo ejercicio dialéctico porque solo cuando se advierte la eventual imperfección de nuestras reglas lingüísticas se puede tomar distancia de ellas y atender a la realidad en sí misma.

2. La producción de nombres como un modelo hilemórfico

Hasta ahora no hemos hecho más que establecer los términos de la discusión sobre la adecuación de los nombres. Decía que entre los intérpretes unos consideran a Sócrates un convencionalista moderado, otros un naturalista y otros una posición intermedia entre ambas. Pero esta posición intermedia, la cual suscribo, debería mostrar que efectivamente es posible

¹⁷ Contra Spellman (1993), Schofield (1982) y Williams (1982), que limitan la intervención de Sócrates a demostrar la posibilidad del error en el uso de los nombres. Spangenberg (2016: 227), quien interpreta a Sócrates como un convencionalista moderado, confunde ambos planos (esp. p. 233).

integrar la convención y la naturaleza en una explicación sobre el establecimiento de los nombres. O dicho en otros términos, se debe mostrar que ambos conceptos son compatibles en una explicación, a pesar de que la primera impresión del diálogo, a partir del antagonismo entre Hermógenes y Crátilo, es que son incompatibles.

En mi interpretación, Sócrates consigue volver compatibles la convención y la naturaleza en una explicación que podríamos llamar hilemórfica, en el contexto de la producción de artefactos. Prestemos atención al conocido pasaje sobre la lanzadera (388a-390a). Una vez establecido que el nombre es un cierto tipo de instrumento para hablar, Sócrates realiza una analogía con el proceso de construcción de una lanzadera (que es un instrumento para tejer), con el que pretende iluminar la situación sobre la fabricación de los nombres. El carpintero construye la lanzadera ordinaria mirando a la “lanzadera en sí” (389b); análogamente, el nominador (νομοθέτης) construiría los nombres ordinarios mirando hacia el “nombre en sí”.

Este pasaje ha sido muy discutido en el contexto del desarrollo de las Ideas en el pensamiento de Platón¹⁸, cuestión sobre la que no me pronunciaré. Más bien lo que me interesa es la distinción entre lo que podríamos llamar “nombre-como-concepto”, y “nombre-ordinario”.¹⁹ El “nombre en sí” vendría a ser lo que aquí estamos llamando como un nombre-como-concepto, mientras

¹⁸ La interpretación más clásica, ya en Grube (1987 [1935]) y Ross (1955), es que en el *Crátilo* se presenta una versión preliminar de las formas platónicas, lo que constituiría un argumento que sitúa al diálogo antes del *Fedón*; también Luce (1965) y Calvert (1970). En el otro lado de la discusión, se plantean una datación tardía del diálogo y una posición revisionista sobre la concepción platónica de las formas en Bestor (1980) y Hestir (2016). Mársico (2006: 63-74), quien toma una posición revisionista, ofrece un buen resumen de la discusión. Calvert (1970) ha discutido si debe entenderse tal figura como formas platónicas o como un modelo intermedio, una suerte de forma inmanente de la realidad. Para una presentación de la discusión, cf. nota 2.

¹⁹ Nuevamente, acojo la terminología de Ackrill (1997: 44). Más popular, sin embargo, parece ser la terminología de “tipo” [*type*] y “caso” [*token*] (Kretzmann 1971, Bestor 1980, Spellman 1993, Hestir 2016). Desisto de utilizarla puesto que encierra una ambigüedad problemática: a veces se entiende que un caso es una palabra en una lengua (“perro”) y otras veces que es cada realización grafofonética (cada escritura o pronunciación de “perro” constituye un caso diferente). No creo que haya evidencia para aducir que Sócrates estuviese pensando en un caso en el último sentido; no solo no hay referencias textuales, sino que tal interpretación es sistemáticamente problemática con que la discusión verse sobre el establecimiento de reglas. Sorprendentemente, Hestir (2016: 42) señala que Platón no emplea al concepto como intermediario entre significado y significante, aunque sí hace referencia a los “casos del lenguaje” (p. 56).

que los nombres-ordinarios serían reglas léxicas particulares establecidas a partir del concepto, es decir, las reglas establecidas y utilizadas, que fueron introducidas en la subsección anterior. Por ejemplo, “perro”, “dog” y “Hund” son tres nombres-ordinarios del mismo nombre-como-concepto.

El nombre-como-concepto es un criterio de exactitud, percibido con la razón, con el cual se fabrican los nombres-ordinarios; sirve como un modelo para la producción. Esto es plenamente consistente con otros pasajes donde Platón analiza la producción (la idea de cama en *República* 596b y la producción del mundo en *Timeo* 28a, 48e). En este caso –el de la producción de nombres– la relación entre paradigma y objeto fabricado implica que hay una dependencia semántica, puesto que el nombre-ordinario será exitoso en la medida en la que revele un nombre-como-concepto. Esto implica, si se quiere, dos momentos: primero, que el nombre-ordinario se corresponda con un nombre-como-concepto genuino, capaz de distinguir las cosas como son (388b-c); segundo, que la referencia a ese nombre-como-concepto esté bien informada, es decir, que efectivamente sea capaz de revelar el concepto pretendido. Así, pues, un nombre-ordinario podría ser fallido tanto si no refiere a un concepto genuino, que articula la realidad tal como es, o bien si pese a referir a un concepto genuino, no es capaz de plasmarse adecuadamente.

El argumento en su conjunto forma parte de una crítica al convencionalismo de Hermógenes pues indicaría que es necesario un conocimiento experto para la producción de nombres, a saber, uno capaz de reconocer el modelo y que sea capaz de generar un nombre-ordinario a partir de él. Ahora bien, lo primero excede las competencias propias del nominador, y esto justifica que tal oficio deba estar bajo la dirección del dialéctico (390d), pues el dialéctico es quien conoce la estructura de la realidad, pero también es el dialéctico el que mejor “usa” los nombres generados. Así que, podríamos decir, lo propio del arte de establecer nombres es la habilidad para generar un nombre-ordinarios que reproduzcan eficazmente el nombre-como-concepto.

Dado nuestro interés por la dialéctica, conviene detenernos brevemente en este punto. El citarista es capaz de juzgar el trabajo del fabricante de liras, el piloto juzga al constructor de navíos y el dialéctico al nominador (390b-c). El alcance de la comparación es revelador, puesto que ni el citarista podría tocar la lira sin su instrumento, ni el piloto podría navegar sin un barco; del mismo modo, el dialéctico no podría preguntar ni responder sin nombres-ordinarios. Esto ya muestra lo que estoy intentando probar: el dialéctico es quien mejor se vale del lenguaje natural, y si bien su estado no depende de este o aquel nombre, no podría desempeñar su actividad sin ningún

nombre-ordinario en absoluto, tal como el piloto no podría ni aprender ni ejercer el arte de la navegación sin un barco.

Antes he llamado al modelo de la construcción de nombres como hilemórfico, pues si bien se trata de una terminología aristotélica, me parece legítimo entender la producción en estos términos. Si mi interpretación es correcta, el compuesto vendría a ser el nombre-ordinario, la forma del compuesto sería el nombre-como-concepto, y la materia del compuesto serían las convenciones semánticas previas de una lengua concreta. Para fabricar un nombre, entonces, se requiere informar la materia exitosamente. Si bien el modelo permite explicar el alcance de la comparación con la construcción de una lanzadera, es mucho más explícito en el siguiente modelo que Sócrates utiliza en el argumento: el oficio de un herrero.

Pero si cada nominador no coloca las mismas sílabas, no hay que sorprenderse, porque tampoco todo herrero moldea en el mismo hierro cuando fabrica el mismo instrumento para el mismo fin. Al contrario, mientras apliquen la misma forma [τὴν αὐτὴν ἰδέαν], ya sea en el mismo o en otro hierro [ἄλλω σιδήρῳ], de todos modos el instrumento es adecuado, ya lo haga alguien aquí, ya entre los bárbaros. (389d8-390a2)

Aunque sin un vocabulario aristotélico, en la analogía claramente se presenta un modelo de producción hilemórfica, donde hay, por un lado, la forma de la herramienta (ἡ ἰδέα) y, por otro, el hierro (ὁ σίδηρος) como materia. En el caso de los nombres, siguiendo la analogía, la materia vendría a ser las sílabas de cada lengua.²⁰ Así, bien podríamos decir que “perro”, “dog” y “Hund” (nombres-ordinarios) son todos productos con la misma forma (nombre-como-concepto), pero diferente materia (sílabas).

El modelo de producción de nombres muestra que se requiere cierta competencia técnica a la hora de crear un buen nombre, como dijimos, tanto

²⁰ El pasaje, en realidad, se puede interpretar de otra manera, pues ἄλλω σιδήρῳ podría referirse a otro hierro del mismo tipo en el mismo lugar, como un herrero que fabrica dos herramientas idénticas en forma, pero distintas en materias, aunque la materia en ambos casos es del mismo tipo. Esta interpretación apoyaría entender la “materia” del nombre como un caso del mismo tipo, entendiéndose por esto que cada pronunciación del nombre es un caso distinto (cf. *supra* nota 19). Pero esta interpretación tiene dos problemas: en primer lugar, contradice el que la discusión verse sobre el establecimiento de reglas (y no sobre su seguimiento), y en segundo lugar, no permite explicar el sentido del argumento en el contexto de una crítica sobre el convencionalismo. La interpretación que acojo, más consonante con el desarrollo argumentativo del pasaje, es que la “materia” del nombre vendría a ser aquello que diferencia diferentes dialectos y lenguas griegas o bárbaras, pluralidad que era el punto de apoyo para el convencionalismo (385e).

respecto del reconocimiento acertado de un nombre-como concepto, como también respecto de la habilidad requerida para informar las sílabas. Ambos momentos, reconocer un modelo y reproducirlo en el mundo sensible, atentan contra la tesis convencionalista esgrimida por Hermógenes. Por un lado, el reconocimiento de un nombre-como-concepto como modelo se constituye como criterio de éxito para el establecimiento de nombres, de suerte que un nombre será poco adecuado si designa un modelo falso, por ejemplo, si la misma palabra designa tanto a “perro” como a “rinoceronte”.²¹ Pero, por otro lado, se sugiere que no cualquier materia sirve para fabricar un nombre con la forma deseada: hay un tipo de cualificación que debe tener la materia (i.e., ser hierro) que le hace apta para ser formada en el instrumento, y entonces, así como no sería adecuado hacer un instrumento con madera en vez de hierro, tampoco es adecuado hacer un nombre con determinado fin por medio de cualquier sílaba.

Como resultado de la analogía, se reconoce que existe cierta relación natural entre el nombre-como-concepto y el nombre-ordinario, con lo cual se supera el convencionalismo de Hermógenes. La posición naturalista de Crátilo, en este punto del diálogo, aún no es superada puesto que no se ha aclarado aún que la materia productiva de los nombres remite a las diferentes convenciones lingüísticas previas que le dotan de significación al nombre-ordinario. En este sentido, creo que la analogía introducida por Platón es conscientemente imperfecta, pues el hierro es un elemento natural, y si bien puede ser construido por los humanos en diferentes aleaciones, las propiedades que le dotan de eficacia para la producción de herramientas no dependen de alguna convención, a diferencia de los elementos constitutivos lingüísticos que tiene a la vista el nominador.

Por lo pronto, la ambigüedad del modelo hilemórfico, que no descarta la tesis naturalista, permite presentar el método etimológico como una continuación natural del argumento, puesto que la etimología vendría a ser el equivalente de la metalurgia, un proyecto que descansa en la posibilidad de revelar las propiedades formales (i.e., el nombre-como-concepto) por medio del estudio de la materia (los componentes de los nombres, sílabas y en

²¹ Esto es lo que Kretzmann (1971: 128) ha llamado una “adecuación taxonómica objetiva” (también en Spellman 1993: 199; Barney 2001: 8). Aristóteles comienza su estudio de las *Categorías* examinando este tipo de problemas en los nombres homónimos (ὁμώνυμος): “los que tienen el nombre en común, pero la explicación del nombre es de sustancias diferentes” (1a). En este caso, la οὐσία aristotélica se identifica con la ἰδέα platónica, lo que estamos llamando aquí un nombre-como-concepto.

último término, la exactitud de los nombres primarios, cf. 422c ss.)²². Pero si existe una concepción socrática diferente a la continuación naturalista, resulta que la posterior crítica a la etimología no perturba el modelo hilemórfico de producción de nombres, sino específicamente a la versión cratileana de él, reconduciendo el modelo a uno donde la materia requiere ser convencional y, de este modo, a una posición ajena tanto al convencionalismo como el naturalismo, según los términos originales en los que se han planteado.

La posición de Crátilo solo se podría sostener si es posible rastrear una relación natural entre los elementos de un nombre (su materia, en nuestros términos). Así, se alza la pregunta sobre la legitimidad de la etimología como método de investigación filosófica, proyecto que terminará fracasando. En retrospectiva, la posición de Sócrates no requiere de la validez de la etimología puesto que las palabras, si bien muchas veces son construidas a partir de otras anteriores (como es el caso de “Hermógenes”, o en nuestra lengua, “paraguas”), cuentan con propiedades de eficacia comunicativa que son, en último término, convencionales.

Si mi interpretación es correcta, Sócrates sostendría una posición sobre la adecuación de los nombres que es intermedia entre el convencionalismo y el naturalismo, puesto que el primero está en lo cierto respecto de la materia de los nombres, mientras que el segundo está en lo cierto respecto de la forma. El compuesto de materia y forma puede realizarse de mejor o peor manera. Ahora bien, si es cierto que el dialéctico *usa* los nombres-ordinarios, creo que es crucial advertir que Platón no cree posible valerse de los nombres-como-conceptos para la comunicación y el pensamiento (al menos, el pensamiento discursivo)²³. Así como no se puede navegar con la idea de barco, sino que hace falta formar un barco materializado, del mismo modo no es posible pensar (*διανοεῖν*) ni dialogar (*διαλέγομαι*) con un lenguaje ideal. Solo por esto, si toda materia lingüística es producto de una convención

²² Mársico (2006: 67) señala cómo la ambigüedad de Platón es intencional, como una “estrategia orientada al diseño de un modelo de naturalismo que Crátilo no rechace”.

²³ Contra Spellman (1993: 203), quien cree que Platón sí creería posible pensar con los nombre-como-conceptos. En 391ss., Sócrates refiere a unos “nombres que existen por naturaleza [*φύσει ὀνόματα*]” (391e1), el cual sería utilizado por los dioses, pero no hay ninguna evidencia de que este lenguaje divino sea una facultad humana. Incluso Proclo (1999), quien comenta extensamente la cuestión de los nombres de los dioses en el contexto del ascenso hacia el Uno, realiza una distinción tajante entre los dioses, cuyo nombrar es idéntico al pensar, y los humanos, donde estas facultades están divididas (*In Crat.* LXXI 31.10, 33.5). Esto le lleva a concluir que los dioses no tienen dialéctica (*In Crat.* LXXII). Sólo el intelecto humano discurre en la temporalidad, y para ello requiere de un lenguaje dividido.

previa, se concluye que el dialéctico debe tener especial cuidado con las imperfecciones de nuestros nombres. En otras palabras, si bien los conceptos no son convencionales, solamente pueden ser expresados por medio de un lenguaje que sí es convencional.

III. ETIMOLOGÍA Y DIALÉCTICA COMO MÉTODOS FILOSÓFICOS

En la sección anterior he intentado ofrecer una interpretación sobre la discusión del *Crátilo* relativa a la adecuación de los nombres. Esto ha sido relevante porque es a partir de aquella discusión que podemos comprender las limitaciones de los nombres que dan lugar a las críticas a la etimología, pero también a una serie de consideraciones que el dialéctico debe tener en cuenta. En esta sección primero me referiré de modo general a las limitaciones de los nombres para el acceso a la realidad, bajo el entendido de que el dialéctico utiliza el lenguaje natural en su ejercicio, para concentrarme después en la crítica a la etimología, mostrando cómo, en cambio, la dialéctica no incurre en esos problemas.

1. Limitaciones epistémicas de los nombres

El modelo hilemórfico de constitución de los nombres, tal como lo entiende Sócrates, muestra necesaria tanto la naturalidad como la convencionalidad del lenguaje humano, y esta es propiamente la originalidad socrática del *Crátilo*. Hermógenes falla porque no concibe la relación natural de los nombres-como-conceptos y la realidad, cuyo juicio experto requiere del dialéctico. Por otro lado, Crátilo falla al concebir una noción des-socializada de la materia del lenguaje: pues si bien reconoce la posibilidad de muchas lenguas, niega cualquier rol de la convención en la producción de un nombre, en la constitución de dichas lenguas; por ello cree que investigando el origen de los nombres es posible conocer la estructura de la realidad. El hilemorfismo socrático integra tanto el aspecto naturalista como el convencionalista, en distintos niveles: por un lado, reconoce que existe una estructura de la realidad que sirve como criterio funcional (la forma) del lenguaje, pero al mismo tiempo reconoce en las palabras un componente convencional (la materia) que no tiene ni puede tener una justificación naturalista.

Los alcances del modelo socrático permiten establecer que ningún nombre-ordinario se puede homologar sin más al nombre-como-concepto, por lo cual, Platón es plenamente consciente de que el griego o cualquier otra lengua tiene un componente arbitrario en su constitución. Y al mismo tiempo,

el tener como referencia a un modelo conceptual le permite volver posible un juicio sobre el establecimiento de los nombres que en las posiciones de Crátilo y Hermógenes no tenía lugar, ya que si la función de los nombres es “enseñarnos algo unos a otros y distinguir las cosas como son” (388b13-c1), un nombre será mejor que otro, por un lado, si es capaz de distinguir mejor la realidad, que permita aprender de un modo más preciso cómo son las cosas, y por otro lado, sin sacrificar su comunicabilidad, amarrada a una convención.

Conviene detenerse en los problemas epistémicos que pueden traer los nombres imperfectos. El ejemplo del nombre “perro” no parece muy problemático puesto que la realidad parece dividirse de tal modo que podemos señalar una categoría correspondiente a los perros; pero, además del ya aludido ejemplo imaginario de una palabra que agrupe a “perro” y “rinoceronte”, hay otros nombres directamente criticados por Platón como impidiendo la correcta división de la realidad: tal es el caso de “bárbaro”. En el *Político* 262c ss. se critica la división del género humano entre griegos y bárbaros puesto que tal partición no se corresponde con la realidad. No existe una especie (o forma, εἶδος) de bárbaros propiamente tal. En este caso, pues, el término “bárbaro” no es exacto, por cuanto no está basado en un nombre-como-concepto, sino que corresponde más bien a un conjunto definido por exclusión de lo que no es griego²⁴. En este ejemplo, pues, por mucho que se investigue la etimología de “bárbaro” no se conocerá mejor la realidad. Y, al contrario, comenzar desde la base de que hay una correspondencia de “bárbaro” con la estructura de la realidad llevará a una mala apreciación del mundo.

Advertida la crítica al filósofo-etimólogo, sería esperable que el dialéctico desista de utilizar un nombre que no tiene correspondencia con la realidad. Pero resulta impresionante (y, según creo, decisivo para mi argumento) el que Platón utiliza el nombre “bárbaro” profusamente en todas sus obras, incluso en el mismo *Crátilo*, sin ninguna connotación sospechosa o duda respecto de su legitimidad. Creo que reconocer la relevancia de este hecho permite entender algo más sobre la dialéctica, pues se trata de un nombre poco adecuado que, sin embargo, no es eliminado del diálogo. El dialéctico debe estar consciente de los límites que posee el nombre “bárbaro” a la hora de describir la realidad, pero solo prescindirá de su uso cuando al hacerlo incurra en equívocos. El *Político* presenta un caso muy lúcido donde aquel

²⁴ Kretzmann (1971: 132 n. 20); Barney (2001: 8-11, 98).

nombre deviene problemático; pero cuando no lo es, no solo es legítimo usarlo sino que es necesario en la medida en que “bárbaro” es parte del lenguaje natural del griego y permite la comunicación del pensamiento. El dialéctico, en sus preguntas y respuestas, se vale del lenguaje natural. Es imposible evitar estos equívocos pues es imposible tener nombres-ordinarios equiparables a los conceptos, pero también porque un pretendido lenguaje de esa naturaleza sería incomunicable, al desentenderse del lenguaje natural.

El carácter dialógico de la dialéctica le obliga a valerse del lenguaje natural, pero eso no impide ni el resguardo de conceptos problemáticos como “bárbaro”, ni que mediante la misma práctica dialógica se realice una especialización del significado de los nombres. Podemos ver en la misma práctica de la filosofía platónica cómo ciertos vocabularios tomados del lenguaje natural se tecnifican (εἶδος, como es sabido, originalmente refiere a una apariencia visual. Platón no inventa la palabra, pero la resignifica para emplearla con lo que considera un mejor acceso a la realidad). Con ello se pretende capturar con aquel nombre un concepto que estructure la realidad, pero por otro lado, es un nombre que cualquier hablante griego podría reconocer con facilidad, al participar ya del sentido originario.

Ahora bien, la misma adopción de un significado preciso de los nombres, que posibilita la dialéctica, también marca sus limitaciones, puesto que los nombres resultan equívocos si se les interpreta mal. La tecnificación solo es funcional cuando el dialéctico está atento a los deslices semánticos, pues de otro modo existe el riesgo de vulgarización de los nombres y, en definitiva, que los enunciados ya no manifiesten aquello que pretendían manifestar. Esto implica que el dialéctico debe tener en consideración a su receptor: adaptar sus preguntas y respuestas de manera tal que pueda ser suficientemente entendido por su interlocutor. La tecnificación y la tergiversación de un nombre son, por así decirlo, dos caras de una moneda.

Hay varias actitudes de Platón que señalan su distancia con los nombres: por ejemplo, en *República* 533d, justamente en la caracterización de la dialéctica, duda sobre si llamar δίανοια (“abstracción”, en la traducción de Divenosa y Mársico) al intermedio entre conocimiento y opinión es el nombre más adecuado. En otros casos juzga mejor no detenerse en establecer un nombre preciso, sino que es mejor referirse a una forma con un enunciado más largo (*Político* 265c: el arte de apacentar a animales terrestres).

2. Problemas de la etimología como método filosófico

A partir de lo anterior, resulta bastante claro ya cuáles son los problemas de la etimología como método filosófico, pero es pertinente reunir las críticas para revisar, en contraste, cuál es la posición de la dialéctica como metodología alternativa. Como ya se ha dicho, tanto la posición socrática como la de Crátilo se presentan en un primer momento confundidas a través del modelo de producción de nombres; pero si bien ambas se pueden entender a partir de tal esquema, la materia a partir de la cual se construyen los nombres es considerada de modo diferente, pues mientras en la posición socrática se integra al convencionalismo en el aspecto material del nombre-ordinario, encargado de su eficacia comunicativa, en el naturalismo se pretende explicar la eficacia de la producción únicamente a partir de una relación natural entre el nombre-ordinario y el nombre-como-concepto.

En ambos enfoques los nombres-ordinarios son una revelación o mostración (*δήλωμα*) de los nombres-como-concepto. Atender con más detalle a cómo ocurre en ambos casos aquella mostración puede hacer más clara la diferencia. El nominador crea los nombres atendiendo al modelo, pero en la versión naturalista dicha representación ocurre de dos maneras distintas: (i) para representar a un nombre compuesto basta combinar acertadamente los nombres más simples (391d-421c); (ii) los nombres simples, por su parte, deben representar naturalmente a los conceptos, para lo cual se propone la tesis del nombre como imitación (*μίμησις*): “el nombre es una mostración de la cosa [*δήλωμα πράγματος*] con sílabas y letras [*συλλαβαίς και γράμμασι*]” (433b3). Según la tesis de la imitación, es por medio de una cierta disposición particular de las sílabas y las letras que la cosa es revelada, de modo que bajo la premisa de que un nombre esté bien hecho, habría que estudiar el tipo de disposición de sílabas y letras de las palabras para aprender la realidad misma. La etimología sería, entonces, el método filosófico por excelencia.

La contraargumentación de Sócrates a la construcción precedente tiene varios pasos, desentendiéndose poco a poco de la interpretación naturalista. En primer lugar, critica la tesis de Crátilo sobre la perfección de los nombres (429b-433b); más bien, muestra que dado que los nombres son imágenes de los modelos, serán mejores o peores según manifiesten mejor o peor al modelo (433d-e). En segundo lugar, una peor imagen también es comprensible, como lo muestra el caso de *σκληρός* (duro), que posee una *λ* que representa blandura (434c-435b). Por lo tanto, para que un nombre muestre su significado no es necesario que sus elementos constitutivos sean

sea similares a lo mostrado, más bien, es la costumbre aquello que tiene poder mostrador (435b1-3).

Tal argumentación hace colapsar al naturalismo, pero en seguida Sócrates continúa con los peligros epistémicos que trae la confianza ciega en el método etimológico para el acceso a la realidad, siendo el naturalismo falso. Si el poder mostrativo de los nombres (la materia, siguiendo la analogía hilemórfica) es convencional, seguir a la etimología como método de conocimiento tiene el peligro de incurrir en el error, puesto que se creará ingenuamente al nominador, por imperfecta que haya sido su concepción originaria. Incluso si todos los nombres aluden coherentemente a una creencia, eso no es garantía de que tal creencia sea verdadera (436b).²⁵

La propuesta de la mimesis, en opinión de Sócrates, es ridícula (425d) y con ella cae la seriedad de la etimología, pero su colapso deja pendiente la cuestión sobre cómo pensar el modelo productivo en el caso de la interpretación socrática. Si no es mediante la mimesis²⁶, ¿cómo se juzga la mostración del nombre-ordinario al nombre-como-concepto? La respuesta puede encontrarse tras la reincorporación de la convención:

¿Al decir “costumbre” [ἔθος] crees decir algo diferente de “convención” [συνθήκης]? ¿O llamas costumbre a algo distinto del hecho de que, cuando pronuncio esto, yo lo concibo [διανοοῦμαι ἐκείνο], y tú sabes que yo lo concibo? (434e5-8)

En el momento de reincorporar la convención, Sócrates introduce como mediador al pensamiento (διάνοια).²⁷ Mientras la concepción naturalista vincula directamente al lenguaje y la realidad, en la concepción socrática el pensamiento desempeña una función mediadora entre ambos, de tal manera que cualquier lenguaje, sin la dirección de la διάνοια, no podrá corresponderse con la realidad. Se trata de un esquema tripartito: “es de algún modo necesario que tanto la convención como la costumbre contribuyan con la mostración de aquello que decimos al pensarlo” (435b5-6). Así, la materia de los nombres-ordinarios puede contribuir, con mayor o menos perfección, a mostrar lo que se menta en el pensamiento. Una mostración exitosa implica, por un lado, concebir correctamente la realidad, y por otro lado, contar con las palabras para expresarlo.

²⁵ Véase Ackrill (1997: 49-50); Keller (2000: 300-303).

²⁶ Con Williams (1982: 92), creo que Sócrates no defiende como válido el recurso a la mimesis para la adecuación de los nombres simples.

²⁷ Mársico (2006: comentario *ad loc.*); Spangenberg (2016: 244).

Mientras que el filósofo-etimólogo hace descansar su conocimiento de la realidad sobre los nombres, confiando en el criterio del nominador (436a-b), el filósofo-dialéctico debe juzgar los nombres creados a partir de un examen de la realidad (390d). Para ello, se requiere emprender una larga investigación sobre los principios a partir de los cuales se piensa (436d). El punto clave, me parece, es que se trata de un ejercicio de tan larga envergadura puesto que no podría ser acertado mediante un lenguaje unívoco, ya que tal establecimiento traería de vuelta la etimología como atajo para los sucesores filósofos.

El filósofo-etimólogo esperaría conocer la realidad a partir del examen de los nombres, pero esto implica que las diversas mostraciones de los nombres son coherentes entre sí, puesto que el conocimiento de la realidad debe ser coherente. A lo largo del ejercicio etimológico Sócrates deja ver cómo muchos nombres parecen revelar como real la tesis heracliteana de que todo fluye.²⁸ Ahora bien, Sócrates muestra cómo existe otro conjunto de nombres cuya etimología sugiere todo lo contrario, la preminencia de la estabilidad. La conclusión es, por lo tanto, que si asumimos que el ejercicio etimológico es correcto, este no será capaz de juzgar cuál concepción de la realidad es la definitiva. Ante concepciones contrarias, no es válido concebir la mayoritario como verdadera (437b, *Laques* 184d).

3. “No hay que aprender e investigar a partir de los nombres”

Tras la revisión de las críticas a la etimología y la posición socrática de los nombres, podemos cerrar la discusión comentando el controvertido pasaje del final, antes antes de la introducción de las Formas (437d-439b), el cual, como hemos mostrado en la Introducción, muchas veces se ha utilizado como un argumento a favor de que Sócrates estaría planteando la posibilidad de investigar (y pensar) sin valerse de nombres, a pesar de que ello contradiga lo que sostiene en otros lugares (*Teeteto* 189e-190a; *Sofista* 263e, 264a).

Sócrates plantea que las cosas se pueden aprender por medio de otras o por sí mismas (438e). Así, si es que realmente el nombre(-ordinario) es semejante a aquello que denomina (el nombre-como-concepto), estudiar al nombre-ordinario será útil en orden a la cognición de la realidad. Sin embargo, este método depende de que efectivamente exista esa semejanza, y como lo muestra el caso de *σκληρός*, esto no siempre ocurre a pesar de que el nombre siga teniendo validez convencional. Ahora bien, Sócrates sugiere que también es posible aprender las cosas por sí mismas:

²⁸ Aunque esta es en realidad una concepción parcial de Heráclito. Véase Colvin (2007).

¿cuál sería el estudio más bello y claro? ¿Aprender a partir de la imagen [ἐκ τῆς εἰκόνοϛ] la imagen misma, si es una buena imitación, y además la verdad de la que era imagen, o a partir de la verdad [ἐκ τῆς ἀληθείας] aprender no solo la verdad misma sino también su imagen, si está hecha convenientemente? (439a7-b2)

Teniendo las dos opciones, es preferible, “más bello y claro”, aprender a partir de la verdad que es el modelo de las imágenes, y por esto el argumento concluye con: “no hay que aprender e investigar a partir de los nombres [ἐξ ὀνομάτων], sino mucho más a partir de las cosas mismas [αὐτὰ ἐξ αὐτῶν] que de los nombres” (439b6-8).

Como hemos visto más arriba, intérpretes como Pierre Aubenque se valen de este último pasaje para concluir que Platón creería posible aprender sin experiencia lingüística. Esta interpretación entra en contradicción con lo que hemos defendido hasta aquí, pero no es la única lectura posible. En primer lugar, deberíamos fijarnos en que en los dos fragmentos citados ocurre un contraste entre dos métodos de estudio, aprendizaje e investigación: por un lado, uno en el que se prioriza la imagen o los nombres, y por otro lado, uno en el que se prioriza la verdad o las cosas mismas.

En segundo lugar, podríamos reparar en que ambos métodos son descritos por medio de la construcción ἐκ + genitivo (en la traducción, “a partir de”) que parece tener un significado temporal: en la primera opción, se estudia la imagen y luego la verdad, mientras que en la segunda opción se estudia la verdad y luego la imagen; o bien, en la primera opción se estudia el nombre y luego las cosas mismas, mientras que en la segunda opción se estudian las cosas y luego el nombre.

Con todo, esta prioridad temporal aun resulta algo oscura. Sospecho que en la lectura de Aubenque, se entiende la oposición entre métodos de acuerdo con una diferencia de instrumentos: así, se podría aprender e investigar utilizando nombres (y no las cosas mismas), o bien se podría aprender e investigar utilizando las cosas mismas (y no los nombres). Para esta segunda posibilidad sería necesario aprender sin mediación lingüística.

Pero otra posibilidad de interpretación, que me parece preferible, es entender la oposición no como indicativa de un instrumento diferente, sino una autoridad epistémica diferente: así, es posible aprender e investigar tomando como autoridad a los nombres, o bien a la realidad misma. En esta interpretación, Sócrates no estaría negando que siempre utilizamos nombres para la investigación, y tampoco prefiriendo una misteriosa investigación

alingüística; el punto del argumento sería más bien que los nombres que usamos no deben contar como principios del conocimiento.

El punto de Sócrates, me parece, no es que se pueda aprender sin imágenes, sino más bien, que la adecuación de las imágenes depende de un conocimiento que la excede a ella misma. No se puede saber “si es una buena imitación” sin haber conocido antes el modelo en el cual se basa. Únicamente al conocer la verdad misma se termina de comprender la imagen, puesto que recién entonces se es capaz de reconocer la imagen como imagen y valorar su grado de exactitud (cf. *República* 516c y 598d). En el primer método, que se corresponde con la etimología, se debe confiar acríticamente en la autoridad de los nombres, cuando en realidad estos son imperfectos como imágenes que son; el segundo método, que se corresponde con la dialéctica, no es que no utilice los nombres, sino que estos no son el criterio con el cual se juzga su propia adecuación.

En lo que sigue del diálogo vemos una exploración (¿investigación?) sobre el conocimiento a partir de las Formas. Creo importante mencionar que este es un intento de Sócrates por examinar las cosas por sí mismas, es decir, de utilizar el método que le parece preferible, y al mismo tiempo, como es evidente, se vale del lenguaje para la conversación. (cf. *Fedón* 99e, donde ocurre un motivo similar). Pareciera que la conclusión, a fin de cuentas, es que el lenguaje debe quedar remitido a su carácter de instrumento del pensamiento, y no debe tomárselo como atajo del conocimiento, precisamente por su equívocidad; pero al mismo tiempo, se trata de un instrumento necesario, pues no hay una dialéctica alingüística.

IV. CONCLUSIÓN

Cuando se examina la dialéctica platónica, un problema importante es su relación con el lenguaje. Hay una línea de interpretación según la cual Platón creería posible construir un lenguaje unívoco, herramienta del pensamiento dialéctico. En este ensayo he intentado mostrar por medio de un examen del *Crátilo* que se trata de una interpretación errada, pues Platón reconoce la necesaria equívocidad del lenguaje. Al mismo tiempo, reconoce su irrenunciabilidad: bien puede ser que la νόησις se trate de una operación alingüística, pero la dialéctica tanto en su investigación ascendente como descendente requiere valerse del lenguaje, y es más, de nuestro lenguaje, imperfecto como es.

Si esta interpretación del *Crátilo* es correcta, Platón, a través de Sócrates, presentaría una vía intermedia entre el naturalismo y el convencionalismo, a través del cual posibilita el error con respecto al establecimiento de reglas léxicas. Tales consideraciones implican que el lenguaje es necesariamente equívoco, tanto respecto de los nombres que no se correspondan con la realidad, como también respecto de la necesaria sujeción a la convencionalidad de una lengua, lo que constituye la base para criticar a la etimología como método filosófico. En el *Crátilo* se presenta evidencia de una concepción platónica sobre el lenguaje que, lejos de ser instrumental y neutral respecto de la búsqueda del conocimiento, se presenta como necesariamente ambigua e inexacta.

El dialéctico debe constantemente hacerse cargo de la naturaleza esquivada del lenguaje, y para ello debe evitar el uso de nombres cuando estos resultan perjudiciales para el buen acceso al conocimiento, pero también situando al diálogo como el método más seguro de comunicar conocimiento, al construir preguntas y respuestas de tal manera que se adapten a la comprensión situacional del interlocutor. Creo que esto permite terminar de comprender la afirmación de que el dialéctico es “el que sabe preguntar y responder” (490c), puesto que la pregunta es tan importante como la respuesta en la investigación de la realidad. Si el dialéctico confiara en un lenguaje perfecto, bien podría dedicarse a solo responder, transmitir la realidad en fórmulas eternas.

Me parece que Platón es completamente consciente de la imposibilidad de un lenguaje técnico unívoco, y esto justifica sus conocidas reservas hacia la escritura, siendo esta incapaz de responder y clarificar el sentido de lo que se dice (*Fedro* 275c ss.). También permite comprender mejor el recurso del mito para persuadir a quienes no son capaces de seguir los argumentos dialécticos. Si Platón creyese superados los problemas que trae la mediación del lenguaje en el acceso al conocimiento tras la tecnificación del vocabulario, entonces sus reservas a la escritura solo podrían entenderse como ocultismo sectario, y su apelación a los mitos como mera manipulación.

[Recebido em novembro/2023; Aceito em fevereiro/2024]

- ACKRILL, J. L. Language and Reality in Plato's *Cratylus*. En *Essays on Plato and Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 33-52, 1997.
- ADEMOLLO, F. *The Cratylus of Plato. A Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- AUBENQUE, P. *Problemas aristotélicos*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2021.
- BARNEY, R. Plato on Conventionalism. En *Phronesis* 42(2). 143-162, 1997.
- BARNEY, R. *Names and Nature in Plato's Cratylus*. London: Routledge, 2001.
- BESTOR, T. W. Plato's Semantics and Plato's *Cratylus*. En *Phronesis* 25(3), 306-330, 1980.
- BOERI, M. D. Dialéctica, pensamiento 'intuitivo' y 'discursivo' en Platón. En *Tópicos, Revista de Filosofía* 52, 12-42, 2017.
- CALVO, J. L. Platón. Crátilo. J. L. Calvo (trad.), en *Diálogos II*. Madrid: Gredos, 1983.
- COLVIN, M. Heraclitean Flux and Unity of Opposites in Plato's *Theaetetus* and *Cratylus*. En *The Classical Quarterly* 57(2), 759-769, 2007.
- DEMAND, N. The Nomothetes of the *Cratylus*. En *Phronesis* 20(2), 106-109, 1975.
- DIVENOSA, M. y MÁRSICO, C. *Platón. República*. Buenos Aires: Losada, 2005.
- GADAMER, H-G. *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2017.
- GRUBE, G. M. A. *El pensamiento de Platón*. Madrid: Gredos, 1987.
- GUTHRIE, W. K. C. *Historia de la Filosofía Griega* (Vol. V). Madrid: Gredos, 1992.
- HESTIR, B. *Plato on the Metaphysical Foundation of Meaning and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- KELLER, S. An Interpretation of Plato's *Cratylus*. En *Phronesis* 45(4), 284-305, 2000.
- KETCHUM, R. J. Forms and Conventionalism: *Cratylus*, 383-395. En *Phronesis* 24(2), 133-147, 1979.
- MÁRSICO, C. *Platón. Crátilo*. C. Mársico (trad.), Buenos Aires: Losada, 2006.
- MARTÍNEZ GARCÍA, O. *Platón. Apología de Sócrates, Menón, Crátilo*. O. Martínez García (trad.). Madrid: Alianza, 2004.
- PROCLO. *Lecturas del Crátilo de Platón*. Madrid: Akal, 1999.
- ROBINSON, R. The Theory of Names in Plato's *Cratylus*. En *Revue Internationale de Philosophie* 9(32), 221-236.
- ROSS, D. The Date of Plato's *Cratylus*. *Revue Internationale de Philosophie* 32, 187-196, 1955.
- SCHOFIELD, M. The dénouement of the *Cratylus*. En Schofield y Nussbaum (eds.). *Language and Logos*. New York: Cambridge University Press, 61-81, 1982.
- SEDLEY, D. *Plato's Cratylus*. New York: Cambridge University Press, 2003.
- SPANGENBERG, P. Platón contra el naturalismo: la dialéctica escalonada del *Crátilo*. *Archai* 18, 217-257, 2016.
- SPELLMAN, L. Naming and Knowing: The *Cratylus* on Images. *History of Philosophy Quarterly* 10(3), 197-210, 1993.
- WILLIAMS, B. *Cratylus' Theory of Names and Its Refutation*. En Schofield y Nussbaum (eds.). *Language and Logos*. New York: Cambridge University Press, 83-93, 1982.