

CONOCER, HABLAR Y NOMBRAR SEGÚN PLATÓN: UNA LECTURA CRUZADA DEL *FEDRO* Y DEL *CRÁTILLO*

*Knowing, speaking, and naming according to Plato: a comparative reading of the
Phaedrus and the Cratylus*

JONATHAN LAVILLA DE LERA
Universidad del País Vasco (España)
jonathan.lavilla@ehu.eus

DANIEL SALGUEIRO MARTÍN
Universidad de Barcelona (España)
danielsalgueiromartin@googlemail.com

Resumen

El presente artículo contiene una lectura cruzada del *Fedro* y el *Crátilo* en la que se aclaran algunos de sus ejes temáticos centrales con el fin de sacar a relucir las constantes del pensamiento platónico que ambos diálogos comparten. La descripción de la dialéctica presente en el *Fedro* encaja con una definición socrática del *Crátilo* que explicita que el nombre es un instrumento al servicio del dialéctico. Todo ello nos lleva a concluir que la técnica dialéctica, además de constituir el principal mecanismo regulador de la oratoria, se postula en los diálogos platónicos como un procedimiento de corrección que permite validar cualquier tipo de proposición y aproximar a la verdad los más variados discursos y representaciones de la realidad.

Palabras clave: Platón; dialéctica; *Fedro*; *Crátilo*; ontología; epistemología.

Abstract

The current paper contains a comparative reading of the *Phaedrus* and the *Cratylus*. Some of their central topics are here contrasted in order to highlight the characteristic traits of Platonic thought present in both dialogues. The description of dialectic in the *Phaedrus* fits well with a Socratic definition in the *Cratylus* which clearly specifies that names are tools at the service of the dialectician. This evidence leads us to the conclusion that —besides being the main mechanism to control and judge rhetoric— dialectical technic appears in the dialogues as the only correcting procedure that makes it possible to verify any sort of proposition and bring speeches and depictions of reality closer to the truth.

Key words: Plato; dialectic; *Phaedrus*; *Cratylus*; ontology; epistemology.

1. INTRODUCCIÓN

Al hablar de “conocimiento” en el marco de la literatura platónica, nos referimos técnicamente a todo aquello que en el texto griego queda al amparo de la palabra *ἐπιστήμη* (a menudo también traducida como “ciencia”), a pesar de que la equivalencia entre este término y el nuestro no sea ni mucho menos absoluta y merezca, por ello, una

explicación. A decir verdad, Platón parece tener una concepción tan dinámica del mundo fenoménico, esto es, de nuestro mundo, que impide cualquier posibilidad de conocimiento sobre él. La realidad que nos rodea, formada por un sinnúmero de cambios que se suceden y atropellan los unos a los otros, constituye para él, que en este aspecto se inscribe en una vieja tradición del pensamiento griego¹, un flujo de fenómenos efímeros en el que incluso las rocas y las montañas se ven inmersas.

Este espectáculo fugaz al que asisten los hombres, sin embargo, a juicio de Platón presupone por fuerza un punto fijo desde donde percibir o contrastar la inestabilidad (*cf.* Candel, 2004, p. 25); por más que las cosas no puedan ser conocidas y sus estados y atributos aparezcan de forma efímera en ellos (y por tanto, no lleguen a ser del todo), las esencias de estas realidades no están sujetas a cambio. Un perro, sin ir más lejos, nace, crece y muere, es decir, muta y existe solo temporalmente, con lo que, para filósofos como Platón o Parménides, no llegaría a ser nunca del todo. Sin embargo, la esencia o substancia (οὐσία) de los perros en tanto que especie no estaría sujeta a cambio (al menos según la visión de los antiguos, que, entre otras cosas, desconocían la evolución de las especies), con lo que, ella sí, podría constituir un objeto de conocimiento. Así, pues, la ἐπιστήμη designaría solo un enunciado o una proposición fija en una o varias realidades estables y no en el espectáculo vertiginoso que percibimos mediante los sentidos. Para Platón, hablando estrictamente, “conocimiento” significa una representación verdadera de una esencia (recogida, por ejemplo, en una proposición) que debe ser fija e inmutable, es decir, eterna como la realidad a la que hace referencia.

Respecto del mundo revuelto que percibimos, por el contrario, solo se pueden formular proposiciones tan efímeras como el torrente de impresiones que aborda nuestros sentidos a diario, proposiciones que en griego reciben el nombre de δόξαι (cuya traducción más habitual es “opiniones”) y se encuentran en un estadio intermedio entre el conocimiento y la ignorancia². Los personajes que pueblan los diálogos platónicos, sin embargo, prueban que se puede hablar y pensar acerca de realidades no esenciales³, tanto si se hace de acuerdo con sus características esenciales como al margen de ellas, de lo que se deriva que hay opiniones correctas (ὀρθαὶ δόξαι) e incorrectas o parciales (*cf.* Aronadio, 2002, p. 59). El ámbito de la ὀρθῆ δόξα goza de un estatuto ambiguo, porque

¹ Platón estaría de acuerdo, entre otros, con Heráclito en que el mundo fenoménico está en continuo movimiento, es decir, que *todo fluye* (πάντα ῥεῖ).

² Por ello, según señala Alegre Gorri (2018, p. xliv), “las verdades epistémicas son necesarias y no pueden ser de otra manera; las doxásticas son contingentes”.

³ Por “realidades esenciales” hay que entender aquí las Formas, esto es, realidades objetivas y atemporoespaciales, las que no tienen inicio ni fin. Hallamos un claro ejemplo de que los diálogos no solo reflexionan acerca de este tipo de objetos en el *Sofista*, donde los interlocutores tratan de dar con una definición (es decir, con cierto conocimiento) acerca del sofista. La sofística y los sofistas constituyen un fenómeno histórico puntual, con inicio y fin, por lo que resultaría altamente improbable que el fundador de la Academia pudiese pensar que existe algo así como una Idea de sofista.

llega a constituir un grado de saber verdadero que no alcanza a ser *ἐπιστήμη*, debido a lo imperfecto de sus proposiciones, pero que (ahora en nuestros términos) puede ser considerado un segundo grado de conocimiento⁴, en tanto que participa igualmente de la verdad (*ἀλήθεια*). Puedo, por ejemplo, conocer la edad de Sócrates o su situación en un momento concreto, aunque *sensu stricto* esto no sea ciencia o conocimiento, por no constituir una proposición verdadera y fija acerca de una realidad objetiva y fija. Análogamente, podemos apreciar en los diálogos que obviamente hay mejores y peores representaciones de realidades fenoménicas, hasta tal extremo que podemos hablar de verdades opinadas⁵. Dicho esto, en el presente artículo emplearemos el término “conocimiento” en sentido amplio, ya sea para designar la *ἐπιστήμη* como los juicios verdaderos (*ὀρθαὶ δόξαι*) acerca de ciertos fenómenos que comparten una naturaleza común, pero no una Forma.

Si el hombre puede o no adquirir conocimiento en sentido estricto sigue siendo una de las principales incógnitas abiertas en el seno de la literatura platónica⁶, aunque quizá sea más interesante plantear la cuestión desde un enfoque más propio de los diálogos y preguntarnos de qué modo podemos comprobar si las proposiciones que consideramos científicas son verdaderas. De esta suerte, como veremos seguidamente, podremos indagar mejor del modo en que Platón concibe el lenguaje y sus dos facetas antagónicas: el discurso verdadero y el discurso falso.

2. DIALÉCTICA Y EPISTEMOLOGÍA EN EL *FEDRO*

La discusión socrática del *Fedro* se centra especialmente en el arte de la retórica y la justa valoración de los discursos⁷, aunque en él también se cruzan, como veremos, no

⁴ En este sentido, *δόξα* no se limitaría a aludir al *conocimiento de lo sensible*, sino que también podría traducirse por “juicio”, tal y como ha defendido Trabattani (2005, p. 119) en referencia a *Teeteto* 189e8-a6. Análogamente, *ὀρθαὶ δόξαι* podría traducirse por “juicios correctos”. Esta consideración resulta oportuna, entre otras cosas, para rebajar la excesiva brecha que acostumbra a proyectarse sobre los conceptos de *ἐπιστήμη* y *δόξα*.

⁵ Recogiendo el mismo ejemplo de la penúltima nota, de las siete definiciones (*λόγοι*) que se ofrecen del sofista, la última sería la que mejor captura su naturaleza. Advuértase, en cualquier caso, que a este respecto existe cierta controversia, como menciona Zucchetti (2020, p. 4, n. 2).

⁶ El presente artículo no va a entrar a discutir esta cuestión, aunque apuntamos que pensamos que, a lo largo de su trabajo, Trabattani (2016) ha defendido con solvencia que Platón da a entender a lo largo de su obra que, en el fondo, el humano, en tanto que situado en el mundo fenoménico, nunca puede tener conocimiento propiamente dicho, esto es, *ἐπιστήμη*, entre otras cuestiones, por no poder tener acceso directo y cierto a unas realidades que son trascendentes (incluso en el caso de la reminiscencia, cabría señalar cómo la vía seguiría siendo indirecta y que, lo mismo que nos pasa con los sueños, al recordar cabría que nos equivocásemos, de lo que, en el fondo, se desprende que nunca puede haber una certeza plena en lo que atañe a la cognición humana).

⁷ El problema de la unidad temática del *Fedro* se remonta hasta la Antigüedad, a tenor de que en el comentario de Hermias (8.15-12.25) ya se apunta el disenso existente entre los que sostienen que su tema principal es el amor y los que defienden, en cambio, qué es la retórica. Si bien el debate nunca se ha cerrado totalmente, en la actualidad hay un consenso general que reconoce la retórica como el tema central del diálogo (*cf.* p.ej. Poratti,

pocos contenidos de tipo epistemológico, a tenor de que la buena retórica depende de la dialéctica. Fedro, enamorado de un discurso más bien pobre escrito por Lisias, ilustra mejor que nadie los efectos perniciosos de la retórica pragmatista de la sofística, que considera que hablar bien es ante todo persuadir al oyente, como ha logrado Lisias con él, aunque para tal fin haya que tergiversar la verdad y violentar la naturaleza de las cosas⁸. Sócrates, sin embargo, logra ir más allá del mero certamen (ἄγων) literario entorno al amor (ἔρως) de la primera parte del diálogo, que ciega a su interlocutor. En la segunda parte, donde en vez de ofrecer discursos se reflexiona acerca de qué los hace válidos, Sócrates revela su propia concepción de lo que debe ser un buen discurso (265c), a la vez que pone de manifiesto la carencia de fondo que lastra la oratoria sofística: la ausencia de un principio que rijan la escritura y el habla más allá de la mera funcionalidad persuasiva. Su conclusión, en resumen, es que solo la dialéctica puede ser un criterio válido para juzgar o componer correctamente cualquier λόγος⁹.

Este método, descrito sobre la marcha en *Fedro* 265d2-266c5, consiste en “considerar conjuntamente (συνορῶντα) lo que es múltiple y está diseminado en muchas partes (τὰ πολλαχῆ διεσπαρμένα) para reconducirlo a una sola forma (ἄγειν ... εἰς μίαν ... ἰδέαν), de modo que uno, definiéndola (ὀρίζομενος), haga clara cada cosa sobre la que cada vez desee instruir (διδάσκειν)” (trad. de los autores). Y a su vez, “debe ser capaz de subdividir (διατέμνειν) nuevamente el objeto por especies (κατ' εἶδη), según sus articulaciones naturales (κατ' ἄρθρα ἢ πέφυκεν) y evitando herir alguna de sus partes como haría un mal camicero” (trad. de los autores). La dialéctica es la llave de acceso a la estructura que articula y ordena la realidad no fenoménica y permite, por consiguiente, conocer mejor los distintos seres que la conforman, ya que sirve a la vez para delimitarlos e interrelacionarlos mediante procesos de división y síntesis. Así, retomando el ejemplo del inicio de este artículo, es gracias a un tipo de procedimiento tal que podemos clasificar los distintos perros dentro del conjunto de los seres animados y, al mismo tiempo, diferenciarlos del resto de animales y, posteriormente, distinguir entre distintas razas de canes.

Así pues, Sócrates apunta en estos pasajes que hablar bien, además de persuadir, implica un conocimiento previo de aquello acerca de lo que se habla, de sus límites, sus

2010, p. 76). Ahora bien, es importante tener siempre presente que esto no le impide a Platón abordar otra serie de problemas relacionados, sobre todo, si consideramos que estaría fuera de lugar exigirle a Platón que sus diálogos tuviesen la misma unidad temática que los tratados filosóficos modernos o de una lección universitaria.

⁸ Es admisible señalar que en el *Fedro* Sócrates define de forma general la retórica como *la conducción de las almas mediante los discursos* (ὑπαγωγία τις διὰ λόγων, *Fedro*, 261a-b; *cf.* también 271c-d). Ahora bien, también señala que dicha conducción se puede realizar con conocimiento y sin él, esto es, con arte (τέχνη) o sin ella. Pues bien, la auténtica retórica, esto es, el arte retórico, consiste en conducir las almas mediante λόγοι verdaderos, mientras que la retórica que Sócrates critica consiste en la persuasión que se da sin conocimiento. Por ello, para Platón la retórica, si es un auténtico arte, debe ser dependiente de la dialéctica, tal y como explicaremos en lo sucesivo.

⁹ Recordamos que el término λόγος tiene límites difusos y se refiere tanto a cualquier tipo de producción lingüística como al pensamiento.

partes y sus nexos y, en definitiva, del lugar que el objeto de discusión ocupa en un sistema superior. De este modo, se desprende del texto que el conocimiento es siempre previo (o al menos simultáneo) al buen discurso y que, en definitiva, hablar bien es hablar de acuerdo con la realidad y representarla correctamente¹⁰. Esto quiere decir que el criterio para juzgar un discurso en modo alguno puede limitarse a su forma; por más que un discurso cause furor en el auditorio por su belleza estilística¹¹, si no representa la realidad, jamás podrá decirse que es un buen λόγος, sino todo lo contrario. Así, mientras que Fedro vive sin saberlo fascinado por un arte retórico fundado únicamente en la persuasión y la verosimilitud (εἰκός), la voz platónica del diálogo señala que no hay auténtica arte retórica sin dialéctica y, por tanto, que no existe el buen discurso sin conocimiento previo del objeto a tratar. La técnica dialéctica es asimismo una herramienta doble que tan pronto permite confeccionar correctamente cualquier tipo de λόγος como juzgarlo, por lo que Sócrates la usará para analizar el sentido de sus dos discursos antitéticos respecto del amor (y también el de Lisias).

A pesar de que, imitando el carácter de su interlocutor al principio del diálogo¹², Sócrates haya sugerido que el criterio para evaluar la calidad oratoria de un texto (*cf.* *Fedro*, 234c-237a)¹³, ya sea escrito o pronunciado, radica en su forma y su diseño estilístico, él mismo rectifica y aclara que un discurso es bueno siempre que sea verdadero. Así, no hay otra manera de juzgar los tres λόγοι del diálogo y determinar cuál es el mejor que no pase por conocer su objeto de discusión, a saber, el amor, y valorar cuál de los tres retratos es el más fidedigno. Por otro lado, si nos disponemos a aplicar el método dialéctico tal y como es descrito, debemos proceder de la multiplicidad a la unidad y luego ser capaces de desgajar lo múltiple de la unidad. Múltiple es la forma en

¹⁰ Retomando el carácter ambiguo del término λόγος, es posible recordar que podríamos decir lo mismo en relación con el pensamiento: pensar bien es hacerlo en consonancia con lo real.

¹¹ Sócrates critica así la tendencia de Fedro, que, influenciado por la retórica tradicional, juzga los discursos en primer término prestando atención a su dicción (τοις ὀνόμασιν, *Fedro*, 234c7), esto es, a partir de su forma externa (que es la que causa deleite en entre el auditorio), y no tanto por su contenido (*cf.* *Fedro*, 234c-235b).

¹² Griswold (1986) es uno de los autores que ha visto de forma más atinada que a lo largo del diálogo Sócrates trata de procurar que Fedro se conozca a sí mismo, esto es, que se dé cuenta del problema que tiene en su relación con el discurso y la manera en la que se deja deslumbrar por su aspecto estilístico. Así, a Griswold (*cf.* p.ej. p. 29) no le ha pasado inadvertido que, con dicho propósito, en ocasiones Sócrates juega a imitar el carácter de su interlocutor. Más recientemente, Sala (2007, pp. 51-52) y Werner (2012, *passim*) también han advertido la estrategia especular que Sócrates pone en juego.

¹³ Sócrates finge que el problema del texto de Lisias no es relativo a su contenido, sino a su forma. Por ello, defiende que el primer λόγος sobre el amor que ofrecerá para evidenciar que el de Lisias es muy mejorable, en el fondo, no hace sino presentar mejor una tesis (es decir, un contenido) obligada. A continuación, en cambio, quedará claro que dicha tesis (es decir, su contenido) no era obligada, en la medida en que defenderá lo opuesto.

que el amor se manifiesta entre los humanos, como plural es también la forma en que los tres discursos lo representan¹⁴.

Si analizamos el asunto desde una óptica dramática, parece que en la primera parte del diálogo Platón retrate al personaje de Sócrates a la manera de un antilogista que profiere enunciados contradictorios referentes a un mismo tema y es capaz de representar un conjunto de cosas como si fueran parecidas y distintas a la vez. Como un hábil sofista, Sócrates hace que el amor aparezca en su multiplicidad, resaltando sus distintas facetas y sacando a relucir los modos opuestos en que este puede manifestarse, de modo que muestra a Fedro una concepción a la vez dañina y beneficiosa del amor.

Como ha sido defendido por Kerferd (1981, pp. 61-63), Platón parece distinguir a lo largo de su obra entre erística y antilogía. La primera de estas constituiría una suerte de técnica que sólo busca la victoria en la disputa mediante cualquier artimaña útil para tal propósito, como por ejemplo el recurso a la falacia y la ambigüedad; la segunda, en cambio, no es en sí misma deshonesta, porque no intenta engañar, sino que consiste más bien en oponer un λόγος a otro o subrayar la tensión interna de un argumento, una afirmación o un discurso cualquiera¹⁵. La antilogía, en resumen, persigue sólo la contradicción verbal independientemente de cualquier propósito ulterior, aunque eso no signifique que no pueda funcionar como instrumento de un fin más noble. De hecho, este procedimiento resulta de lo más fructífero al servicio de la epistemología, porque nos ayuda a ver las cosas desde distintos puntos de vista y nos revela su complejidad, aunque eso por sí mismo no pueda ser considerado conocimiento. El verdadero conocimiento consistiría en ir un paso más allá y aprehender una imagen unitaria del amor que recoge a la vez la pluralidad de formas de amar en la que se manifiesta.

En este sentido, podríamos concluir que la antilogía es un paso previo¹⁶ y necesario antes de encarar el camino de la dialéctica, ya que debemos reparar primero en las apariencias plurales de la realidad para luego poder conocer cuál es su naturaleza unitaria (es decir, la esencia común a todas sus facetas) o constatar, por el contrario, que esas realidades no participan de una esencia común y, por tanto, no deben ser consideradas como distintas manifestaciones de una misma realidad sino como realidades distintas en sí. La ausencia de ese objetivo dialéctico es lo que Platón reprocha a los

¹⁴ El discurso de Lisias y el primer discurso socrático representan el ἔπος como una enfermedad, mientras que la palinodia lo dibuja como un don divino.

¹⁵ En concreto, Kerferd (1981, p. 63) señala que para Platón la antilogía consiste en “oponer un *logos* a otro *logos*, o en descubrir o hacer notar la presencia de una oposición semejante en un discurso, asunto o situación. Su característica esencial es la oposición de un *logos* a otro, ya mediante oposición, ya mediante contradicción” (trad. de los autores).

¹⁶ Al analizar junto con su interlocutor la retórica tradicional, Sócrates dirá de forma general que lo que se aprende en los tratados de retórica son elementos necesarios previos al arte retórico (τὰ πρὸ τῆς τέχνης ἀναγκαῖα μαθήματα. *Fedro*, 269b7-8), pero que todavía no llegan al estatuto de arte o saber, esto es, no son la auténtica arte retórica, precisamente, por estar desprovistos de la dialéctica.

antilogistas, que se limitan a mostrar las múltiples maneras en que una sola realidad puede aparecer, sin llegar nunca a dar un paso más y revelar lo que hay de unitario en esas distintas manifestaciones.

Visto en perspectiva, pues, no parece casual que el propio Sócrates sea retratado en el *Fedro* con los rasgos de un antilogista que presenta dos visiones discordantes acerca de un mismo aspecto antes de sorprendernos con una exaltación de la dialéctica. Una lectura atenta del segundo discurso socrático, de hecho, disipa cualquier apariencia engañosa con que la pluma de Platón haya revestido a su personaje predilecto y revela al lector que tanto el ἔργος nocivo como el venturoso son expresiones distintas de una única realidad (cfr. *Fedro*, 265d5-7 y 265e3-266b1). Al igual que el amor divino del segundo discurso, la enfermedad amorosa del primero constituye, en el fondo, deseo hacia lo bello, con la única diferencia que en este último caso quien experimenta este anhelo es la parte apetitiva del alma y no, a diferencia de lo que pasa en el primero, su vertiente racional (cfr. Lavilla de Lera, 2016). La conclusión a la que deben llegar Fedro y el lector es que el amor es siempre esencialmente el impulso hacia la hermosura, aun cuando pueda manifestarse de distintas formas dependiendo de la persona¹⁷ que lo experimente y, en consecuencia, pueda ser tan perjudicial como provechoso y benigno.

En resumen, los dos discursos socráticos (junto con el de Lisias) pueden aparentar ser un mero ejercicio antilógico, pero una lectura atenta del segundo discurso y la discusión subsiguiente permite entender al lector que le corresponde a él tanto como a Fedro recoger y aunar lo que Sócrates ha dispersado en dos exposiciones (λόγοι) distintas; es decir, que está siendo llamado, como un interlocutor socrático más, a aplicar el método dialéctico a partir de las pistas que Sócrates ha diseminado en dos discursos aparentemente opuestos que no pretendían sino incitar a Fedro a encontrar la esencia que las dos imágenes descritas del amor comparten.

Si tomamos en consideración el principal problema del diálogo, podemos decir que el discurso confeccionado con arte acerca del amor no es ninguno de los que encontramos en el texto. Los tres son parciales, ya que muestran una de las múltiples caras del amor como un todo, esto es, como la única manera en la que es posible entenderlo. El mejor discurso, por el contrario, sería el que combinando los dos discursos socráticos (y también el de Lisias) supiera llevar hasta una visión omniabarcadora lo que se manifiesta de manera heterogénea. En este caso concreto, pues, hablar bien equivaldría a decir que el amor es en esencia un afán de belleza que tanto puede darse de manera beneficiosa (el

¹⁷ Aquí cabría tener presente que, según la explicación de la palinodia, hay almas en las que, contra natura, es la parte apetitiva quien comanda, mientras que en otras, las de los filósofos, que son los que obran en consonancia con su naturaleza, es la parte racional (esto es, el conocimiento) quien tiene el mando. Adviértase, además, que la casuística, esto es, las maneras en las que puede aparecer el amor, es más compleja si cabe, en tanto que también hay personas dirigidas por la parte irascible del alma, las cuales aman por encima de todo la gloria y el buen nombre. Vemos, pues, una sola cosa, esto es, el deseo hacia lo bello (*i.e.* el ἔργος), instanciada de tres formas distintas.

descrito por la palinodia) como dañina (el descrito por Lisias y el primer discurso de Sócrates). El buen λόγος, así pues, debe ofrecer las claves que permitan comprender no solo una manifestación específica del amor, sino el conjunto del fenómeno amoroso, incluyendo todas sus partes¹⁸.

El buen discurso entonces es solo aquel capaz de representar la realidad tal como es y requiere, por tanto, un conocimiento previo del tema a tratar¹⁹. Conocer el amor, por ejemplo, no implicaría solamente captar sus distintos rostros, como un antilogista haría, sino aprehender también cuál es su naturaleza unitaria y, tras comprender su esencia, ser capaz de prever las múltiples formas en las que puede aparecer, porque ellas y solo ellas serán las manifestaciones del amor. El conocimiento resultante de la dialéctica, en conclusión, tiene por objeto tanto el todo como sus partes, las esencias²⁰ y los distintos aspectos y semblantes que estas puedan tomar. En este caso, el ejercicio dialéctico tiene que ver con comprender por qué, pese a ser muy diversas, todas las manifestaciones que se recogen correctamente bajo el término “amor” participan de una misma esencia.

Es admisible añadir, en cualquier caso, que si bien el lenguaje o los términos pueden resultar de ayuda en algunos casos (p.ej., en el caso de “amor”, que recoge una pluralidad de fenómenos que comparten esencia), en otros puede suceder exactamente lo opuesto. Un caso significativo a este respecto sería el del término “filosofía”. Según ha señalado Nightingale (1995, *passim*), una de las principales tareas de los diálogos es

¹⁸ Adviértase con ello, que la estrategia de Platón y su Sócrates a la hora de transmitir el conocimiento, en modo alguno busca suscitar la mera persuasión a partir de un discurso estilísticamente bello. Si Fedro y el lector se persuaden de forma simplista de la superioridad de la palinodia, no habrán *aprendido* nada. Esta es una de las trampas del diálogo: la palinodia es mucho más bella estilísticamente que dos discursos anteriores, tal y como se desprende de las palabras del propio Fedro (*Fedro*, 257b7-c4). Ahora bien, lejos de ofrecer sus doctrinas en forma de tratado o de dogma a aprender memorísticamente (acríticamente), Platón y su Sócrates transmiten sus tesis de forma algo velada, esto es, en forma de *reto*, obligando a que sean sus interlocutores quienes, a partir de las pistas ofrecidas por estos, tengan que poner en marcha la dialéctica y conocer (*cf.* p.ej. Tigerstedt, 1977, p. 99; Kahn, 1998, p. 59; Rowe, 2007, *passim*; Werner, 2012, *passim*; Lavilla de Lera, 2016) cómo son las cosas. Esto es así, en parte, porque para Platón el conocimiento siempre constituye un proceso activo, un diálogo vivo del alma consigo misma (*cf.* *Teeteto*, 189e6-7 y *Sofista*, 263e3-5). Por eso, Platón no busca lectores, sino *interlocutores* (*cf.* Vegetti 2003, p. 4).

¹⁹ Además, adviértase que, en lo que atañe a la educación, el buen discurso no es el que meramente persuade, sino el que obliga al interlocutor a poner en marcha la dialéctica hasta alcanzar la verdad. La buena retórica es la que conduce a un alma a buscar activamente la verdad. La retórica tradicional criticada en este diálogo, en cambio, no fomentaría una búsqueda activa y autónoma de la verdad, sino la persuasión pasiva.

²⁰ Cabe añadir que hay que entender aquí “esencias” en sentido amplio, esto es, además de las Ideas, aludiría al conjunto de características compartidas por una pluralidad de objetos que permite agruparlos bajo una sola definición y distinguirlos del resto de objetos, como, por ejemplo, en el caso del sofista, cuya definición permite distinguirlo respecto al resto de hombres. Este punto es importante en varios sentidos. De entrada, no es evidente que el platonismo deba suponer la existencia de una Forma de ἐρως. No es necesario. Si el amor es el deseo que las almas experimentan por lo bello, basta con que existan objetos bellos (p.ej. las Formas), para que haya amor. La teoría de las Formas sirve para explicar los fenómenos de nuestro mundo y vemos que la Forma de amor no es necesaria para hablar de nuestro mundo.

construir la filosofía, en cuanto proyecto intelectual y forma de vida; esto es, tiene que definirla claramente (diferenciándola de otras prácticas afines o incluso conocidas bajo el mismo nombre) y defenderla o legitimarla²¹. No en vano, el Sócrates platónico muestra por medio de los diálogos qué es la filosofía en contraposición a otras corrientes culturales, como la poesía o la retórica.

Pues bien, el *Fedro* presenta y legitima la filosofía como auténtico arte retórico²² frente a la retórica tradicional, que es criticada y tachada de retórica embustera, en la medida en que es definida como rutina y experiencia (τριβῆ ... καὶ ἐμπειρία, *Fedro*, 270b5-6) a la hora de persuadir que está desprovista de arte. Asimismo, de forma en absoluto ingenua²³, Sócrates hace mención en el diálogo a Isócrates (*cf. Fedro*, 278e8 ss.), cuya escuela competía con la Academia. La cuestión seguramente es importante, sobre todo, a tenor de que, aunque para Platón lo que hacía Isócrates era retórica tradicional, esto es, una práctica sin conocimiento y con consecuencias nocivas, Isócrates definía su propia propuesta con el término “filosofía”²⁴ y, entendía que, el sofista, más bien, era el fundador de la Academia. Tanto Isócrates como Platón, cada uno desde su punto de vista, afirmaban ser filósofos, cuando sus prácticas (y en esto también coincidirían) eran claramente distintas y no compartían naturaleza. Pues bien, esta alusión, en parte, serviría para que el lector atento comprenda que la filosofía —tal y como Platón la entiende y quiere que nosotros la entendamos— consiste propiamente en el tipo de vida que gira en torno a la actividad dialéctica, según esta es descrita en el *Fedro*. La práctica de su competidor, en cambio, no está ligada con la dialéctica, por lo que no comparte naturaleza con su proyecto, pese a que aquel la designe mediante el mismo término²⁵. Platón estaría invitando al lector a no dejarse confundir por el lenguaje. Quiere

²¹ Hay que señalar que pese a que para nosotros hoy esté claro el significado de “filosofía”, en época de Platón no era así, sino todo lo contrario. Es más, la manera en la que hoy entendemos dicho término es fruto del éxito que tuvo la propuesta platónica. A este respecto, resultan muy sugerentes las palabras de Werner (2012, p. 262): “El término φιλοσοφία nunca antes había sido definido rigurosamente y se empleaba referido indistintamente a una amplia gama de individuos, que Platón consideraba que reclamaban para sí falsamente dicho título. Haciendo frente a esta situación, Platón decidió participar en el ἄγών discursivo de la polis y delimitar lo que él concebía como el uso correcto del término” (trad. de los autores).

²² La tesis de que la auténtica retórica no es sino la filosofía o la dialéctica ha sido defendida por varios autores. *Cfr.* p. ej. Cassin (1995, p. 419); Bonazzi (2011, p. 32); Tordesillas (2013, pp. 261-262, n. 18).

²³ Acerca de la cuestión de la alusión que se hace de Isócrates en el *Fedro*, véase el comentario de Brancacci (2011). Del esfuerzo que Platón hace para diferenciar netamente su proyecto del de Isócrates en sus diálogos, véase Nightingale (1995, pp. 13-59).

²⁴ Para ver cómo entiende Isócrates el término “filosofía”, véase su *Antidosis* (270-271 y 274-275). Para un estudio consistente del proyecto isocrático, *cf.* Too (1995).

²⁵ Advuértase que uno de los problemas discutidos en el *Fedro* es el de la conveniencia o no de la escritura y su jerarquía respecto del discurso oral. Pues bien, es conocido el intenso debate entre Isócrates, Alcidas y Platón al respecto. “Isócrates hizo de la oratoria un género totalmente escrito, y Alcidas (...) sostenía que los discursos no debían escribirse de ninguna manera” (Alegre Gorri, 2018, p. xxxvii). Platón, por su parte, critica la escritura, en cuanto el conocimiento consiste en un proceso activo del alma y las letras escritas permanecen

señalar que debemos estar alerta, pues a veces designamos mediante el mismo término realidades que no comparten una naturaleza común. Esto pasa también con el término “retórica” (en la medida que Platón dice que la *auténtica retórica* no es lo que habitualmente se ha creído, sino hablar y pensar en función de la dialéctica), según hemos visto, del mismo modo que con “filosofía”²⁶. Del diálogo se desprendería, así, que conocer no solo tiene que ver con agrupar y dividir bien las realidades que comparten esencia, sino también diferenciar bien aquellas realidades que no comparten una naturaleza común, a pesar de tener una apariencia similar o de que incorrectamente sean designadas mediante el mismo nombre.

3. NOMBRE Y CORRECCIÓN

Hasta ahora hemos visto que en el *Fedro* la dialéctica es descrita como un arte bidireccional que permite tanto representar correctamente la realidad mediante el discurso como juzgar la corrección del lenguaje según su concordancia con esta. El *Crátilo*, a su vez, es otro de los diálogos platónicos en los que el sentido de la corrección ocupa un lugar central y, aunque en él aparezca aplicado solo a los nombres, se refiere a sus capacidades representativas de un modo muy parecido al que, en el *Fedro*, apreciamos respecto del discurso.

El debate en torno a la corrección de los nombres (ὀρθότης ὀνομάτων), sin embargo, puede parecer extraño a ojos de la mayoría de lectores contemporáneos, entre otras cosas, debido a las distancias culturales que nos separan de los antiguos. Por ello, antes que todo, debemos situarlo en contexto. Existe, por una parte, una larga tradición poética que vincula el significado de los antropónimos (*i.e.* los nombres de personas, que en griego son siempre nombres parlantes) a distintos rasgos personales, especialmente al carácter o destino de cada uno²⁷, de tal forma que es posible decir que hay nombres más correctos que otros, en función de si describen mejor o peor a sus portadores. Es oportuno ver en este tópico, ampliamente difuso y cultivado, la semilla de una discusión filosófica paralela que brotó entre las indagaciones lingüísticas de la sofística y encajó a la

fossilizadas, mas reconoce que la escritura puede ser conveniente si suscita el conocimiento, esto es, potencia el diálogo del alma consigo misma en busca de la verdad.

²⁶ Creemos que a este respecto resulta significativo que en *Fedro*, 239b4 Sócrates emplee la expresión “divina filosofía” en un sentido que en absoluto coincide con el significado que Platón le da al término (*cf.*: Lavilla de Lera, 2016, p. 133 ss.).

²⁷ Así, por ejemplo, un personaje propenso a la riña y la discordia se llama Polinices, que podríamos traducir por “el de muchas disputas” y alguien que fue encontrado con los pies atados e hinchados se llama Edipo, que significa “pies hinchados”. Este tópico literario se repite a lo largo de la tradición épica y dramática; Esquilo (*Ag.* 681-691, 700) llega incluso a explicitar, en términos parecidos a los de Crátilo, que ciertos nombres han sido puestos correctamente o con acierto (*cf.*: Ademollo, 2011, pp. 33-35).

perfección en el debate *naturaleza-convencción*²⁸ (φύσις-νόμος) que por aquel entonces estaba en boga.

Sabemos, por ejemplo, que Protágoras, autor de la primera gramática de la lengua griega (cfr. Bonazzi, 2010, pp. 60-61), se habría interesado por las correspondencias entre el nombre y la naturaleza de las cosas y, con ello, en cierto modo, habría ampliado el viejo tópico literario, que ahora afectaría también a los nombres comunes. Aristóteles (*De sophisticis elenchis*, 173b17–174a4) cuenta que Protágoras consideraba que, debido al carácter de sus referentes, las palabras “cólera” (μῆνις) y “yelmo” (πίληξ) debían ser masculinas, contra el uso común de los griegos, y criticaba a Homero (*Iliada* 1.1) por decir incorrectamente “cólera funesta” [μῆνιν ... οὐλομένην], porque hacía concordar el adjetivo en femenino²⁹. Esta noticia encaja también con la parodia aristofánica *Nubes* (658–693)³⁰, donde se ridiculiza el hecho de cambiar el género gramatical de las palabras para acordarlas al género natural de los objetos que refieren.

Fuera como fuera, estas noticias de Protágoras denotan al menos una cierta simpatía, consciente o no, hacia una concepción naturalista del lenguaje; según esta, los nombres estarían inextricablemente ligados a los objetos que designan y, en última instancia, el lenguaje, el pensamiento y la realidad formarían un todo indivisible. Este planteamiento lingüístico, que no aparece explicitado en forma de teoría antes del *Crátilo*³¹, tiene diversas manifestaciones a lo largo de la Antigüedad, cada una con sus propios rasgos, que hunden sus raíces en lo más profundo del pensamiento arcaico griego. De todos modos, a partir de las consideraciones fragmentarias que poseemos, no se puede afirmar que Protágoras tuviera realmente una concepción naturalista del lenguaje, sino más bien que las reflexiones acerca del género le llevaron a pensar que la lengua era puramente convencional, cosa que, por otro lado, debió de ser lo más común en los

²⁸ Para una explicación general y sucinta de dicho debate, véanse, p. ej. Kerferd (1981, pp. 111-131), Calvo (1986, p. 74-78) y Alegre Gorri (1986, pp. 21-47).

²⁹ La propuesta de Protágoras, que obviamente confundía el género gramatical con el natural, equivaldría, en nuestro contexto inmediato, a intercambiar las terminaciones en “-a” y en “-o” según el sexo del referente. Así, por ejemplo, deberíamos dejar de usar el término “águila” para referimos a los ejemplares macho de ciertas rapaces y, en su lugar, sería conveniente decir “águilo”. En el caso de términos que no designaran objetos sexuados, que son la mayoría, deducimos por las referencias a la “cólera” y el “yelmo” que también deberían asociarse a uno u otro género natural según sus connotaciones, aunque no hay duda de que este es ya un terreno altamente subjetivo en el que la teoría se derrumba por su propio peso. Según una noticia de Aristóteles (*Retórica*. 1407b7–8), de hecho, una de las clasificaciones que contenía la gramática protagórea era la división de los substantivos en tres géneros, que él arbitrariamente llamó “masculino, femenino y neutro” (ἄρρενα καὶ θήλαα καὶ σκευή), y que hoy siguen formando parte de las gramáticas de las lenguas modernas, a pesar de la confusión que acarrearán.

³⁰ Aquí, sin embargo, aparece en boca de Sócrates, retratado como un sofista más.

³¹ La posición radical y explícitamente naturalista de Crátilo tiene algunas peculiaridades, como la admisión de una génesis humana del lenguaje, que lo alejan del naturalismo arcaico presente en algunos versos de Parménides (28 B2, B3 DK) o el que puede desprenderse de algún oscuro fragmento heraclíteo (22 B1 DK). Cfr. Di Cesare (1980, pp. 9-32).

círculos intelectuales de su período, muy aficionados, como hemos dicho, a discutir qué era por convención (νόμος) y qué por naturaleza (φύσει).

En este sentido deben entenderse también sus famosas enseñanzas respecto de *la corrección de las palabras* (ὀρθοέπεια), que muy probablemente no serían doctrinas acerca de la correspondencia entre nombre y realidad (Di Cesare, 1980, p. 62), sino, más bien, la faceta morfológica de un método retórico superior que aspiraba a aumentar la potencialidad de la palabra mediante la exactitud léxica a la vez que enseñaba a valorar los discursos ajenos en función de su vocabulario³². Bonazzi (2010, p. 63), desde una perspectiva más amplia, considera que la noción de “rectitud” (ὀρθότης) designa simplemente la solución pactada más adecuada a cada situación en un contexto relativista y puede aplicarse tanto al ámbito de la retórica como al jurídico, cosa que la convierte en la única posibilidad de actuar dentro de la doctrina subjetivista del sofista.

Tal vez más próximos al naturalismo lingüístico sean los postulados de Antístenes, uno de los discípulos de Sócrates, que, según varias fuentes, habría defendido que “el lenguaje (λόγος) muestra lo que es” (Diógenes Laercio, VI. 3) y, por tanto, que existiría una cierta correspondencia entre este y la realidad. Según la lectura de algunos autores (Mársico, 2006, p. 14), también se puede desprender de una referencia aristotélica (*Metafísica*, V, 1024b32-33) que Antístenes hubiera creído necesario que existiese un nombre propio para cada cosa, de tal modo que el lenguaje constituyese un correlato de la realidad en el que cada objeto se distinguiese claramente de los demás.

Para comprender lo que se debate en el diálogo *Crátilo*, es igualmente imprescindible explicar otro fenómeno del que a menudo se sirve el naturalismo lingüístico griego, a saber, la etimología. En la Antigüedad, este procedimiento no tiene ni pretensiones ni fundamentos filológicos, sino que es empleado sistemáticamente al servicio de uno u otro ideario y recurre a las reconstrucciones fonéticas más rocambolescas para desvelar, tras una palabra, la huella de alguna vieja doctrina que legitime una determinada postura y le confiera la autenticidad o el prestigio histórico que necesita para ser ampliamente aceptada. Si bien escasean los testimonios directos de época clásica, podemos sospechar que distintos operadores culturales, por lo general cercanos a ambientes religiosos, como por ejemplo los alegoristas³³, habrían fundado varios aspectos de su doctrina en este tipo de juegos de palabras. Se encuentran también etimologías implícitas en algunos fragmentos de Heráclito (22 B 48, 32 DK) en los que, mediante el análisis de las palabras “vida” (βίος) y “Zeus” (Ζεύς), se busca explicar la

³² De una manera similar, debemos entender las enseñanzas de la *adecuación de los nombres* (ὀνομάτων ὀρθότης) de Pródico mencionadas en los diálogos platónicos (v.g. *Eutidemo*, 277e-278a).

³³ Sabemos que Teágenes de Regio (8 A 2 DK) habría fundado la interpretación alegórica de Homero, que se fundamenta, en su mayor parte, en la lectura simbólica de los poemas y a menudo recurre a la etimología para desentrañar significado real de los símbolos que configuran el texto (cfr. Pörtulas 2008, pp. 490-495). También el famoso papiro de Derveni, el texto más antiguo hallado en Europa, que data del siglo IV a.C., contiene una lectura alegórica que, en algún momento, se sirve de ella (Col. XIV, 7-8).

armonía de contrarios que configura la realidad. Independientemente de quién y con qué propósito usara este tipo de manipulaciones lingüísticas, que debemos suponer bastante extendidas en el siglo cuarto, queremos resaltar que este mecanismo de decodificación de los nombres presupone, en mayor o menor medida, una visión naturalista del lenguaje como la que aparece en el *Crátilo*, porque se basa en la creencia de que existe un mensaje oculto en las palabras que nos habla de la realidad.

4. NOMBRE Y ESENCIA (Οὐσία) EN EL CRÁTILLO

Para comprender el *Crátilo* en su totalidad, es imprescindible enmarcarlo en el contexto cultural descrito en el apartado anterior. Según señalamos, inicialmente Platón presenta en él una discusión acerca de la corrección de los nombres en los términos propios de la revolución cultural sofística. Por un lado, Crátilo defiende que los nombres son correctos por naturaleza (φύσει) y que no pueden no serlo³⁴, porque cualquier nombre arbitrario no sería sino mero ruido (*i.e.* carecería de sentido). Pese a que Crátilo se niega a desarrollar y aclarar su tesis, la primera intervención de Hermógenes³⁵ y el posterior examen socrático sugieren que este vínculo natural entre la lengua y la realidad se expresaría y podría ser descifrado mediante el recurso a la etimología. Hermógenes, por otra parte, arguye que la corrección del nombre depende únicamente de factores como la convención (συνθήκη) y el acuerdo (ὁμολογία) o la norma (νόμος) y el uso (ἔθει), de modo que cada nombre dado puede ser substituido por otro, de la misma forma que se podía hacer con un esclavo (384d-e)³⁶. En este caso, pues, la relación entre nombre y cosa sería simplemente extrínseca.

A partir de la tesis convencionalista, Sócrates refuta el relativismo de Protágoras y el propio Hermógenes toma distancia con la doctrina del *homo mensura* (386a-d). Este

³⁴ Esto podría reforzar la tesis de algunos autores (véase p. ej. Mársico, 2006, pp. 13-17) que consideran que Crátilo es un *alter ego* de Antístenes o que, al menos, asume algunas de sus ideas, ya que este habría postulado también que no se puede decir nada falso.

³⁵ Hermógenes, que es quien refiere la tesis de su taciturno interlocutor, explica ya al principio del diálogo (383b) que Crátilo niega la corrección de su nombre, porque el significado de este (recordemos que los nombres griegos son parlantes), “nacido de Hermes”, no es acorde con su naturaleza. El tema se retoma en 429c y deducimos que el Hermógenes no desciende de Hermes, ya sea por su pobreza (recordemos que Hermes es el dios del comercio) o porque, como él mismo reconoce (408b), no es hábil en construir discursos (recuérdese, asimismo, que Hermes era patrón de la elocuencia).

³⁶ Es muy controvertida la interpretación de la tesis de Hermógenes, que algunos autores tildan de radicalmente relativista y superficial (véase p. ej. Aronadio, 1996, p. 149, n. 8), mientras que otros (p. ej. Rijlaarsdam 1978, pp. 105-106; Bamey, 2001, pp. 30-35; Ademollo, 2011, pp. 73-75) postulan que su convencionalismo tradicionalmente ha tendido a ser malinterpretado, porque tan solo defiende la arbitrariedad en el momento augural de la palabra, de su cuño, y nunca en el momento de su uso posterior. En consecuencia, estaría argumentando en favor de la legitimidad lingüística de un bautizo nominal personal y caprichoso, pero no defendería en ningún caso el uso de idiolectos que condujeran a una situación babélica. Además, Hermógenes se desvincula explícitamente del subjetivismo protagórico, cosa que complica las acusaciones de relativista extremo.

rechazo, contra lo que tradicionalmente se ha dicho (*cf.* n. 36 de este artículo), revela que su convencionalismo lingüístico no tiene implicaciones ontológicas, es decir, que los nombres pueden depender de la convención humana pero no sus referentes³⁷. Como Aronadio (1996, p. 149, n. 9) ha indicado, de dicho punto en adelante se abren en el diálogo dos planos de lectura distintos: uno puramente dramático, constituido por el juego refutatorio socrático y el vaivén entre una y otra tesis; y otro más profundo en el que, por medio de las palabras de Sócrates y la comprensión de su ironía, se puede entrever la postura platónica al respecto de la corrección de los nombres.

Así, mientras Sócrates, infiltrado en las filas del naturalismo, se dedica a minarlo desde dentro mediante una parodia de los insostenibles mecanismos etimológicos en los que se erige, una lectura atenta nos desvela que paralelamente Platón abre una tercera vía para resolver el problema de la adecuación de los nombres al margen de la dicotomía maniquea de la sofística. Para comprender bien su propuesta, debemos centrar la atención en un pasaje central del diálogo que a menudo ha sido eclipsado por la extensa *performance* etimológica que la sigue, la analogía entre nombre (ὄνομα) e instrumento (ὄργανον). Mediante dicha analogía, Sócrates equipara el nombre a una herramienta como la de cualquier otro oficio artesanal, sujeta a las exigencias materiales que la realidad impone cuando se quiere llevar a cabo una acción, ya sea cortar, coser o decir (386e-388a). De este modo, se pone de manifiesto que el nombre constituye para Platón la parte estructural más simple del discurso (387b-c) y que, a su vez, este se debe usar de acuerdo con la disposición natural de sus referentes y no según la mera voluntad de los hablantes. Queda por ver, sin embargo, cuál es su función exacta:

Sóc.: ¿Y qué era aquello con lo que era preciso tejer? **Herm.:** Una lanzadera. **Sóc.:** ¿Y aquello con lo que era preciso nombrar? **Her.:** Un nombre. **Sóc.:** Dices bien. Por lo tanto, el nombre es un cierto instrumento. **Her.:** Claro. **Sóc.:** Si entonces yo te preguntara ¿qué tipo de instrumento era la lanzadera? ¿No es aquello con lo que tejemos? **Her.:** Sí. **Sóc.:** ¿Y qué hacemos cuando tejemos? ¿No distinguimos la trama y las urdimbres que están enredadas? [...] ¿Puedes, por cierto, decir lo mismo también acerca del nombre? ¿Qué hacemos cuando nombramos con el nombre como instrumento? **Her.:** No puedo decirlo. **Sóc.:** ¿Acaso no nos enseñamos (διδάσκομέν) algo unos a otros y distinguimos (διακρίνομεν) las cosas como son? **Her.:** Claro. **Sóc.:** Por lo tanto, el nombre es un cierto instrumento que sirve para enseñar (διδασκαλικόν) y distinguir la esencia (διακριτικὸν τῆς οὐσίας) como la lanzadera el tejido. (trad. Mársico, 2006)

La comparación con la lanzadera, que separa los hilos de una trama, no parece baladí y aclara de qué modo la función diacrítica del nombre se lleva a cabo: este permite

³⁷ De todos modos, no debemos obviar que, en este punto, Hermógenes se deja llevar por el hechizo socrático y, sin ofrecer resistencia, aplaude el naturalismo impostado de su interlocutor, cosa que demuestra su falta de coherencia y su debilidad intelectual.

que los objetos y sus esencias se perfilen y destaquen en la amalgama confusa de la realidad del mismo modo que la lanzadera separa los hilos de una urdidura. En cambio, las atribuciones didácticas del nombre parecen más confusas, especialmente si se tienen en cuenta las disparatadas etimologías socráticas que buscan precisamente lo mismo, desentrañar la esencia de cada referente mediante el nombre que lo designa con el fin de ilustrar acerca de su naturaleza. Sin embargo, si consideramos la función didascálica subordinada a la diacrítica y la leemos a la luz de los pasajes del *Fedro* antes mencionados, es posible concluir que, distinguiendo los referentes según su nervatura natural, los nombres pueden llegar a enseñar cuáles son los límites de cada esencia y, a la vez, del mismo modo que la lanzadera une los hilos de la trama, pueden ser agrupados de acuerdo con la naturaleza de los objetos designados y mostramos realidades superiores.

Eso no significa, sin embargo, que esta descripción del nombre trascienda para Platón el plano ideal ni mucho menos, obviamente, que esté de acuerdo con la posibilidad de representar fonética o etimológicamente la realidad por medio de él. Aunque estos sean la herramienta principal de la dialéctica y puedan ayudar a discernir esencias, hacia el final del diálogo (435c) Sócrates reconoce que los nombres y el lenguaje están sujetos a la erosión del tiempo y los usos caprichosos de los hablantes, a los azares, en suma, que rigen el mundo fenoménico³⁸. Esta naturaleza anfibia del nombre, que puede existir en dos medios distintos, conduce además a confusiones reales, como, por ejemplo, sucedía con los dos usos irreconciliables del término “filosofía” que hacían Platón e Isócrates.

Esta validez inestable y frágil de la analogía nombre-instrumento, por otro lado, se ve reforzada poco después, por unas referencias al legislador³⁹, el curioso artesano que, de nuevo en un plano hipotético, es el encargado de dar forma a los nombres:

Sóc.: ¿Y quién podría supervisar mejor el trabajo del nominador y juzgar lo hecho tanto aquí como entre los bárbaros? ¿Acaso no es precisamente el que lo va a usar?
Her.: Sí. **Sóc.:** ¿Acaso ese hombre no es el que sabe preguntar? **Her.:** Claro. **Sóc.:** ¿Y ese mismo sabe también responder? **Her.:** Sí. **Sóc.:** ¿Y al que sabe preguntar y responder lo llamas de algún otro modo que “dialéctico”? **Herm.:** No, sino que así lo hago. **Sóc.:** Por lo tanto, la labor del carpintero es hacer un timón supervisado por el piloto, si es que el timón va a ser de buena calidad. **Her.:** Evidentemente. **Sóc.:** Y, según parece, la del nominador es hacer el nombre con la supervisión del hombre dialéctico, si es que va imponer bien los nombres. (trad. Mársico, 2006)

³⁸ Asimismo, el nombre no puede ser verdadero o falso, como Crátilo promulga, sino que sólo las proposiciones pueden serlo (cfr. *Sofista*, 259d-268d).

³⁹ Es así como se acostumbra a traducir la palabra νομοθέτης (“legislador”) que, *lato sensu*, más bien designa un personaje que instaura convenciones y normas, un artífice del lenguaje, en este caso, que debería ser capaz, en principio, de forjar nombres correctos a la manera de un artesano que domina una técnica.

No cabe duda, pues, de que el instaurador de nombres, que Sócrates de algún modo encarna en la sección etimológica⁴⁰, simboliza todo aquello que hay de voluble en la lengua y señala la necesidad, por tanto, de una figura que ejerza un control sobre la producción lingüística arbitraria de los humanos, alguien capaz de preservar el carácter instrumental del nombre sin recurrir a la especulación naturalista de tipo etimológico, que irá naufragando a lo largo del diálogo. La superioridad jerárquica del dialéctico queda aquí manifiesta y su técnica, la dialéctica, se postula como la única alternativa fiable para verificar el grado de adecuación con la realidad del nombre, como vemos en el *Crátilo*, o del discurso, como era el caso en el *Fedro*. El motivo de ello es que, sea para pensar, hablar o nombrar bien, siempre se requiere un cierto grado de conocimiento previo, esto es, de conocimiento dialéctico.

Parece claro para todos los estudiosos que la dialéctica se practica mediante el lenguaje, pero pocos han reparado en que el procedimiento dialéctico implica, a su vez, llevar a cabo un control (ἔλεγχος) exhaustivo y constante de los nombres. Platón se sirve de la parodia etimológica para ridiculizar una retahíla de personajes de aires arcaizantes que habrían buscado tras los nombres algún tipo de verdad latente en sus fonemas, cuando, a lo sumo, solo guardan una relación extrínseca con la realidad que puede o no ajustarse a su disposición y estructura naturales. Así, pues, el lenguaje puede ser una herramienta de conocimiento si se rige por la dialéctica; no obstante, también puede resultar de lo más engañoso si lo domina cualquier otro criterio o ambición⁴¹, como sucede en el caso de la retórica sofística⁴². En palabras de Mársico (2006), podríamos resumir la cuestión del siguiente modo:

⁴⁰ Las figuras culturales imitadas por Sócrates, que usarían la etimología como medio de acceso a la divinidad o a una verdad oculta, creen actuar, en realidad, como exégetas y augures que iluminan y revelan el mensaje que el legislador ha escondido en los nombres.

⁴¹ Por ejemplo, en el *Laques*, 197d1-5, las palabras de Sócrates dan a entender que Platón criticaría la práctica de sofistas como Pródico y de otros agentes culturales influenciados por estos, los cuales se dedicarían a distinguir nombres (ὀνόματα διαίρειν) de forma tan sutil como estéril, precisamente, por estar dichas divisiones desprovistas de un conocimiento firme sobre la realidad nombrada.

⁴² El estatuto ambiguo del discurso queda bien reflejado en la etimología que Sócrates reconstruye al respecto del dios Pan (408b-c), cuya parte superior del cuerpo es antropomórfica y divina, mientras la inferior es teriomorfa y embustera. El hijo de Hermes, dice Sócrates, es heredero de la doble naturaleza discursiva de su padre, que representa el uso verdadero del discurso, en tanto que mensajero de los dioses, así como el falaz, en tanto que ladrón, comerciante y engañoso en palabras. En resumen, pues, “el discurso (ὁ λόγος) lo significa todo (τὸ πᾶν) y gira y siempre da vueltas, y es doble, verdadero y falso” (trad. de los autores). Por lo demás, adviértase que la naturaleza ambigua del λόγος, subrayada por Mársico (2006) al principio de su introducción, no sólo es indicada en el *Fedro* y en el *Crátilo*, sino que se trata de una idea central que atraviesa el conjunto de los diálogos. Por ejemplo, Fussi (2006, p. 128, n. 67) ha advertido con gran acierto que dicha ambigüedad se presenta de forma análoga en el *Fedro* y en el *Gorgias*, a fin de trazar una distinción neta entre la dialéctica y la retórica (cfr. Fussi 2006, p. 164). A Calvo (1986, p. 144-145) tampoco le ha pasado inadvertida esta ambigüedad del discurso cuando distingue dos formas distintas de persuasión, a saber (ἐπιστήμη), la que produce saber –esto es, la dialéctica– y la que produce mera creencia –esto es, la retórica–. Sea como fuere, resulta interesante tener en cuenta que Fussi (2006, p. 172-182) ha

la época clásica está atravesada por la práctica de la “adecuación de los nombres” (*orthótes onomáton*), que comprende al lenguaje de un modo muy diferente a Platón. Para los cultores de la *orthótes*, el lenguaje no es una entidad de doble naturaleza que cobija la verdad y el error, sino un correlato exacto de la realidad automáticamente verdadero. El lenguaje resulta entonces una vía legítima para el conocimiento de lo real: quien conoce los nombres, conoce también las cosas. El *Crátilo* está enteramente dedicado a rebatir esta idea, a los efectos de despejar el terreno para el desarrollo de la Teoría de las Formas, señalando que el lenguaje puede servir para mostrar lo real, pero también es habitualmente vehículo para el error.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN

A modo de conclusión, cabría resumir lo expuesto señalando que el nombre constituye una herramienta para el conocimiento en tanto que es parte subsidiaria de la dialéctica, aunque en sí no sea portador de ningún tipo de verdad. Como anunciábamos al principio, existe un grado inferior de conocimiento que Platón llama “opinión” que no está, a diferencia de la ciencia (*ἐπιστήμη*), necesariamente sujeto a una realidad trascendente, objetiva e inmutable, sino que más bien describe el bosque de claroscuros equívocos que vive el hombre privado de un conocimiento absoluto. Desde el punto de vista de la sofística solo existe la posibilidad de desenvolvemos entre esta maraña de apariencias haciendo un uso del lenguaje (*λόγος*) con la mayor habilidad posible, es decir, aprendiendo a persuadir, aunque solo sea generando ficciones verosímiles que muevan a acción a los demás y generen, en el mejor de los casos, un consenso acordado entre opiniones divergentes. Sin embargo, de los diálogos aquí analizados parece desprenderse que para Platón el concepto de corrección (*ὀρθότης*) no constituye un acuerdo entre facetas independientes de un poliedro de opiniones subjetivas, como al parecer lo era para Protágoras, sino una suerte de avenencia o consonancia con la realidad⁴³ que, aplicada al discurso, describe el único camino de que el hombre dispone para acercar sus opiniones al ámbito de la verdad y verificar la estabilidad de sus proposiciones. El *λόγος* correcto, además, se vehicula únicamente mediante la técnica dialéctica, que funciona a la manera de un substitutivo de la *ἐπιστήμη* que, tras un largo rodeo⁴⁴ no exento de dificultades, puede llegar a orientar las acciones y el pensamiento humanos hacia la verdad.

mostrado que el propio Platón plantea en sus diálogos que, a tenor de que en el alma humana además de la razón habitan deseos de tipo irracional, el filósofo ha de combinar el discurso dialéctico con el emotivo, pese a que ni siquiera esto pueda dotar al discurso de infalibilidad.

⁴³ Como apunta Aronadio (2002, p. 100), la corrección designa la eficacia operativa de una acción humana, el acierto, por decirlo de otro modo, en el blanco de la realidad.

⁴⁴ En contraposición a los sofistas, que venderían su enseñanza como una tarea ligera (*οὐδὲν ἔργον*, *Fedro*, 269c3), Platón describe la filosofía como un largo rodeo, esto es, como una tarea en absoluto liviana (*οὐ μικρόν ... ἔργον*, *Fedro* 272b5-6). Bonazzi (2011, p. 215, n. 269) señala esto mismo, recordando que este largo rodeo no es sino la dialéctica, como puede contrastarse, por ejemplo, en *Fedro* 247a o *República* 504b y 621d.

El presente trabajo se enmarca en “AKTIBA-IT: Grupo de Investigación en Prácticas, Aprendizaje y Valores” (IT1762-22), reconocido por el Gobierno Vasco.

OBRAS CITADAS

- Ademollo, Francesco (2011). *The Cratylus of Plato: A commentary*. Cambridge University Press.
- Alegre Gorri, Antonio (2018). Estudio introductorio. En Platón. *Diálogos I* (pp. xvii-cxxxii). Gredos.
- (1986). *La sofística y Sócrates: ascenso y caída de la polis*. Barcelona: Montesinos.
- Aronadio, Francesco (2002). *Procedure e verità in Platone: Menone, Cratilo, Repubblica*. Bibliopolis.
- (1996). *Cratilo*. Bompiani.
- Barney, Rachel (2003). *Names and nature in Plato's Cratylus*. Routledge.
- Bonazzi, Mauro (ed.) (2011). Platone: *Fedro* (traduzione e cura di Mauro Bonazzi). Giulio Einaudi editore.
- (2010). *I sofisti*. Carocci.
- Brancacci, Aldo (2011). L'elogio di Socrate nel *Fedro*, la chiusa dell'*Eutidemo*, e la polemica isocrateo-antistenico-platonica. En G. Casertano (a cura di). *Il Fedro di Platone: struttura e problematiche* (pp. 7-38). Loffredo.
- Calvo, Tomás (1986). *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*. Cincel.
- Candel, Miguel (2004). *Metafísica de cercanías*. Montesinos.
- Cassin, Barbara (1995). *L'effet sophistique*. Gallimard.
- Di Cesare, Donatella (1980). *La semantica nella filosofia greca*. Bulzoni.
- Griswold, Charles L. (1986). *Self-knowledge in Plato's Phaedrus*. Yale University Press.
- Fussi, Alessandra (2006). Retórica e potere: una lettura del *Gorgia* di Platone. Edizioni ETS.
- Kahn, Charles (1998). *Plato and the Socratic dialogue: The philosophical use of a literary form*. Cambridge University Press.
- Kerferd, George B. (1981). *The sophistic movement*. Cambridge University Press.
- Lavilla de Lera, J. (2016). Tres discursos eróticos y dos concepciones anímicas en el Fedro de Platón. *Agora: Papeles de Filosofía*, 35, 1: 119-147. DOI: <https://doi.org/10.15304/ag.35.1.2381>
- Mársico, Claudia T. (Ed.) (2006). *Cratilo*. Introducción, traducción y notas de C. T. Mársico. Losada.
- Nightingale, Andrea W. (1995). *Genres in dialogue: Plato and the construct of philosophy*. Cambridge University Press.

- Poratti, Armando (ed.) (2010). Platón: *Fedro* (introducción, trad., notas y comentario de A. Poratti). Istmo.
- Pòrtulas, Jaume (2008). *Introducció a la Iliada: Homer, entre la història i la llegenda*. Fundació Bernat Metge.
- Rijlaarsdam, Jetske C. (1978). *Platon über die Sprache: Ein Kommentar zum Kratylos; (mit einem) Anhang über die Quelle der Zeichentheorie Ferdinand de Saussures*. Utrecht.
- Tigerstedt, Eugène Napoleon (1977). *Interpreting Plato*. Almqvist & Wiksell international.
- Too, Yun L. (1995). *The rhetoric of identity in Isocrates*. Cambridge University Press.
- Tordesillas, Alonso (2013). “Discours rhétoriques et conduite des âmes: dialectique, psychagogie, politique dans le *Phèdre* de Platon”. En M. J. de Carvalho, A. Caeiro and H. Tello (eds.). *In the Mirror of the Phaedrus* (pp. 257-270). Academia Verlag.
- Trabattoni, F. (2005). *La verità nascosta*. Roma: Carocci editore.
- Trabattoni, Franco (2016). *Essays on Plato's epistemology*. Leuven University Press. DOI: https://doi.org/10.11116/EPE_AMP
- Vegetti, Mario (2003). *Quindici lezioni su Platone*. Einaudi.
- Zucchetti, Nicholas (2020). An unexplained overlap between *Sophist* 232b1-236d4 and *Republic* X. *Revista Archai*, 30. DOI: https://doi.org/10.14195/1984-249X_30_14