LIBROdot.com

PLATÓN

CRÁTILO

INTRODUCCIÓN

El *Crátilo* es, sin duda, entre los diálogos de Platón, uno de los que más bibliografía específica ha suscitado en virtud de los múltiples problemas que plantea [1]. Dejando aparte multitud de pequeños detalles que van surgiendo a lo largo de todo el diálogo, éstos son los puntos que más discusión han producido: posición relativa del diálogo dentro de la obra platónica, identificación de los personajes, relación de sus teorías con las corrientes de pensamiento de su época y de épocas anteriores, valoración del largo pasaje de las etimologías; en fin, el objetivo último que Platón se propuso al escribirlo. No pretendo -ni es ése el lugar adecuado para ello- exponer con detalle las diferentes opiniones sobre todos estos puntos, aunque sí presentar, de una forma resumida, el estado actual de la cuestión. Sin embargo, por razones obvias ofrezco previamente un resumen del contenido del diálogo.

El Crátilo se estructura, después de una breve introducción, sobre la base de dos conversaciones sucesivas de

[1] H. KIRCHNER, *Die verschiedenen Auffassungen des platonischen Dialogs «Kratylus», Progr. Brieg, 1891-1901,* recoge todos los trabajos aparecidos hasta ese momento. Más recientemente, J. DERBOLAV, *Platons Sprachphilosophie im «Kratylos» und in den späteren Schriften,* Darmstadt, *1972;* la Introducción de L. MÉRIDIER en *Platon, Oeuvres Complétes,* vol. V, 2.ª parte: *Cratyle,* París, 1950, y, sobre todo, W. K. C. GUTHRIE, A *History o f Greek Philosophy,* vol. V, Cambridge, 1978, aportan gran cantidad de bibliografía general sobre este diálogo. También nos ha sido muy útil el reciente trabajo (inédito) de A. VALLEJO CAMPOS, *La convencionalidad del lenguaje de los presocráticos al «Crátilo» de Platón,* Granada, *1980.*

Sócrates con Hermógenes y Crátilo, siendo la primera la más larga, aproximadamente dos tercios de la obra.

I. *Introducción. Hermógenes/Crátilo/Sócrates (383a-385a)*

Se inicia el diálogo con una invitación, por parte de Hermógenes, a que Sócrates participe de la discusión que éste ha estado sosteniendo con Crátilo sobre la exactitud de los nombres. Crátilo cede con desgana y Hermógeness plantea el punto de partida; Crátilo sostiene que los nombres son exactos por «naturaleza» *(physei),* por lo que algunos no corresponden a quienes los llevan, por ejemplo: el mismo de Hermógénes. Éste, por el contrario, piensa que la exactitud de éstos no es otra cosa que «pactó» y «consenso» *(synthéke, homología),* «convención» y «hábito» *(nómos, éthos).*

La base de partida de Hermógenes es, como se ve, muy estrecha: no se trata de la exactitud del lenguaje en general, sino de los nombres y, dentro de éstos, de los propios.

Sócrates opina que es un asunto muy serio y que mejor sería ponerse en manos de los sofistas (especialmente, Pródico) -actitud irónica que va a mantener buena parte del diálogo y que pone de manifiesto la poca seriedad que el tema del lenguaje, así planteado, tiene para Sócrates-. Pero accede a indagarlo por el método dialéctico en compañía de Hermógenes.

II. *Sócrates/Hermógenes (385a-428b). Crítica de la teoría convencionalista del lenguaje.*

1. EN BUSCA DE UNA BASE SÓLIDA. - Sócrates pretende destruir inmediatamente la teoría convencionalista, para adherirse, en principio, a la idea naturalista de Crátilo. Y esto lo hace por los siguientes medios:

a) llevando a Hermógenes, sin que éste lo advierta, desde una vaga postura convencionalista a otra extrema, individualista. Hermógenes había hablado de pacto, convención, hábito «de quienes suelen poner nombres», pero Sócrates le hace admitir que es exacto el nombre que «cada uno pone». Su intención es clara: relacionar esta postura convencionalista con la epistemología de Protágoras, que Hermógenes rechaza en principio;

b) sentado el principio, frente a Protágoras, de que los seres «son en sí» -y, por tanto, las acciones, entre las cuales está la de nombrar;

c) llevándolo a admitir que «se puede hablar falsamente», con lo que se viene abajo definitivamente la teoría de que *todos* los nombres son exactos por convención.

A través de un paralelismo muy estrecho -y muy del gusto de Sócrates- con la acción de tejer (y otras actividades artesanales), el instrumento, el artesano que lo emplea y el fabricante que lo construye, se llega a la conclusión de que la acción de nombrar tiene un instrumento, que es el nombre, un artesano, que es el dialéctico, y un fabricante, que es el legislador-nominador.

Al final de esta parte del diálogo queda claro que «puede que... no sea banal la imposición de nombres... con que Crátilo tiene razón... el artesano de los nombres no es cualquiera, sino sólo aquel que se fija en el nombre que cada cosa tiene por naturaleza y es capaz de aplicar su forma tanto a las letras como a las sílabas» (390d). Es decir, existe un nombre en sí (forma) que puede encarnarse en diferentes sílabas y letras. Sócrates considera definitivamente liquidada la teoría convencionalista por las consecuencias epistemológicas y -en definitiva- ontológicas que implica. Frente a ella, opone su -todavía tentativa- teoría de las formas que parece ajustarse mejor al naturalismo de Crátilo.

2. ANÁLISIS ETIMOLÓGICO DE LOS NOMBRES (391 d-421 c). - Hermógenes acepta todo ello, pero quiere saber más exactamente «qué clase de exactitud es ésta». Sócrates alude irónicamente de nuevo a los sofistas: habría que ir a aprender de ellos, pero son muy caros y Protágoras ya hemos visto que no sirve. ¿A quién acudir? Nada más barato que los poetas y, especialmente, Homero.

Es así como comienza el análisis etimológico de nombres propios que aparecen en Homero. Tras una primera tentativa, que se abandona pronto, de buscar la exactitud en los nombres que aplican los dioses (así, Janto, *Chalkís, Batiéa) o los* hombres, más prudentes, frente a las mujeres (así, Astianacte), se inicia el estudio de:

a) *nombres propios de héroes y dioses* que revelan su naturaleza o función (Héctor, Orestes, Agamenón, Atreo, Tántalo, Zeus, Urano), aunque también se alude de pasada a nombres que significan «rey», «general», «médico»;

b) *nombres comunes genéricos:* dios, héroe, hombre (y de aquí se pasa a alma y cuerpo). Aquí Sócrates amplía por un momento la estrecha base del punto de partida, para volver de nuevo a nombres propios de dioses;

c) *nombres propios de dioses:* Hestia, Rea, Crono (con una primera alusión a la filosofía de Heráclito), Poseidón,

Hades, Plutón, Deméter, Hera, Perséfone, Apolo, Musas, Leto, Ártemis, Dioniso, Afrodita, Palas Atenea, Hefesto, Ares, Hermes, Pan. En este punto se abandona definitivamente el análisis de los nombres propios y se pasa a nombres comunes de fenómenos naturales;

d) *nombres comunes de fenómenos naturales: sol, luna,* mes, astros, relámpago, fuego, y se pasa, finalmente, a los nombres comunes de nociones intelectuales y morales;

e) *nombres comunes de nociones intelectuales y morales:* la inteligencia, el juicio, el pensamiento, la prudencia, ciencia, comprensión, sabiduría, bien, justicia, valentía, lo masculino, la mujer, el arte, el artificio, virtud y vicio, lo bello y lo feo, lo útil y provechoso; lo dañino y lo ruinoso; el placer, el dolor, el apetito, el deseo, el amor, la opinión, la creencia, la decisión, la necesidad, el nombre, la verdad y la falsedad, el ser y la esencia.

Es importante hacer notar aquí que la base común a todos estos nombres es la idea heraclitea de que el Universo está en continuo movimiento [2]. Sócrates relaciona así con Heráclito (como antes relacionó el convencionalismo con Protágoras) la teoría naturalista que Crátilo y él, por el momento, sostienen.

3. EN BUSCA E NOMBRES PRIMARIOS Y «STOICHEiA». LA TEORÍA DE LA M1 ESIS(421c-428b). - Hermógenes que, por lo general, se limita a asentir a lo que va diciendo Sócrates, hace avanzar la indagación con una observación que no hace más que llevar a sus últimas consecuencias la lógica del análisis etimológico emprendido por Sócrates. Todos los nombres analizados hasta aquí son *secundarios,* es decir, se explican por locuciones en las que intervienen las palabras *ión, rheón, doûn,* etc., pero ¿y éstos?, ¿cómo se explican? Sócrates abandona ya el juego: no se puede acudir al truco, admitido antes, de decir que son extranjeros. Hay que ir a los «elementos últimos» *(stoicheia,* lo que no se explica por otro), es decir, a los fonemas mismos. Pero antes de analizar su relación con la realidad, sienta las siguientes bases:

a) La exactitud es una y la misma en los nombres secundarios y en los primarios. No es lícito quedarse en aquéllos, como hacen los sofistas.

b) La exactitud consiste en revelar la esencia de los seres, es decir, el «cómo son».

[2] En efecto, aquellas nociones que tienen un valor «positivo (elogiables) tienen el significado de «lo que se mueve, o bien lo que sigue, acompaña o favorece el movimiento».

Las que tienen valor «negativo (censurables), por el contrario, significan «lo que se opone o dificulta el movimiento.

c) Ésta la revelan mediante la imitación: «el nombre es la imitación de la esencia mediante sílabas y letras». El lenguaje es un arte imitativo más, con un objeto propio, la esencia de las cosas. Así como el pintor realiza su imitación del color con los diferentes pigmentos, así «el nominador» realiza su imitación de la esencia con sílabas y letras.

Sócrates ha sentado una base racional para la teoría naturalista, pero sabe que con ella ha sembrado la semilla de su destrucción, y, desde el principio, deja ver su des confianza frente a ella: «parece ridículo que se hagan manifiestas las cosas mediante la imitación por sílabas y letras... lo que yo tengo oído sobre los nombres primarios me parece completamente insolente y ridículo».

Pero, a continuación, expone su idea de la imitación que los elementos realizan, o mejor dicho, algunos elementos (r, d, t, 1, g, n, q, e, o). Con ello parece que el diálogo llega a su término; sin embargo, Sócrates, veladamente, y Hermógenes, con toda claridad, instan a Crátilo a que exponga su opinión sobre los resultados alcanzados hasta el momento. Éste se declara satisfecho sin haberse percatado de que la teoría de la mímesis ha puesto de relieve las contradicciones internas del naturalismo que él sostiene.

III. *Sócrates/Crátilo. Crítica de la teoría naturalista (428b-440e).*

1. REVISIÓN DE LOS POSTULADOS ANTERIORES (428b-435d). - A partir de aquí se inicia un diálogo de sordos en el que Sócrates hace una crítica radical de la teoría de Crátilo, basándose en el postulado, anteriormente sentado, de que la nominación es un *arte imitativo,* mientras que Crátilo repite machaconamente -ya sin argumentos- su teoría.

La argumentación de Sócrates es, esquemáticamente, la que sigue:

a) Según ha quedado ya sentado, la exactitud del nombre consiste en que éste revele la esencia de la cosa; es decir, el lenguaje es un arte imitativo.

b) Si es arte, por un lado habrá artesanos buenos y malos, luego el nombre revelará la esencia de las cosas mejor o peor según la cantidad de rasgos que revele de dicha cosa.

Pero, además, es un retrato, es decir, algo *distinto* de la cosa (no una adherencia o un duplicado de ella, como sos-

tiene el naturalismo de Crátilo), y lo mismo que un retrato se puede aplicar a quien no le corresponde, así el nombre de puede aplicarse al objeto que no le corresponde; es decir, se, puede hablar con falsedad. Por segunda vez se ha probado como falso el célebre sofisma de que no se puede hablar falsamente.

c) Ahora bien, el nombre no solamente puede representar mal la cosa. De hecho, a veces representa lo contrario, como sucede con la palabra *sklérótēs,* que significa para los atenienses lo mismo que *sklerotēr* para los eretrios, siendo así que, en un caso, termina en s y, en el otro, en *r,* elementos que significan, según se explicaba arriba, nociones distintas (r, «movimiento» y s, «agitación»). Y, además, significando «dureza», contiene 1 que denota lo liso, grasiento, viscoso *(i. e.,* lo blando).

d) Y, sin embargo, nos entendemos. Aquí Crátilo admite precipitadamente: «sí, pero por 'costumbre' *(éthos)».* ¿Y qué otra cosa es costumbre que «convención» *(nómos)?* Con esto, Sócrates ha llevado a Crátilo a admitir que, en definitiva, la exactitud del nombre consiste en la convención.

2. ESBOZO DE UN NUEVO PUNTO DE PARTIDA (435d-440e). - Sin embargo, ésta ya ha quedado rechazada, y lo que ahora pretende Sócrates es buscar una salida superadora de los planteamientos iniciales de una y otra teoría.

Para ello pregunta de nuevo a su interlocutor por la función de los nombres: «la enseñanza (o manifestación) de los seres», contesta Crátilo. A continuación, Sócrates introduce una sutil identificación entre *conocer y buscar o descubrir* los seres, por medio de la cual desvía la corriente de la refutación contra el nominador mismo, último baluarte que le queda a Crátilo [3]. Sócrates postula que tiene que haber un medio, distinto del nombre, tanto para conocer como para buscar los seres, porque éste nos lleva a engaño.

En efecto, el nominador pudo engañarse en su juicio sobre la realidad. Crátilo opone que ello no fue así, porque todos los nombres son coherentes con la idea de flujo universal. A esto, Sócrates responde que pudo equivocarse en el punto de partida y, luego, ir forzando a todos para que se

[3] Efectivamente, el nominador no pudo *descubrir* los seres, puesto que los nombres, único medio de investigarlos y conocerlos, todavía no existían. Este mismo argumento lo recogen los epicúreos con el fin de negar la intervención de cualquier clase de «demiurgo» en la creación y transmisión del lenguaje (cf. DIÓGENES DE ENOANDA, Fr. 11, col. III; LUCRECIO, V 1028).

ajustaran a esta idea. Pero, además, inicia el reexamen de una serie de nombres -algunos ya tratados, como *epistēmē* (ciencia), y otros no- a los que subyace la idea opuesta de reposo; o bien de términos «negativos» que se ajustan a la idea «positiva» de flujo (por ej., ignorancia, intemperancia).

Con esto, se ha llegado a una aporía insoluble desde los planteamientos hasta aquí examinados. Los nombres se encuentran enfrentados -en guerra civil-, lo que indica, por otra parte, que el nominador no es un ser divino, como sugiere Crátilo en un intento desesperado. Y, por tanto, no sirven para proporcionarnos certeza sobre la realidad. El dilema implícito es: o se renuncia a conocer la realidad (si se admite con Crátilo -y con Hermógenes- que el lenguaje es el único medio de conocerla) o se acude a otro. Pero, ¿cuál es éste? Dirigirse a los seres mismos para -si acaso- conocer, después, la exactitud de sus nombres, y no al revés. Aquí Sócrates acude a un sueño que tiene a menudo (como, otras veces, a un mito): ello es que los seres son en sí («el bien en sí, lo bello en sí y lo demás»), porque en caso contrario no habría conocimiento al no existir sujeto ni objeto estable del mismo.

De esta forma, el diálogo se cierra con un rechazo de la filosofía de Heráclito y una insinuación tentativa de la teoría platónica de las formas [4]. Los personajes se despiden con la recíproca promesa de seguir investigando el tema, sin que Platón llegue a deducir las consecuencias implícitas en las premisas establecidas en los últimos párrafos. Y el diálogo queda inconcluso, como tantos otros. Pero la posición platónica es clara; el lenguaje es un camino inseguro y engañoso para acceder al conocimiento de la realidad.

El *Crátilo* no es el único diálogo platónico que trata el problema del lenguaje, pero sí es el único que trata el lenguaje como problema. Ahora bien, lo mismo que en los otros diálogos en que, de alguna forma, se plantea el tema (especialmente, en *Eutidemo, Teeteto y Sofista),* el lenguaje como tal no es el verdadero objeto del debate, sino una excusa de Platón para sentar su propia epistemología y -en último término- su propia ontología.

El *Crátilo* no es un estudio del lenguaje en su estructura y funcionamiento [5]. Es un debate sobre la validez del mismo

[4] Cf. n. 18 al texto.

[5] A. E. TAYLOR, *Plato, the Man and his Work,* Londres, 1929, aun reconociendo que el tema básico del diálogo es la corrección de los nombres, piensa que es un estudio del uso y funciones de la lengua. Cf.,

para llegar al conocimiento [6]. Tampoco hay a que buscar en él, por consiguiente, una indagación sobre el origen, como se ha hecho a veces [7]. Desde el principio mismo del diálogo, queda suficientemente claro que el verdadero tema es la *orthótés* («rectitud» o «exactitud») del nombre.

Y aquí hay que hacer dos salvedades: en primer lugar, no se trata de la *correcta aplicación* de los nombres. Éste es el sentido de la *orthótēs* de Protágoras, Pródico o el mismo Demócrito [8]. Con este término se refiere aquí Platón a la adecuación del lenguaje con la realidad, lo que pone de manifiesto, como señalaba antes, que el problema real no es lingüístico, sino epistemológico.

En segundo lugar, no se trata, en principio, de la exactitud del lenguaje en general, sino de la «exactitud de los nombres» *(orthótēs onomátōn) y,* más exactamente, de los propios, lo cual proporciona al diálogo un punto de partida excesivamente estrecho. Bien es verdad que Sócrates va ampliando el tema, progresivamente, a los nombres comunes, a los verbos y, en definitiva, a los elementos últimos, pero siempre se queda en el umbral de la palabra individual [9].

Pues bien, el problema de la *orthótēs,* lo plantea Platón dentro del marco general de la típica antinomia sofística *physis/nómos* [10].

No lo hace, desde luego, en los términos de la oposición *physis/thésis,* que es posterior [11]; y es, al menos, cuestiona-

---

también, P. FRIEDLANDER, The *Dialogs, First Period,* Nueva York, 1964.

[6] Sobre la finalidad, básicamente epistemológica, del Crátilo, cf. H. STEINTHAL, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern,* Berlín, 1961, así como A. DIÈS, *Autour de Platon, II: Les dialogues* (págs. 482 y sigs.), París, 1927.

[7] Así, M. LEKY, Plato als Sprachphilosoph. Würdigung des platonischen «Kratylos», Paderborn, 1919.

[8] Es claro, por el testimonio del mismo Platón, que tanto Pródico como Protágoras trataron el tema de la orthoépeia. Ésta, sin embargo, tenía para ellos un valor puramente pragmático (cf. C. J. CLASSEN, «The Study of Language amongst Socrates' Contemporaries», *Proc. The Afr. Class. Assoc. [1959],* y D. FEHLING, «Zwei Untersuchungen zur Griechischen Sprachphilosophie», *Rhein Mus.* [1965], 212-30). De la Orthoépeia, título de una obra de Demócrito, sabemos muy poco, pero es posible que esté inserta en la larga serie de los comentarios de glosas homéricas (cf. W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega,* vol. III, págs. 205 y sigs.).

[9] Sin embargo, el que esto pruebe que el Crátilo sea un diálogo menos maduro y, por tanto, anterior al *Teeteto y Sofista,* es otro problema. (Cf., más abajo, pág. 358.) A. VALLEJO *(La convencionalidad..*, págs. 191 y sigs.) se inclina por ello.

[10] Cf. W. K. C. GUTHRIE, *A history...*, cap. IV, págs. 55-134.

[11] Así, D. FEHLING, «Zwei Untersuchungen...», 218 ss.: en ambas teorías hay un momento de *thésis* (imposición) del nombre.

ble el que se hubiera planteado expresamente en los de *physis/nómos* antes de Platón con la amplitud que éste le concede, aunque testimonios de Demócrito y Antifonte parezcan dar pie para pensarlo [12].

Tanto Crátilo como Hermógenes sostienen que los nombres son exactos. La diferencia estriba en que para Hermógenes lo son todos *katà nómon o éthos* (por «convención» o «costumbre») y para Crátilo, o lo son *katà physin* (ajustándose a la realidad), o ni siquiera son nombres, sino meros ruidos. Tal es el planteamiento radical que se ofrece al comienzo del diálogo por boca de Hermógenes; doblemente radical, ya que se afirma que *todos los* nombres son exactos y que, o lo son por convención, o lo son por naturaleza. Veamos por separado ambas tesis y sus bases filosóficas, así como las implicaciones que tienen o las que Platón les atribuye.

a) *La teoría convencionalista.* - Es la sostenida desde el principio por Hermógenes. En realidad, no se trata de una teoría muy elaborada, como demuestra el que Hermógenes emplee una terminología vaga (emplea *synthekē, homología, nómos y éthos,* como si fueran sinónimos), ni siquiera firmemente sustentada por este personaje, que se deja llevar por Sócrates demasiado fácilmente hacia un tipo de convencionalismo que él no había formulado. En efecto, Sócrates lo lleva a afirmar que son exactos los nombres que *cada uno* ponga, posición que contradice la noción misma de «convención» por razones obvias [13]. Lo que intenta Sócrates, arrastrándole hasta esa posición, es hacerle creer que deriva directamente de la epistemología de Protágoras, que Hermógenes se apresura a rechazar. En realidad, esta visión tan estrecha del convencionalismo le sirve a Sócrates para refutar la tesis de Protágoras y dejar sentado, desde el principio mismo del diálogo, lo que van a ser sus dos conclusiones más importantes: que la realidad no depende de nosotros (i. e., el ser es en sí) y que existe la posibilidad de describirlo falsamente (i. e., de hablar falsamente). Porque, en verdad, ni Protágoras parece haber mantenido este tipo de convencionalismo ni, aunque lo hubiera hecho, su filosofía sería la única base teórica para el mismo.

[12] Cf. W. K. C. GUTHRIE, *A History...,* págs. 201 y sigs.

[13] Tanto *synthékē* como *homologia* implican la existencia de una pluralidad de personas que llegan a un acuerdo. *Nómos* también, en tanto que costumbre social. En cambio, *éthos* parece referirse, en principio, a un hábito individual y, quizá, por esta razón, lo incluye Platón con los otros tres. Además, será el anzuelo que Crátilo va a morder en 434e admitiendo de repente e inadvertidamente el convencionalismo.

En efecto, éste aparece expuesto, con mayor o menor claridad, en los múltiples relatos de la teoría humanista del progreso que era un tópico en los círculos sofísticos [14]. Pero, incluso, puede que no sea un disparate el hecho de que Diógenes Laercio (III 9) relacione a Hermógenes con el grupo eleático. En efecto, las premisas epistemológicas de Parménides pueden llevar a un convencionalismo relativo. No es que Parménides formulara nunca una teoría lingüística -y mucho menos convencionalista-, pero de la fraseología de los frs. B8 y B19 [15] *(ónoma katéthento, nenómistai, katéthento dúo gnómas onomázein,* etc.) se deduce claramente que los nombres que no corresponden a la realidad son pura convención entre los humanos, sin por ello negarles la categoría de nombres. Es el mismo tipo de convencionalismo relativo que aparece, con fraseología similar, en filósofos como Demócrito, Anaxágoras y Empédocles [16], y, en definitiva, el que refleja Platón mismo en la Carta VII [17].

b) *La teoría naturalista.* - Crátilo es, frente a Hermógenes, un hombre de escuela, probablemente un «tirón», un novato, que mantiene contra viento y marea una teoría naturalista que tiene bien aprendida, pero poco pensada: el nombre es un duplicado, una como adherencia de la cosa. De aquí se deducen dos consecuencias epistemológicas de suma gravedad a los ojos de Sócrates: la primera es que no se puede hablar falsamente. Si el nombre es nombre, el emplear uno inadecuado no es hablar falsamente, sino emitir sonidos sin sentido. En segundo lugar, el nombre nos proporciona una información exacta sobre la realidad; conocer el nombre es conocer la realidad. A ambas ideas se opondrá Sócrates con todas sus fuerzas en la última parte del diálogo.

Ya en la etimología de Cronos y Rea y, sobre todo, cuando expone la idea del nominador al imponer los nombres, Sócrates relaciona sutilmente con Heráclito el naturalismo.

---

[14] L. ROBIN, *La pensée hellénique,* París, 1967, opina que es precisamente el naturalismo de Crátilo el que se deriva de la filosofía de Protágoras situando a Hermógenes, contra la opinión general, en el polo opuesto del heraclitismo.

[15] Citamos siempre a los presocráticos por H. DIELS-W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* Berlín, 1960-61.

[16] A. *VALLEJO, La convencionalidad...,* págs. 138 y sigs., ofrece todos los pasajes en que estos filósofos «enfrentan los principios ontológicos del sistema con aquellos términos que los contradicen., términos que son, para ellos, *nomōi* y no *physei (o* contra *thémis).* En Demócrito, claro está, el convencionalismo es más estricto, pues deriva directamente de su sistema (cf., sobre todo, el fr. B 125).

[17] Cf. 343a ss., y n. al texto.

De otro lado, Crátilo mismo mantiene simultáneamente la filosofía de Heráclito y la teoría naturalista. Sin embargo, es al menos cuestionable que de la filosofía de Heráclito se pueda deducir tal teoría. Antes al contrario, parece que de una ontología en la que todo fluye sería más lógico deducir una teoría convencionalista. del lenguaje. Esta contradicción, al menos aparente [18], complicada por las noticias que de Crátilo nos ofrece aristóteles *(Metafísica* 1010a7 ss.) constituye el llamado «problema de Crátilo». Brevemente, éstos son los términos del problema: en el *Crátilo* este personaje aparece manteniendo simultáneamente ambas teorías; sin embargo, Aristóteles *(loc. cit.)* lo presenta sólo como un heracliteo radical que «creía que no se debía decir nada, limitándose a mover el dedo». No se dice nada del naturalismo lingüístico y, más bien, parece deducirse lo contrario. ¿Cómo conjugar ambas visiones? A menos que el Crátilo del diálogo no responda al histórico[19] o que, como mantiene Jackson [20], sea un heracliteo para quien los nombres son el único medio de fijar el flujo de las cosas, habrá que admitir: o bien que Crátilo no es realmente un heracliteo [21], o que ha sido llevado a esta filosofía, precisamente aquí, por Sócrates [22]

[18] E. CASSIRER, *Filosofía de las Formas Simbólicas,* México, 1971, no ve contradicción aquí: «sólo el vocablo móvil y multiforme que, por así decirlo, desborda siempre sus propios límites, encuentra contraparte (en) la plenitud del logos conformados del universo» (pág. 67). Eso sí, los seguidores de Heráclito desvirtuaron esta concepción originaria del maestro. Crátilo es, pues, un heracliteo que transfiere «la identidad que Heráclito había afirmado entre el todo del lenguaje y el todo de la razón... a la relación de la palabra *aislada* con su contenido eidético» (pág. 70).

[19] Para M. WARBURG(«Zwei Fragen zum *Kratylos», Neue Philol. Untersuch.* 5 [Berlín, 1929]), el personaje de Crátilo está encubriendo a Heráclides Póntico, pero esta tesis no ha tenido gran aceptación y sí muchos detractores. Según VAN IJZEREN *(De «Cratylo» Heracliteo* et *de Platonis «Cratylo» [Mnemosyne N. S., XLIX],* 1921), el Crátilo del diálogo sería una caricatura que hace Platón de su maestro pero es difícil que Crátilo fuera nunca maestro de Platón (cf. n. 2 al texto). A Diés *(apud* MÉRIDIER, *Platon...,* Introducción, pág. 38, n. 2) piensa que Crátilo esconde un tipo y no representa a un individuo real. Esto, sin embargo, no es habitual en los diálogos platónicos cuya fuerza dramática deriva de la realidad de sus personajes, contemporáneos de Platón.

[20] Cf. H. JACKSON, *Cambridge Praelections,* Cambridge, 1906.

[21] Así, G. S. KIRK («The Problem of *Cratylus», Anter. Journ. of Philol.* 72 [1951], 225-53), quien sostiene que Crátilo es heracliteo solo aquí, en el diálogo, por oportunismo, i. e., por pensar que esta filosofía apoya su tesis.

[22] Es la tesis «evolucionista» de D. J. ALLAN («The Problem of *Cratylus», Amer. Journ. of Philol.* 75 [1954], 271-

Ahora bien, cualquiera que sea la solución al «problema de Crátilo», es evidente que la filosofía de Heráclito no es el único, aunque, quizá, sí el más importante, blanco del ataque dialéctico de Sócrates. Y -sobre todo- no es la única base sobre la que se sustenta el naturalismo. Hay otras que resultan obvias: de un lado, la creencia irracional en la relación mágica del nombre con la cosa que se da en todas las culturas primitivas [23]. De otro lado, lo que Diógenes Laercio (IX 53, 3.35) llama la «tesis de Antístenes», según la cual la contradicción es imposible, porque cada cosa tiene un *lógos oikeîos,* lo que viene a significar que es imposible hablar falsamente [24].

En efecto, desde Schleiermacher se ha venido manteniendo que en este diálogo, lo mismo que en el *Eutidemo,* Platón está atacando a Antístenes sin nombrarlo [25].

Finalmente, la misma filosofía de Parménides, de quien, en último término, deriva Antístenes, puede estar en la base del naturalismo [26]. En el fr. B8 niega el filósofo de Elea la posibilidad de un enunciado falso («no se puede *expresar* ni concebir que no existe... no podrías conoces lo que no es -pues no es alcanzable- ni tampoco podrías *expresarlo»)* y es evidente que, tanto Antístenes como quienes con él sostienen el principio de la imposibilidad de la predicación falsa, no hacen más que llevar a sus últimas consecuencias lógicas las premisas de Parménides.

Éstas son las dos teorías sobre la exactitud de los nombres tal como aparecen formuladas en el *Crátilo,* así como las diferentes bases teóricas sobre las que podrían sustentarse.

c) La posición de Sócrates. - El pretender deducir de qué lado está Sócrates en esta oposición convencionalismo/naturalismo, como se ha hecho, es sencillamente desenfocar el problema [27]. Éste es uno de los diálogos de Platón más finos desde el punto de vista de la dialéctica socrá-

87), y R. MONDOLFO *(La comprensión del Sujeto en la Cultura Antigua,* Buenos Aires, 1968): Crátilo sería llevado a un heraclitismo radical a partir de este diálogo con Sócrates.

[23] Cf. H. G. GADAMER, *Verdad y Método,* Salamanca, 1977.

[24] Sobre la «tesis de Antístenes», cf. W. K. C. GUTHRIE, *A History...,* págs. 209 y sigs.

[25] En «Einleitung zur Übersetzung des *Kratylos»,* en *Platons Werke,* Berlín, 1855. Sobre los seguidores de este autor, cf. MÉRIDIER, *Platon...,* págs. 44 y sigs.

[26] Así opina G. S. KIRK, «The problem...», 230.

[27] Cf. R. ROBINSON, «A Criticism of Plato's *Craty1us», Phil. Revue 65* (1956), 324-341.

tica, y si algo resulta evidente, es que Sócrates se opone, primero, a una teoría y, luego, a la otra con el único fin de desvelar sus contradicciones y peligros; para rechazar a las dos, en último término [28].

Una vez que ha rechazado el convencionalismo de Hermógenes, por el peligro de sus implicaciones epistemológicas y por ser contrario a la admisión, por parte de Hermógenes, de que los seres son en sí y que se puede hablar falsamente, Sócrates parece tomar partido por el naturalismo. Pero, en realidad, toda su argumentación a favor de esta tesis se va a volver en contra al final del diálogo.

Comienza Sócrates analizando etimológicamente el significado de ciertos nombres propios -y luego comunesen un clima general de ironía [29]. Toda esta extensa sección etimológica, que ocupa más de la mitad del diálogo, ha sido objeto de varias interpretaciones. Debido a su extensión, algunos comentaristas han visto en ella el objetivo último del diálogo [30] y elogian la genialidad de algunas ideas. En general, se basan en la «modernidad» de algunas ideas lingüísticas que aparecen (evolución fonética, préstamos lingüísticos, etc.). Sin embargo, la mayoría son hechos demasiado obvios, y, sobre todo, Platón los ofrece como trucos para manipular etimológicamente el material que Sócrates elige para su análisis. En realidad, lingüísticamente hablando, esta sección no tiene valor alguno. La mayoría de las etimologías son disparatadas, como Hermógenes y el mismo Sócrates se encargan de decirnos más o menos claramente. Solamente un puñado son correctas y, aun éstas, son simples aproximaciones de unas palabras con otras de su misma raíz.

Debido al clima de ironía que envuelve toda esta sección, es probable que Sócrates esté ridiculizando los procedimientos etimológicos de los sofistas en general, aunque él alude más concretamente a Pródico y Protágoras [31]. Sin embargo, esta ironía no se agota en sí misma ni la finalidad

[28] A. Diés *(apud.* MÉRIDIER, *Platon...,* pág. 30) se refiere muy acertadamente a este diálogo como una operación de «déblaiement» de las teorías lingüísticas de su época.

[29] Cf. n. 46 al texto.

[30] Así, G. GROTE, Plato and other Companions of Socrates, Londres, 1865; D. Ross, «The date of Plato's Cratylus», Rev. Intern. Philos. 9 (1955), 187-96, y J. DERBOLAV, Platon's Sprachphilosophie..., ant. cit.

[31] No tenemos, sin embargo, más datos que esta caricatura sobre los procedimientos etimológicos de estos dos sofistas.

del *Crátilo* es divertirnos [32]: el método etimológico, llevado a sus últimas consecuencias lógicas, desemboca, en definitiva, en una teoría mimética del lenguaje y ésta, aunque al final se revele insuficiente, es una original aportación socrático-platónica a la teoría lingüística. En efecto, según ésta, el lenguaje tiene la misma función -y funcionamiento- que las demás artes imitativas, aunque su objeto último sea mucho más serio: la esencia de las cosas. Ahora bien, si la teoría naturalista nos ha llevado a la *mímesis,* ahora ésta se vuelve contra aquélla -lo que pone de manifiesto, en grado sumo, el alcance de la ironía socrática.

Crátilo, que ha aceptado el análisis etimológico y la teoría de la *mímesis,* basada en la filosofía de Heráclito, se verá forzado a admitir que todo ello es contradictorio con su propia teoría del lenguaje. En este momento, Sócrates parece, de nuevo, tomar partido por el convencionalismo. Sin embargo, el diálogo no es una bagatela dialéctica, ni hay que buscar -repito- de qué lado se queda Sócrates, sopesando cuidadosamente todas las afirmaciones que hace a lo largo del mismo. Al final, lo que queda bien claro es la intención de Sócrates de descalificar al lenguaje como medio para acceder a la realidad, mediante el rechazo de dos teorías que pretendían, cada una, constituir a éste en el único y más idóneo método para ello.

Finalmente, unas palabras sobre la posición relativa del *Crátilo* dentro de los diálogos de Platón. Es uno de los pocos diálogos sobre los que el acuerdo no es unánime, ni siquiera en lo que se refiere a su asignación a uno de, los tres grupos cronológicos establecidos por el método estilométrico. El *Crátilo* no tiene alusiones directas ni indirectas a hechos históricos que pudieran fijar su *terminus post quem,* y ha sido situado por diferentes filólogos -en cada uno de los tres mencionados grupos. Sin embargo, pese a los intentos de M. Warburg, G. S. Kirk y D. J. Allan [33] de relegarlo, por diferentes razones, a una fecha tardía -o de la actitud menos comprometida de J. Derbolav y L. E. Rose [34] que lo sitúan en el período intermedio-, sigue teniendo mayor aceptación la opinión de C. Ritter que ya lo clasificó dentro

[32] U. Von WILAMOWITZ llama al *Crátilo* «ein lustiges Buch» en *Platon. Sein Leben und seine Werke,* Berlín, 1959.

[33] En los trabajos citados de cada uno.

[34] Cf. .On Hypothesis in the Cratylus as an Indication of the Place of the Dialogue un the Sequence of Dialogues., *Phronesis* 9 (1964), 114-116.

del primer grupo, entre *Eutidemo y Fedón.* Posteriormente, H. von

Arnim, siguiendo la misma línea estadística, aunque apoyándose más prudentemente en el uso de fórmulas de réplica afirmativa *(naí, pány gé, pány mén oûn), lo* clasifica también, junto con *Menón, Gorgias y Eutidemo,* en el primer grupo. Esta misma opinión mantienen D. Ross y, más recientemente, J. V. Luce, y, aunque sacar conclusiones del contenido de los diálogos se ha revelado peligroso desde Schieiermacher, la inmadurez de la teoría de las formas, tal como aquí se expone, o de la concepcion general del lenguaje con respecto al *Teeteto y Sofista,* parecen apoyar esta atribución del *Crátilo* al primer grupo.

CRÁTILO

HERMÓGENES, CRÁTILO, SÓCRATES

383a HERMóGENES [1]. - ¿Quieres, entonces, que hagamos partícipe también a Sócrates de nuestra conversacion? CRÁTILO [2]. - Si te parece bien...

[1] Hijo de Hipónico y hermano de Callas (cf. n_ 21). Por el testimonio de JENOFONTE *(Mentorabilia* 12, 48; II 10, 3, y *Banquete* VIII 3) sabemos que era uno de los íntimos de Sócrates: le instiga a que prepare su discurso de defensa y asiste a los últimos momentos de la vida del maestro. No se le conoce con certeza adscripción a escuela o grupo filosófico alguno. DIÓGENES LAERCIO (III 6) le hace partidario de Parménides, pero ello puede deberse a una polarización frente al heraclitismo de:Crátilo (cf. F. AST, *Platons Leben und Schriften,* Leipzig, 1816, et alii). Aquí se le presenta como un hombre de poca personalidad, aunque bien dispuesto y afable, en contraposición a Crátilo. Sus intervenciones se reducen a asentir a lo que dice Sócrates, si bien alguna intervención suya hace progresar notablemente el diálogo (cf., sobre todo, 421e y n. 143).

[2] Personaje cuya realidad biográfica es un tanto oscura. Tenemos sobre él pocas noticias y, aun éstas, contradictorias o difíciles de conjugar: a) por este diálogo sabemos que sostiene simultáneamente la teoría naturalista del lenguaje y la filosofía de Heráclito; b) que es joven (cf. 440d), de carácter terco y de escasa valía intelectual; c) ARISTÓTELES *(Metafísica* 1010ª7.15) dice que Crátilo había renunciado al lenguaje porque era un heracliteo radical y se limitaba a hacer signos con las manos; d) ARISTÓTELES *(Metaf.* 987a32 ss.) dice que Platón fue synéthēs «compañero» de Crátilo; el DIÓGENES LAERCIO (III 6) y PROCLO (In Platonis Cratylum Commentarii) dicen que Platón fue *discípulo* de Crátilo. - Pues bien, (e) se deriva probablemente (y es interpretación errónea) de (d), pero además, es difícil de conjugar con (b). A su vez, (c) contradice -y es más probable- que (a). Sobre el

HERM. - Sócrates, aquí Crátilo afirma que cada uno de los seres tiene el nombre exacto por naturaleza. No que sea éste el nombre que imponen algunos llegando a un acuerdo para nombrar y asignándole una fracción de su propia lengua, sino que todos los hombres, tanto griegos como bárbaros, tienen la misma exactitud en sus nombres. Así que le pregunto si su nombre, Crátilo, responde a la realidad, y contesta que sí. «¿Y cuál es el de Sócrates?», pregunté, «Sócrates», me contestó. «¿Entonces todos los otros hombres tienen también el nombre que damos a cada uno?» Y él dijo: «No, no. Tu nombre, al menos, no es Hermógenes ni aunque te llame así todo el mundo» [3]. Y cuando yo le pregunto ardiendo en deseos de saber qué quiere decir, no me aclara nada y se muestra irónico conmigo. Simula que él lo tiene bien claro en su mente, como quien conoce el asunto, y que si quisiera hablar claro haría que incluso yo lo admitiera y dijera lo mismo que él dice. Conque si fueras capaz de interpretar de algún modo el oráculo de Crátilo, con gusto te escucharía. O aún mejor: me resultaría aún más agradable saber qué opinas tú mismo sobre la exactitud de los nombres -siempre que lo desees.

b

384a

SÓCRATES - Hermógenes, hijo de Hipónico, dice un antiguo proverbio que es difícil saber cómo es lo bello. Y, desde luego, el conocimiento de los nombres no resulta insignificante. Claro, que si hubiera escuchado ya de labios de Pródico [4] el curso de cincuenta dracmas que, según éste, es la base para la formación del oyente sobre el tema, no habría nada que impidiera que tú conocieras en este instante la verdad sobre la exactitud de los nombres. Pero, hoy

b

problema de conjugar el naturalismo y heraclitismo de Crátilo, véase Introducción.

[3] Tanto *Kratylos* como *Sokrátēs* son nombres formados sobre el sustantivo *krátos* «dominio»; el de Sócrates, además, presenta la raíz **sawo* que está en la base de palabras de vario significado. - *Hermogénés* significa «del linaje de Hermes», y este nombre no le corresponde, debido a sus dificultades pecuniarias (cf. 384c y 391 a) y, como él mismo añade más tarde (cf. 408a), a su poca facilidad de palabra.

[4] Célebre sofista, natural de Ceos, cuyo interés se centraba en el *empleo* correcto de las palabras (cf. *Eutidemo* 277e) estableciendo los rasgos diferenciales de los sinónimos aparentes. En realidad, la exactitud que él propugna nada tiene que. ver con la *orthótēs* que aquí se discute. Sócrates fue un gran admirador suyo y se piensa que su célebre *diaíresis* (cf. *Cármides* 163d, *Protágoras* 358a) puede haber influido en las dicotomías socráticas (cf. W. C. K. GUTHRIE, *A History o(Greek Philosophy,* págs. 223-25 y 27480, y C. J. CLASSEN, «The Study of Language amongst Socrates Contemporaries, *Proc. of the Afr. Class. Assoc.* [1959), 38).

por hoy, no he escuchado más que el de una dracma [5]. Por consiguiente ignoro cómo será la verdad sobre tan serio
c asunto. Con todo, estoy dispuesto a investigarlo en común contigo y con Crátilo. En cuanto a su afirmación de que Hermógenes no es tu verdadero nombre, sospecho -es un decir- que está chanceándose, pues tal vez piense que fracasas una y otra vez en tu deseo de poseer riquezas. Es difícil, como decía hace un instante, llegar al conocimiento de tales temas, pero no queda más remedio que ponerlos en el centro e indagar si es como tú dices o como dice Crátilo.

HERM. - Pues bien, Sócrates, yo, pese a haber dialogado a menudo con éste y con muchos otros, no soy capaz de creerme que la exactitud de un nombre sea otra cosa que
d pacto y consenso [6]. Creo yo, en efecto, que cualquiera que sea el nombre que se le pone a alguien, éste es el nombre exacto. Y que si, de nuevo, se le cambia por otro y ya no se llama aquél -como solemos cambiárselo a los esclavos-, no es menos exacto éste que le sustituye que el primero[7]. Y es que no tiene cada uno su nombre por naturaleza alguna, sino por convención y hábito de quienes suelen poner nom-
e bres. Ahora que si es de cualquier otra forma,.estoy dispuesto a enterarme y escucharlo no sólo de labios de Crátilo, sino de cualquier otro.

385a SÓC. - Hermógenes, puede que, desde luego, digas algo importante. Conque considerémoslo: ¿aquello que se llama a cada cosa es, según tú, el nombre de cada cosa?

HERM. - Pienso que sí.

SÓC. - ¿Tanto si se lo llama un particular [8] como una ciudad?

---

[5] Podría querer decir que ha leído algún libro de Pródico: una dracma es el precio aproximado de un libro en esta época (cf. *Apología* 26d) y demasiado poco, incluso, para un curso reducido.

[6] Hermógenes emplea una terminología vaga, propia de quien no tiene las ideas muy claras o expresa, no una teoría, sino un clima de opinión. Aquí emplea *synthékē y homología;* más abajo, *nómos y éthos. Cf.* Introd. Traduzco *nómos* por «convención», en su valor más general, y, alguna vez, más adelante, por «uso». Para *nonmothétēs* empleo el término comúnmente admitido de «legislador» (cf. 389a).

[7] Hay en el texto griego de todos los MSS. (salvo T) dos frases de idéntico contenido («no es menos exacto el segundo que el primero» y « no es menos exacto éste que le sustituye que el primero»), de las cuales, una es, sin duda, glosa de la otra. Contra la opinión general que admite ambas como genuinas o que sigue a Bekker omitiendo (con el MS. T) la segunda, nosotros preferimos suponer (con Baiter) que es la primera la que no es auténtica.

[8] Aquí Sócrates lleva a Hermógenes a una posición de extremo individualismo, que no es la inicialmente expuesta (cf., también, el § e, más abajo). Sobre las razones de este proceder de Sócrates, ver nuestra Introd.

HERM. - Sí.

SÓC. - ¿Cómo, pues? Si yo nombro a cualquier ser..., por ejemplo, si a lo que actualmente llamamos «hombre» lo denomino «caballo» y a lo que ahora llamamos «caballo» lo denomino «hombre», ¿su nombre será hombre en general y caballo en particular, e inversamente, hombre en particular y caballo en general? ¿Es esto lo que quieres decir?

b HERM. - Pienso que sí.

SÓC. - Prosigamos, pues. Dime ahora esto: ¿hay algo a lo que llamas «hablar con verdad» y «hablar con falsedad» [9]?

HERM. - Desde luego que sí.

SÓC. - ¿Luego habría un discurso verdadero y otro falso?

HERM. - Desde luego.

SÓC. - ¿Acaso, pues, será verdadero el que designa a los seres como son, y falso el que los designa como no son?

HERM. - Sí.

SÓC. - ¿Entonces es posible designar mediante el discurso a lo que es y a lo que no es?

HERM. - Desde luego.

c SÓC. - ¿Y el discurso verdadero es acaso verdadero en su totalidad y, en cambio, sus partes no son verdaderas?

HERM. - No, también lo son sus partes.

SÓC. - ¿Acaso sus partes grandes son verdaderas y las pequeñas no? ¿O lo son todas?

HERM. - Todas, creo yo.

SÓC. - ¿Existe, pues, alguna parte del discurso á la que puedas llamar más pequeña que el nombre?

HERM. - No. Ésta es la más pequeña.

SÓC. - Bien. ¿Acaso el nombre del discurso verdadero recibe una calificación?

HERM. - Sí.

SÓC. -Verdadero, sin duda, como tú afirmas.

HERM. - Sí.

SÓC. -¿Y la parte del falso es una falsedad?

HERM. - Así lo afirmo.

SÓC. -¿Es posible, entonces, calificar al nombre de falso y verdadero, si .también lo hacemos con el discurso? [10].

---

[9] El principio de que se puede hablar falsamente, introducido aquí un tanto bruscamente es, en realidad, el argumento más poderoso contra ambas teorías. De ahí el interés, por parte de Sócrates, de dejarlo sentado inmediatamente. Es un tema que reaparece en *Eutidemo* 286b, c y *Sofista* 251a, b.

[10] Paralogismo señalado por H. STEINTHAL, *Geschichie der Sprachwissenschaft be¡ den Griechen und Röntern,* Berlín, 1961, pág. 86, y R. ROBINSON, «The Theory of names in Plato's *Cratylus», Phil. Rev.* 65 (1956), 328. Una frase puede ser falsa y todos sus nombres verdaderos. Platón no había llegado a descubrir (o lo silencia por el in-

d HERM. - ¿Cómo no?

SÓC. -¿Acaso el nombre que cada uno atribuye a un objeto es el nombre de cada objeto?

HERM. - Sí.

SÓC. - ¿Entonces también cuantos se atribuyan a cada objeto, todos ellos serán sus nombres y en el momento en que se les atribuye?

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

SÓC. - ¡Vaya! Veamos entonces, Hermógenes, si también te parece que sucede así con los seres: que su esencia es distinta para cada individuo como mantenía Protágoras [11] al decir que «el hombre es la medida de todas las cosas»
386a (en el sentido, sin duda, de que tal como me parecen a mí las cosas, así son para mí, y tal como te parecen a ti, así son para ti), o si crees que los seres tienen una cierta consistencia en su propia esencia.

HERM. - Ya en otra ocasión, Sócrates, me dejé arrastrar por la incertidumbre a lo que afirma Protágoras. Pero no me parece que sea así del todo.

SÓC. - ¿Y qué? ¿También te has dejado arrastrar a la
b creencia de que no existe en absoluto ningún hombre vil?

HERM. - ¡No, no, por Zeus! Más bien lo he experimentado muchas veces, hasta el punto de creer que hay algunos hombres completamente viles y en número elevado.

SÓC. - ¿Y qué? ¿Nunca te ha parecido que hay hombres completamente buenos?

HERM. - Sí, muy pocos.

SÓC. -¿Luego te ha parecido que los hay?

---

terés de la argumentación) que la frase constituye una unidad superior y no una mera suma de sus partes (cf. GUTHRIE, A *History...,* pág. 213).

[11] Es el sofista de Abdera, blanco de los ataques platónicos en varios diálogos (especialmente, el que lleva su nombre, pero cf., también, *Teeteto 152 ss.).* La cita es el célebre comienzo de su obra *Alētheia «La Verdad» (cf.,* más abajo, la alusión a ésta). Aunque esta frase, fuera de todo contexto, ha sido objeto de múltiples interpretaciones (cf. GUTHRIE, *ibid.,* págs. 181-191), es evidente que lo que pretendía el sofista es negar validez objetiva al conocimiento. Otra cosa muy distinta es que de su epistemología individualista se pueda deducir una teoría de la *orthoépeia* como la que mantiene Hermógenes. Ver nuestra Introd.

HERM. - Sí, sí.

SÓC. -¿Cómo, entonces; formulas esto? ¿Acaso que los completamente buenos son completamente sensatos y los completamente viles completamente insensatos?

c HERM. - Tal me parece.

SÓC. -¿Entonces es posible que unos seamos sensatos y otros insensatos, si Protágoras dijo la verdad y la verdad es que, tal como a cada uno le parecen las cosas, así son?

HERM. - De ninguna manera.

SÓC. - Ésta es, al menos, tu firme creencia: que si existen la sensatez y la insensatez, no es en absoluto posible que Protágoras dijera la verdad. Pues, en realidad, uno no sería

d más sensato que otro si lo que a cada uno le parece es la verdad para cada uno.

HERM. - Eso es.

SÓC. -Pero tampoco, creo yo, piensas con Eutidemo [12] que todo es igual para todos al mismo tiempo y en todo momento. Pues en este caso tampoco serían unos buenos y otros viles, si la virtud y el vicio fueran iguales para todos y en todo momento.

HERM. - Es verdad lo que dices.

SÓC. - Por consiguiente, si ni todo es para todos igual al mismo tiempo y en todo momento, ni tampoco cada uno de

e los seres es distinto para cada individuo, es evidente que las cosas poseen un ser propio consistente. No tienen relación ni dependencia con nosotros ni se dejan arrastrar arriba y abajo por obra de nuestra imaginación, sino que son en sí y con relación a su propio ser conforme a su naturaleza [13].

HERM. - Me parece, Sócrates, que es así.

SÓC. - ¿Acaso, entonces, los seres son así por naturaleza y las acciones, en cambio, no son de la misma forma? ¿O es que las acciones, también ellas, no constituyen una cierta especie dentro de los seres?

HERM. - ¡Claro que sí, también ellas!

387a SÓC. - Luego las acciones se realizan conforme a su propia naturaleza y no conforme a nuestra opinión. Por ejemplo: si intentamos cortar uno de los seres, ¿acaso habremos de cortar cada cosa tal como queramos y con el instrumento que queramos? ¿O si deseamos cortar cada cosa conforme a la naturaleza del cortar y ser cortado y con el instrumento

---

[12] Con su hermano Dionisodoro, es el protagonista del diálogo que lleva su nombre. La tesis que aquí se le atribuye es formulada allí de forma diferente: .todos los hombres, dijo él, lo saben todo si saben una sola cosa- *(Eutidemo* 294a, cf. también 296c).

[13] Otro principio que se esboza, aquí, en contra de Hermógenes y se repetirá, al final, del diálogo (cf. 439c-440) en contra de Crátilo.

que le es natural, cortaremos con éxito y lo haremos rectamente, y, por el contrario, si lo hacemos contra la naturaleza, fracasaremos y no conseguiremos nada?

b HERM. - Creo que de esta forma.

SÓC. - ¿Por ende, si también intentamos quemar algo, habrá que quemarlo no conforme a cualquier opinión, sino conforme a la correcta? ¿Y ésta es como cada cosa tiene que ser quemada y quemar y con el instrumento apropiado por naturaleza?

HERM. - Eso es.

SÓC. - ¿Y no será lo demás de esta forma?

HERM. - Desde luego.

SÓC. - Pues bien, ¿acaso el hablar no es también una entre las acciones?

HERM. - Sí.

SÓC. - Entonces, ¿acaso si uno habla como le parece que hay que hablar lo hará correctamente hablando así, o lo *c* hará con más éxito si habla como es natural que las cosas hablen y sean habladas y con su instrumento natural, y, en caso contrario, fracasará y no conseguirá nada?

HERM. - Me parece tal como dices.

SÓC. - ¿Y el nombrar no es una parte del hablar? Pues sin duda la gente habla nombrando.

HERM. - Desde luego que sí.

SÓC. - ¿Luego también el nombrar es una acción, si, en verdad, el hablar era una acción en relación con las cosas?

HERM. - Sí.

d SÓC. -¿Y nos resultaba evidente que las acciones no tenían relación con nosotros, sino que poseían una naturaleza suya propia?

HERM. -Así es.

SÓC. - ¿Luego también habrá que nombrar como es natural que las cosas nombren y sean nombradas y con su instrumento natural, y no como nosotros queramos, si es que va a haber algún acuerdo en lo antes dicho? ¿Y, en tal caso, tendremos éxito y nombraremos, y, en caso contrario, no?

HERM. - Claro.

SÓC. - Veamos, pues. ¿Lo que teníamos que cortar decíamos que había que cortarlo con algo?

HERM. - Sí.

e SÓC. - ¿Y lo que había que tejer había que tejerlo con algo? ¿Y lo que había que taladrar, había que taladrarlo con algo?

HERM. - Desde luego.

SÓC. - ¿Y, entonces, lo que había que nombrar, había que nombrarlo con algo?

388a

HERM. -Así es.

SÓC. - ¿Y qué sería aquello con lo que habría que taladrar?

HERM. - El taladro.

SÓC. -¿Y qué, aquello con lo que habría que tejer?

HERM. - La lanzadera.

SÓC. - ¿Y qué, aquello con lo que habría que nombrar?

HERM. - El nombre.

SÓC. - Dices bien. Luego también el nombre es un cierto instrumento.

HERM. - Desde luego.

SÓC.-Entonces, si yo preguntara «¿qué instrumento es la lanzadera?», ¿no es aquello con lo que tejemos?

HERM. - Sí.

b SÓC. - Y cuando tejemos [14], ¿qué hacemos? ¿No separamos la trama de la urdimbre cuando se hallan entremezcladas?

HERM. - Sí.

SÓC. - ¿Acaso también sobre el taladro podrás decir lo mismo que sobre los demás objetos?

HERM. - Desde luego.

SÓC. -Ahora bien, ¿puedes decir lo mismo también sobre el nombre? ¿Qué hacemos cuando nombramos con el nombre en calidad de instrumento?

HERM. - No sé decirte.

SÓC. - ¿Acaso, en realidad, no nos enseñamos algo recíprocamente y distinguimos las cosas tal como son?

HERM. - Desde luego.

c SÓC. - Entonces el nombre es un cierto instrumento para enseñar y distinguir la esencia, como la lanzadera lo es del tejido.

HERM. - Sí.

SÓC. - ¿La lanzadera es para tejer?

HERM. - ¿Cómo no?

SÓC. - Por consiguiente, un tejedor se servirá bien de la lanzadera -y «bien» quiere decir «conforme al oficio de tejer»-. Por su parte, un enseñante [15] se servirá bien [16] del

---

[14] En gr. *kerkízein, lit.* «manejarla *kerkís* (lanzadera)», aunque aquí con el sentido restringido de «separar la trama de la urdimbre». Sócrates se refiere específicamente a esta actividad del tejedor porque también con «el nombre... distinguimos las cosas» (cf. 388b). De todas las actividades artesanales que se comparan con la de nombrar, la más adecuada es, precisamente, la de «destramar».

[15] Traducimos *didáskalos* por «enseñante, no sin fastidio, al objeto de conservar el paralelismo de los esquemas etimológicos.

[16] Aceptamos la conjetura *kalós* «bien» de un corrector del MS. Coislinianus. Puede haber caído fácilmente por haplografía.

nombre -y «bien» quiere decir «conforme al oficio de enseñar».

HERM. - Si.

d SÓC. -¿De quién es la obra de la que se servirá bien el tejedor cuando se sirva de la lanzadera?

HERM. - Del carpintero.

SÓC. - ¿De cualquier carpintero, o del que conoce el oficio?

HERM. - Del que conoce el oficio.

SÓC. - ¿Y de quién es la obra de la que se servirá bien el taladrador cuando se sirva del taladro?

HERM. - Del herrero.

SÓC. - Ahora bien, ¿de cualquier herrero, o del que conoce el oficio?

HERM. - Del que conoce el oficio.

SÓC. - Bien. ¿Y de quién es la obra de la que se servirá el enseñante cuando se sirva del nombre?

HERM. - Tampoco sé decirte eso.

SÓC. - ¿Tampoco puedes decirme, al menos, quién nos proporciona los nombres de los que nos servimos?

HERM. - Ciertamente, no.

SÓC. - ¿No crees tú que quien nos los proporciona es el uso [17]?

HERM. -Así parece.

e SÓC. - ¿Entonces el enseñante se servirá de la obra del legislador cuando se sirva del nombre?

HERM. - Creo que sí.

SÓC. -¿Y crees tú que cualquier hombre es legislador? ¿O el que conoce el oficio?

HERM. - El que conoce el oficio.

SÓC. - Por consiguiente, Hermógenes, no es cosa de cualquier hombre el imponer nombres, sino de un «nomi-

389a nador». Y éste es, según parece, el legislador, el cual, desde luego, es entre los hombres el más escaso de los artesanos.

HERM. - Tal parece.

---

[17] Por mucho énfasis que se ponga en soi, es evidente que también Sócrates se pone aquí del lado del «uso» *(nómos)* con la idea de introducir en seguida la figura del « legislador» *(nomothétēs).* Se ha discutido mucho sobre la identidad del legislador de los nombres o «nominador» (especialmente, si se trata de un individuo, y éste sobrehumano, o una colectividad, primitiva o no). Sócrates se refiere a él, unas veces, en singular y, otras, en plural, aunque -eso sí- niega claramente (cf. 438c) que sea un personaje divino. De hecho, es una figura que surge del proceso refutativo de la teoría convencionalista y será el último reducto del que Sócrates va a desalojar a Crátilo.

SÓC. - Prosigamos, pues. Considera en qué se fija el legislador para imponer los nombres; y parte, en tu examen, de lo que antes dijimos. ¿En qué se fija el carpintero para fabricar la lanzadera? ¿No será en lo que es tal como para tejer por naturaleza? [18].

HERM. - Desde luego.

b SÓC. - ¿Y qué? Si se le rompe la lanzadera mientras la fabrica, ¿volverá a fabricar otra fijándose en la que está rota, o en aquella forma conforme a la cual ya fabricaba la que rompió?

HERM. - En esta última, creo yo.

SÓC. - ¿Tendríamos entonces todo el derecho de llamarla «la lanzadera en sí»?

HERM. - Así lo creo yo.

SÓC. - Por consiguiente, cuando se precise fabricar una lanzadera para un manto fino o grueso, de lino o de lana, o de cualquier otra calidad, ¿han de tener todas la forma de lanzadera y hay que aplicar a cada instrumento [19] la forma

c natural que es mejor para cada objeto?

HERM. - Sí.

SÓC. - Y lo mismo, por supuesto, en lo que respecta a los demás instrumentos: hay que encontrar la forma de instrumento adecuada por naturaleza para cada cosa y aplicarla a la materia de la que se fabrica el instrumento; pero no como uno quiera, sino como es natural. Pues hay que saber aplicar al hierro, según parece, la forma de taladro naturalmente apropiada para cada objeto.

HERM. - Por supuesto.

SÓC. - Y a la madera la forma de lanzadera naturalmente apropiada para cada objeto.

HERM. - Eso es.

d SÓC. - Y es que, según parece, a cada forma de tejido i le corresponde por naturaleza una lanzadera, etc.

HERM. - Sí.

---

[18] Esbozo de la teoría de las Ideas, aún en fase tentativa: el léxico no está fijado del todo y el sentido último no se ve muy claro. Según GRUBE, El pensamiento de Platón, Madrid, 1973, págs. 38-39, aquí el *eîdos* de la lanzadera sería «el conjunto de sus propiedades esenciales tal como lo ve (blépei) el carpintero». Ya no es « lo que una cosa parece, sino aquello a lo que una lanzadera se parece... y 'ver' se transforma de actividad física en mental». Cf. también, B. CALVERT, «Forms and Flux in Plato's *Cratylus», Phrónesis* 15 (1970), 26-47, y J. V. LUCE, «The Theory of Ideas in the *Cratylus», ibid, 10* (1965), 21-36.

[19] En este pasaje hemos traducido *érgon* «obra» por «instrumento» y órganon «instrumento» por «forma del instrumento» (así como trypanon «la forma del taladro», etc.), con el fin de evitar la confusión que se originaría de una traducción literal.

SÓC. - ¿Entonces, excelente amigo, también nuestro legislador tiene que saber aplicar a los sonidos y a las sílabas el nombre naturalmente adecuado para cada objeto? ¿Tiene que fijarse en lo que es el nombre en sí para formar e imponer todos los nombres, si es que quiere ser un legítimo impositor de nombres? Y si cada legislador no opera sobre las mismas sílabas, no hay que ignorar esto: tampoco todos
e los herreros operan sobre el mismo hierro cuando fabrican el mismo instrumento con el mismo fin [20]; sin embargo, mientras apliquen la misma forma, aunque sea en otro hierro, el instrumento será correcto por más que se haga aquí o
390a en tierra bárbara. ¿No es así?

HERM. - Desde luego.

SÓC. - ¿Pensarás, entonces, que tanto el legislador de aquí como el de los bárbaros, mientras apliquen la forma del nombre que conviene a cada uno en cualquier tipo de sílabas..., pensarás que el legislador de aquí no es peor que el de cualquier otro sitio?

HERM. - Desde luego.

b SÓC. - Pues bien, ¿quién es el que va a juzgar si se encuentra en cualquier clase de madera la forma adecuada de lanzadera: el fabricante, el carpintero o el que la va a utilizar, el tejedor?

HERM. - Es más razonable, Sócrates, que sea el que la va a utilizar.

SÓC. -¿Y quién es el que va a utilizar la obra del fabricante de liras?, ¿no es acaso el que tiene la habilidad de dirigir mejor al operario y juzgar si, una vez fabricada, está bien fabricada o no?

HERM. - Desde luego.

SÓC. - ¿Y quién es?

HERM. - El citarista.

SÓC. - ¿Y quién con el constructor de navíos?

c HERM. - El piloto.

SÓC. - ¿Y quién podría dirigir mejor la obra del legislador y juzgarla, una vez realizada, tanto aquí como entre los bárbaros? ¿No será el que la va a utilizar?

HERM. - Sí.

SÓC. -¿Y no es éste el que sabe preguntar?

HERM. - Desde luego.

SÓC. -¿Y también responder?

---

[20] F. HORN *(Platonstudien,* Viena, 1904, págs. 29-30) ve aquí, creo que sin razón, otro paralogismo: los herreros operan sobre diferentes trozos del mismo material, pero las sílabas de *ánthrōpos y homo,* por ejemplo, son materiales diferentes.

HERM. - Sí.

SÓC. - ¿Y al que sabe preguntar y responder lo llamas tú otra cosa que dialéctico?

HERM. - No, eso mismo.

d SÓC. - Por consiguiente, la obra del carpintero es construir un timón bajo la dirección del piloto, si es que ha de ser bueno el timón.

HERM. - ¡Claro!

SÓC. - Y la del legislador, según parece, construir el nombre bajo la dirección del dialéctico, si es que los nombres han de estar bien puestos.

HERM. - Eso es.

SÓC. - Puede entonces, Hermógenes, que no sea banal, como tú crees, la imposición de nombres, ni obra de hombres vulgares o de cualesquiera hombres. Conque Crátilo tiene razón cuando afirma que las cosas tienen el nombre

e por naturaleza y que el artesano de los nombres no es cualquiera, sino sólo aquel que se fija en el nombre que cada cosa tiene por naturaleza y es capaz de aplicar su forma tanto a las letras como a las sílabas.

HERM. - No sé, Sócrates, cómo habré de oponerme a lo que dices. Con todo, quizá no sea fácil dejarse convencer

391a tan de repente. Creo que me convencerías mejor, si me mostraras cuál es la exactitud natural del nombre que tú sostienes.

SÓC. - Yo, por mi parte, mi feliz Hermógenes, no sostengo ninguna. Sin duda has olvidado lo que te dije poco antes, que no sabía pero lo indagaría contigo. Y ahora de nuestra indagación, la tuya y la mía, resulta ya claro, contra nuestra primera idea, por lo menos esto: que el nombre tie-

b ne por naturaleza una cierta exactitud y que no es obra de cualquier hombre el saber imponerlo bien a cualquier cosa. ¿No es así?

HERM. - Desde luego.

SÓC. - Entonces hay que investigar lo que sigue a esto -si es que en verdad tienes ansias de saberlo-: qué clase de exactitud será la suya.

HERM. - ¡Pues claro que ardo en deseos de saberlo!

SÓC. - Investígalo, entonces.

HERM. - ¿Y cómo hay que investigarlo?

SÓC. - La más rigurosa investigación, amigo mío, se hace en compañía de los que saben, pagándoles dinero y dándoles las gracias. Y éstos son los sofistas, a quienes también tu hermano Calias [21] ha pagado mucho dinero y

[21] Hijo de Hipónico y hermano de Hermógenes. Es el hombre más rico de Atenas («su casa es la más grande v próspera de la ciudad», *Pro-*

c tiene fama de sabio. Como tú no dispones de los bienes paternos, has de instar a tu hermano y rogarle que te enseñe a ti la exactitud que, sobre tal asunto, él ha aprendído de Protágorás.

HERM. - Extraña sería, ciertamente, Sócrates, esta súplica, si rechazo por completo *La Verdad* de Protágoras [22] y estimo como si valieran algo las afirmaciones de tal verdad.

SÓC. - Pues si tampoco esto te satisface, habrá que
d aprenderlo de Homero y los demás poetas.

HERM. - ¿Y qué dice Homero sobre los nombres, Sócrates, y dónde?

SÓC. - En muchos pasajes. Los más grandiosos y bellos son aquellos en los que distingue los nombres que dan a los mismos objetos los hombres y los dioses. ¿Es que no crees que dice algo magnífico y maravilloso en estos pasajes sobre la exactitud de los nombres? Pues desde luego es evidente que los dioses, al menos, aplican con exactitud los
e nombres que son por naturaleza. ¿O no lo crees tú así?

HERM. - Bien sé yo que si les dan un nombre, éste es exacto. ¿Pero a cuáles te refieres?

SÓC. - ¿No sabes que sobre el río de Troya, el que sostuvo combate singular con Hefesto, dice Homero:

al que los dioses llaman Janto y los hambres Escamandro? [23].

HERM. - Sí, Sí.

392a SÓC. - ¿Pues qué? ¿No consideras cosa seria el conocer por qué motivo es más exacto llamar *Xánthos* a este río que *Skámandros? Y,* si quieres, sobre el ave de la que dice:

los dioses la llaman «chalkís» y los hombres «kymindis»[24] ,

¿consideras banal el saber cuánto más exacto es dar a esta ave el nombre de *chalkis* que el de *kymindis? ¿O* el de *Ba-*
b *tíea y Myríne* [25], y tantos otros de éste y otros poetas?

Puede que éstos sean demasiado grandiosos para que los descubramos con nuestras solas fuerzas; pero más propio de hombres, según creo, y más fácil es distinguir, sobre los

---

tágoras 337d), amigo de los sofistas y, especialmente, de Protágoras, de quien Platón le llama «administrador. en *Teeteto* 165a. En su casa se celebraban frecuentes reuniones (cf. el diálogo *Protágoras)* y banquetes con los sofistas (cf. el *Banquete* de Jenofonte).

[22] Cf. n. 11.

[23] Cf. Iliada XX 74.

[24] *Ibid.* XXIV 291. Es una especie de búho.

[25] *Ibid.* II 813-14. Altozano escarpado frente a Troya.

nombres que atribuye al hijo de Héctor -*Skamándrios y Astyánax* [26]-, qué clase de exactitud dice que tienen. Pues conoces, sin duda, los pasajes en que aparecen estos versos a los que me refiero.

HERM. - Desde luego.

SÓC. -¿Cuál de los dos nombres -*Astyánax o Skamándrios*- crees tú que considera Homero más exacto para el niño?

c HERM. - No sé decirte.

SÓC. - Considéralo entonces de esta manera: si alguien te preguntara «¿quién crees tú que aplica los nombres con más exactitud, los más sensatos o los más insensatos?...»

HERM. - ¡Evidentemente replicaría que los más sensatos!

SÓC. - Ahora bien, ¿quiénes crees que son más sensatos en una ciudad, las mujeres o los hombres, para referirnos en general al sexo?

HERM. - Los hombres.

SÓC. - ¿Y no sabes que Homero dice que eran los troya-

d nos quienes llamaban *Astyánax* al hijo de Héctor, mientras que, evidentemente, las mujeres lo llamaban Skaniándrios - puesto que los hombres le daban el nombre de Astyánax [27]?

HERM. -Así parece.

SÓC. - ¿Acaso también Homero consideraba a los troyanos más sensatos que a sus mujeres?

HERM. - Pienso yo que sí.

SÓC. -¿Estimaba entonces que *Astyánax* era para el niño un nombre más exacto que *Skanzándrios?*

HERM. - ¡Claro!

SÓC. - Examinemos entonces por qué. ¿Es que no explica estupendamente el por qué? Dice, en efecto:

e *sólo él les defendía la ciudad y los largos niuros* [28].

---

[26] A partir de ahora sólo aparecerán transliterados los nombres propios cuando vayan a ser objeto de análisis etimológico. En el resto de los casos aparecerán transcritos según las normas habituales.

[27] Es cierto que, en *Iliada* XXII 306, HOMERO dice que los troyanos le llaman Astianacte, pero nunca dice cómo le llamaban las troyanas. Sin embargo, sí afirma que su padre, Hector, le llamaba Escamandrio (VI 402). Con tan rebuscado y poco honesto razonamiento, puede Platón estar ironizando sobre la forma en que procedían los sofistas en sus etimologías.

[28] Cf. *Ilíada* XXII 507. Los MSS. ofrecen *éryso* y *pólin.* El cambio *éryso* por *éryto* se explica fácilmente (en el pasaje citado, Andrómaca se dirige a Astianacte); el cambio de *pólin* por *pylas* lo admite NAUCK en su edición de la Ilíada, pero es posiblemente erróneo. Se sabe que Platón citaba a menudo de memoria.

Por ello, pues, es exacto, según parece, llamar al hijo del salvador «soberano de la ciudad» *(Astyánax)* que su padre mantenía a salvo, según afirma Homero.

HERM. -Me parece evidente.

SÓC. - ¿Y por qué así? Pues yo mismo no lo entiendo del todo, Hermógenes. ¿Lo entiendes tú?

HERM. - ¡No, por Zeus! ¡Yo, no!

393a SÓC. - ¿Pero acaso, buen amigo, fue Homero quien impuso a Héctor su nombre?

HERM. - ¿Y qué?

SÓC. - Para mí que también éste tiene una cierta semejanza con *Astyánax* y que estos nombres parecen griegos. Pues *Anax* y *Héctor* [29] significan casi lo mismo, uno y otro son nombres de rey: en efecto, si uno es «señor» (ánax) de algo, también es, sin duda, su «dueño» *(héktor).*
b Es evidente que lo domina, lo posee y lo «tiene» *(échei).* ¿O crees que digo naderías y que me engaño al pensar que estoy palpando la huella, por así decirlo, de la opinión de Homero sobre la exactitud de los nombres?

HERM. - ¡No, por Zeus! No me parece que te pase eso, sino que tal vez estés alcanzando algo.

SÓC. - Al menos es justo, según se me pinta, llamar león al fruto del león y caballo al fruto del caballo [30]. De ningún modo me refiero a si de un caballo nace, como monstruo,
c un ser distinto de un caballo. Me estoy refiriendo a aquello que es fruto de la generación natural. Si un caballo engendra contra natura un ternero, que es, por naturaleza, fruto de un toro, no hay que llamarlo potro, sino ternero. Tampoco, pienso yo, si de un hombre nace lo que no es fruto de hombre, hay que llamar hombre a este fruto. Y lo mismo sucede con los árboles y con todo lo demás. ¿O no eres de mi opinión?

HERM. - Soy de tu opinión.

---

[29] Estas dos etimologías son correctas. Iremos señalando en nota a pie de página las que lo son. En realidad, no pasan de una veintena entre más de ciento veinticinco y, aún así, son «falsas etimologías», es decir, suelen consistir en relacionar una palabra con otra de su misma raíz. El resto es pura fantasía (cf. L. MÉRIDIER, *Platon, Ouvres Complétes,* vol. V, 2.ª parte: Cratyle, París, 1950, Introducción, págs. 18 y sigs.).

[30] MÉRIDIER *(ibid.,* pág. 16) señala la inconsistencia de este pasaje. Hay dos principios que se contradicen: a) un hijo debe recibir el nombre de su padre (lo cual, desde luego, deja sin justificar el de éste); b) en casos de filiación antinatural, la nominación se debe hacer según el género. Es decir, de hecho la única nominación justa en todos los casos es esta última. Pero es más: después de analizar, a continuación, la etimología de algunos miembros de la familia de los Tantálidas, donde aún gravita vagamente este principio, luego lo abandona por completo.

SÓC. - Dices bien. Vigílame, pues, no vaya a inducirte a error de alguna forma. Y es que, por la misma cuenta, si de
d un rey nace un retoño, hay que llamarlo rey. Nada importa que sean unas u otras las letras que expresan el mismo significado; ni tampoco que se añada o suprima una letra con tal que siga siendo dominante la esencia de la cosa que se manifiesta en el nombre. [31]

HERM. - ¿Qué quieres decir con esto?

SÓC. -Nada complicado. Tú sabes que a los elementos[32] les damos nombre sin que pronunciemos los elementos mismos, excepto en el caso de cuatro: la *e,* la *u,* la *o* y la *o* [33]. En cambio, a los demás, ya sean vocales o consonan-
e tes[34], sabes que les añadimos otras letras para pronunciarlos convirtiéndolos en nombres. Pero, con tal que le impongamos manifiestamente la potencia suya, será correcto darle el nombre que nos lo va a designar. Por ejemplo, la *beta:* ya ves que, pese a añadir *e, t* y *a,* nada impide manifestar con el nombre completo la naturaleza de aquel elemento tal como lo quería el legislador. ¡Así de sabio fue para imponer bien los nombres a las letras!

HERM. - Creo que tienes razón.

394a SÓC. -¿Entonces nos haremos la misma cuenta también en el caso del rey? En efecto, de un rey procederá un rey, de un bueno uno bueno, de un bello uno bello e, igualmente, en todos los demás casos: de cada raza nacerá un producto semejante, siempre que no surja un monstruo. Y habrá que darles los mismos nombres. Podemos engalanarlos con las sílabas hasta el punto de que a un profano pueda parecerle que los mismos seres son distintos entre sí. Lo mismo que a nosotros nos parecen distintos, siendo los mismos, los fármacos de los médicos cuando están variados

---

[31] Es la primera vez que Sócrates introduce esta idea, que repetirá continuamente (cf. 399a, 404e, 405e, 407c, 408b, 409c, 412e, etc.) hasta que la teoría de la mímesis la ponga en entredicho. Algunos comentaristas (cf. nuestra Introducción) elogian la sagacidad lingüística de Platón por intuir la realidad del cambio fonético. Pero ello no exige una gran reflexión y -además- Sócrates lo aduce para justificar las fantásticas etimologías que vienen a continuación.

[32] En gr. *stoicheia:* se refiere a los fonemas o, mejor dicho, las letras del alfabeto. Sobre la concepción «gráfica» del lenguaje que impregna todo el diálogo y que ha sido objeto de crítica, cf. n. 157.

[33] Efectivamente, los nombres epsilón, ypsilón, omicrón y ómega datan de época bizantina, aunque ya hay indicaciones en HERODIANO, *Partitiones* 162.

[34] Lit. «sonoros» o «mudos». En 424c, añade una tercera categoría, la de los que «no son sonoros pero tampoco mudos» o sea, las sonantes. Cf. n. 148.

b con colores y olores -mientras que al médico, en tanto que observa la virtud de los fármacos, le parecen los mismos y no se deja impresionar por los elementos añadidos-, de la misma forma, quizás, también el experto en nombres observa su virtud y no se deja impresionar si se añade una letra, se transmuta o se suprime, o bien si la virtud del nombre reside en otras letras completamente diferentes. Lo mismo que -como decíamos hace un momento- *Astyánax y*
c *Héktor* no tienen ninguna letra en común, salvo la *t,* y, sin embargo, significan lo mismo.

Aún más: ¿qué letra tiene en común con éstos *archépolis*? Y, sin embargo, significa lo mismo. Hay otros muchos nombres que no significan otra cosa que «rey» y otros, a su vez, que significan «general», como, por ejemplo, *Agis, Polémarchos y Eupólemos* [35]. Y otros, en relación con la medicina: *latroklés y Akesímbrotos* [36].

Conque puede que halláramos otros muchos nombres que difieren en sílabas y letras, pero dicen lo mismo en lo que toca a su virtud. ¿Te parece así o no?

d HERM. - Desde luego que sí.

SÓC. - Pues bien, a los seres que nacen conforme a naturaleza habrá que darles los mismos nombres.

HERM. - Desde luego.

SÓC. -¿Y qué haríamos con los que nacen contra natura, los que se originan bajo la forma de monstruos? Por ejemplo, si de un hombre bueno y piadoso nace un impío [37]... ¿no es cierto, como decíamos antes, que si un caballo tenía un engendro de bovino, no debía llevar el nombre del padre, sino el de la raza a la que pertenece?

HERM. - Desde luego.

e SÓC. - Luego también al impío que nace del piadoso habrá que asignarle el nombre de su estirpe.

HERM. - Eso es.

SÓC. - No el de *Theóphilos* ni el de Mnēsítheos [38] ni ninguno por el estilo, sino el que significa lo contrario a éstos - si es que en verdad los nombres participan de la exactitud.

HERM. - Nada más justo, Sócrates.

SÓC. - Lo mismo que el de Oréstēs, Hermógenes, es posible que esté bien puesto, ya fuera la casualidad, o algún

---

[35] *Archépolis* es «El que gobierna la ciudad»; Ágis, «Conductor»; *Polémarchos,* «Jefe de guerra», y Eupólemos, «Valiente en la guerra».

[36] latroklēs es «Famoso curador», y Akesímbrotos, «Curador de los mortales».

[37] Anacoluto que queda resuelto en la siguiente intervención de Sócrates.

[38] *Theóphilos es* «Protegido de los dioses», *y Mnésítheos,* «El que piensa en los dioses».

poeta quien le diera nombre poniendo de relieve con éste lo feroz de su natural, así como su carácter salvaje y «montaraz» *(oreinós)* [39]

395a HERM. - Así parece, Sócrates.

SÓC. - También parece que su padre tiene el nombre conforme a naturaleza.

HERM. - Claro.

SÓC. - En efecto, puede que *Agamémnōn* sea el individuo capaz de llevar hasta el final sus decisiones, así como de aguantar a fuerza de valor y poner término a sus designios. Y prueba de ello es la permanencia y tenacidad de su ejército en Troya. Así pues, el nombre de *Agamémnōn* significa *b* que este hombre es «admirable» *(agastós)* por su «perseverancia» *(epimoné).*

Quizá también Atreús sea exacto, pues su asesinato de Crisipo [40] y las atrocidades tan grandes [41] que cometió con Tiestes son hechos dignos todos de castigo y «funestos» *(atērâ)* para la virtud. En realidad, la derivación de su nombre peca un poco de desviación u oscuridad para no revelar a todo el mundo la naturaleza de este hombre. Pero a cuantos han oído lo suficiente sobre los nombres, el de Atreo les revela claramente lo que quiere significar. En efecto, su nombre está bien puesto por todo: por lo «implacable» *c (ateirés),* lo «audaz» *(átreston)* y lo «funesto» *(atērón).*

Creo que también a *Pélops* le viene el nombre a medida, pues éste significa que quien ve lo de cerca es digno de tal apelación.

HERM. - ¿Cómo, pues?

SÓC. - Por ejemplo, se alega de algún modo contra este hombre que, en el asesinato de Mírtilo [42], fue incapaz de adivinar o prever nada de lo que iba a afectar, en el futuro, a toda su estirpe -de todo el infortunio que la colmó-, por *d* ver sólo lo que tenía «cerca» (esto significa *pélas)* y lo momentáneo, cuando ansiaba conseguir por cualquier medio la boda con Hipodamía.

---

[39] Etimología correcta.

[40] Según una rama de la leyenda, Atreo y Tiestes, instigados por su madre Hipodamía, mataron a su hermanastro Crisipo a fin de que éste no les desposeyera de la herencia. Según otra rama, Layo se enamoró de Crisipo, lo raptó y éste se suicidó por vergüenza. Sócrates sigue la versión que interesa a su argumento.

[41] Como venganza por haberse apoderado indebidamente Tiestes del cordero de oro -y, por tanto, de la herencia dinástica-, Atreo mató a los hijos de su hermano y le sirvió sus miembros en un banquete.

[42] Hijo de Hermes y auriga de Enomao, al cual traiciona en favor de Pélope. Con su ayuda, éste venció en la competición de carros cuyo premio era la mano de Hipodamia. Según una versión, Pélope lo mató para no pagar el precio de su traición.

También el de *Tántalos* [43] podría pensar cualquiera que es un nombre exacto y conforma a la naturaleza, si es verdad lo que de él se cuenta.

HERM. - ¿A qué te refieres?

SÓC. -A las muchas y terribles desventuras que le sobrevinieron en vida, cuyo colmo fue la ruina de toda su pa-
e tria y, una vez muerto, la piedra, tan acorde con su nombre, «que gravita» *(talanteía)* sobre su cabeza en el Hades. Sencillamente, parece como si alguien hubiera querido darle el nombre de «el mayor sufridor» *(talántaton)* [42], pero le hubiera nombrado y llamado disimuladamente *Tántalos,* en vez de aquello. Tal es el nombre que también le proporcionaron los azares de la fama.

Parece que también su padre, llamado Zeús, tiene maravillosamente puesto el nombre, aunque no sea fácil de
396a comprender. En efecto, el nombre de Zeus es como su definición. Lo dividimos en dos partes, y unos, empleamos una y, otros, otra -unos le llaman *Zēna* y otros *Día-* [45], pero si los ayuntamos en uno, ponen de manifiesto la naturaleza del dios y esto es, precisamente, lo que conviene que un nombre sea capaz de expresar. Y es que, tanto para nosotros como para los demás, no hay un mayor causante de la «vida» *(zén)* que el dominador y rey de todo. Acontece,
b pues, que es posiblemente exacto el nombre de este dios «por el cual» *(di'hón)* los seres vivos tienen el «vivir» *(zén)*. Y aun siendo único su nombre, está dividido en dos partes, como digo: *Día* y *Zéna.* Podría parecer insolente, si se oye de repente, el que sea hijo de *Krónos* y, sin embargo, hay buenas razones para que *Zeús (día)* sea hijo de una gran «inteligencia» *(diánoia),* pues Krónos significa «limpieza*» (kóros),* no muchacho, sino la «pureza» sin mezcla de la «mente» *(kóros noû).*

Éste es hijo de *Ourános,* según la tradición, y a su vez, la contemplación de lo alto está bien que tenga el nombre de

---

[43] En su biografía mítica hay toda suerte de crímenes: perjurio y robo a los dioses del néctar y ambrosía; rapto y parricidio. Sobre su castigo en los Infiernos, HOMERO (Odisea XI 582 ss.) le asigna una sed y hambre eternos. PÍNDARO (Olímpicas 157) lo presenta, como aquí Platón, con una piedra suspendida sobre la cabeza siempre a punto de caer.

[44] Es correcto relacionar el nombre de Tántalo con la raíz *tal(a). Es una reduplicación de dicha raíz con disimilación de l.

[45] La flexión de *Zeús* presenta dos series de formas hechas sobre un tema Zén (antiguo acus. de *Zeús)* y un tema *Dí(w)* (cf. E. SCHWYZER, Grie*chische Grammatik,* Munich, 1968, vol. 1, págs. 576-77) que Sócrates pone en relación con el verbo *zén* «vivir. y con la preposición causal día, es decir, lo explica como causante de la vida. Más abajo relacionará *diá* con *diánoia* «inteligencia», ya que Zeus es hijo de Crono, que él explica como «pureza» *(kóros)* «de la mente. *(noú).*

c *ouranía,* «la que mira hacia lo alto» *(horôsa tà áno).* De aquí, afirman los meteorólogos, Hermógenes, que nos viene una mente limpia y que el nombre del Cielo es exacto. Si recordara su genealogía -todos los progenitores que Hesíodo nombra hacia atrás-, no acabaría de explicar cuán exactos son los nombres que tienen puestos, hasta que probara cuál es la virtud -y si se va a agotar o pode esta sabiduría
d que me ha sobrevenido ahora de repente, no sé de dónde.

HERM. - ¡Desde luego, Sócrates! Sencillamente parece que te has puesto, de repente, a recitar oráculos como los posesos.

SÓC. - ¡Claro, que es a Eutifrón Prospaltio [46] a quien culpo, Hermógenes, de que -me haya sobrevenido ésta! Pues desde el alba no he dejado de acompañarle y prestarle oídos. Es posible, por tanto, no sólo que haya colmado mis oídos por estar él poseído, sino que incluso haya cautivado mi alma. Creo, pues, que deberíamos obrar así: hoy pode-
e mos servirnos de ella y analizar los nombres que nos quedan, pero mañana, si estás de acuerdo conmigo, la conjura-
397a remos y nos purificaremos buscando a quien sea capaz de realizar una tal purificación, ya sea sacerdote o sofista.

HERM. - Yo estoy de acuerdo. Escucharía con mucho agrado lo que queda sobre los nombres.

SÓC. - Entonces habrá que hacerlo. Ahora que nos hemos embarcado en una descripción esquemática, ¿por dónde quieres que comencemos, en nuestro análisis, pa ra ver si los nombres mismos nos confirman que no están puestos espontáneamente en absoluto, sino que tienen una cierta
b exactitud? En realidad, los nombres de héroes y hombres podrían llevarnos a engaño: muchos de ellos han sido puestos conforme al apelativo de sus antepasados, aunque no les conviniera a algunos, como decíamos al comienzo; y otros muchos se ponen expresando un deseo, como *Eutychidēs, Sōsías y Theóphilos* [47] y muchos más. Así pues, es mi opinión que habría que dejar tales nombres. Sin embargo, es razonable que encontremos los que están rectamente puestos, sobre todo en relación con las realidades eternas por naturaleza. Aquí es donde conviene, más que nada, intere-

[46] Del demo ateniense de Próspalta. Eutifrón es un adivino de Atenas, cuyo fanatismo religioso conocemos por el diálogo de su nombre. Estas alusiones a una posesión por parte de Sócrates, que no dejan de repetirse (cf. 399a, 409d), junto con otras a los sofistas y al mismo Eutifrón (399e, 407e, 409d), sirven para rodear toda la sección etimológica de un clima de ironía que, al menos, nos hace dudar de la seriedad que Sócrates le concede.

[47] *Eutychidēs* es «Buenaventura»; *Sōsías,* «Bien librado», y *Theóphílos,* «Protegido de los dioses».

c sarse por la imposición de los nombres. Puede que algunos de ellos hayan sido puestos por una potencia más divina que humana [48].

HERM. - Creo que dices bien, Sócrates.

SÓC. -¿No es, entonces, justo comenzar por los dioses y examinar por qué han recibido exactamente el nombre éste de «dioses» *(theoí)?*

HERM. - Es razonable, al menos.

SÓC. - Yo por mi parte sospecho, desde luego, algo así: me parece que los primeros hombres que rondaron la Héla-
d de tuvieron sólo por dioses, precisamente, a los mismos que la mayoría de los bárbaros tienen todavía hoy: al sol y la luna, a la tierra, a los astros y al cielo. Pues bien, como veían siempre a todos estos en movimiento y «a la carrera» *(théonta),* les pusieron el nombre de «dioses» *(theoús)* a partir de la naturaleza ésta del «correr» *(theîn).* Posteriormente, cuando hubieron descubierto a todos los demás, siguieron ya llamándoles con este nombre. ¿Tiene lo que digo alguna semejanza con la verdad o ninguna en absoluto?

HERM. - ¡Claro que tiene mucha!

SÓC. - ¿Entonces qué podríamos examinar después de esto?

e HERM. - Es evidente que a los démones, a los héroes y a los hombres.

SÓC. [49]- ¿A los démones? ¿Y qué querrá decir de verdad, Hermógenes, el nombre de démones? Considera si te parece que llevo razón.

HERM. - Sólo tienes que hablar.

SÓC. - Bien. ¿Sabes quiénes dice Hesíodo que son los démones?

HERM. - No se me ocurre.

SÓC. - ¿No dice que la primera generación de hombres fue de oro?

HERM. - Eso sí que lo sé.

SÓC. -Pues bien, sobre esto dice:

---

[48] Esta explicación, que introduce aquí Sócrates como una posibilidad, la rechaza abiertamente en 425d como una evasiva.

[49] El texto es problemático en lo que toca a la atribución a los personajes de la frase *dêlon dé... daímonas.* Nos apartamos aquí de Burnet, que suprime sin motivo seis palabras. Méridier sigue a Heindorf, el cual opta por la lectura *dēlon dê (W)* y asigna la frase a Sócrates con interrogación. Nosotros seguimos la lectura de BT atribuyendo (con Bekker, que sigue aquí a Stephanus) la frase a Hermógenes, excepto el segundo *daímonas,* que se pone en boca de Sócrates con signo de interrogación. En cualquier caso, el sentido no cambia sustancialmente.

398a *luego que Moira ocultó por completo a esta raza, a reciben el nombre de démones, puros, terrenos, nobles, protectores del mal, guardianes de los hombres mortales* [50]

HERM. -Bien, ¿y qué?

SÓC. - Pues que pienso yo que Hesíodo llama «de oro» a esta raza, no porque naciera del oro, sino porque nació «noble y hermosa». Y la prueba es, para mí, que también afirma que nosotros somos una raza de hierro.

HERM. - Dices verdad.

b SÓC. - Entonces, si alguien de hoy es bueno, ¿piensas 5 que Hesíodo diría que pertenece a aquella raza de oro?

HERM. - Es muy probable.

SÓC. - ¿Y los buenos son otra cosa que sensatos?

HERM. - Sensatos.

SÓC. - Por consiguiente, según mi opinión, lo que define a los démones es esto más que nada; y, como eran sensatos y «sabios» *(daērnones),* les dio el nombre de démones. Y, desde luego, en nuestra lengua arcaica aparece este mismo nombre [51]. Conque dice bien este poeta, así como cuantos afirman que, cuando fallece un hombre bueno, consigue un gran destino y honra y se convierte en demon en virtud del

c nombre que le impone su prudencia. Así es, pues, como yo también sostengo que todo hombre que sea bueno es demónico, tanto en vida como muerto, y que recibe justamente el nombre de demon.

HERM. - Creo, Sócrates, que también yo estoy plenamente de acuerdo contigo en esto. Pero, ¿y héroe? ¿Qué sería?

SÓC. - Esto no es muy difícil de imaginar, pues su nombre está poco alterado y significa la génesis del amor.

HERM. - ¿A qué te refieres?

SÓC. - ¿No sabes que los héroes son semidioses? [52].

HERM. - ¿Y qué?

d SÓC. - Todos, sin duda, han nacido del amor de un dios por una mortal o de un mortal por una diosa. Conque, si ob-

---

[50] Cf. *Trabajos y Días, 121-3.* Los MSS. ofrecen *gaîa* en lugar de *Moîra.*

[51] La palabra *daēmón* pertenece, efectivamente, a la lengua épica. La etimología, sin embargo, es errónea. Cualquiera que sea su sentido originario, *daímon* está, más bien, en relación con la raíz del jerbo *daínrymai* «repartir».

[52] Sólo en Hesíodo. En Homero la palabra se aplica a jefes y reyes, así como a personajes de su entorno (por ejemplo, al aedo Demódoco). *Héros* está en relación con la raíz ide. **seru «*proteger», de donde procede también el nombre de la diosa Hera y de Heracles.

servas también esto en la lengua ática arcaica [53], lo sabrás mejor: te pondrá de manifiesto que, en lo que toca al nombre, está muy poco desviado del nombre del «amor» *(érōs),* del cual nacieron los héroes *(hérōes).* Esto es lo que define a los héroes, o bien el que eran sabios y hábiles oradores y dialécticos, capaces de «preguntar» *(erōtân),* pues *eírein* es sinónimo de *légein* (hablar). Así pues, como decíamos hace un instante, los que, en la lengua ática, reciben el nombre de héroes aparecen como oradores y hábiles interrogadores;
e de modo que la raza heroica es raza de oradores y sofistas. Este caso no es difícil de comprender, sino, más bien, el de los hombres. ¿Por qué reciben éstos el nombre de *ánthrōpoi* (hombres)? ¿Puedes tú decirlo?

HERM. -¿Y de dónde, amigo mío, voy a poder yo? Y aunque fuera capaz de descubrirlo, no me esforzaré por considerarte más capaz que yo de descubrirlo.

399a SÓC. - Tú confías en la inspiración de Eutifrón, según parece.

HERM. - ¡Claro!

SÓC. - Y confías bien. Ahora, ciertamente, me parece que me vienen a la mente ideas ingeniosas y correré el riesgo, si no me ando con cuidado, de resultar hoy aún más listo de lo conveniente. Fíjate lo que te digo: esto es lo primero que hay que reflexionar sobre los nombres, el que muchas veces añadimos letras, otras las suprimimos -por dar nombres a partir de lo que queremos [54]- y también cambiamos los acentos. Por ejemplo, *Dìì phílos* (protegido
b de Zeus): para que, en vez de locución [55], se nos convierta en nombre le quitamos una i y pronunciamos como grave, en vez de aguda, la sílaba central [56]. En otros nombres, por el contrario, introducimos letras y pronunciamos como agudas las sílabas graves.

HERM. - Dices verdad.

SÓC. - Pues bien, entre los nombres que experimentan esto, uno es, precisamente, el de *ánthrōpos,* según me pare-

---

[53] En el alfabeto ático arcaico, el signo e servía para tres fonemas: e. ē y ę.

[54] Cf. n. 31. En general, Sócrates atribuye el cambio al afán de embellecimiento. Aquí alude a nuestra *voluntad* de formar nombres de lo que nos interesa.

[55] *Rhêma,* en Platón, significa tanto «verbo, como «locución» o «sintagma», ya sea nominal (cf. *Díphilos)* o predicativo (cf. la etimologia de *ánthrōpos* más abajo).

[56] Es decir, *Dìì phílos* se convierte en *Díphilos* suprimiendo una i y haciendo grave(i. e., átona) la sílaba *phi.* Pero, además, y esto Sócrates no lo dice, haciendo aguda en vez de grave la primera i.

ce. Pues de locución se ha convertido en nombre con suprimir una sola letra, la *a, y* convertir en grave la última.

HERM. - ¿Cómo?

c SÓC. - De esta forma: este nombre de *ánthrōpos* significa que los demás animales no observan ni reflexionan ni «examinan» *(anathreî)* nada de lo que ven; en cambio el hombre, al tiempo que ve -y esto significa *ópōpe-,* también examina y razona sobre todo lo que ha visto. De aquí que sólo el hombre, entre los animales, ha recibido correctamente el nombre de *ánthrōpos* porque «examina lo que ha visto» *(anathrôn hà ópōpe).*

HERM -¿Entonces qué? ¿Te pregunto lo que sigue a esto, cosa que escucharía con gusto?

SÓC. - Desde luego.

d HERM. - Pues bien, tal como yo imagino, a esto le sigue a continuación un asunto: sin duda al hombre le atribuimos algo a lo que llamamos alma y cuerpo.

SÓC. - ¿Cómo no?

HERM. - Intentemos, entonces, dilucidar esto como lo anterior.

SÓC. - ¿Quieres decir que analicemos hasta qué punto es razonable el nombre de *psychē* y después, igualmente, el de *sóma?*

HERM. - Sí.

SÓC. - Bueno, para decirlo al momento, creo que los que pusieron el nombre de *psychē* (alma) pensaban algo así: que, cuando acompaña al cuerpo, es causante de que éste

e viva, puesto que le proporciona la capacidad de respirar y de «refrescar» *(anapsychôn)* [57], y que el cuerpo perece y muere tan pronto como le abandona lo que refresca. De ahí, precisamente, me parece que le dieron el nombre de *psychē.* Pero ten paciencia, si quieres, porque me parece que estoy vislumbrando una explicación más convincente que ésta a los ojos de los amigos de Eutifrón [58]. Me imagino

400a que éstos la despreciarían y la estimarían grosera. Conque mira si esta otra te satisface también a ti.

HERM. - Sólo tienes que hablar.

SÓC. - ¿Qué otra cosa, sino el alma, piensas tú que porta y soporta la naturaleza de todo cuerpo, a fin de que viva y sobreviva?

---

[57] Esta etimología, posiblemente correcta, es la misma que ofrece ARISTÓTELES en *De Anima* 405b28 ss.

[58] Cf. n. 46. Parece que Sócrates atribuye a Eutifrón alguna actividad en el terreno etimológico (cf. STEINER, «Die Etymologien in Platons *Kratylos», Archiv f. Gesch. der Kilos.* 22 [1916], 125), pero no tenemos más pruebas en este sentido.

HERM. - Ninguna otra cosa.

SÓC. - ¿Y qué? ¿No piensas tú con Anaxágoras [59] que la mente y el alma es lo que ordena y mantiene la naturaleza de todas las demás cosas?

b HERM. - Sí.

SÓC. - Entonces sería correcto dar el nombre de *physéchē* a esta potencia que «porta» *(ocheî) y «*soporta» *(échei)* la «naturaleza» *(physis).* Aunque también es posible llamarla *psychē* no sin elegancia.

HERM. - Exactamente. Y, además, me parece que esta denominación es más científica que aquélla.

SÓC. - Y lo es. Con todo, parece realmente ridículo darle el nombre tal como se le puso.

HERM. - ¿Y lo que sigue a esto? ¿Cómo diremos que es?

SÓC. -¿Te refieres al «cuerpo» *(sôma)?*

HERM. - Sí.

c SÓC. - Éste, desde luego, me parece complicado; y mucho, aunque se le varíe poco. En efecto, hay quienes dicen que es la «tumba» *(sêma)* del alma [60]*,* como si ésta estuviera enterrada en la actualidad. Y, dado que, a su vez, el alma manifiesta lo que manifiesta a través de éste, también se la llama justamente «signo» *(sêma).*

Sin embargo, creo que fueron Orfeo y los suyos quienes pusieron este nombre, sobre todo en la idea de que el alma expía las culpas que expía y de que tiene al cuerpo como recinto en el que «resguardarse» *(sōizētai)* [61] bajo la forma de prisión. Así pues, éste es el *sôma* (prisión) del alma, tal como se le nombra, mientras ésta expía sus culpas; y no hay que cambiar ni una letra.

d HERM. - Creo, Sócrates, que esto se ha dejado suficientemente formulado. Pero, ¿y sobre los nombres de los dioses, tal como hace un instante hablabas de Zeus? ¿Podríamos examinar, por el mismo procedimiento, en virtud de qué exactitud tienen puestos sus nombres? [62].

---

[59] Anaxágoras identifica el alma con la «mente» *(noûs)* (cf. ARISTÓTELES, *De Anima* 404a) y hace de ésta el principio ordenador *(diakosmeîn* es la palabra que emplea, precisamente, Anaxágoras) y sustentador del Universo.

[60] Es una idea pitagórica que aparece en FILOLAO, B14 (cf., también, *Gorgias* 493a).

[61] Etimología correcta, aunque erróneamente explicada. *Sōma* está en relación con el verbo sōizō y, originariamente, parece que significa «cadáver», i. e., «lo que se recobra» después de un combate.

[62] En toda esta serie ya no se alude al principio de nominación por el género, cf. n. 30.

SÓC. - ¡Por Zeus, Hermógenes! Si fuéramos sensatos, sí que tendríamos un procedimiento, el mejor: que nada sabemos sobre los dioses ni sobre los nombres que se dan a sí mismos -pues es evidente que ellos se dan los verdaderos nombres-. Pero una segunda forma de exactitud sería llamarles, como acostumbramos en las plegarias, «cualquiera sea la forma como gusten de ser nombrados», pues ninguna otra cosa sabemos. Y pienso yo, desde luego, que es una buena costumbre. Ahora bien, si lo deseas, examinemos previniendo, por así decirlo, a los dioses que no vamos a indagar nada sobre ellos mismos (pues no nos consideramos dignos de ello), sino sobre los hombres: cuál era la opinión que tenían cuando les pusieron nombres. Esto escapará a su cólera.

e

401a

HERM. - Paréceme, Sócrates, que hablas comedidamente. Conque obremos así.

b

SÓC. - ¿Y qué otra cosa haremos, sino comenzar por Hestia, como es norma [63]?

HERM. - Es justo, desde luego.

SÓC. - ¿Qué se diría que pensaba el que le dio el nombre de *Hestia?*

HERM. - Por Zeus, no creo que esto sea fácil

SÓC. - Es bien posible, buen Hermógenes, que los primeros que impusieron nombres [64] no fueran necios, sino astrónomos y gárrulos habladores.

HERM. - ¿Cómo?

c

SÓC. -Me parece que la imposición de nombres es obra de tal clase de hombres, y si se analizan los nombres de otros dialectos [65], no se dejará de descubrir lo que significa cada uno. Por ejemplo, a lo que nosotros llamamos *ousía* (ser, esencia), unos lo llaman *essía y* otros incluso *ōsía* [66].

---

[63] Todos los sacrificios comenzaban por Hestia, diosa del hogar.

[64] Aquí Sócrates alude a una colectividad (cf. n. 17). La expresión « los primeros» ha inducido a algunos eruditos a considerar erróneamente este diálogo como una indagación sobre el origen del lenguaje (cf. nuestra Introd.)

[65] En gr. *xenikà onómata*. Con *xenikós*, Platón se refiere siempre a otros dialectos distintos del ático. Para las lenguas extranjeras emplea el adjetivo *bárbaros.*

[66] No hay otro testimonio que éste sobre las formas *essía* y *ōsía.* En el primer caso *(essía),* puede llevar razón Platón, dado que el sustantivo se forma sobre el participio femenino del verbo *eimí;* la forma éssa aparece en eolio, así como en dorio de Epidauro y Trecén (cf. C. D. Bucx, The Greek Dialecis, Chicago, 1955, pág. 129), y la forma *éssai,* en FILOLAO, B6. La forma *ōsía,* sin embargo, ni está testificada ni tiene justificación morfológica alguna, pues el resto de los dialectos forman su participio femenino sobre el atem. *ent*-(a menos que Platón esté pensando en el beocio *iôsa,* resultado fonético de **eontja* (cf. E.

Así pues, es razonable llamar *Hestía,* conforme a la segunda denominación, al «ser (esencia) » de las cosas. Pero, además, dado que nosotros decimos *estín* (es) [67] de cuanto participa de la *ousía,* también por esto sería correcto el nombre de *Hestía.* Pues incluso nosotros antiguamente, según parece, llamábamos *essía* a la *ousía.* Aún más: si uno
d se fija en los sacrificios, pensaría que los que le pusieron el nombre tenían esta idea: es razonable que comiencen con *Hestía* el sacrificio precisamente aquellos que dieron el nombre de *essía* al ser del Universo. Cuantos, a su vez, la llamaron *ōsía* pensarían, casi de acuerdo con Heráclito, que los seres se mueven todos y que nada permanece. La causa y el principio de éstos es el «impulsar» *(othoûn)*[68] de donde es razonable que la llamaran *ōsía.* Quede esto así sentado como por quienes nada saben.

e Después de Hestía es razonable analizar *Rhéa y Krónos.* Claro, que ya hemos descrito el nombre de *Krónos,* aunque quizá nada vale lo que digo.

HERM. - ¿Cómo es eso, Sócrates?

SÓC. - Buen amigo, se me ha ocurrido un como enjambre de sutilezas.

HERM. - ¿De qué clase?

402a SÓC. - Es completamente ridículo decirlo, pero creo que tiene una cierta fuerza de persuasión.

HERM. - ¿Qué fuerza es ésa?

SÓC. - Me parece ver a Heráclito diciendo cosas sabias y añejas, simplemente de los tiempos de Rea y Cronos; las mismas que Homero decía.

HERM. -¿A que te refieres con esto?

SÓC. - En algún sitio dice Heráclito «todo se mueve y nada permanece» y, comparando los seres con la corriente de un río, añade: «no podrías sumergirte dos veces en el mismo río».

HERM. - Eso es.

b SÓC. - ¿Pues qué? ¿Piensas que quien puso el nombre de *Rhéa* y *Krónos* a los progenitores de los demás dioses pen-

---

SCHWYZER, *Griechische Grammatik,* ant. cit., vol. I, pág. 678). En los fragmentos de los presocráticos de dialecto dorio, recogidos por H. Diels, aparece siempre *ousía,* forma consagrada en el léxico filosófico.

[67] *Estín* por *hestían* de los MSS., es una conjetura brillante de Burnet, apoyada por el espíritu suave con que aparece la palabra en B y W.

[68] Aquí, Sócrates relaciona interesadamente *ōsía* con el verbo ōthéō «impulsar», precisamente para establecer la filosofía de Heráclito como punto de partida del nominador al poner los nombres. Ésta se va introduciendo sutilmente hasta ponerla en la base de todas las explicaciones etimológicas, especialmente, de las nociones filosóficas y morales en 4116c (cf. nuestra *Introd.).*

saba algo distinto que Heráclito [69]? ¿Acaso crees que aquél les impuso a ambos nombres de corrientes al azar? Igual que Homero dice a su vez: «Océano de los dioses padre y madre Tetis»[70]. Y creo que también Hesíodo [71]. Dice, igualmente, Orfeo:

Océano de hermosa corriente fue el primero en casarse, el
c *cual a su hermana de madre, Tetis, desposó.*

Fíjate que esto concuerda y todo confluye en el dicho de Heráclito.

HERM. - Creo, Sócrates, que dices algo de valor. Sin embargo, no comprendo lo que significa el nombre de *Tēthys.*

SÓC. - Pues en verdad dice por sí mismo que es nombre velado de fuente. Pues lo «tamizado» *(diattómenon)* y « filtrado» *(ēthoúmenon)* es imagen de fuente, y de estos dos nombres se compone el de *Tēthys.*
d

HERM. - Esto, Sócrates, sí que es sutil.

SÓC. - ¿Y por qué no iba a serlo? Mas, ¿qué va detrás de esto?,Ya nos hemos referido a Zeus.

HERM. - Sí.

SÓC. - Hablemos, pues, de sus hermanos Poseidón y Plutón y del nombre que le dan a éste.

HERM. - Desde luego.

e SÓC. -Pues bien, me parece que el nombre de *Poseidón* [72] fue puesto por el primero que le nombró, porque la naturaleza del mar contuvo su marcha y no permitió que continuara avanzando: fue para él como una traba de sus pies. Conque al dios que tenía el dominio de esta capacidad le dio el nombre de Poseidón como si fuera « traba para los pies» *(posi desmón).* Y la *e* se introdujo, quizás, por realzarlo. Puede que no quiera decir esto, sino que, en principio se pronunciaron dos *l* en vez de la *s,* con el sentido de el «dios que sabe mucho» *(pollà eidōs).* O quizás ha recibido el nombre de «el que sacude» *(ho seíōn)* a partir del verbo *seíein* (sacudir) añadiendo la *p* y la *d.* En cuanto al de *Ploútōn,* fue llamado así por su donación de la «riqueza» *(ploûtos),* dado que la riqueza sale de debajo de la tierra. En cuanto al de *Háidēs,* la mayoría parece suponer que añade a
403a

---

[69] En 396b se explicaba de otra manera. Aquí, aunque no expresa-
b mente, lo pone en relación con *kroûnos* «fuente».

[70] *Ilíada* XIV 201.

[71] No es cierto. En Hesíodo los dioses proceden de Gaia y Urano.

[72] La etimología correcta de Poseidón parece ser «esposo» (gr. *pósis)* o «dominador» (ide. **poi*-) de la «tierra» *(da).* (Cf. SCHACHERMEYR, Poseidon, Berna, 1950.)

este nombre su carácter de invisible *(aeidēs)* [73] y le llaman *Ploútón* por temor.

HERM. - ¿Y a ti qué te parece, Sócrates?

SÓC. - A mí, desde luego, me parece que los hombres se equivocan de cabo a rabo sobre la virtud de este dios y que le tienen miedo sin razón. Y es que temen que, cuando muere uno de nosotros, permanece allí para siempre. También albergan el temor de que el alma, despojada del cuerpo, vaya a ϒarar junto a aquél. Pero es mi opinión que todo confluye en lo mismo, tanto el poder del dios como del hombre.

HERM. - ¿Cómo, pues?

c SÓC. - Voy a decirte lo que a mí se me antoja. Dime: de las trabas que retienen a un viviente cualquiera en un lugar cualquiera, ¿cuál te parece que es más fuerte, la necesidad o el deseo?

HERM. - Es superior con mucho el deseo, Sócrates.

SÓC. - ¿No piensas, entonces, que muchos huirían de Hades, si éste no retuviera a los que van allí con la traba más poderosa?

HERM. - Claro.

d SÓC. - Luego, según parece, los encadena con el deseo -y no con la necesidad-, si es que los encadena con la mayor traba.

HERM. -Así parece.

SÓC. - ¿Y no son numerosos los deseos?

HERM. - Sí.

SÓC. - ¿Y hay un deseo mayor que cuando uno convive con alguien y espera convertirse en un hombre mejor por causa de éste?

HERM. - ¡Por Zeus, Sócrates, de ninguna manera!

SÓC. - Diremos entonces, Hermógenes, que nadie de los de allí desea regresar acá por esta razón, ni siquiera las Sirenas [74], sino que tanto éstas como todos los demás están

e hechizados. ¡Tan hermosos son, según parece, los relatos que sabe contar Hades! Y de acuerdo, al menos, con este razonamiento, este dios es un cumplido sofista y un gran bienhechor de quienes con él están. ¡É1, que tantos bienes envía a los de aquí: tan numerosos son los que le sobran allí! Conque, en razón de esto, recibió el nombre de *Plo-*

404a

[73] Ésta es, precisamente, la etimología correcta. También lo es obviamente la que se da de Plutón.

[74] Se trata de una colectividad mítica, posiblemente de origen ctónico; aunque la Epopeya las convirtiera en cantoras marinas. Son compañeras de Perséfone y solían figurar en las tumbas.

útōn. Al mismo tiempo, el no desear convivir con los hombres mientras tienen cuerpo; el convivir cuando el alma se halla purificada de todos los males y apetitos del cuerpo ¿no te parece que es propio de un filósofo y de quien tiene bien pensado que, de esta forma, podrá retenerlos encadenándolos con el deseo de virtud, pero que, mientras tengas el aturdimiento y locura del cuerpo, ni siquiera Cronos, su padre, podría retenerlos atándolos con las ligaduras [75] que le atribuye la leyenda?

HERM. - Es posible que digas algo serio, Sócrates.

b SÓC. - Conque el nombre de *Háidēs,* Hermógenes, no lo ha recibido, ni mucho menos, a partir de lo «invisible» *(aidoûs).* Antes bien, por el hecho de «conocer» *(eidénai)* todo lo bello, fue llamado *Háidēs* por el legislador.

HERM. - Bien. ¿Y de Deméter y Hera, Apolo y Atenea, Hefesto y Ares y los demás dioses qué diremos?

SÓC. -Parece que *Dēmētēr* [76] recibió tal nombre en virtud del don del alimento, pues nos lo «da» *(didoûsa) co*mo «madre» *(mētēr).*

Héra [77] es alguien «deseable» *(eratē),* tal como se cuenta *c* que Zeus la poseyó, «deseándola» *(erastheís).* Quizás, el legislador, investigando los fenómenos celestes, dio el nombre de *Hēra* al «aire» *(aēr)* veladamente, poniendo el inicio del nombre al final. Lo captarías si pronuncias muchas veces el nombre de Hera.

En cuanto a *Pherréphatta* [78], muchos sienten temor de este nombré, así como del de *Apóllōn,* por ignorancia de la exactitud de los nombres, según parece. Así que lo transforman y lo contemplan como *Phersephóné,* y les parece *d* terrible. Mas éste significa que la diosa es sabia, pues dado

---

[75] Cronos, padre de Hades, Poseidón y Zeus, fue destronado por este último y encadenado en el Tártaro.

[76] Esta etimología es correcta solamente a medias. La auténtica parece ser *da* (tierra) *mēter* (madre) (cf. U. v. WILAMOWITZ, *Der Glaube der Hellenen,* vol. I, pág. 212).

[77] Sobre la auténtica etimología de Hera, cf. n. 52. El truco de repetir varias veces el nombre de Hera para captar el sonido *aér* demuestra que *e* el ático, si no psilótico, era un dialecto de aspiración muy debilitada. (Cf. BUCK, *The Greek...*, págs. 53-54.)

[78] El nombre de Perséfone aparece bajo las siguientes formas: sin aspiración del primer término del compuesto *Persephóneia,* común en *Ilíada* y *Odisea,* y *Perséphassa* en ESQUILO (Coéforas 490); con doble aspiración *Phersephónē,* común en la lírica; *Pherréphatta,* en *ARISTÓFANES (Tesmofor.* 287 y *Ranas* 671), y *Pherréphatta* en inscripciones áticas (I. G. 2^2 1437). Esta última es, por tanto, la forma corriente en ático no literario. El segundo elemento del compuesto *(-phónē)* sugiere la idea de muerte violenta *(phónos),* de ahí que a la gente le parezca una diosa terrible.

que las cosas se mueven, lo que las toca, las palpa y puede acompañarlas sería sabiduría. Así pues, la diosa sería llamada con exactitud *Pherépapha,* en virtud de su sabiduría y su «contacto con lo que se mueve» *(epaphēn toû pheroménou) o* algo por el estilo (razón por la cual convive con ella Hades, que es sabio). Sin embargo, ahora alteran su nombre teniendo en más la eufonía que la verdad, de forma que la llaman *Pherréphatta.* Igualmente, como digo, muchos sienten temor de *Apóllōn,* como si sugiriera algo terrible. ¿No te has percatado?

HERM. - Desde luego que sí. Dices verdad.

SÓC. - Y, sin embargo, según mi opinión, este nombre está excelentemente puesto en lo que toca a la virtud del dios [79].

HERM. - ¿Cómo, pues?

SÓC. - Intentaré explicarte lo que a mí me parece. No hay
405a nombre que se hubiera ajustado mejor, siendo único, a las cuatro virtudes del dios, hasta el punto de que abarca todas ellas y manifiesta, de algún modo, su arte de músico, adivino, médico y arquero.

HERM. -Habla, pues. ¡Extraño nombre el que me dices!

- SÓC. - Y bien armónico, desde luego -¡como que el dios es músico! En primer lugar, la purificación y las ablu-
b ciones tanto en lo que toca a la medicina como a la mántica, así como las fumigaciones con drogas medicinales o mánticas, y, finalmente, los baños y aspersiones en tales circunstancias, todas ellas tendrían una sola virtud: dejar al hombre puro tanto de cuerpo como de alma. ¿O no?

HERM. - Desde luego.

SÓC. - ¿Por consiguiente, éste sería el dios que purifica, así como el que lava y libra de tales males?

HERM. - Desde luego.

SÓC. - Entonces, en virtud de las liberaciones y abluciones -en la medida en que es médico de tales males-, re-
c cibiría con propiedad el nombre de *Apoloúōn* (el que la va). Y, en virtud de la adivinación, la verdad y la sinceridad -pues son la misma cosa-, recibiría con toda propiedad el nombre que le dan los tesalios; pues todos ellos llaman *Aplóun* a este dios. Y, en razón de su dominio del arco, por estar siempre disparando, es *aei bállōn* (constante disparador). En lo que se refiere a la música, hay que tomar en

[79] Cf. 405e y n. La etimología de Apolo es muy discutida (cf. U. v. WILAMOWITZ, «Apollon», *Hermes* XXXVIII, 575 ss., y W. K. GUTHRIE, *The Greeks and their Gods,* Londres, 1955, pág. *73),* pero en ningún caso tiene que ver con las que nos brinda Sócrates a conti-
d nuación.

consideración -como en el caso de *akólouthos y ákoitis*- que *a* tiene a menudo el significado de *homoû* (junto con) [80] y que aquí se refiere a la «co-rotación» *(homoû pólēsis),* tanto alrededor del cielo –lo que llaman «revoluciones» *(póloi)-,* como en torno a la harmonía del canto, la cual recibe el nombre de consonancia, porque todas estas giran al mismo tiempo de acuerdo con una cierta armonía, como afirman los entendidos en música y astronomía.

Éste es el dios que preside la armonía, simultaneando todas estas «rotaciones» *(homopolôn)* tanto entre los dioses como entre los hombres. Y es que, lo mismo que a *honzokéleuthon* (compañero de viaje) y *homókoitis* (consorte) les hemos dado el nombre de *akólouthos y ákoitis* cambiando *homo-* por a-, así hemos llamado *Apóllōn* al que era
e *Homopólōn,* introduciendo otra *l* porque era homónimo de la palabra molesta [81]. Cosa que, incluso hoy, sospechan algunos por no examinar con precisión la virtud del nombre, y lo temen como si tuviera el significado de destrucción. Y, sin embargo, este nombre, como decíamos hace un instante,
406a fue impuesto porque abarca todas las virtudes del dios: «sincero» *(haploûs),* «constante disparador» *(aeì bállōn),* «purificador» *(apoloúōn),* rector de la «corotación» *(homopoloûn).*

En cuanto a las Musas y, en general, a la música, les dio este nombre, según parece, a partir del verbo «desear» *(môsthai)* [82], así como de la investigación y el amor por el saber.

Lētō viene de la benevolencia de esta diosa, por cuanto accede gustosamente a lo que uno pueda pedirle. Pero, tal vez, sea como la llaman en otros dialectos -pues muchos la llaman *Lēthō* [83]-. Es razonable, desde luego, que reciba el nombre de *Lēthtō* por parte de quienes así la llaman en razón de su falta de aspereza, de la dulzura y « suavidad» *(leîon)* de su «carácter» *(éthos).*

---

[80] En efecto, se trata de la *ha-* colectiva o intensiva que procede de ¡de. *sm-, cf. ai. *sa,* lat. *sem-*. Lo traducimos por el prefijo castellano *co-*.

[81] Eufemismo por «muerte». La gente relacionaba a Apolo con *apóllymi* «morir».

[82] El verbo *môsthai* está, probablemente, emparentado con lat. *mos* y nada tiene que ver con *Moüsa* que procede de **Montja* (cf. SCHWYZER, *Griechische Graninratik,* pág. 473).

[83] No hay más testimonio que éste de que *Lētō* fuera llamada *Lēthō* en otros dialectos.

b *Ártemis* [84] se revela como lo «íntegro» *(atremés)* y lo recatado por causa de su amor a la virginidad; aunque puede que el que le puso nombre la llamó «conocedora de virtud» *(aretēs hístora)* o, quizás también, en la idea de que «odia la arada» *(ároton misēsásēs)* del varón en la mujer. Ya sea por una de estas razones o por todas ellas, éste fue el nombre que impuso a la diosa el que se lo puso.

HERM. - ¿Y *Diónysos y Aphrodíta?*

SÓC. - ¡Tremenda pregunta, hijo de Hipónico! Sin embargo, tienen estos dioses una suerte de nombres que ha si-
c do impuesta tanto en broma como en serio. Así pues, pregunta a otros por la seria, que nada me impide a mí disertar sobre la festiva [85], pues hasta los dioses gustan de bromear. Dioniso podría ser llamado en broma el «dador del vino» *(Didoínousos),* y al vino, puesto que hace creer a la mayoría de los bebedores que tienen cordura sin tenerla, sería razonable llamarlo *oiónous* (que hace creer en la cordura).

Sobre Afrodita no sería digno contradecir a Hesiodo, sino
d convenir con él que fue llamada *Aphrodíta* por su nacimiento de la «espuma» *(aphroû)* [86].

HERM. -Por otra parte, Sócrates, no irás a olvidarte de Atenea, ateniense como eres, ni tampoco de Hefesto y Ares!

SÓC. - No sería razonable.

HERM. - Desde luego que no.

SÓC. - Ahora que su segundo nombre no es difícil decir por qué fue puesto.

HERM. - ¿Qué nombre?

SÓC. -Solemos llamarla *Pállas* ¿no?

HERM. - ¿Cómo no?

SÓC. - Si pensamos, pues, que este nombre le ha sido puesto, como yo imagino, a partir de la danza armada, pen-
e saríamos con propiedad [87]. Pues a la acción de «elevarse» uno mismo u otra cosa, ya sea desde el suelo o con las ma-
407a nos, la llamamos *pálleín y pállesthai,* hace danzar y danzar.

HERM. - Exactamente.

---

[84] Sobre la etimología de Artemis, cf: M. RUIPÉREZ SÁNCHEZ, «El nombre de Artemis dorio-itrio. Etimología y expansión., *Emerita* (1947),1-60, y «La *dea ardo* céltica y, la Artemis griega», *Zephyrus* II (1951), 89-95.

[85] Esta frase muestra a las claras el carácter festivo de este juego etimológico.

[86] Todavía P. KRETSCHMER (en *Zeitschrift für vergleich. Sprach forsch.* XXXIII [1893], pág. 267) quiere hacer venir este nombre de *áphro hodítēs* «la que camina sobre la espuma».

[87] En realidad, *Pallás* quiere decir «muchacha» (cf. GUTHRIE, *The Greeks...,* pág. 108).

SÓC. - El nombre de *Pállas,* entonces, se explica de esta forma.

HERM. - Y muy exactamente. ¿Pero cómo interpretas el otro nombre?

SÓC. - El de *Athēna?*

HERM. - Sí.

SÓC. - Éste, amigo mío, tiene más peso. Ahora bien, parece que los antiguos tenían sobre Atenea la misma idea
b que los actuales entendidos en Homero. Y es que la mayoría de éstos, cuando comentan al poeta, dicen que Atenea es la responsable de la inteligencia misma y del pensamiento. Conque el que puso los nombres pensaba, según parece, algo similar sobre ella; y, lo que es más importante, queriendo designar la «inteligencia de dios» *(theoû nóēsis),* dice -más o menos- que ella es la «inteligencia divina» *(Theonóa),* sirviéndose de la *a* de otros dialectos, en vez de la *e,* y eliminando tanto la *i* como la *s.* Y aun quizá ni siquiera por esta razón, sino que la llamó *Theonóē* en la idea de que ella, por encima de los demás, «conoce» *(nooúsēs)* las «cosas divinas» *(tà theîa).* Claro que tampoco es disparatado que quisiera también designar *Ethonóē* a la «inteligencia ética» *(tōi éthei nóēsis)* [88], en la idea de que la diosa es esto. Y, ya
c sea él o algún otro, la llamaron después *Athēnáa* transformándolo en un nombre más bello, según creían ellos.

HERM. - Bien. ¿Y Hefesto qué? ¿Cómo lo explicas?

SÓC. -¿Acaso me preguntas por el genuino «conocedor de la luz» *(pháeos hístora)?*

HERM. - Así parece.

SÓC. -¿No es evidente para cualquiera que éste es *Phaistós* (luminoso) añadiéndole la *e?*

HERM. - Es probable -si es que a ti no te parece todavía de otra manera, como es natural.

SÓC. - Pues para que no me lo parezca, pregúntame por Ares.

HERM. - Te pregunto.

d SÓC. - Entonces, si así lo quieres, el nombre de *Árés* se ajustaría a lo «masculino» *(árren) y* a lo varonil; pero, si, por otra parte, se conforma a lo rígido e inflexible (lo cual recibe el nombre de *árraton* «irrompible»), también en este

[88] preguntaMéridier traduce «inteligencia natural». No sé qué entiende por esto ni cómo lo deduce del texto griego. Me parece que, más bien, se refiere a la inteligencia «referida al *éthos» (éthei* es un dat. de limitación) o «práctica» a la que PLATÓN *(cf. Banquete* 209a) y ARISTÓTELES *(Ética a Nicómaco* 1140a24) llaman específicamente *phrónēsis.*

sentido sería propio que un dios guerrero por los cuatro costados reciba el nombre de *Ares.*

HERM. - ¡Desde luego!

SÓC. - Dejemos, pues, a los dioses -¡por los dioses!-, que temo seguir conversando sobre ellos, y propónme cuestiones sobre cualquier otro tema que prefieras «para que veas cómo es la casta de los caballos de « Eutifrón [89].

e HERM. - ¡Claro que lo haré cuando te haya preguntado sólo una vez más sobre Hermes [90], ya que Crátilo afirma que yo no soy Hermógenes. Intentemos, pues, investigar qué significa el nombre de *Hermês,* a fin de que veamos también si la afirmación de éste tiene algún valor.

SÓC. - En realidad, parece que *Hermês* tiene algo que ver con la palabra al menos en esto, en que al ser «intérprete» *408a* *(hermēnea)* y mensajero, así como ladrón, mentiroso y mercader, toda esta actividad gira en torno a la fuerza de la palabra. Y es que, como decíamos antes, el «hablar» *(eírein)* es servirse de la palabra y lo que Homero dice en muchos pasajes *(emēsato* «pensó», dice él) es sinónimo de «maquinar» *(mēchanēsasthai).* Conque, en virtud de ambas cosas, el legislador nos impuso, por así decirlo, a este dios que inventó el lenguaje y la palabra (y *légein* es, desde luego, sinónimo de *eírein)* con esta orden: «hombres, al que *b* inventó el lenguaje *(eírein emēsato)* haríais bien en llamarlo *Eirémēs».* Ahora, sin embargo, nosotros lo llamamos *Hermēs* por embellecer, según imagino, su nombre. (Por cierto, que *Iris* también parece tener su nombre por el hecho de *eírein,* pues era mensajera) [91].

HERM. - ¡Por Zeus! Entonces me parece que Crátilo afirma con razón que yo no soy *Hermogénēs* (nacido de Hermes): y es que no soy diestro en la palabra.

SÓC. - Pero es más, amigo mío: el que *Pán* sea un hijo doble de Hermes no carece de sentido.

c HERM. - ¿Pues cómo?

---

[89] Parodia de *Ilíada* V 221-2, donde se refiere Eneas a la excelencia de los caballos troyanos.

[90] Este es el único nombre de dios sobre cuya etimología hay acuerdo unánime entre los filólogos. Procede de *hérma* «montón de piedras».

[91] Todos los editores eliminan, por considerarla fuera de lugar, esta última frase referida a Iris. Nosotros la respetamos como, en general, a las lecturas en que coincide toda la tradición manuscrita, siempre que no haya motivos muy fundados para rechazarlas. - Puede ser una ocurrencia que introduce Sócrates parentéticamente, como tantas otras en esta sección.

SÓC. - Tú sabes que el discurso manifiesta la « totalidad» *(tò pân)* y que se mueve alrededor y no deja de hacer girar; y que es doble, verdadero y falso [92].

HERM. - Desde luego.

SÓC. - Por consiguiente, su carácter verdadero es suave y divino y habita arriba, entre los dioses, mientras que su carácter falso habita abajo, entre la mayoría de los hombres, y es áspero y trágico [93]. Pues es ahí, en el género de vida trágico, donde residen la mayoría de los mitos y mentiras.

HERM. - Desde luego.

SÓC. - Por consiguiente, el que manifiesta « todo» *(pán)*
d y siempre hace girar sería justamente *Pàn Aipólos* [94], el hijo doble de Hermes, suave en sus partes superiores, y áspero y cabruno en las inferiores. Conque *Pán* es o bien la palabra o hermano de la palabra, dado que es hijo de Hermes; que nada tiene de extraño que un hermano se parezca a su hermano. Pero como te decía, feliz Hermógenes, dejemos a los dioses.

HERM. - Al menos a esta clase de dioses, Sócrates, si lo prefieres. Pero ¿qué te impide disertar sobre otros [95] como el sol y la luna, los astros, la tierra, el éter, el aire, el fuego,
e el agua, las estaciones y el año?

SÓC. - ¡Numerosos son los temas que me propones! Sin embargo, consiento, si es que va a ser de tu agrado.

HERM. - ¡Claro que me va a complacer!

SÓC. - ¿Entonces qué prefieres primero? ¿O hablamos de *hélios* «el sol», como dijiste?

HERM. -De acuerdo.

SÓC. - Desde luego, parece que sería más claro si nos sirviéramos de la palabra doria (los dorios, en efecto, lo
409a llaman *Hálios)*. Sería, pues, *Hálios* en tanto que «congrega» *(halízei)* a los hombres en el mismo lugar cuando sale, y lo sería también porque no cesa de «girar » *(heílein)* en su movimiento alrededor de la tierra, aunque también -sería verosímil- porque en su recorrido «adorna con variopintos colores» *(poikíllei)* lo que nace de la tierra. Y *poikíllein y aioleîn* significan lo mismo.

---

[92] Sócrates insiste en este principio, que ya dejó sentado más arriba (385b) y que tanto le importa dejar bien claro.

[93] Sócrates juega con el doble sentido de *tragikós* «trágico» y «cabruno». Aquí se refiere a las fabulaciones de la tragedia; más abajo, al carácter figurativo de Pan como macho cabrío de cintura para abajo.

[94] *Aípolos* significa, propiamente, «cabrero» (de *aíx* «cabra»), pero Sócrates lo pone en relación con *aeí* (siempre) *polein* (hacer girar), como antes a Apolo (cf. 405c).

[95] El texto griego es aquí muy vago: *ton toiõnde* puede querer decir «dioses como» o «cosas como.. Parece una vaguedad deliberada.

HERM. - ¿Y la «luna» *(selēnē)* qué?

SÓC. - Éste es el nombre que parece mortificar a Anaxágoras.

HERM. - ¿Y por qué?

SÓC. -Parece un nombre que manifiesta con mayor antigüedad lo que aquél decía recientemente: que la luna toma su luz del sol [96].

HERM. - ¿Cómo, pues?

SÓC. - Sin duda *sélas* [97] y *phôs* significan lo mismo (luz).

HERM. - Sí.

SÓC. - Y esta luz que circunda la luna es siempre nueva y vieja -si es cierto lo que afirman los partidarios de Anaxágoras-, pues no cesa de proyectar luz nueva en su movimiento alrededor de la luna, mientras que la del mes anterior es vieja.

HERM. - Exactamente.

SÓC. - Y muchos la llaman *selanaía.*

HERM. - Exacto.

SÓC. - En cuanto que siempre tiene luz nueva y vieja *(sélas néon kaì hénon aei)* el nombre más justo que podría recibir sería *selaenoneoáeia,* pero se la llama *selanaía* una vez contraído.

HERM. - Desde luego, Sócrates, que este nombre es propio de un ditirambo. Pero, ¿cómo explicas el mes y los astros?

SÓC. - Al «mes» *(meís)* sería justo llamarlo *meíēs* procediendo de *meioûsthai* (disminuir), y los «astros» *(ástra)* parece que toman su denominación del «relámpago» *(astrapē).* En cuanto al relámpago, debería ser *anastropē* porque «hace volver la vista» *(ôpa anastréphei),* pero se le llama *astrapē* por embellecerlo.

HERM. - ¿Y qué del fuego y del agua?

SÓC. -Del «fuego» *(pyr)* no tengo idea y es probable que, o bien me haya abandonado la Musa de Eutifrón, o que este nombre sea de una dificultad extrema. Ahora bien, observa la artimaña que aplico a todos los de esta guisa que se me escapan.

HERM. - ¿Cuál es?

SÓC. -Te lo diré. Contéstame: ¿podrías decirme de qué forma recibe su nombre el fuego?

HERM. - Yo no, por Zeus.

---

[96] En realidad, esta teoría parece remontarse a Tales de Mileto (cf. PLUTARCO, *Placita philosophorunt* II. 27).

[97] Hasta aquí la etimologia es correcta *(*selas-na).* Lo que sigue es tan exageradamente rebuscado que nos hace pensar de nuevo en el carácter irónico de toda la sección.

e SÓC. - Entonces considera lo que yo barrunto sobre ello: pienso que los griegos, y especialmente, los que viven bajo dominio bárbaro, han tomado de éstos numerosos nombres [98]

HERM. - ¿Y qué, pues?

SÓC. - Si uno investiga cómo es razonable que estén establecidos conforme a la lengua griega y no conforme a aquella de la que el nombre procede, sabes que se encontraría en apuros.

HERM. - Nada más lógico.

410a SÓC. - Mira, entonces, si este nombre, *pyr,* no es bárbaro. Pues no es fácil encajarlo en la lengua griega y es evidente que los frigios [99] llaman al fuego de esta forma con una pequeña variante; e, igualmente, al «agua» *(hydōr)* y a los «perros» *(kynas),* etc.

HERM. -Así es.

SÓC. - Sin embargo, no hay que llevar demasiado lejos estos nombres por el hecho de que pueda decirse algo sobre ellos. De esta forma, pues, dejo a un lado el fuego y el agua.

b En cuanto al aire, ¿se llama *aēr,* Hermógenes, porque i « levanta» *(aírei) lo* que hay sobre la tierra? ¿O porque siempre «fluye» *(aeì rheî)? ¿O* porque, en su flujo, se origina el viento? Pues los poetas llaman *aētas* (vendavales) a los vientos. Puede que signifique, entonces, «lo que fluye como vendaval» *(aētórrous), como si* dijera *pneumatórrous* «lo que fluye como viento). Al «éter» *(áithēr)* es así como yo lo entiendo: dado que «siempre corre» fluyendo «en torno al aire» *(aeì theî perì tòn aéra),* debería llamarse, en justicia, *aeitheēr.* La «tierra» *(gē)* manifiesta mejor lo que *c* quiere significar con tal que se la llame *gaîa.* Y es que *gaîa* debería llamarse, en rigor, *gennēteira* (procreadora) como afirma Homero -pues dice *gegáasi,* en vez de *gegenêsthai* (ser engendrado)-. Bien, ¿qué nos quedaba después de esto?

HERM. - Las estaciones, Sócrates, así como la «añada» [100] y el «año» *(eniautós, etos).*

---

[98] El préstamo, que hoy es un principio elemental de la Lingüística, es aducido aquí (cf., también, en 416a) como una estratagema de Sócrates cuando se le resiste una etimología. Luego será rechazado como evasiva (cf. 425e).

[99] No hay constancia de la palabra frigia para el fuego, pero el gr. pyr se corresponde con el arme. *hur,* lengua cercana al frigio. (Cf., tambien, a.a.a. *fiur,* umbro *pir* y tocario por -V. PISANI, *Glonologia indeuropea,* Turín, 1961, pág. 277.)

[100] *Eniautós* es un ciclo de tiempo que puede ser muy superior al año natural *(étos)* Probablemente, está relacionado con el ciclo del año agrícola (la «añada. castellana). Cf. J. HARRISON, *Themis,* Londres, 1963.

SÓC. -Pues bien, las «estaciones» *(hórai)* has de pronunciarlas como en antiguo ático [101], si es que quieres saber lo que es probable: en efecto, son *hórai* (límites) debido a que limitan los inviernos y veranos, los vientos y los frutos de la tierra. Y como «limitan» *(horízousai),* habría que llamarles en justicia *hórai.*

d La «añada» *(eniautós)* y el «año» *(étos)* es probable que sean una sola cosa. En efecto, a lo que saca a luz y controla en sí mismo cada cosa que se cría y nace sucesivamente, a esto -lo mismo que antes con el nombre de Zeus, dividido en dos partes, unos lo llamaban *Zêna y* otros *Día-,* así a esto unos lo llaman *eníauton,* de *en heautōi* (en sí mismo), y otros *étos,* porque *etázei* (controla). La explicación completa es que la expresión *en heautōi etázon* (lo que controla en sí mismo), aun siendo única, se pronuncia en dos partes, *e* *eniautós y étos,* a partir de una expresión única.

HERM. - En verdad, Sócrates, has avanzado mucho.

SÓC. - Paréceme que estoy ya progresando en sabiduría.

HERM. - Desde luego.

SÓC. - En seguida lo dirás todavía más.

411a HERM. - Pues después de este género yo, desde luego, examinaría con gusto con qué clase de exactitud han sido puestos los hermosos nombres que se refieren a la virtud, como la «inteligencia» *(phrónēsis),* la «comprensión» *(synesis),* la « justicia» *(dikaiosynē) y* todos los de esta clase.

SÓC. - ¡Amigo mío! No es liviana la raza de nombres que despiertas. Sin embargo, ya que me he ceñido la piel de león [102], no he de amilanarme, sino más bien examinar, como es lógico, la inteligencia, la comprensión, el conoci- *b* miento, la ciencia y todos los demás bellos nombres que has citado.

HERM. - ¡Claro que no debemos desistir antes de tiempo!

SÓC. - Pues de verdad, ¡por el perro!, que no creo ser mal adivino en lo que se me acaba de ocurrir: que los hombres de la remota antigüedad que pusieron los nombres -lo mismo que los sabios de hoy- de tanto darse la vuelta buscando cómo son los seres, se marean y, consecuentemente, les pa-

[101] Lo mismo que en caso de la e (cf. n. 53) en el alfabeto ático antiguo el signo o servía para los fonemas o, ō y ō.

[102] Puede referirse a la fábula de Esopo en la que el asno, vestido con piel de león, pone en fuga a hombres y animales; o bien, a la piel del león de Nemea que cubría la cabeza y hombros de Heracles. - Es improbable, como sugiere MÉRIDIER *(Platón...,* vol. I, Introducción, pág. 44), que sea una alusión velada a Antístenes, quien había tomado a Heracles por modelo.

c rece que las cosas giran y se mueven en todo lugar [103]. En realidad, no juzgan culpable de esta opinión a su propia experiencia interior, sino que estiman que las cosas mismas son así; que no hay nada permanente ni consistente, sino que todo fluye, se mueve y está lleno de toda clase de movimiento y devenir continuo. Y lo digo reflexionando sobre todos estos nombres de ahora.

HERM. - ¿Y cómo es eso, Sócrates?

SÓC. - Quizá no has reparado en que los nombres recién citados han sido puestos a las cosas, como si todas se movieran, fluyeran y devinieran.

HERM. - No había caído en ello en absoluto.

d SÓC. - Pues bien, para empezar, el primer nombre al que aludimos se refiere por completo a estas características.

HERM. - ¿Cuál?

SÓC. - El de *phrónēsis* (inteligencia), pues es la «intelección del movimiento y el flujo» *(phorâs kaì rhoû nóēsis).* Podría también entenderse como «aprovechamiento del movimiento» *(phorâs ónēsis),* pero, en todo caso, se refiere a éste.

Y si lo aceptas, *gnōmē* (el juicio) manifiesta enteramente el análisis y la «observación del devenir» *(gonês nōmē*sis),- pues *nōmân* es lo mismo que *skopeîn* (observar). Pero si lo prefieres, esta misma palabra *nóēsis* es la «tendencia hacia lo nuevo» *(néou hésis):* el que los seres sean nuevos signi-

e fica que no dejan de devenir. Conque el que puso el nombre de *neóesis* quiso significar que el alma tiende a esto, pues antiguamente no se llamaba *nóesis,* sino que había que pronunciar dos *e* [104] en vez de la ē, *noéesis.*

Sōphrosynē (prudencia) es la «salvaguardia del entendimiento» *(sōtēría phronēseōs)* que acabamos de considerar.

412a Y, por otra parte, la «ciencia» *(epistēmē)* significa que el alma de algún valor «sigue» *(hepoménē)* a las cosas en movimiento y no se queda atrás ni las adelanta. Por lo cual hay que insertar una *e y* llamarla *epeistēmē* [105].

Synesis (comprensión), por su parte, parece como si fuera igual a «raciocinio» *(syllogismós), y* cuando se dice *synié-*

---

[103] Realmente está aludiendo, sin nombrarlo, a Heráclito. Cf. n. 68 e *Introd.*

[104] El texto dice, en realidad, «dos *ei»,* que es la grafía de ē en el alfabeto jonio, como *ou* lo es de ō.

[105] Es un pasaje discutido. Lo mismo que en 437a (donde se vuelve a explicar esta palabra en sentido opuesto, es decir, con la idea básica de «reposo», es preferible seguir la lectura de los mejores MSS. *embállontas y epistēmēn* que encubre -sin duda, por yotacismo- un esperado *epeistēmē.*

nai (comprender), resulta que se dice absolutamente lo
b mismo que *epístasthai* (estar sobre). Pues *syniénai* (marchar con) significa: el alma «acompaña a las cosas» *(symporeúesthai)* en su movimiento. Por otra parte, *sophía* (sabiduría) significa «tocar el movimiento» *(phorás háptesthai),* aunque esto es más oscuro y extraño a nuestra lengua. Pero hay que recordar, en los poetas, lo que dicen en muchos pasajes de aquello que avanza rápidamente una vez que ha comenzado: dicen *esythē* (se precipitó).

Además, un laconio ilustre tenía el nombre de *Sóos* y los lacedemonios dan este nombre al movimiento «veloz» *(thoós)* [106]. Así pues, *sophía* significa «tocar» el «movimiento» *(epaphé),* supuesto que los seres se mueven.

c Por otra parte, en cuanto a lo «bueno» *(agathón),* este nombre suele aplicarse a todo lo «admirable» *(agastón)* de la naturaleza. Dado que los seres se mueven, hay en ellos rapidez y hay lentitud. Ahora bien, no todo lo rápido es admirable, sino una parte de ello, y, precisamente, « lo admirable de lo rápido» *(thooû agastôi)* recibe la denominación de *agathón.*

En cuanto a la «Justicia» *(dikaiosynē),* es fácil comprender que este nombre se aplica a la «comprensión de lo justo» *(dikaíou synesis).* Pero *díkaion* (lo justo) mismo es difícil. Claro que, hasta cierto punto, parece que hay acuerdo por parte de muchos, pero en seguida vienen las disputas.
d Cuantos consideran que el universo está en movimiento suponen que su mayor parte no tiene otro carácter que el de moverse y que hay algo que atraviesa este universo en virtud de lo cual se originan todas las cosas; y que ello es lo más rápido y sutil. Pues de otro modo no podría atravesar todo el universo, si no fuera lo más sutil como para que nada pueda contenerlo, ni lo más rápido como para relacionarse con los demás seres como si éstos estuvieran en reposo. Así pues, dado que gobierna todo lo demás «atravesándolo»
e *(diaïón)* se le dio ajustadamente el nombre de *díkaion* añadiendo la fuerza de la *k* por mor de la eufonía.

Hasta este punto, pues, muchos convienen, como de-
413a cíamos antes, en que esto es lo justo. Pero yo, Hermógenes, como soy infatigable en este asunto, me he informado en conversaciones secretas de que lo justo es también lo causante (pues lo causante es aquello «por lo que» *-di' hò-*

[106] Quiere decir Sócrates que la sílaba so- de *sophía* habría que ponerla en relación con la raíz **tho-* «rápido», que en laconio es **so-*, por la espirantización de las aspiradas que se produce en laconio ya en el s. v, aunque no se refleje epigráñcamente hasta el rv (ct. Bucx, *The Greek...,* pág. 597).

algo se genera[107]) y alguien me dijo en privado que era ajustado asignarle este nombre por dichas razones.

Pero cuando tras oírlos, vuelvo a preguntarles tranquilamente: «amigo, ¿qué es, pues, lo justo si ello es así?», parece que ya pregunto más de lo conveniente y que me paso
b de raya[108]. Dicen que ya tengo suficiente información y, deseando atiborrarme, tratan de decirme cada uno una cosa y no están más de acuerdo. Pues uno afirma que lo justo es el sol: sólo él «atravesando» *(diaíonta)* y quemando gobierna los seres. Así pues, cuando, satisfecho por haber oído algo bello, se lo comunico a alguien, éste se burla de mí después de oírme y me pregunta si creo que no hay nada justo entre los hombres una vez que se pone el sol.

c Ahora bien, como yo persisto en preguntarle qué explicación ofrece él, afirma que el fuego[109]. Pero no es fácil de entender. Otro sostiene- que no es el fuego, sino el calor que reside en el fuego. Otro dice burlarse de todo esto y que lo justo es lo que dice Anaxágoras, el *noûs* (la razón), pues ésta es autónoma y, sin mezclarse con nada, gobierna todas las cosas atravesándolas. En este punto, amigo mío, ya me encuentro en mayores apuros que antes de tratar de
d saber qué cosa es lo justo[110]. Ahora bien, al menos el nombre, cosa por la que andábamos investigando, es claro que lo tiene por estas razones.

HERM. - Parece, Sócrates, que esto se lo tienes oído a alguien y que no estás improvisando.

SÓC. - ¿Y lo demás qué?

HERM. - En absoluto.

SÓC. - Escucha entonces, pues quizá podría mentirte también en lo demás diciendo que lo expongo sin haberlo oído.

¿Después de la Justicia qué nos queda? La «valentía» *(andreía)* no la hemos tocado, creo yo. Pues bien, es evi-
e dente que la «injusticia» *(adikía)* es verdaderamente un obstáculo a lo que atraviesa y la valentía apunta a ello en la idea de que ha recibido su nombre en la lucha -aunque, en la realidad, si es que ésta fluye, la lucha no es sino el flujo en sentido contrario-. Si se suprime, pues, la *d* de *andreía,* el nombre *anreía* pone de manifiesto por sí sólo esta acti-

---

[107] Es la misma explicación de más arriba (cf. 396a-b) para la forma *Día* del nombre de Zeus.

[108] Locución proverbial, cuya traducción literal sería «saltar por encima del foso».

[109] De nuevo, la teoría de Heráclito sin que se le nombre expresamente.

[110] Tampoco en el *Fedón* (96b y ss.) le parece suficiente a Sócrates la teoría de Anaxágoras.

vidad [111]. Claro que *andreía* no es un flujo contrario a todo flujo, sino al que fluye contra lo justo; en caso contrario, no
414a se elogiaría la valentía. También lo « masculino» *(árren)* y el «varón» *(anēr)* se refieren a algo parecido, a la «corriente hacia atrás» *(ánō rhoē* mientras que la «mujer» *(gynē)* me parece que tiene que ver con «generación» *(gonē)*. Lo «femenino» *(thēly)* parece que ha recibido su nombre a partir de la «mama» *(thēlē)*[112], y ésta ¿no será así, Hermógenes, porque «hace crecer» *(tethēlénai)* como sucede con las plantas de regadío?

HERM. - Sí que lo parece, Sócrates.

SÓC. - Es más: el mismo verbo *thállein* (brotar) me parece que representa el crecimiento de los jóvenes, porque se
b produce rápida y repentinamente. Lo cual, por consiguiente, ha imitado [113] con el nombre adaptándolo a partir de *theîn* (correr) *y hállesthai* (saltar). ¡Pero no estás viendo que me salgo de carrera, por así decirlo, cuando alcanzo terreno llano y nos quedan aún numerosos temas que parecen importantes!

HERM. - Dices verdad.

SÓC. - Uno, al menos, es ver qué quiere decir la palabra *téchnē* (arte).

HERM. - Desde luego.

SÓC. -¿No significa esta palabra «posesión de razón»
c *(héxis noû),* si le quitamos la *t* e introducimos o entre la *ch* y la *n* y entre la *n* y la *e?*[114].

HERM. - Muy forzado es esto, Sócrates.

SÓC. - ¡Bendito Hermógenes! ¿No sabes que los primeros nombres que se impusieron están ya sepultados, merced a la ornamentación y al tiempo, por los que quieren vestirlos de tragedia añadiendo y quitando letras por eufonía y retorciéndolos por todas partes? Porque, ¿no te parece extraña la introducción de *r* en la palabra *kátoptron* (espejo)[115]? Pues tal es, creo yo, lo que hacen quienes no se ocu-
d pan de la verdad y sí de hacer figuras con la boca. Hasta el punto de que, a costa de introducir numerosas adiciones,

---

[111] *Anreía* estaría en relación con el verbo anarrein, «fluir contra corriente» o «hacia arriba». Cf. *infra, ánō rhoē.*

[112] Etimología correcta.

[113] Tanto el verbo *apeikázein* como *memímētai* supone un adelanto de la teoría de la *mímēsis* que Sócrates no introduce hasta 423 ss. Hasta ahora no se ha dicho que el nombre imite a la cosa.

[114] Siguiendo las directrices de Sócrates el nombre que resulta es, en efecto, *echonócē* «que posee razón».

[115] Observación desafortunada que pone de manifiesto una idea no muy clara de los diferentes elementos del nombre. *-tron* es un sufijo de instrumento.

terminan por conseguir que nadie comprenda lo que significa el nombre. Así, por ejemplo, a la *Esfinge* la llaman *Sphínx* en vez de *Phíx* [116], etc.

HERM. -Así es, Sócrates.

SÓC. - Y si una vez más se permite introducir y suprimir lo que uno quiera en los nombres, será muy fácil adaptar cualquier nombre a cualquier cosa. .

e HERM. - Cierto.

SÓC. - Y muy cierto, en verdad. Pero tú, mi sabio árbitro, debes, creo yo, vigilar lo que es comedido y razonable.

HERM. - Me gustaría.

SÓC. - También a mí, Hermógenes. Pero no seas ex-

415a cesivamente riguroso, amigo mío,

no vayas a quitar de mis miembros la fuerza [117],

pues ya me encamino a la cumbre de lo que tengo dicho, cuando hayamos examinado *mēchanē* (artificio) después de *téchnē.*

Mēchanē me parece que significa «cumplir un largo recorrido» *(ánein epì polly),* pues *tò polly* significa sin duda, lo mismo que *mêkos,* «un largo recorrido». Pues bien, el nombre *mēchanē* se compone de ambos, *mêkos y ánein.*

Pero, como acabo de decir, hay que llegar a la cumbre de lo que nos hemos propuesto: hay que investigar lo que significan los nombres *aretē* (virtud) *y kakía* (vicio). Pues

b bien, uno no lo veo claro, pero el otro me parece evidente, pues está en consonancia con todo lo anterior. Como las cosas están en movimiento, todo «lo que se mueve mal» *(kakôs ión)* será *kakía. Y* cuando el moverse mal hacia las cosas sucede en el alma, sobre todo entonces recibe la denominación general de vicio. Pero qué cosa sea el moverse mal creo que está claro también en la «cobardía» *(deilía),* nombre que aún no hemos tocado, sino pasado por alto,

c aunque deberíamos haberlo examinado después de la valentía. Pero para mí que hemos pasado por alto muchas otras cosas. La cobardía, en suma, significa una traba poderosa del alma, pues *lían* significa fuerza de alguna manera.

Conque la cobardía sería la «traba excesiva» y enorme

d del alma *(desmós lían).* Lo mismo que también es un mal la «escasez de recursos» *(aporia) y,* como es lógico, todo aquello que sea un impedimento para el movimiento y el.

---

[116] La *Phíx,* hija de Equidna, a la que llama HESÍODO «funesta para los cadmeos» (cf. *Teogonía* 326), puede ser, en principio, diferente de la Esfinge con la que posteriormente fue identificada.

[117] *Ilíada* VI 264-65.

«caminar» *(poreúesthai)*. Pues bien, es claro que moverse mal significa caminar con impedimentos y trabas. Cuando el alma, pues, lo experimenta, se encuentra llena de vicio. Y si vicio es el nombre para tal estado, su contrario sería
e «virtud» *(areté) y* significa, en primer término, abundancia de recursos y, después, que el flujo del alma buena está siempre en libertad. De tal forma que, según parece, lo que «fluye» *(aeì rhéon)* sin trabas ni impedimentos ha recibido este nombre como sobrenombre. Es correcto llamarla *aeireítēn* (siempre fluyente) y, tal vez, significa «deseable» *(hairetēn)* -dado que es el hábito más deseable-, pero se llama *areté* por contracción. Puede que digas que estoy inventando, pero yo afirmo que si es correcto lo que explicaba antes, el vicio, tambien es correcto este nombre de *aretē.*

416a HERM. -¿Y el de *kakón* (mal) con el que has explicado mucho de lo anterior? ¿Qué significa este nombre?

SÓC. - ¡Extraño me parece, por Zeus, y difícil de conjeturar! Así es que aplico también a éste la artimaña de marras.

HERM. - ¿Cuál?

SÓC. - Sostener que es un nombre bárbaro.

HERM. - Y parece que tu afirmación es exacta. Pero si lo prefieres, dejemos esto y tratemos de ver si está bien puesto el de *kalón* (bello) y *aischrón* (feo).

SÓC. - En realidad, me parece claro lo que significa
b *aischrón,* pues también está en consonancia con lo anterior. Parece que el nominador no deja de envilecer a lo que estorba y contiene el flujo de los seres. Así que a lo que siempre «contiene el flujo *«schon tòn rhoûn)* le ha impuesto el nombre de *aeischoroûn.* Ahora, sin embargo, la gente lo llama *aischrón* por contracción.

HERM. - ¿Y lo *kalón* (bello)?

SÓC. - Esto es más difícil de comprender [118]. Y, sin embargo, el nombre mismo lo dice; ha sido variado sólo por armonía y por la cantidad de la *o* [119].

HERM. - ¿Cómo así?

SÓC. - Este nombre parece un sobrenombre del pensamiento.

HERM. - ¿Qué quieres decir?

c SÓC. -Veamos. ¿Qué cosa piensas tú que es responsable de que cada ser reciba nombre? ¿No es aquello que impone los nombres?

---

[118] Ya en 384b, Sócrates había aludido al antiguo proverbio «es difícil saber cómo es lo bello».

[119] Es decir, será antiguamente *kaloûn,* cf. n. sig. Más abajo lo explica con mayor claridad.

HERM. - Por completo.

SÓC. - ¿Y no sería esto el pensamiento ya sea de los dioses, ya de los hombres, o de ambos?

HERM. - Sí.

SÓC. - ¿Entonces lo que da nombre a las cosas y lo que se lo sigue dando [120] es lo mismo, esto es, el pensamiento?

HERM. - Así parece.

SÓC. - ¿Y todas las creaciones de la mente y el pensamiento no son acaso elogiables y las que no lo son, censurables?

HERM. - Desde luego.

d SÓC. - Pues bien, ¿lo curativo no produce medicinas y lo constructivo construcciones? ¿O cómo lo entiendes tú?

HERM. - Así.

SÓC. -Entonces ¿también «lo nominativo *(tò kaloûn)* [121] cosas bellas *(kalá)»?*

HERM. - Tiene que ser así.

SÓC. - ¿Y esto es, tal como decimos, el pensamiento?

HERM. - Desde luego.

SÓC. - Entonces *kalón* (lo bello) es un sobrenombre del pensamiento que produce las cosas que saludamos con el nombre de bellas.

HERM. - ¡Claro!

e SÓC. -Bien. ¿De los nombres de esta clase cuál nos queda?

417a HERM. - Los que se relacionan con lo bueno y lo bello: lo «conveniente» *(symphéron),* «rentable» *(lysiteloûn),* «provechoso» *(ōphélimon),* «lucrativo» *(kerdáleon) y sus* contrarios.

SÓC. - En realidad, podrías encontrar ahora el significado de *symphéron* (conveniente), si te fijaras en lo antes dicho. Parece hermano del «conocimiento» *(epistēmē),* pues no significa otra cosa que el «movimiento simultáneo» *(háma phorá)* del alma con las cosas [122]: lo que se obtiene en virtud de éste, parece lógico que reciba el nombre de *symp-*

---

[120] Aquí establece Sócrates una diferencia muy sutil entre *tò kalēsan* (participio aoristo neutro) y *tò kaloûn* (participio presente neutro) de *kaléo.* Se trata, en definitiva, de asimilar tò *kalón* (lo bello) con *tò kaloûn* (lo nominativo) (cf., más abajo, «lo nominativo [produce] cosas bellas.). De todas formas, lo que opone a los dos participios no es el tiempo (como traduce Méridier), sino el aspecto.

[121] La conjetura *kaloûn* (por *kalón* MSS.) de Badham se impone por sí misma después del pasaje anterior.

[122] Cf. la explicación de *epistēmē,* en 412a, como que «el alma... sigue a las cosas».

héron y symphora a partir de *symperiphéresthai* (moverse alrededor simultáneamente) [123].

Kerdáleon (lucrativo) viene de *kérdos* (lucro), y *kérdos*
b manifiesta su significado si se introduce en el nombre una *n,* en vez de la *d.* califica al bien de otra forma. Como éste «se mezcla» *(keránnytai)* con todo atravesándolo, le impuso [124] este nombre por calificar esta virtud suya, pero introdujo *d,* en vez de *n, y lo* pronunció *kérdos.*

HERM. -¿Y *lysiteloûn* qué?

SÓC. - Parece, Hermógenes, que no es como los tenderos lo emplean cuando se cubre la inversión. Tengo para mí
c que *lysitelon* no se dice en este sentido [125], sino porque, siendo [126] la parte más rápida del ser, no permite que las cosas se detengan ni que el movimiento alcance término y se detenga o cese; antes bien, si trata de producirse un término de éste, lo elimina constantemente y hace incesante e inmortal aquél. En este sentido me parece que *lysiteloûn* califica al bien, pues «lo que elimina el término» *(lyon tò télos)* del movimiento es *lysiteloûn.*

Ajeno a nuestro dialecto es *ōphélimon,* del que Homero se sirve a menudo, de *ophéllein* (engordar); y ésta es otra designación de *aúxein* (acrecentar) y *poieîn* (hacer) [127].

d HERM. - ¿Y los contrarios de éstos? ¿Cómo son?

SÓC. - Cuantos niegan a éstos no hay por qué revisarlos, pienso yo.

HERM. - ¿Cuáles son?

SÓC. -*Axymphoron, anōphelés, alysitelés y akerdés.*

HERM. - Es cierto lo que dices.

SÓC. - Pero sí *blaberón* (dañino) y *zēmiôdes* (ruinoso).

HERM. - En verdad, *blaberón* (lo dañino) quiere decir «
e lo que daña el flujo» *(tò blápton tòn rhoûn), y blápton* (lo

---

[123] Algunos editores siguiendo a Stallbaum asignan *éoike* a Hermógenes, interrumpiendo innecesariamente el discurso socrático. Aquí también respetamos la tradición manuscrita.

[124] El nominador.

[125] Este es, precisamente, su sentido.

[126] El Bien.

[127] Frase oscura tanto por el texto, que está corrupto, como por su contenido. En cuanto al texto: a) conservamos *hôi* con la mayoría de los editores y entendemos *tôi ophéllein* como una aposición rectificativa (.del que se sirve Homero, es decir, bajo la forma *ophéllein»);* b) mantenemos la lectura de los MSS. *aúxein kaî poeîn,* aunque es evidente que hay corrupción. De las conjeturas propuestas, dos suponen que ha caído algo *(pléon,* ORELLI; *píona* HEINDORF), y una, también de Heindorf, propone sustituir *poieîn* por *piaínein.* - *Ōphélimon* no sólo no es ajena al ático, sino que está documentada en esta época sólo en ático (cf. LS-J, *s. v.).* El verbo *ophéllein,* en cambio, sí es dialectal: es un «eolismo» de Homero.

que daña), a su vez, significa lo que quiere « sujetar» *(háptein);* pero «sujetar» *(háptein) y «*atar» *(deîn)* significan lo mismo y siempre son un baldón. Por consiguiente, «lo que quiere sujetar el flujo» *(tò boulómenon háptein rhoûn)* sería muy exactamente *boulapteroûn,* aunque se dice *blaberón* por embellecerlo, según creo.

HERM. - Sócrates, de verdad que te salen recargados los nombres. Así ahora me ha parecido como si entonaras el preludio del nomo [128] de Atenea, cuando has pronunciado
418a el nombre éste de *boulapteroûn.*

SÓC. - No, Hermógenes, yo no soy culpable, sino quienes le han puesto el nombre.

HERM. - Tienes razón. Pero ¿qué sería, pues, el nombre *zēmiôdes* (ruinoso)?

SÓC. - ¿Qué será *zēmiôdes?* Mira, Hermógenes, cómo tengo razón cuando digo que, por añadir o quitar letras, modifican mucho el significado de los nombres, hasta el punto de que con una pequeña variación consiguen, a ve-
b ces, que signifiquen lo contrario. Por ejemplo, en *déon* (obligatorio); he reflexionado sobre este nombre y de ello acaba de ocurrírseme lo que iba a decirte: esta nuestra hermosa lengua de hoy ha retorcido los nombres *déon y zēmiôdes* hasta hacerlos significar lo contrario; ha borrado lo que significan, mientras que la antigua lo muestra a las claras.

HERM. - ¿Qué quieres decir?

SÓC. - Te diré. Ya sabes que nuestros antepasados empleaban mucho la *i* y la *d* [129], y sobre todo las mujeres, que
c son precisamente las que conservan la lengua primitiva. Ahora, sin embargo, en vez de *i* emplean *ei* o *e,* como si en verdad fueran más magnificentes.

HERM. - ¿Cómo es eso?

SÓC. - Por ejemplo, los más antiguos llamaban *himéran* al día y otros, *heméran; los* de ahora, sin embargo, *hēméran.*

HERM. - Así es.

SÓC. - ¿Y no sabes que sólo este nombre arcaico manifiesta la intención del que lo puso? En efecto, como la luz

---

[128] Composición citaródica, originariamente en honor de Apolo, que consta de siete partes además del «preludio». También POLLUX (IV 77) alude a un nomo de Atenea. Los compuestos largos y complicados son característicos de la lírica (cf. A. MEILLET, *Aperçue d'une Histoire de la langue grecque,* París, 1930[3]).

[129] Ignoramos en qué se basa Platón para emitir tal juicio que contrasta con la acertada observación que le sigue. Sobre ésta, ef., también, CICERÓN, *De oratore* 12 *(facilius mulieres incorruptam antiquitatem çonservant).*

d nacía de la oscuridad, con la complacencia y «deseo» *(himeírousin)* de los hombres, le dieron el nombre de *heméran.*

HERM. - ¡Claro!

SÓC. - Ahora, sin embargo, no reconocerías lo que significa *hēméra* de inflado [130] que está. Con todo, algunos estiman que ha recibido este nombre porque en verdad el «día» *(hēméra)* civiliza [131] *(hēméra poieî)».*

HERM. - Me parece bien.

SÓC. -También sabes que al «yugo» *(zygón) los* antiguos lo llamaban *duogón* [132].

HERM. - Desde luego.

SÓC. - Y sin embargo, *zygón* nada pone en claro, mientras que *duogón* es un nombre justo en virtud de la unión de una «yunta» *(duoîn)* con vistas al «arrastre» (agōgēn). Hoy
e se dice *zygón,* y en muchos otros casos sucede lo mismo.

HERM. - Claro.

SÓC. - Pues bien, según esto, para empezar, lo que se llama *déon* (obligatorio) significa lo contrario de los nombres que se relacionan con el bien: lo obligatorio es una forma de bien y se manifiesta como una «atadura» *(desmós)* e impedimento del movimiento, como si fuera hermano de lo dañino.

HERM. - ¡Y bien que lo parece, Sócrates!

SÓC. -Pero no, si nos servimos de su nombre arcaico, el
419a cual es mucho más probable que esté mejor puesto que el de ahora. Será acorde con los bienes antes aludidos, si en vez de *e,* le devuelves la *i* como antiguamente: en efecto, *diión* (lo que atraviesa) -y no *déon*- significa el bien, y esto ya es un elogio. De esta forma el que pone los nombres no se contradice [133], sino que tanto *déon* como *ōphélimon, lysiteloûn, kerdáleon, agathón, symphéron y eúporon* significan lo mismo: designan con nombres distintos a «lo que or-
b dena» *(diakosmoûn) y* «se mueve» *(ion).* Y es elogiado en

---

[130] Lit. «vestido de tragedia» *(tetragoidēménon),* cf. 414c.

[131] *Hēméra poiein* significa también «domesticar» cuando el objeto son animales y «cultivar» cuando son plantas.

[132] Esto es inexacto. *Zygón* procede de la raíz ide. **yug-,* cf. lat. *iugum,* ant. ind. *yugam,* etc. Sócrates puede estar pensando en la forma doria (también eolia) *dugós,* fruto de otra evolución fonética (cf. E. SCHWYZER, *Dialectorum graecorum exempla epigraphica potiora,* Leipzig, 1923, nn. 180, 317 y 466.36).

[133] En 438e va a afirmar, precisamente, lo contrario: que el nominador se contradice. Como en otras ocasiones, Sócrates deja caer una frase que después va a ser contestada.

todas partes, mientras que lo que contiene y hasta recibe censuras.

De otra parte, *zēmiódes,* si le devuelves la *d* en vez de la *z,* de acuerdo con la lengua arcaica, se te revelará como el nombre impuesto a «lo que permite el movimiento» *(doûnti to ión)* bajo la forma *dēmiôdes.*

HERM. - ¿Y *hēdonē* (placer), *lypē* (dolor), *epithymía* (apetito) y otros semejantes, Sócrates?

SÓC. - No me parecen muy difíciles, Hermógenes. Así, *hēdonē* (placer): tal nombre parece tener la actividad tendente al «provecho» *(ónēsis),* pero se ha insertado la *d,* de
c forma que, en vez de *hēonē,* se llama *hēdonē.* Y *lypē* (dolor) parece que ha recibido su nombre a partir de la «disolución» *(diálysis)* del cuerpo, la que tiene el cuerpo en tal estado. *Anías* (sufrimiento) es lo que estorba el movimiento [134]. Y *algēdón* (pena), llamado así de *tē algeinon* (lo penoso), me parece ajeno a nuestra lengua [135]. *Odynē* (aflicción) parece que tiene este nombre a partir de la «penetración» *(éndysis)* del dolor. *Achthēdōn* (pesar) es claro, para todo el mundo, que es nombre figurado del peso del movimiento. *Chará* (alegría) parece que ha sido llamada así por la «efusión» *(diáchysis) y* facilidad del «flujo» *(rhoé)* del alma. *Térpsis* (goce) procede de *terpnón* (gozoso) y *terpnón* tiene
d su nombre del «deslizamiento» *(hérpsis)* a través del alma y se asemeja a un «soplo» *(pnoē);* en justicia se llamaría *hérpnoun,* pero con el tiempo ha cambiado a *terpnón.*

Euphrosynē (bienestar) no necesita explicación: es claro para todos que ha tomado este nombre -en justicia el de *eupherosynē* aunque lo llamemos *euphrosynē*- del hecho de que el alma se «mueve bien acorde con las cosas» *(eu symphéresthai).*

Tampoco es difícil *epithymía* (apetito): es evidente que debe su nombre a la fuerza «que se dirige al ánimo» *(epi*
e *thymòn ioûsa), y thymós*[136] tendría este nombre del ardor y ebullición del alma. Por otra parte, *hímeros* (deseo) tiene este nombre por el flujo que arrastra al alma sobre todo.
420a Como «fluye tendiendo» *(hiémenos rheî)* y dirigiéndose con anhelo a las cosas -y de esta forma, desde luego, arrastra al alma con la «tendencia de la corriente» *(hésis tēs rhoês)-,* a partir de toda esta capacidad recibió el nombre de *hímeros.* Más aún: llámase *póthos* (añoranza), a su vez, pa-

[134] Lo deduce de *an (privativum) iénai.*

[135] En gr. *xenikón* (cf. n. 65). Es, en efecto, palabra jónica, documentada en Heródoto e Hipácrates y empleada por los poetas áticos, especialmente los tragediógrafos.

[136] *Thynaós* es aquí, específicamente, el principio irascible del alma.

ra indicar que no es deseo de lo presente, sino de «lo alejado» *(állothi pou óntos)* [137] y ausente. De ahí que se llame *póthos lo* que se llamaba *hímeros* cuando estaba presente aquello que se anhelaba; y cuando ello no está presente, esto mismo se llamó *póthos.*

En cuanto a *Érōs,* dado que «se insinúa desde fuera»
b *(eisrheî éxothen)* y es una corriente no connatural al que la posee, sino inducida a través de los ojos, por esta razón, a partir de *eisrheîn,* fue llamada antiguamente *ésros* (pues empleábamos *o* en vez de *ō),* y ahora se llama *érōs* por el cambio éste de *o* por *ō* [138].

Pero, ¿te queda algo aún que podamos examinar?

HERM. - ¿Qué te parecen *dóxa* (opinión) y sus semejantes?

SÓC. -*Dóxa,* desde luego, ha recibido este nombre, o bien por la «persecución» *(díōxis)* que el alma recorre en su ase-
c chanza por saber cómo son las cosas, o bien por el disparo del «arco» *(tóxou).* Pero parece, más bien, esto último. *Oíēsis* (creencia), ciertamente, concuerda con ello, pues parece manifestar el caminar [139] del alma hacia toda cosa -por ver cómo es cada uno de los seres-, lo mismo que también *boulē* (decisión) designa, de alguna manera, el «disparo» *(bolē) y boúlesthai* significa «tender a» *(ephíesthai),* igual que *bouleúesthai* (decidir).

Todos estos nombres, séquito de *dóxa,* parecen ser representaciones de *bolē* (disparo) lo mismo que, a su vez, su contrario *aboulía* parece sinónimo de *atychía* (yerro), en la medida en que no alcanza ni obtiene aquello a lo que disparaba, aquello que deseaba o deliberaba, ni aquello a lo que tendía.

d HERM. - Sócrates, me parece que estos nombres los sacas ya a borbotones.

SÓC. - Es que ya corro [140] hacia la meta. Ahora bien, todavía quiero explicar *anánkē* (necesidad), puesto que va a continuación de éstos, *y hekoúsion* (voluntario).

Hekoúsion es «lo que cede» *(tò eîkon)* y no ofrece resistencia. Como digo, estaría representado por este nombre, que está en conformidad con la «voluntad» *(boulē),* «lo que

---

[137] Sócrates relaciona *póthos* con *áttothi pou.* Menos complicado habría sido, como sugiere Méridier, derivarlo de *pothi (apóntos)*

[138] En el texto se dice *«ou* en vez de *ō»,* pero ver n. 104.

[139] Gr. oisis, *hápax legóntenon* acuñado aquí por Platón derivándolo del futuro de *phérō(oísō),* e implícitamente relacionado con *oistós* (flecha).

[140] Admitimos con Burnet is lectura *théō* (corrección de *theói* de la vulg.). Hay que forzar mucho el significado de *theós* para obtener un sentido (cf. «la inspiración de la divinidad», en Méridier).

cede al movimiento» *(tò eîkon tôi iónti). Lo anankaîon,* por el contrario, y lo que ofrece resistencia, siendo contrario a la *boúlēsis,* sería lo referente al error y a la ignorancia, y se asemeja a un «viaje por las angosturas» *(ánkē poreía),*
e puesto que éstas dificultan el caminar por ser difíciles, ásperas y escabrosas. Quizás, pues, tomó de aquí su nombre, porque se asemeja a un viaje por lo angosto. Pero, mientras nos queden fuerzas, no las dejemos decaer. Conque no decaigas tú y sigue interrogando.

421a HERM. - Te pregunto ya por lo más importante y bello, la «verdad» *(alētheia)* y la «falsedad» *(pseûdos),* «el ser» *(tò ón)* y, precisamente, aquello sobre lo que versa nuestra conversación, el «nombre» *(onómato):* ¿por qué tiene este nombre?

SÓC. -Bien. ¿Hay algo a lo que llames «investigar» *(maíesthai)?*

HERM. - Sí, a «buscar» *(zeteîn).*

SÓC. - Pues parece un nombre contracto a partir de una oración, la cual significa que *ónoma* es el «ser» *(ón)* sobre el que precisamente se investiga. Aunque lo reconocerías mejor en aquello que llamamos *onomastón* (nombrable): aquí significa abiertamente que ello es «el ser del que hay una investigación» *(òn hoû másma estín).*

b En cuanto a *alētheia* (verdad), también se ha contraído igual que los otros, pues parece que con esta locución se califica al movimiento divino del ser, a la verdad en tan to que «es un viaje divino» *(theîa oûsa álē).* Mientras que *pseûdos* es lo contrario del movimiento. De nuevo, pues, se nos presenta cubierto de oprobios lo que retiene y obliga a descansar: se asemeja a los «dormidos» *(katheúdousi),* aunque la adición de *ps* oculta el significado del nombre.

c El «ser» *(ón)* -y la «esencia» *(ousía)*- se ajustan a la verdad con tomar una *i:* en efecto, significa «lo que se mueve» *(ión),* así como el «no-ser» *(ouk ón)* significa «lo que no se mueve» *(ouk ión)* [141] como también lo llaman algunos.

HERM. - ¡Esto sí. que me parece, Sócrates, que lo has destrozado [142] como un hombre! Pero si alguien te preguntara, en relación con *ión, rhéon y doûn,* cuál es la exactitud de estos nombres [143]...

---

[141] Se refiere a la forma jonia *oukí* de la negación enfática *ouchí.*

[142] En gr., *diakekrotēkénai,* verbo perteneciente al vocabulario del gimnasio, aunque sólo está documentado en EURIPIDES *(Cíclope* 180) con sentido obsceno.

[143] La intervención de Hermógenes impone aquí un giro decisivo al diálogo; giro que está marcado estilísticamente por la violenta interrupción de Sócrates: a continuación, se pasa al tema de los elementos primarios y a la teoría de la *mímēsis.*

SÓC. -...«¿qué le contestaríamos?» ¿Quieres decir esto, no?

HERM. - Desde luego.

SÓC. - Bueno, hace un momento hemos encontrado un medio de que pareciera que nuestra respuesta tenía algún valor.

HERM. -¿Cuál?

SÓC. - Decir que es extranjero aquello que desconocemos. Podría ser, quizás, que alguno de ellos lo sea en
d verdad, o podría ser que los nombres primitivos sean imposibles de investigar debido a su antigüedad. Y es que con tanto revolver los nombres, no sería extraño que nuestra antigua lengua, comparada con la de hoy, en nada difiera de una lengua bárbara.

HERM. -Desde luego que no dices nada fuera de propósito.

SÓC. - Lo que digo es muy razonable, claro. Sin embargo, no creo que nuestra causa [144] admita excusas. ¡Hay que analizarlo tenazmente! Pensemos, pues: si alguien pre-
e guntara, una y otra vez, por aquellas locuciones con las que se expresa un nombre y, a su vez, por aquellos elementos con los que se expresa una locución y no dejara de hacerlo, ¿no es acaso inevitable que el que contesta termine por callarse?

HERM. - Pienso que sí.

422a SÓC. - ¿Entonces cuándo será razonable que termine 4 por callarse el que contesta? ¿No será cuando llegue a los nombres que son como los elementos primarios [145] de las demás expresiones o nombres? Y es que éstos, los que tienen tal condición, justo es que ya no parezcan componerse de otros nombres. Por ejemplo, decíamos hace un instante que *agathón* se compone de *agastón y thoón; y,* quizá, podríamos afirmar que *thoón* se compone de otros y aquéllos
b de otros. Pero cuando eventualmente lleguemos a lo que ya no se compone de otros nombres, podremos afirmar con razón que nos encontramos en el elemento primario y que ya no tenemos que referirlo a otros nombres.

HERM. - Para mí que tienes razón.

---

[144] En gr., *agōn.* Locución proverbial que hace alusión a las excusas presentadas por un testigo para no acudir al tribunal (cf. ARISTÓFANES, *Acarnienses* 392).

[145] A partir de aquí se les llamará nombres primarios *(prôta)* a los elementos y secundarios *(hystera),* a los derivados. Es inexacto traducir *prôta* por «primitivos, como hace Méridier.

SÓC. - ¿Acaso, entonces, precisamente estos nombres por los que me preguntabas son los nombres-elementos y hay que analizar ya su exactitud por algún otro medio?

HERM. - Es posible.

SÓC. - ¡Y muy posible, Hermógenes! Desde luego parece
c que todos los anteriores se retrotraen a éstos. Mas si ello es así, como a mí me parece, acompáñame en el análisis no vaya yo a desvariar cuando exponga cuál tiene que ser la exactitud de los nombres primarios.

HERM. - Sólo tienes que hablar, que yo compartiré tu análisis hasta el límite de mis fuerzas.

SÓC. - Bien. Creo que también tú convienes conmigo en que es única la exactitud de todo nombre, tanto si es primario como secundario, y que ninguno de ellos es más nombre que los otros.

HERM. - Desde luego.

d SÓC. - De otro lado, la exactitud de los nombres que acabamos de recorrer parecía [146] consistir en revelar cómo es cada uno de los seres.

HERM. - ¿Cómo no?

SÓC. - Por consiguiente, tanto los nombre primarios como los secundarios han de tener, ni más ni menos, este carácter, si es que son nombres.

HERM. - Desde luego.

SÓC. - Pero los secundarios, según parece, eran capaces de conseguirlo por mediación de los primarios.

HERM. - Claro.

SÓC. - Bien. Entonces, los primarios, detrás de los cuales no hay ningún otro en absoluto, ¿de qué manera nos revela-
e rán lo mejor posible a los seres, si es que han de ser nombres?

Contéstame a esto: si no tuviéramos voz ni lengua y nos quisiéramos manifestar recíprocamente las cosas, ¿acaso no intentaríamos, como ahora los sordos, manifestarlas con las manos, la cabeza y el resto del cuerpo?

HERM. - ¿Pues cómo si no, Sócrates?

423a SÓC. - Si quisiéramos, pienso yo, manifestar lo alto y lo ligero, levantaríamos la mano hacia el cielo imitando la naturaleza misma de la cosa; y si lo de abajo o lo pesado [147], hacia la tierra. Si quisiéramos indicar un caballo a la carre-

---

[146] Lit. «quería».

[147] Se entiende, «bajaríamos la manos. Hay un zeugma en virtud del cual el verbo *aírein* significa «subir» en la primera frase y «bajara en la segunda.

ra, o cualquier otro animal, sabes bien que adecuaríamos nuestros cuerpos y formas a las de aquéllos.

HERM. - Es inevitable que sea como dices, creo yo.

SÓC. -Creo que habría una manifestación de algo cuando
b el cuerpo, según parece, imitara aquello que pretendiera manifestar.

HERM. - Sí.

SÓC. - ¿Y cuando queremos manifestar algo con la voz, la lengua o la boca? ¿Acaso lo que resulta de ello no es una manifestación de cada cosa cuando se hace una imitación de lo que sea por estos medios?

HERM. - Pienso que es forzoso.

SÓC. - Entonces, según parece, el nombre es una imitación con la voz de aquello que se imita; y el imitador nombra con su voz lo que imita.

HERM. - Pienso que sí.

c SÓC. - ¡No, por Zeus! A mí, sin embargo, amigo mío, no me parece que esté bien dicho del todo.

HERM. - ¿Cómo es eso?

SÓC. - Nos veríamos obligados a admitir que los que imitan a las ovejas, los gallos u otros animales están nombrando aquello que imitan.

HERM -Tienes razón.

SÓC. - ¿Y te parece que ello está bien?

HERM. - No, no. ¿Pero qué clase de imitación sería el nombre, Sócrates?

SÓC. - En primer lugar, no lo es, según mi opinión, si imitamos las cosas lo mismo que imitamos con la música,
d por más que también aquí lo hagamos con la voz. En segundo lugar, no porque imitemos también nosotros lo que imita la música creo yo que estemos nombrando. Y me refiero a lo siguiente: ¿tienen las cosas, cada una de ellas, sonido y forma, y la mayoría, al menos color?

HERM. - Desde luego.

SÓC. - Entonces, si acaso se imitan estas propiedades, el arte que abarca tales imitaciones no parece que sea el arte de nombrar. Serán, más bien, la música y la pintura, ¿no?

HERM. - Sí.

e SÓC. --¿Y qué me dices de esto otro? ¿No te parece que cada cosa tiene una esencia lo mismo que un color y cuantas propiedades citábamos hace un instante? Y antes que nada, ¿el color mismo y la voz no tiene cada uno su esencia, lo mismo que todo cuanto merece la predicación de ser?

HERM. - Pienso que sí.

SÓC. - ¿Pues qué? ¿Si alguien pudiera imitar esto mismo, la esencia de cada cosa, con letras y sílabas, no manifestaría acaso lo que es cada cosa? ¿O no es así?

424a HERM. -Desde luego.

SÓC. - ¿Y cómo llamarías al que es capaz de esto? Lo mismo que de los anteriores a uno lo llamabas músico y al otro pintor, ¿cómo llamarías a éste?

HERM. - Tengo para mí, Sócrates, que esto es lo que andamos buscando hace tiempo: que éste es el nominador.

SÓC. - Luego si esto es cierto, ¿habrá que investigar ya, como es lógico, sobre los nombres por los que tú me *b* preguntabas -*rhoē, iénai, schésis*- si es verdad o no que captan el ser por medio de letras y sílabas hasta el punto de imitar su esencia?

HERM. - Desde luego.

SÓC. - ¡Ea, pues! Veamos entonces si éstos son los únicos nombres primarios o hay muchos otros.

HERM. - Creo yo que hay otros.

SÓC. - Parece lógico. ¿Pero cuál sería la clasificación de la que parte el imitador para imitar? Dado que la imitación de la esencia se hace precisamente por medio de sílabas y letras, ¿no será lo más acertado distinguir, primero, los *c* elementos -lo mismo que quienes se dedican a los ritmos distinguen, primero, el valor de los elementos, luego el de las sílabas, y ya de esta forma, pero no antes, llegan en su análisis hasta los ritmos-?

HERM. - Sí.

SÓC. - De la misma forma, ¿no tendremos también nosotros que distinguir, primero, las vocales y, después, entre las demás según los géneros, las consonantes y mudas (así las llaman los entendidos), y también las que no son vocales pero tampoco mudas [148]? ¿Y, dentro de las mismas vo- *d* cales, cuantos géneros haya distintos entre sí? Y cuando hayamos distinguido bien todos los seres [149]a los que hay que imponer nombres, ver si existe algo a lo que todos se retrotraen, lo mismo que elementos primarios, a partir de los cuales sea posible contemplarlos y ver si hay en ellos géneros de la misma manera que en los elementos. Una vez

[148] Cf., también, n. 34. Según esta clasificación similar a la de *Filebo* 186, c, Platón distingue entre: a) sonoras *(phonēenta),* esto es, vocales; b) las que carecen de sonido y ruido *(áphona kai áphthonga),* i. e., consonantes, y c) las que no son sonoras pero «participan de un cierto ruido *(phthóngou n:etéchonta tinós,* cf., en *Filebo, loc.* cit.), i. e., las sonantes.

[149] En forma muy brusca se introduce aquí la exigencia de una clasificación paralela de la realidad, a la cual debe corresponder la de los elementos.

que hayamos analizado bien todo esto, hay que saber aplicar cada uno según su similitud, ya sea que haya que aplicar uno a uno o bien combinando muchos. Lo mismo que los pintores, cuando quieren sacar un parecido, unas veces aplican solamente púrpura y, otras, cualquier otro pigmento, pero a veces mezclan muchos (como cuando preparan una figura humana o algo parecido según, pienso yo, les parezca que la figura necesita cada pigmento), así también nosotros aplicaremos los elementos a las cosas, bien uno a uno (el que nos parezca que necesitan), o varios, formando lo que llaman sílabas y, después, combinando sílabas de las que se componen tanto nombres como verbos. Y de nuevo, a partir de los nombres y los verbos compondremos ya un todo grande y hermoso. Lo mismo que ellos componían una pintura con el arte pictórica, así nosotros un discurso con el arte onomástica, retórica o como quiera que sea. O, mejor dicho, nosotros no (me he dejado arrastrar por las palabras), pues ya los antiguos lo compusieron tal como ahora subsiste. Nuestra obligación, si es que vamos a saber analizarlo todo conforme a técnica, es trazar estas distinciones y ver si los nombres primarios y los secundarios siguen estas normas o no.

Continuar de otra forma me temo que sea vano y fuera de vereda, amigo Hermógenes.

HERM. - ¡Por Zeus! Quizá sí, Sócrates.

SÓC. - ¿Y qué? ¿Confías en tu propia capacidad para realizar tales distinciones? Porque yo, no.

HERM. - Entonces yo mucho menos.

SÓC. -Dejémoslo, pues. ¿O prefieres que lo sigamos intentando en la medida de nuestras fuerzas, aunque seamos capaces de vislumbrar sólo un poquito? Lo mismo que hace un momento [150] preveníamos a los dioses de que, en completa ignorancia de la verdad, conjeturábamos las opiniones de los hombres sobre ellos, así ahora podemos proseguir diciéndonos a nosotros mismos que, si nos fuera preciso, bien a nosotros o a cualquier otro, clasificarlos, habría que clasificarlos así. Ello es que tendremos que ocuparnos de éstos, según decimos, en la medida de nuestras fuerzas. ¿Te parece bien? ¿Cómo lo entiendes tú?

HERM. - Me parece perfectamente bien.

SÓC. - Es manifiestamente ridículo [151], Hermógenes -pienso yo-, que las cosas hayan de revelarse mediante letras

[150] Cf. 401a.

[151] Desde el principio, Sócrates se muestra escéptico sobre la validez de la teoría mimética que acaba de exponer como fundamento «téc-

y sílabas. Sin embargo, es inevitable, pues no disponemos de nada mejor que esto a lo que podamos recurrir sobre la verdad de los nombres primarios. A menos que prefieras que, como los tragediógrafos cuando se encuentran sin salida recurren a los dioses levantándolos en máquinas [152], así también nosotros nos demos por vencidos alegando que los nombres primarios los establecieron los dioses y, por eso, *e* son exactos. ¿Será éste nuestro argumento más poderoso? ¿O aquel otro de que los hemos heredado de los bárbaros y *426a* éstos son más antiguos que nosotros? ¿O que es imposible analizarlos, debido a su antigüedad, lo mismo que los bárbaros? Todas éstas serían evasivas -y muy astutas, por cierto-, si no queremos dar razón de la exactitud de los nombres primarios. Sin embargo, si alguien, de una forma u otra, desconoce la exactitud de los nombres primarios, es imposible que conozca la de los secundarios, pues éstos se explican forzosamente a partir de aquéllos, sobre los cuales nada sabe. Conque resulta obvio que quien sostiene ser entendido *b* en los secundarios, tiene que ser capaz de disertar dula forma más clara posible sobre los primarios, o bien tener conciencia de que también sobre los secundarios dice majaderías [153]. ¿Lo crees tú de otra forma?

HERM. - En absoluto, Sócrates.

SÓC. - Pues bien, lo que yo tengo oído sobre los nombres primarios me parece completamente insolente y ridículo. Con todo, te lo comunicaré si quieres. Mas si tú dispones de algo mejor a lo que asirte, intenta hacerme también a mí partícipe de ello.

HERM. - Lo haré. Conque anímate a hablar.

c SÓC. - Para empezar, me parece que la *r* es como el instrumento de todo «movimiento» *(kinēseōs),* del que tampoco hemos explicado el nombre -pero está claro que significa «impulso» *(hésis),* pues antiguamente no empleába-

---

nico» de) naturalismo (cf., también, 426b). Crátilo, sin embargo, la aceptará sin ver las consecuencias negativas de ésta aceptación.

[152] Se refiere al célebre recurso de los tragediógrafos al *deus ex machina.* Sin embargo, el dios no suele resolver desde la máquina conflicto alguno. Simplemente, sirve para cerrar una obra, cuyo conflicto ya está resuelto, con una proyección hacia el plano divino. Cf. A. SPIRA, *Untersuchungen zum «deus ex machina» bei Sophocles und Euripides,* Kallmunz, 1960.

[153] Pese al escepticismo de Sócrates, antes señalado, es obvio que ya no está dispuesto a seguir el juego: rechaza como evasivas todos los procedimientos que él mismo ha seguido hasta aquí en las etimologías y ya no se muestra irónico con los sofistas (a los que aquí alude veladamente), sino severo y hasta despectivo.

mos *ē* sino *e* [154]. En cuanto a su inicio, procede de *klein,* nombre de otro dialecto, que significa «marchar». Pues bien, si se busca su antiguo nombre en consonancia con nuestra lengua, se llamaría correctamente *hésis.* En la actualidad se denomina *kínēsis* como consecuencia del dialectal *klein,* de la inserción de *n y* el cambio por é, pero
d habría que llamarlo *kieínesis. Stásis* (reposo), por su parte, es la negación del movimiento, aunque, por ornamentación, ha tomado la forma *stásis-* [155].

Así pues, el elemento *r,* según digo, le ha parecido al que pone los nombres un buen instrumento del movimiento en orden a asimilarlos a éste: y es que en muchos casos se sirve del mismo para expresarlo. En primer lugar, en el mismo verbo *rheîn y* en *rhoē* se imita el movimiento con esta letra.
e Después, en *trómos* (temblor), en *trachy* (rápido) y, ulteriormente, en verbos como *kroúein* (golpear), *thraúein* (romper), *ereíkein* (desgarrar), *thryptein* (despiezar), *kermatízein* (desmenuzar), *rhymbein* (voltear): todos éstos los asemeja [156] a través de la *r.* Y es que veía, según imagino, que en ésta la lengua no se detiene para nada, sino que se agita en grado sumo; por esto, creo yo que se ha servido de ella con este fin.

Y de la *i,* a su vez, para expresar todo lo sutil, lo que precisamente podría atravesarlo todo mejor. Por ello reproduce
427a la acción de «moverse» *(iénai) y «*lanzarse» *(híesthai)* por medio de la *i.* Lo mismo que con la *ph,* la *ps,* la *s* y la *z,* siendo letras con aspiración, reproduce formando sus nombres con ellas todo lo que es así: lo «frío» *(psychrón), lo* que «hierve» *(zéon),* el «agitarse» *(seíesthai)* y, en general, la «agitación» *(seismós).* Cuando quiere, pues, imitar lo ventoso, el que pone los nombres parece aplicar tales letras en la mayoría de los casos.

De otro lado, parece que ha considerado útil servirse de la
b capacidad de comprensión y retención de la lengua en *d* y *t* para reproducir la «atadura» *(desmós) y* el «repo*so» (stá-*

---

[154] El texto dice *ei,* pero cf. n. 104.

[155] MÉRIDIER *(Platon...,* vol. I, Introducción, pág. 24) señala lo desconcertante de este paréntesis que va desde «pero está claro.... hasta «la forma *stásis»:* a) vuelve a emplear todos los procedimientos que acaba de rechazar; b) introduce, a propósito de r, que es símbolo del movimiento, una serie de nombres que lo significan *(kínēsis, hésis, kíein)* sin tener la r. M. Diés sugiere que Platón puede estar pensando en la palabra *phorá,* pero, aun así, el pasaje sigue siendo desconcertante. Por otra parte, no es lógico que Sócrates diga, a continuación, que el nominador se sirve de la *r* para expresar el movimiento *en muchos casos.*

[156] Se entiende «al movimiento».

sis). Y viendo que la lengua resbala, sobre todo, en la *l,* por semejanza dio el nombre a las cosas «lisas» *leía)* y al mismo verbo «resbalar» *(olisthánein),* así como a lo «grasiento» *(liparón)* y lo «viscoso» *(kollódes).* Y como la *g* puede contener a la lengua al deslizarse ésta, reprodujo así lo «pegajoso» *(glíschron) lo* «dulce» *(glyky) y* lo «glutinoso» *(gloiôdes).*

c Percibiendo, por otra parte, la interioridad del sonido en *n,* puso los nombres de «dentro» *(éndon)* y «las interioridades» *(tà entós),* con la intención de imitar los hechos con las letras.

La *a* se la adjudicó a lo «grande» *(mégas)* y la *ē* a la extensión *(mēkos)* porque son grandes estas letras. Y como necesitaba la *o* como símbolo para lo «redondo» *(gón gylon),* se sirvió sobre todo de ésta para formar la mezcla del nombre [157].

Es evidente que el legislador redujo también las demás nociones a letras y sílabas, creando un signo y un nombre para cada uno de los seres, y, a partir de aquí, compuso el resto mediante la imitación con estos mismos elementos.

d Ésta es, Hermógenes, mi opinión sobre la exactitud de los nombres, a menos que aquí, Crátilo, tenga otra cosa que decir.

HERM. - ¡Claro que sí, Sócrates! Muchas veces Crátilo me pone en aprietos, como decía antes, afirmando que hay una exactitud de los nombres, pero sin decir claramente de qué clase. De esta forma no puedo saber si, cada vez que habla sobre el tema, lo hace tan poco claro voluntaria o in-

e voluntariamente. Conque ahora, Crátilo, confiesa delante de Sócrates si te satisface la forma en que éste habla sobre los nombres o si tienes tú algo mejor que decir. Y si lo tienes, expónlo para que aprendas de Sócrates, o bien nos instruyas a los dos [158].

---

[157] HORN señala (pág. 50) «el absurdo de basarse en la *forma* de los signos y no en el sonido, como si la escritura fuera anterior al lenguaje; absurdo agravado, según él, por el círculo que vicia esta última frase. Sin embargo, el que emplee la palabra «letras» *(grámmata),* en vez de so*nidos,* no debe extrañar en una fase tan primitis a de la lingüística. Además, la forma redonda de la *o* puede referirse a la forma de la boca al pronunciarla y la *a, e* no son más «grandes» que cualquier otra letra (ct. MÉRIDIER, *Platon...*,vol. I, Introducción, págs. 25-26).

[158] Hasta el momento, Crátilo ha mantenido un inelegante y obstinado silencio (recordemos su desgana inicial de hacer a Sócrates partícipe de su conversación con Hermógenes, 383a). Ahora, tanto Sócrates como Hermógenes, le incitan a hablar; Sócrates, más veladamente, con el objeto de desmontar la teoría naturalista, como se verá; las palabras de Hermógenes, más ingenuo y abierto, entroncan con su primera intervención ante Sócrates.

CRÁT. - ¿Cómo, Hermógenes? ¿Te imaginas que es fácil aprender o enseñar tan rápidamente cualquier cosa y menos aún ésta que parece de las más importantes?

428a HERM. - ¡No, por_Zeus, desde luego que no! Pero creo que está bien lo que dice Hesíodo, que si uno va depositando un poco sobre otro poco, ello resulta beneficioso [159]. Conque si eres capaz de aportar algo más, por poco que sea, no cejes y haznos un favor a Sócrates aquí presente y a mí -pues debes.

SÓC. - Por supuesto, Crátilo, que ni yo mismo podría garantizar nada de lo que he expuesto. Lo he analizado tal como se me iba ocurriendo con el concurso de Hermógenes; de forma que, en gracia a esto, anímate a hablar, si tie-

b nes algo mejor, en la idea de que yo lo aceptaré. Y, en verdad, no me extrañaría que pudieras decir algo mejor que esto, pues tengo la impresión de que lo has estudiado personalmente y que has aprendido de otros. Por consiguiente, si dices algo mejor, ya puedes inscribirme también a mí como uno de tus discípulos sobre la exactitud de los nombres.

CRÁT. - ¡Claro que sí, Sócrates! Como tú dices, me he ocupado de estos temas y, quizás, podría tomarte como alumno. Con todo, temo no vaya a resultar al revés, pues se

c me ha ocurrido citarte las palabras que Aquiles dirige a Áyax en *Las Plegarias*. Dice así:

Áyax Telamonio del linaje de Zeus, caudillo de pueblos, paréceme que has dicho todo conforme a mi ánimo [160].

También tú, Sócrates, parece que has recitado tu oráculo en conformidad con mi pensamiento, ya sea que te hayas inspirado en Eutifrón o que te posea desde hace tiempo alguna otra Musa sin que tú lo adviertas.

d SÓC. - ¡Mi buen amigo Crátilo! Incluso yo mismo estoy asombrado, hace tiempo, de mi propia sabiduría y desconfío de ella. Por ende, creo que hay que volver a analizar mis palabras, pues lo más odioso es dejarse engañar por uno mismo. Y cuando el que quiere engañarte no se aleja ni un poquito, sino que está siempre contigo, ¿cómo no va a ser temible? Hay que volver la atención una y otra vez, según parece, a lo antes dicho e intentar lo del poeta: mirar «a

---

[159] Cf. *Trabajos y Días* 361-62: .pues si añades poco sobre poco y haces esto con frecuencia, lo poco al punto se convertirá en mucho» (trad. de AURELIO PÉREZ JIMÉNEZ, en el vol. 13 de esta colección).

[160] Parece que la división en Cantos de la *Ilíada* y *Odisea* no es anterior a la época alejandrina. Antes de esta época se suelen citar por los nombres de episodios más o menos extensos, como *Las Plegarias, La Cólera, Los Juramentos,* etc.

e un tiempo hacia adelante y hacia atrás» [161]. Veamos, pues, ahora mismo lo que hemos dejado definido. La exactitud del nombre es -decimos- aquella que nos manifieste cuál es la cosa. ¿Diremos que esta definición es suficiente?

CRÁT. - A mí, Sócrates, me parece que por completo.

SÓC. -¿Y los nombres se dicen con vistas a la instrucción?

CRÁT. - Exactamente.

SÓC. -¿Diremos, entonces, que ésta es un arte y que hay artesanos de ella?

CRÁT. - Exactamente.

SÓC. - ¿Quiénes?

429a CRÁT. - Los que tú decías al principio, los legisladores.

SÓC. - Pues bien, ¿diremos, por caso, que también este arte se desarrolla entre los hombres como las demás, o no? Quiero decir lo siguiente: ¿entre los pintores, unos son peores y otros mejores?

CRÁT. - Desde luego.

SÓC. - ¿Entonces los mejores hacen mejor sus obras -las pinturas- y los otros, peor? ¿Y lo mismo los arquitectos, unos hacen las casas más bellas y otros más feas?

CRÁT. - Sí.

b SÓC. - ¿Acaso, entonces, también los legisladores hacen sus propias obras unos más bellas y otros más feas?

CRÁT. - Opino que esto ya no.

SÓC. - ¿Es que no te parece que, entre las leyes, unas son mejores y otras peores?

CRÁT. -De ninguna manera.

SÓC. -¿Entonces todos los nombres están correctamente puestos?

CRÁT. - Sí, al menos todos los que son nombres.

SÓC. -¿Y, sobre lo que se hablaba hace un momento?

c ¿Diremos que aquí Hermógenes ni siquiera posee este nombre, habida cuenta de que nada tiene que ver con la progenie de Hermes? ¿O que sí lo tiene, pero no de forma correcta en absoluto?

CRÁT. - Yo opino, Sócrates, que ni siquiera lo tiene, sólo lo parece, y que éste es el nombre de otro, de aquel a quien corresponda también tal naturaleza.

SÓC. - ¿Acaso tampoco se habla falsamente cuando se afirma que él es Hermógenes? Pues temo que no sea posible ni siquiera afirmar que éste es Hermógenes, si no lo es.

CRÁT. - ¿A qué te refieres?

---

[161] Cf. *Iliada* I 343.

d SÓC. - ¿Es que tu afirmación significa que no es posible, en absoluto, hablar falsamente [162]? Son muchos los que lo sostienen, amigo Crátilo, tanto ahora como en el pasado.

CRÁT. - ¿Pues cómo es posible, Sócrates, que si uno dice lo que dice no diga lo que es? ¿O hablar falsamente no es acaso decir lo que no es?

SÓC. - Tu razonamiento es un tanto sutil para mí y para mi edad, amigo. Sin embargo, dime sólo esto: ¿piensas que
e no es posible hablar falsamente, pero sí afirmar cosas falsas?

CRÁT. - Creo que ni siquiera afirmar cosas falsas.

SÓC. - ¿Ni tampoco enunciar o saludar [163]? Por ejemplo, si alguien se encuentra contigo en el extranjero, te toma de la mano y dice: «Salud, forastero ateniense, Hermógenes hijo de Esmicrión», ¿lo diría este hombre o lo afirmaría o lo enunciaría o te saludaría así no a ti sino a Hermógenes? ¿O a ninguno de los dos?

CRÁT. - Según mi opinión, Sócrates, este hombre pronunciaría en vano esas palabras.

430a SÓC. - Bien, habrá que contentarse con esto: ¿acaso el que pronuncia esto lo pronuncia con verdad o con falsedad? ¿O parte de ello con verdad y otra con falsedad? Esto sería suficiente.

CRÁT. -Yo afirmaría que tal individuo emite un ruido y se mueve inútilmente, como si alguien agitara y golpeara una vasija de bronce.

SÓC. - Veamos, pues, Crátilo, si llegamos a algún tipo de acuerdo. ¿No dirías tú que el nombre es una cosa y otra distinta aquello de que es nombre?

CRÁT. - Sí.

b SÓC. - ¿Luego convienes conmigo en que el nombre es una imitación de la cosa?

CRÁT. - Más que nada.

SÓC.-¿Entonces también admites que las pinturas son, de una forma distinta, imitaciones de ciertos objetos?

CRÁT. - Sí.

SÓC. -Veamos, pues (quizá no alcanzo a ver qué es exactamente lo que dices y podrías llevar razón): ¿es posible atribuir y asignar ambas clases de imitaciones -tanto las

---

[162] Sócrates ya ha dejado demostrado, contra Hermógenes, que se puede hablar falsamente (cf. 385b y ss.). Ahora tiene que volver a demostrarlo en contra de Crátilo basándose, precisamente, en la teoría de la *mimēsis*. Sobre los antiguos y modernos a los que se puede referir, en último término, la teoría naturalista (cf. nuestra *Introd.)*.

[163] Se entiende, «falsamente».

pinturas como los nombres aludidos- a las cosas de las que son imitaciones? ¿O no?

c CRÁT. - Es posible.

SÓC. -Antes que nada, examina esto otro: ¿podría atribuirse a un hombre la imagen de un hombre y a una mujer la de una mujer e, igualmente, en los demás casos?

CRÁT. - Desde luego.

SÓC. -¿Y lo contrario: el de un hombre a una mujer y el de una mujer a un hombre?

CRÁT. -También esto es posible.

SÓC. - ¿Acaso son correctas ambas atribuciones? ¿O una de ellas?

CRÁT. - Unas de ellas.

SÓC. - Supongo que la que atribuye a cada uno la que le es propia y semejante.

CRÁT. -También yo lo supongo.

d SÓC. - Entonces, para que no entablemos un combate verbal tú y yo que somos amigos, acéptame lo que te digo: esta atribución, amigo mío, es la que yo llamo correcta en ambas imitaciones -la pintura y los nombres-, y en el caso de los nombres, además de correcta, verdadera. En cambio, a la otra, la atribución y asignación de lo desigual, la califico como incorrecta y falsa cuando se trata de nombres.

e CRÁT. - ¡Cuidado, Sócrates, no vaya a ser que esto suceda con las pinturas -la atribución incorrecta-, pero no con los nombres, sino que la correcta sea siempre inevitable!

SÓC. -¿Qué quieres decir? ¿En qué se distingue ésta de aquélla? ¿Acaso no es posible acercarse a un hombre cualquiera y decirle: «éste es tu dibujo», y enseñarle, si acaso, su retrato o, si se tercia, el de una mujer? Y con «mostrarle» quiero decir «someter a la percepción de sus ojos».

CRÁT. - Desde luego.

SÓC. -¿Y qué si nos acercamos de nuevo a este mismo hombre y le decimos: «éste es tu nombre»? -pues, sin duda, también el nombre es una imitación como la pintura. Me

431a refiero, pues, a lo siguiente: ¿no sería acaso posible decirle: «éste es tu nombre», y después, someter a la percepción de su oído, si acaso, la imitación de aquél, diciendo que es un hombre, o si se tercia, la de una mujer de la raza humana diciendo que es una mujer?

¿No piensas que ello es posible y que sucede a veces?

CRÁT. - Estoy dispuesto, Sócrates, a aceptarlo. Sea así.

SÓC. - Y haces bien, amigo mío, si ello es así. Ya no hay que discutir en absoluto sobre esto. Por consiguiente, si hay

b tal atribución también en este punto, a una de ellas nos proponemos llamarla «decir verdad».y a la otra «decir false-

dad». Mas si ello es así, si es posible atribuir incorrectamente los nombres y no asignar a cada cosa lo que le corresponde, sino a veces lo que no le corresponde, sería posible lo mismo con los verbos [164]. Y si es posible disponer así nombres y verbos; a la fuerza también las oraciones -
c pues las oraciones son, según pienso, la combinación de éstos-. ¿Cómo lo explicas tú, Crátilo?

CRÁT. - Así. Creo que dices bien.

SÓC. - Luego si, a su vez, comparamos los nombres primarios con un grabado, será posible [165] -lo mismo que en las pinturas- reproducir todos los colores y formas correspondientes; o bien no reproducirlos todos, sino omitir algunos y añadir otros tanto en mayor número como magnitud. ¿No es ello posible?

CRÁT. - Lo es.

SÓC. - ¿Por ende, el que reproduzca todos producirá hermosos grabados y retratos y, en cambio, el que añada o suprima, producirá también grabados y retratos, pero malos?

d CRÁT. - Sí.

SÓC. - ¿Y el que imita la esencia de las cosas mediante sílabas y letras? ¿Es que por la misma razón no obtendrá un bello retrato, esto es, un nombre, si reproduce todo lo que corresponde, y, en cambio, obtendrá un retrato, pero no bello, si omite pequeños detalles o añade otros ocasionalmente? ¿De tal forma que unos nombres estarán bien elaborados y otros mal?

CRÁT. - Quizás.

e SÓC. -¿Quizás, entonces, uno será un buen artesano de nombres y otro malo?

CRÁT. - Sí.

SÓC. - Y éste tiene el nombre de « legisladora.

CRÁT. - Sí.

SÓC. - Luego, quizás, ¡por Zeus!, lo mismo que en las otras artes, un legislador será bueno y otro malo si es que en lo anterior hemos llegado a un acuerdo.

CRÁT. - Eso es. Pero observarás, Sócrates, que cuando asignamos a los nombres estas letras (la *a,* la *b* y cada uno
432a de los elementos) mediante el arte gramatical, si omitimos, añadimos o alteramos alguno, ya no tendremos escrito el

[164] Cf. n. 55. Aquí *rhēma* tiene el sentido más restringido y exacto de «verbo».

[165] La comparación de los nombres con los grabados se alarga en exceso (ocupa toda la letra c), por lo que esta primera frase resulta anacolútica.

nombre -no digo que no sea correcto-, sino que ni siquiera está escrito en absoluto, antes bien, se convierte, al punto, en otro nombre si le acontece algo de esto.

SÓC. - ¡Cuidado, Crátilo, no vayamos a analizarlo mal, si lo hacemos de esta forma!

CRÁT. - ¿Cómo, entonces?

SÓC. - Puede que esto que tu dices suceda con aquellos nombres cuya existencia depende forzosamente de un número. Por ejemplo, el mismo diez -o cualquier otro número que prefieras-. Si le quitas o añades algo, al punto se con-
b vierte en otro. Pero puede que no sea ésta la exactitud en lo que toca a la cualidad o, en general, a la imagen. Antes al contrario, puede que no haya que reproducir absolutamente todo lo imitado, tal cual es, si queremos que sea una imagen. Mira si tiene algún sentido lo que digo: ¿es que habría dos objetos tales como Crátilo y la imagen de Crátilo, si un dios reprodujera como un pintor no sólo tu color y forma, sino que formara todas las entrañas tal como son las tuyas,
c y reprodujera tu blandura y color y les infundiera movimiento, alma y pensamiento como los que tú tienes? En una palabra, si pusiera a tu lado un duplicado exacto de todo lo que tú tienes, ¿habría entonces un Crátilo y una imagen de Crátilo o dos Crátilos?

CRÁT. - Paréceme, Sócrates, que serían dos Crátilos.

SÓC. - ¿No ves, entonces, amigo mío, que hay que buscar en la imagen una exactitud distinta de las que señalábamos ahora mismo?, ¿que no hay que admitir a la fuerza que si le falta o le sobra algo ya no es una imagen? ¿No te
d percatas de lo mucho que les falta a las imágenes para tener lo mismo que aquello de lo que son imágenes?

CRÁT. -Sí, Sí.

SÓC. - Sería ridículo, Crátilo, lo que experimentarían por culpa de los nombres aquellas cosas de las que los nombres son nombres, si todo fuera igual a ellos en todos los casos. Pues todo sería doble y nadie sería capaz de distinguir cuál es la cosa y cuál el nombre.

CRÁT. - Dices verdad.

SÓC. - Pues bien, noble amigo, ten valor y concede que
e un nombre está bien puesto y otro no. No le obligues a que tenga todas las letras para que se convierta, sin más, en aquello de lo que es nombre. Permite que se añada una letra que no le corresponde; y si una letra, también un nombre dentro de la frase; y si un nombre, admite también que se aplique dentro del discurso una frase que no corresponda a la realidad. Admite que, no por ello, deja de nombrarse o decirse la cosa, con tal que subsista el bosquejo de la cosa

sobre la que versa la frase, lo mismo que lo había en los
433a nombres de los elementos, si recuerdas lo que decíamos, hace poco, Hermógenes y yo [166].

CRÁT. - Lo recuerdo.

SÓC. - Excelente, en verdad. Y es que, mientras subsista este bosquejo, aunque no posea todos los rasgos pertinentes, quedará enunciada la cosa; bien, cuando tenga todos, y mal, cuando pocos.

Admitamos, pues, feliz amigo, que se enuncia, a fin de que no incurramos en falta como los de Egina cuando circulan de noche y son multados por viajar tarde [167]. Que no
b parezca que también nosotros llegamos, en realidad, a las cosas más tarde de lo conveniente. O si no, búscale al nombre otra clase de exactitud y no convengas en que el nombre es una manifestación de la cosa mediante sílabas y letras. Pues si mantienes estas dos afirmaciones, no serás capaz de ponerte de acuerdo contigo mismo [168].

CRÁT. - Bueno, Sócrates, me parece que hablas con mesura. Tal es mi disposición.

SÓC. - Bien, puesto que en esto somos de la misma opinión, analicemos a continuación esto otro: ¿sostenemos que, si el nombre va a estar bien puesto, ha de tener las letras correspondientes?

CRÁT. - Sí.

c SÓC.-¿Y le corresponden las que son semejantes a las cosas?

CRÁT. - Desde luego.

SÓC. - Por consiguiente, los que están bien puestos lo están así. Mas si alguno no está bien puesto, su mayor parte constaría, quizás, de letras correspondientes y semejantes -dado que va a ser una imagen-, pero tendría una parte no correspondiente por la cual el nombre no sería correcto ni estaría bien acabado. ¿Es así como lo formulamos, o de otra forma?

---

[166] Cf. 426c.

[167] Probablemente, el texto esta corrupto, lo cual oscurece más aún la alusión a esta costumbre de los eginetas. Son atractivas las conjeturas de Búrnet, pero *opsiodíou* es palabra no atestiguada, y opsismoû sólo en DIONISIO DE HALICARNASO (IV 46), con el inconveniente de eliminar *hodoú* que parece palabra sana. Sugiero el cambio de *opsé* por *opsíou* (Cf. PfNDARO, *Ítmicas* IV 38).

[168] La frase, así formulada, queda un tanto oscura. Las dos afirmaciones contradictorias son: a) el nombre es una manifestación de la cosa mediante sílabas y letras; b) el nombre no es tal, si no posee todos los rasgos pertinentes de la cosa.

CRÁT. - Pienso que no debemos seguir peleando hasta el final, Sócrates, por más que no me complazca sostener que un nombre existe y, sin embargo, no está bien puesto.

d SÓC. - ¿Te complace, acaso, esto otro: que el nombre a es una manifestación de la cosa?

CRÁT. - Sí.

SÓC. - ¿En cambio, no te parece bien afirmar que unos nombres son compuestos a partir de los primarios y que otros son primarios?

CRÁT. - Claro que sí.

SÓC. - Pues si los primarios han de ser manifestaciones de algo, ¿encuentras tú una forma mejor de que sean mani-

e festaciones que el hacerlos lo más parecidos posible a aquello que tienen que manifestar? ¿O te satisface más esta otra fórmula que sostienen Hermógenes y muchos otros: que los nombres son objeto de convención y que manifiestan las cosas a quienes los han pactado y los conocen; que esto es la exactitud del nombre, convención, y que nada importa si se acuerda establecerlos como ahora están o, por el contrario, llamar «grande» a lo que ahora se llama «pequeño» [169]? ¿Cuál de las dos fórmulas te satisface?

434a CRÁT. - Es total y absolutamente mejor, Sócrates, representar mediante semejanza y no al azar aquello que se representa.

SÓC. -Dices bien. ¿No será entonces inevitable -si es que el nombre va a ser semejante a la cosa- que sean semejantes a las cosas los elementos de los que se componen los nombres primarios? Me refiero a lo siguiente: ¿acaso la pintura, a la que aludíamos hace un instante, se habría compuesto

b semejante a la realidad, si los pigmentos con los que se componen las pinturas no fueran semejantes por naturaleza a aquello que imita el grabado? ¿No es imposible?

CRÁT. - Imposible.

SÓC. - ¿Por consiguiente tampoco los nombres serían semejantes a nada, si aquello de lo que se componen no tuviera, en principio, una cierta semejanza con aquello de lo que los nombres son imitación? ¿Y no son los elementos aquello con lo que hay que componerlos?

CRÁT. - Sí.

SÓC. -- Entonces, tú compartes en este momento lo que

c decía Hermógenes antes. Veamos, ¿te parece bien que di-

[169] También en la *Carta VII* (343c) adopta Platón una posición convencionalista con respecto al lenguaje: «¿quién nos impide llamar 'recto' a lo que llamamos 'circular' o 'circular' a lo que llamamos 'recto'?».

gamos que la r se asemeja a la marcha, al movimiento y a la rigidez [170], o no?

CRÁT. -Me parece bien.

SÓC. -¿Y la l a lo liso, blando y a lo que antes decíamos?

CRÁT. - Sí.

SÓC. - ¿Y sabes que para la misma noción nosotros decimos *sklērótēs* (rigidez) y los de Eretria *sklērotēr?* [171].

CRÁT. - Desde luego.

SÓC. - ¿Será entonces que la *r* y la *s* se asemejan a lo mismo y la palabra significa para aquéllos, terminando en *r,* lo mismo que para nosotros terminando en *s?* ¿O no significa nada para algunos de nosotros?

d CRÁT. - ¡Claro que lo significa, para unos y para otros!

SÓC. - ¿En tanto que *r* y *s* son semejantes, o en tanto que no lo son?

CRÁT. - En tanto que semejantes.

SÓC. - ¿Y acaso son semejantes en todos los casos?

CRÁT. -Quizá sí, al menos para significar el movimiento.

SÓC. - ¿Y también la *l* que hay en medio? ¿No significa lo contrario de la rigidez?

CRÁT. - Quizá no está bien ahí, Sócrates. Como lo que explicabas a Hermógenes hace un instante suprimiendo e introduciendo las letras que era menester. ¡Y bien que me parecía! Conque ahora es posible que haya que pronunciar *r* en vez de [172].

e SÓC. - Dices bien. ¿Mas qué? Tal como hablamos ahora no nos entendemos mutuamente, si uno dice *sklerón,* y no sabes lo que yo quiero decir ahora?

CRÁT. - Sí, queridísimo amigo, pero por la costumbre.

SÓC. -¿Y cuando dices «costumbre», crees que dices algo distinto de «convención»? ¿O entiendes por costumbre algo distinto que el que cuando yo digo esto pienso en aquello [173] y tú comprendes que yo lo pienso? ¿No entiendes esto?

435a CRÁT. - Sí.

SÓC. - ¿Luego si me comprendes cuando hablo, te manifiesto algo?

CRÁT. - Sí.

---

[170] Cf. 426c, pero allí, en realidad, no se habla para nada de «rigidez». ¿Lo añade aquí Platón para justificar la presencia de *r* en la palabra *sklērotēr* que viene a continuación? ¿O *kaì sklērótēti* es una adición posterior introducida con el mismo objeto?

[171] El rotacismo (cambio de *s* en *r)* es una característica del jonio de Eretria y Oropo, pero, contra lo que afirma aquí Platón, ninguna inscripción ha documentado hasta ahora el rotacismo en posición final (sí en eleo y laconio), cf. BUCK, *The Greek...,* págs. 56-57.

[172] Es decir, *skrērós.*

[173] El nombre es «esto»; «aquello», la noción.

SÓC. - Y, sin embargo, hablo con elementos distintos de aquello que pienso, si es que la *l* no es, según tú mismo afirmas, semejante a la rigidez. Y si esto es así, ¿no será que lo has pactado contigo mismo, y para ti la exactitud del nombre es convención, dado que tanto las letras semejantes como las desemejantes tienen significado, con tal que las sancionen costumbre y convención? Pero, aun en el caso
b duque la costumbre no fuera exactamente convención, ya no sería correcto decir que el medio de manifestar es la semejanza, sino más bien la costumbre. Pues ésta, según parece, manifiesta tanto por medio de lo semejante como de lo desemejante. Y como quiera que coincidimos en esto, Crátilo (pues interpreto tu silencio como concesión), resulta, sin duda, inevitable que tanto convención como costumbre colaboren a manifestar lo que pensamos cuando hablamos. Porque, mi nobilísimo amigo, refirámonos al número [174] si quieres: ¿cómo piensas que podrías aplicar a cada número nombres semejantes, si no permites que tu consen-
c so y convención tengan soberanía sobre la exactitud de los nombres? ¡Claro que yo, personalmente, prefiero que los nombres tengan la mayor semejanza posible con las cosas! Pero temo que, en realidad, como decía Hermógenes [175], resulte «forzado» arrastrar la semejanza y sea inevitable servirse de la convención, por grosera que ésta sea, para la exactitud de los nombres. Y es que, quizá, se hablaría lo más bellamente posible cuando se hablara con nombres semejantes en su totalidad o en su mayoría -esto, es, con
d nombres apropiados-, y lo más feamente en caso contrario. Pero dime a continuación todavía una cosa: ¿cuál es, para nosotros, la función que tienen los nombres y cuál decimos que es su hermoso resultado?

CRÁT. - Creo que enseñar, Sócrates. Y esto es muy simple: el que conoce los nombres, conoce también las cosas.

SÓC. - Quizá, Crátilo, sea esto lo que quieres decir: que, cuando alguien conoce qué es el nombre (y éste es exacta-
e mente como la cosa), conocerá también la cosa, puesto que es semejante al nombre. Y que, por ende, el arte de las cosas semejantes entre sí es una y la misma. Conforme a esto, quieres decir, según imagino, que el que conoce los nombres conocerá también las cosas.

CRÁT, - Muy cierto es lo que dices.

---

[174] El número, que en 432a le servía a Crátilo como apoyo a su teoría de que cambiando un sólo elemento «un nombre se convierte al punto en otro nombre», aquí se revela como argumento a favor del convencionalismo.

[175] Cf. 414c.

SÓC. - ¡Un momento! Veamos cuál sería esta forma de enseñanza, a la que ahora te refieres, y si -por más que ésta sea mejor- existe otra, o no hay otra que ésta. ¿Qué opinas de las dos alternativas?

436a CRÁT. - Esto es lo que yo supongo: que no existe otra 4 en absoluto y que ésta es única y la mejor.

SÓC. - ¿Acaso sucede lo mismo con el descubrimiento de los seres: que el que descubre los nombres descubre también aquello de lo que son nombres? ¿O hay que buscar y descubrir por otro procedimiento, y en cambio, conocer por éste?

CRÁT. - Hay que buscar y descubrir absolutamente por este mismo procedimiento y en las mismas condiciones.

b SÓC. - Veamos, pues, Crátilo. Reflexionemos: si uno busca las cosas dejándose guiar por los nombres -examinando qué es lo que significa cada uno-, ¿no comprendes que no es pequeño el riesgo de dejarse engañar?

CRÁT. -¿Cómo?

SÓC. - Es obvio que tal como juzgaba que eran las cosas el primero que impuso los nombres, así impuso éstos, según afirmamos. ¿O no?

CRÁT. - Sí.

SÓC. - Por ende, si aquél no juzgaba correctamente y los impuso tal como los juzgaba, ¿qué otra cosa piensas que nos pasará a nosotros, dejándonos guiar por él, sino engañarnos?

CRÁT. - Mas puede que no sea así, Sócrates, sino que el que impone los nombres lo haga forzosamente con co-

c nocimiento. Y es que, si no, como te decía hace rato, ni siquiera serían nombres. Sea ésta la mayor prueba de que el que pone los nombres no erró la verdad: en caso contrario, no serían todos tan acordes con él. ¿O no te has percatado, al hablar, que todos los nombres se originaban según el mismo modelo y con un mismo fin?

SÓC. - ¡Pero mi buen amigo Crátilo! Esto no es ningún argumento, pues si, equivocado en el inicio el que pone los

d nombres, ya iba forzando los demás hacia éste y los obligaba a concordar con él mismo, nada tiene de extraño. Igual sucede, a veces, con las figuras geométricas: si la primera es errónea por pequeña y borrosa, todas las demás que le siguen son acordes entre sí. Así pues, todo hombre debe tener mucha reflexión y análisis sobre si el inicio de todo asunto está correctamente establecido o no. Pues, una vez revisado éste, el resto debe parecer consecuente con él. Y,

e desde luego, nada me extrañaría que también los nombres concuerden entre sí. Revisemos, pues, lo que hemos expli-

cado al principio. Afirmamos que los nombres nos manifiestan la esencia del universo en el sentido de que éste se mueve, circula y fluye [176]. ¿Te parece que lo manifiesta de otra forma?

437a CRÁT. -Precisamente así. Y lo manifiesta con exactitud.

SÓC. - Pues bien, tomemos entre ellos, en primer lugar, el de *epistēmē* y examinemos cuán equívoco es: más parece significar que detiene nuestra alma sobre las cosas que el que se mueva con ellas, y es más exacto pronunciar su inicio como ahora que no *epeistēmē,* insertando una *e* [177].

b Después *bébaion* (consistente) es imitación de «base» *(básis)* y *«* reposo» *(stásis),* que no de movimiento. Después *historia* mismo significa que «detiene el flujo» *(hístēsi rhoûn).*

También *pistón* (firme) significa, a todas luces, « lo que detiene» *(histán).* A continuación, *mnēmē* (recuerdo) significa, para cualquiera, que hay «reposo en el alma» *(monēen tēi psychēi)* y no movimiento. Y si quieres, *hamartía* (yerro) y *symphorá* (accidente)[178] -siempre que uno se deje guiar por el nombre- parecen idénticos a la «comprensión» *(synesis)* de antes, a la «ciencia» *(epistéme) y* a todos los otros nombres que hacen referencia a los valores serios.

Todavía más: *amathía* (ignorancia) y *akolasía* (intem-
c perancia) parecen cercanos a éstos. En efecto, *amathía* se manifiesta como el «movimiento de lo que marcha en compañía de dios» *(poreía toû háma theôi ióntos)* y, a su vez, *akolasía* exactamente como «seguimiento de las cosas» *(akolouthía tôis prágmasi).* De esta forma los nombres que el uso impone a las nociones peores se nos manifiestan exactamente iguales que los de las mejores [179].

---

[176] En 411c manifestaba Sócrates que todos los nombres habían sido puestos según la idea de que todo se mueve. Pero si allí ya expresaba su escepticismo diciendo que, quizá, son los que pusieron los nombres quienes de tanto dar vueltas se marean (cf., también, 439c), aquí va a demostrar que se pueden explicar en sentido contrario: conforme a la idea de reposo.

[177] Cf. n. 105.

[178] *Hantartía* puede relacionarse, o bien con *hontartō* «acompañar», o bien con *hánta ía* (de *einti), syntphorá* «accidente» con *syntphéresthai,* verbo con el que en 417a explicaba *syntphora* «conveniente». De esta forma, ambos son sinónimos de *synesis y epistōmō,* explicados en 412a como procedentes de *syniénai* «acompañar» y de *hépomai (id.),* respectivamente.

[179] En la serie etimológica anterior (416b y 421b) se veía que los nombres de nociones negativas (lit. «censurables», *psektá)* coincidían etimológicamente con la idea de reposo; las positivas (lit. «elogiables», *epainetá),* en cambio, con la idea de movimiento.

Creo que si uno se molestara, descubriría muchos otros, a partir de los cuales podría pensar que quien establece los nombres quiere manifestar las cosas no en movimiento o circulación, sino en reposo.

d CRÁT. - Sin embargo, Sócrates, ya ves que la mayoría los ha manifestado de la otra forma.

SÓC. - ¿Qué significa entonces esto, Cratilo? ¿Contaremos los nombres como votos y en esto consistirá su exactitud? ¿Es que el mayor número de cosas que se vea que significan los nombres va a ser el verdadero?

CRÁT. - No es lógico, desde luego.

SÓC. - ¡De ninguna manera, amigo! Conque dejemos esto así y regresemos al punto desde el cual hemos llegado
438a aquí. Pues ya anteriormente, si recuerdas, afirmabas que el que impone los nombres había de ponerlos, forzosamente, con conocimiento, a aquello a lo que se los imponía. ¿Acaso sigues opinando todavía así, o no?

CRÁT. - Todavía.

SÓC. - ¿Entonces también afirmas que el que puso los primarios los puso con conocimiento?

CRÁT. - Con conocimiento.

SÓC. -¿Entonces con qué nombres conoció o descubrió
b las cosas, si los primarios aún no estaban puestos y, de otro lado, sostenemos que es imposible conocer o des cubrir las cosas si no es conociendo los nombres o descubriendo qué cosa significan?

CRÁT. -- Creo, Sócrates, que objetas algo grave.

SÓC. - Por consiguiente, ¿en qué sentido diremos que impusieron los nombres con conocimiento, o que son legisladores, antes duque estuviera puesto nombre alguno y ellos lo conocieran, dado que no hay otra forma de conocer las cosas que a partir de los nombres?

c CRÁT. - Pienso yo, Sócrates, que la razón más verdadera sobre el tema es ésta: existe una fuerza superior a la del hombre [180] que impuso a las cosas los nombres primarios, de forma que es inevitable que sean exactos.

SÓC. -¿Y crees tú que el que los puso, si era un dios o un demon, los habría puesto en contradicción consigo mismo ¿O piensas que no tiene valor lo que acabamos de decir?

CRÁT. - ¡Pero puede que una categoría de estos nombres no exista!

---

[180] Crátilo se refugia, finalmente, en la idea de un legislador sobrehumano. Pero esto ya había sido rechazado (cf. 425d) como una evasiva similar al *deus ex machina* de la tragedia. Ahora vemos más claramente por qué el hipotético legislador no puede ser sobrehumano.

SÓC. - ¿Cuál de las dos, excelente amigo: la de los que conducen al reposo, o al movimiento? Porque, según lo antes dicho, no va a decidirse en razón del número.

d CRÁT. - No sería razonable en modo alguno, Sócrates.

SÓC. - Por tanto, si los nombres se encuentran enfrentados y los unos afirman que son ellos los que se asemejan a la verdad, y los otros que son ellos, ¿con qué criterio lo vamos ya a discernir o a qué recurrimos? Desde luego no a otros distintos -pues no los hay-, conque habrá que buscar, evidentemente, algo ajeno a los nombres que nos aclare sin necesidad de nombres cuáles de ellos son los verdaderos; que nos demuestre claramente la verdad de los seres.

e CRÁT. - Así pienso yo.

SÓC. - Por consiguiente, es posible, según parece, conocer los seres sin necesidad de nombres -siempre que las cosas sean así.

CRÁT. - Claro.

439a SÓC. - ¿Entonces por qué otro procedimiento esperas todavía poder conocerlos? ¿Acaso por otro distinto del que es razonable y justísimo, a saber, unos seres por medio de otros, si es que tienen algún parentesco, o ellos por sí mismos? Pues, sin duda, un procedimiento ajeno y distinto de ellos pondría de manifiesto algo distinto y ajeno pero no a ellos.

CRÁT. - Me parece que dices verdad.

SÓC. - ¡Un momento, por Zeus! ¿Es que no hemos acordado muchas veces que los nombres bien puestos son parecidos a los seres de los que son nombres y que son imagen de las cosas?

CRÁT. - Sí.

SÓC. - Por consiguiente, si es posible conocer las cosas principalmente a través de los nombres, pero también por sí mismas, ¿cuál será el más bello y claro conocimiento: conocer a partir de la imagen si ella misma tiene un cierto parecido con la realidad de la que sería imagen, o partiendo

b de la realidad, conocer la realidad misma y si su imagen está convenientemente lograda?

CRÁT. - Me parece forzoso que a partir de la realidad.

SÓC. - En verdad, puede que sea superior a mis fuerzas y a las tuyas dilucidar de qué forma hay que conocer o descubrir los seres. Y habrá que contentarse con llegar a este acuerdo: que no es a partir de los nombres, sino que hay que conocer y buscar los seres en sí mismos más que a partir de los nombres.

CRÁT. - Parece claro, Sócrates.

SÓC. - Pues bien, examinemos todavía -a fin de que esos muchos nombres que tienden a lo mismo no nos engañen-, si, en realidad, quienes los impusieron lo hicieron en la idea de que todo se mueve y fluye (así opino yo personalmente que pensaban); o bien, si acaso esto no es así, son ellos mismos los que se agitan como si se hubieran precipitado en un remolino y tratan de arrastrarnos en su caída [181]. Porque considera, admirable Crátilo, lo que yo sueño a veces: ¿diremos que hay algo bello y bueno en sí, y lo mismo con cada uno de los seres, o no? [182].

CRÁT. - Creo yo que sí, Sócrates.

SÓC. - Consideremos, entonces, la cosa en sí. No si hay un rostro hermoso o algo por el estilo -y parece que todo fluye-, sino si vamos a sostener que lo bello en sí es siempre tal cual es.

CRÁT. - Por fuerza.

SÓC. - ¿Acaso, pues, será posible calificarlo con exactitud afirmando, primero, que existe y, después, que es tal cosa, si no deja de evadirse? ¿O, al tiempo que hablamos, se convierte forzosamente en otra cosa, se evade y ya no es así?

CRÁT. - Por fuerza.

SÓC. - ¿Cómo, entonces, podría tener alguna existencia aquello que nunca se mantiene igual? Pues si un momento se mantiene igual, es evidente que, durante ese tiempo, no cambia en absoluto. Y si siempre se mantiene igual y es lo mismo, ¿cómo podría ello cambiar o moverse, si no abandona su propia forma?

CRÁT. - De ninguna manera.

SÓC. - Pero es más, tampoco podría ser conocido por nadie. Pues en el instante mismo en que se acercara quien i va a conocerlo, se convertiría en otra cosa distinta, de forma que no podría conocerse qué cosa es o cómo es. Ninguna clase de conocimiento, en verdad, conoce cuando su objeto no es de ninguna manera.

CRÁT. - Es como tú dices.

SÓC. - Pero es razonable sostener que ni siquiera existe el conocimiento, Crátilo, si todas las cosas cambian y nada permanece. Pues si esto mismo, el conocimiento, no. dejara

[181] Cf. 411c.

[182] El principio de que los seres son en sí ya había quedado sentado en 486d y ss., como consecuencia de la refutación de la teoría de Protágoras. Aquí se dice algo más (que lo en sí es siempre idéntico y nunca abandona su forma) y se desarrollan sus implicaciones epistemológicas (sólo el ser en sí permite el conocimiento). Sin embargo, Sócrates no llega a ello por un proceso dialéctico sino acudiendo a un sueño que tiene; como, en ocasiones, recurre a un mito.

de ser conocimiento, permanecería siempre y sería conocimiento. Pero si, incluso, la forma misma de conocimiento cambia, simultáneamente cambiaría a otra forma de conocimiento y ya no sería conocimiento.

b Si siempre está cambiando, no podría haber siempre conocimiento y, conforme a este razonamiento, no habría ni sujeto ni objeto de conocimiento. En cambio, si hay siempre sujeto, si hay objeto de conocimiento; si existe lo bello, lo bueno y cada uno de los seres, es evidente, para mí, que lo que ahora decimos nosotros no se parece en absoluto al flujo ni al movimiento.

c Por consiguiente, puede que no sea fácil dilucidar si ello es así, o es como afirman los partidarios de Heráclito y muchos otros. Pero puede que tampoco sea propio de un hombre sensato encomendarse a los nombres engatusando a su propia alma y, con fe ciega en ellos y en quienes los pusieron, sostener con firmeza -como quien sabe algo- y juzgar contra sí mismo y contra los seres que sano no hay nada de nada, sino que todo rezuma como las vasijas de barro. En *d* una palabra, lo mismo que quienes padecen de catarro, pensar que también las cosas tienen esta condición, que todas están sometidas a flujo y catarro. En definitiva, Crátilo, quizá las cosas sean así, o quizá no. Así pues, debes considerarlo bien y con valentía y no aceptarlo fácilmente (pues aún eres joven y tienes la edad); y, una vez que lo hayas considerado, comunícamelo también a mí, si es que lo descubres.

CRÁT. - Lo haré. Sin embargo, Sócrates, ten por seguro que tampoco ahora ando sin examinarlo. Antes bien, paréceme, cuando me ocupo de analizarlo, que es, más bien, de *e* la forma en que lo dice Heráclito.

SÓC. - ¡Entonces, hasta luego! Ya me instruirás, compañero, cuando estés aquí de vuelta. Ahora dirígete al campo, tal como estás equipado, que aquí Hermógenes te acompañará.

CRÁT. - Así será, Sócrates. Intenta también tú seguir reflexionando sobre ello.