

*Humberto Giannini*

## ACERCA DE LA RECTITUD DE LOS NOMBRES

(Ensayo sobre 'El Cratilo')

*El nombre de Dios es como un discurso - 396 a*

Si pudiésemos colocar a un lado las palabras y a otro, las cosas, difícilmente seríamos confundidos respecto del ser de unas y de otras. El temor a ser confundidos se explica por el hecho de que hay un tanto de ser incontrolable en cada palabra. Usadas para designar, a veces pareciera que sean las palabras las que nos estén usando para 'entificar' y valorar por su cuenta. O por cuenta de otros.

Y cunde, entonces, el temor a ser confundidos 'sólo por palabras'. Temor, sensación de distanciamiento, crítica exacerbada de lo que una palabra significa o puede significar.

Un tal sentimiento de extraneidad ante el lenguaje —signo inequívoco de crisis personal o histórica— puede y suele plantearse, 'pacíficamente', en términos de 'teoría de lenguaje'; concretamente en la postura, tan bien individualizada en 'El Cratilo', del convencionalismo de todos los tiempos 'críticos' de la historia. Pues, en el fondo, el convencionalismo más que la descripción de lo que realmente pasa con el lenguaje es un proyecto y un ideal: el ideal que 'pide' la más radical exterioridad de la palabra con respecto de la cosa.

¿Qué pasa en cambio?

En el lenguaje que recibimos nos viene transferido, de un modo que habrá que determinar, el pensamiento y *el mundo ya hecho* de los otros. A esta transferencia tranquila, sin sobresaltos, de 'un mundo' a través del lenguaje es lo que llamamos *experiencia común*. Podríamos también llamarla 'tradicción', esto es, la capacidad de *subentender*, a partir de los mismos signos, las mismas cosas.

Surge el problema cuando nos queda oculto lo subentendido y empezamos a no entender ese mundo o, simplemente, a sentir que ya no coincide con nuestro mundo; cuando la experiencia de los otros —por no ser ya común— requiere, para acercárnosla, de un aparato hermenéutico.

Ahora bien, la crítica —aquella que antecede y acompaña a los tiempos críticos— estará siempre pronta a denunciar cómo la sustancialidad de ese mundo connotado por ciertos sustantivos, no es sino expresión relativa de una época —expresión adverbial— o, peor aún, expresión de un mecanismo subjetivo que distancia del mundo verdadero, —mera interjección. La crítica, si va al fondo

de las cosas, querrá distanciar al máximo el lenguaje a fin de poder contemplar libremente la realidad que con él se quiere designar. Querrá demitizarlo<sup>1</sup>.

En los tiempos de Sócrates tal obra demitizante fue llevada a término, en general, por los hombres modernos de la época, los sofistas. Estos hombres, sin embargo, amaban a su manera el lenguaje. Habían aprendido a domeñarlo, a hacer maravillas y prodigios con él; sabían hacer aladas o graves las palabras, hacerlas invisibles, mimetizarlas; y eran capaces de construir portentosos argumentos o de derrumbar, igualmente, sólidas razones. Pero, mientras se divertían y divertían con tales acrobacias habían ido forjando poco a poco la herramienta más poderosa con que el lenguaje puede, al parecer, *autocontrolarse, autoenjuiciarse* en su pretensión de verdad: *el análisis lógico-gramatical*.

Veámos ahora la otra cara de la moneda: a los exponentes de la tradición. También tuvieron éstos sus razones, y bastante poderosas, para valorar muy de otro modo aquella transferencia de mundo que ocurre en el lenguaje. Y va a ser justamente allí, dentro del campo tradicional, donde surja y naturalmente se vaya decantando una suerte de arqueología de las primeras experiencias y de las primeras intenciones: *la Etimología*. Y, como veremos, esta ciencia que sobrepasará en popularidad y derroche de ingenio a todas las otras disciplinas lingüísticas en boga, también ella pretenderá ser —ella sola— *la ciencia de la verdad*<sup>2</sup>.

Es en este horizonte que aparece 'El Cratilo' o, como reza el subtítulo 'Acerca de la Rectitud de los nombres'.

¿Cuál fue el propósito de Platón al escribirlo?

En este punto las opiniones no son del todo concordantes. Pero, es más que probable que quisiera enfrentar decididamente el último argumento que venían esgrimiendo los secuaces de Heráclito —y Cratilo en especial. La nueva teoría— moderna y sistemática en comparación con los sueltos aforismos del maestro —tiene que ver directa y principalmente con la ciencia etimológica a que hemos hecho referencia.

No es necesario insistir en que la reflexión lingüística domina en ese momento todo el panorama cultural de Grecia. Por lo que respecta a los heracliteanos, de una reflexión general acerca del discurso es natural prever que ya extraerán muy buenas ganancias.

Recordemos los principios 'inamovibles' de la Escuela:

- a) El principio del flujo universal.
- b) El principio de la coincidencia y armonía de los contrarios.

<sup>1</sup>Algunas consideraciones sobre la 'demitización' de las palabras, en mi trabajo Mito e Demitizzazione della Tolleranza; Archivio di Filosofia, 1973, Roma.

<sup>2</sup>Sería el colmo no consignar aquí la etimología de la palabra 'etimología': significa, efectivamente, discurso (*logos*) sobre lo verdadero (*e. ymon*).

Y traslademos esto al universo de las proposiciones:

¿Qué es —habrían argumentado— la proposición sino el reflejo y, en algún sentido, el paradigma, de esa realidad cuyo ser consiste en negarse a sí mismo? pues, ¿qué hace el predicado de cualquier proposición que no sea deshacer la permanencia e identidad del sujeto, negándolos? ¿qué hace sino gastar en la acción del verbo la sustancia del sujeto?<sup>3</sup>.

Esto, lo que pudieron haber dicho de las proposiciones, en general. Veámos ahora la nueva pretensión de la tesis heracliteana, esta vez en relación con la ciencia etimológica, que de aquí va a sacar sus mejores frutos.

Para saber qué son las cosas —dice en segundo lugar la teoría— resulta ilusorio e inútil pretender ir directamente hacia ellas a preguntarles por su ser; para saber qué son verdaderamente es preciso, en cambio, rehacer todo el camino de la *experiencia común*. Todo, hasta su primer momento, hasta su momento constitutivo (prehistoria).

Tal experiencia permanecería, según la tesis que estamos examinando, allí sumergida y presente a la vez en las capas sonoras de cada palabra. Este es el hallazgo arqueológico que 'el ala tradicionalista' (para darle un nombre) de la Escuela Heracliteana va a explorar. No es fácil, en nuestros tiempos, darnos cuenta cabal de la importancia que reviste tal hallazgo. Debemos precaver, sí, contra la fácil impresión de que la etimología sea —o más bien, pretenda ser— simplemente una 'ciencia histórica', que narra la evolución de las palabras. Destacar sólo este aspecto equivaldría justamente a dejar, al oscuro la real relación de la Etimología con la Historia y las verdaderas y radicales pretensiones del etimólogo.

Y empecemos por la pretensión más humilde.

Es cierto que una palabra, cualquiera, mirada de cierta manera, nos va entregando la historia de una experiencia común. Lo que importa, no obstante,

<sup>3</sup>Según la opinión de Antonino Pagliaro 'es la estructura formal de la proposición, aquello sobre lo cual se ha fijado la atención de Heráclito. Es el proceso pendular que se cumple entre los elementos de la proposición, aquello que le proporciona la clave de todo el devenir universal. Y aun cuando sea cierto que no advierte la diferencia gramatical entre sujeto y predicado, sin embargo, el unirse en la proposición de palabras que expresan nociones diversas y opuestas es lo que le guía al reconocimiento en la naturaleza de la identidad de los contrarios'. *Ricerca linguistica*, Studio, Roma, 1957. Hay una traducción castellana de *Estructura y pensamiento de El Cratilo de Platón*, del mismo autor. Rev. de Filosofía, Chile, 1963. (Vol. x). Merece algunas dudas, sin embargo, la afirmación de Pagliaro de que 'fue la estructura formal de la proposición lo que fijó la atención de Heráclito, etc. El interés por las estructuras gramaticales aparece en la época de Sócrates, o poco antes. Esto parece establecido. La filosofía anterior es poco proclive a poner distinciones entre pensamiento y lenguaje. Calegero habla incluso de la *trinidad arcaica*, esto es, de la identificación entre pensamiento, lenguaje y realidad. (*Le origini della Logica*. Ed. Universitaria, Roma, 1954).

no son ni la evolución ni las vicisitudes históricas de la palabra sino, como hemos dicho, su momento constitutivo, original. Momento éste privilegiado —y originante— respecto de todos los otros. Lo que importa es ese auténtico punto de partida al cual promete reconducirnos el nombre: *a la primera aprehensión de la cosa nombrada*.

Ahora bien, supuesto que el nombre actual en su auto referencia o reflexión nos descubra cómo aprehendió o cómo dijo el ser humano en un primer momento, aquello que el nombre nombra, podemos afirmar que el nombre ‘sigue diciendo’ al ente, puesto que ‘debajo’ de la función referencial de los sonidos subyace el testimonio hablado, *dicho*, de una comprensión primigenia del ente.

Bastará, entonces, raspar las secuencias sonoras superpuestas, desleídas por el uso y desgaste referenciales, para que, al término del retroceso arqueológico, nos hallemos ante una estructura de suyo significativa, ante una dación sin historia. Examinemos el punto: el nombre ‘dice’ la cosa. El decir las cosas —*legein*—, el proponer qué o cómo es cada ente, corresponde a la función específica que los griegos llamaron ‘logos’ —proposición, discurso— y, el decirlo tal como la cosa es, a lo propio del discurso verdadero<sup>4</sup>. Lo que afirma el etimólogo es que el nombre ‘dice’, y de una manera objetiva —o sea, en su propia estructura— lo que la cosa es. Que el nombre no funciona como mero signo indicador sino como un decir, como un significado.

¿Qué sentido tiene esta afirmación? A nuestro entender, un sentido decisivo para la comprensión del lenguaje: que es el discurso el que constituye ‘la sustancia’ del nombre —y no a la inversa— pues, todo nombre se reintegra en algún punto de su historia a un *decir-la-cosa* (logos); que el discurso se está constantemente remitiendo a sí mismo para dar nacimiento a sus propias partes constitutivas, los nombres.

Nos queda todavía por averiguar si este decir sobre la base del cual se constituye el nombre, es un decir también privilegiado en cuanto a su valor de verdad.

Y con esta pregunta —la de averiguar por la verdad del logos subyacente en el nombre— entramos a analizar la pretensión más radical de la Etimología.

Pues, si los heracliteanos logran mostrar que ese primer discurso sumergido en el nombre actual es siempre verdadero, entonces, habremos encontrado finalmente en la actividad etimológica, el camino maestro de la filosofía. Este será el primer punto por elucidar. Pero, hay otro: qué les va *justamente* a los heracliteanos en esta demostración.

Antes de abocarnos al primer punto conviene hacer algunas consideraciones.

En un sentido bastante legítimo, todo nombre es un *discurso ya hecho*. Cuando pronuncio esta palabra: ‘ballet’, mi pensamiento está tácitamente com-

<sup>4</sup>Crat. 385, b, 1.

prometido con una serie de afirmaciones solidarias: que el ballet 'es' música, que 'es' movimiento, que 'es' trama, etc. Esto es lo que puede llamarse 'connotación (psicológica) de un nombre'<sup>5</sup>. Así, pues, el discurso actual —el discurso compuesto de nombres— en un sentido<sup>6</sup> no es más que la prolongación del discurso ya implícito en el nombre-sujeto. (Ej: este ballet [música-movimiento, trama] es ruso'). Con todo, el discurso implícito en el nombre de quien habla, la connotación del nombre, es sólo 'mental' y, por tanto, debe quedar esencialmente *subentendida* —y a veces queda malentendida— por el que la escucha.

Hemos visto, por el contrario, que, además de su connotación implícita, mental, el nombre dice *objetivamente* lo que la cosa es y que lo dice desde el subsuelo que explora la etimología. Ahora bien, este decir objetivo tendría el privilegio de ser una suerte de resonancia de la intimidad del objeto.

Heracliteanamente hablando, la real constitución —y en cierto sentido también la real destrucción— del objeto ocurre en el momento mismo de su descubrimiento. 'Innominado' y 'no descubierto' (cubierto) representan dos modos de expresar aquel momento previo a la emergencia del nuevo ser. Correlativamente, el acto por el cual se aprehende la diferencia de ser es el acto 'nominante' por excelencia. Y el nombre ganado en tal aprehensión provendría del exponerse directo, sin intermediarios de la cosa. Trataríase, pues, de un acontecimiento ontológico-lingüístico: *del originario decirse de la cosa*. Por último, aquel acontecimiento del ser— que sería a su vez acontecimiento de la verdad— se diría, en la consciencia que descubre el ente, como significado, como discurso (logos). De tal manera que el nombre posterior, entendido como sólido sustantivo, representará el encubrimiento, por necesidad referencial, de aquel primer acontecer de la verdad.

Si esto es así, sólo a través del proceso etimológico sería posible reconquistar la verdad del proceso real o, incluso, el dominio de las cosas. Este era el primer punto al que teníamos que referirnos. Luego nos preguntamos: por qué interesa, y justamente a los heracliteanos, constituir a la etimología en el centro de la investigación filosófica. Seguramente, ya estamos vislumbrando la respuesta.

Vimos que el proceso etimológico lleva a aquel acontecimiento de la verdad que es el decirse-la-cosa. En esta suposición resuenan con nuevas voces las

<sup>5</sup> Empleamos el término 'connotación' en el sentido de nota o conjunto de notas que se atribuye al objeto al cual se aplica un nombre'. Este es el sentido en que lo emplea J. S. Mill. No obstante, más que una atribución sería preferible hablar de una asociación, de un horizonte significativo asociado al término no lógica sino psicológicamente.

<sup>6</sup> 'sólo en un sentido', pues, además de lo connotado, añado, *afirmandolo*, un nuevo predicado.

viejas sentencias del maestro. Sabemos, en efecto, la insistencia con que Heráclito antepone la función del oír, en desmedro de la visión. Sólo en el recogimiento del escuchar el decurso de las cosas en ese su discurso eterno —el Universo— que las hace y deshace a cada instante, sólo en aquel recogimiento, encendemos nuestra propia razón con el fuego de la *Razón común*<sup>7</sup>.

Así, pues, manteniendo firme la exigencia heracliteana del recogimiento en el oír —y no cediendo en este punto— Cratilo afirma que la cosa, ella misma, dice su logos y que el nombre sonoro es un efecto de ese decirse<sup>8</sup>.

Hemos insistido en el hecho que la cosa que comunica su entidad en este su logos originario no se entrega como *substantia*, no se escucha como sustantivo. La cosa 'dice su ser' como estructura gramatical móvil, o sea, como discurso. Y esto es lo fundamental. Pero, desde el momento en que el hombre ha escuchado y comprendido, desde ese mismo instante, también empieza la historia del lenguaje —y del hombre— como sepultamiento del decir y decirse la verdad; como proceso de deformación o, en lenguaje heideggeriano, olvido del ser.

Empecinado en lo fijo, en lo estable, imagina el hombre ocultarse al movimiento y ocultarlo<sup>9</sup>, desverbalizando el verbo, contrayéndolo a *substantia*. Esta habría sido para los heracliteanos la historia del lenguaje: historia del ocultamiento, decadencia. Y de allí la necesidad de volver al punto de origen, a la proto-historia, regreso que sólo sabe cumplir la Ciencia Etimológica.

Aún no se han agotado los frutos que la nueva ciencia va a brindar al heraclitismo. Debemos referirnos todavía a un hallazgo suplementario que hace la Escuela en el ejercicio concreto de las etimologías.

Es Sócrates quien se adelanta a mostrárnoslo. Recordemos aquella ardua gimnasia etimológica en 'El Cratilo'<sup>10</sup>. Hermógenes, entusiasmado con la 'repentina sabiduría de Sócrates' le va proponiendo diversos nombres. Y ¿qué 'dicen' tales nombres? Dicen ser expresiones de la alteración y del cambio. Al menos, en su inmensa mayoría. Una vez más el argumento va a fondo, pues, lo que importa no es tanto cómo imaginaban o pensaban Orfeo, Homero, Hesíodo, etc. la sustancia del mundo: *decisivo es cómo dice* la entidad del mundo el lenguaje mismo en el cual los antiguos griegos expresaron sus

<sup>7</sup>No habéis oído a mí sino al Logos (Frag. 50 Diels-Kranz). También los fragmentos 1, 34, 107. Hay una excepción, el Frag. 101 a: 'Los ojos son testigos más exactos que los oídos'. Sin embargo, se interpreta generalmente este fragmento como contraponiendo el saber por propia experiencia al saber de oídas. En tal caso no discordaría con los anteriores. Acerca de Razón Común, ver 114, 89, 30.

<sup>8</sup>Crat. 435, d, 2.

<sup>9</sup>¿Cómo alguien podrá pasar inadvertido de lo que nunca se pone?' Frag. 16.

<sup>10</sup>El enjambre de etimologías empieza en 391 e.

juicios sobre el mundo. Y el resultado es, estadísticamente, aplastante: los nombres dicen que las cosas y ellos mismos son modos de un continuo devenir. En resumen, el heracliteísmo es más antiguo, muchísimo más antiguo que Heráclito, más antiguo que Homero, que Hesíodo, tan antiguo como la consciencia humana recuperada en la palabra.

Estas son las pretensiones contra las que va a enfrentarse Sócrates en 'El Cratilo'.

Cabe que quien lea por primera vez el Diálogo se confunda respecto a su verdadero objetivo. Aparece Sócrates en una discusión declarada entre Cratilo y Hermógenes. Cratilo ya ha expresado 'sus extraños' puntos de vista (que las cosas poseen un nombre natural) y Hermógenes, escandalizado, ve en la llegada de Sócrates el mejor de los auxilios que podía esperar. ¿Qué sucede, en cambio? Escucha Sócrates, pacientemente, la relación que hace Hermógenes de toda la discusión y la réplica del buen sentido (las palabras son externas a las cosas, convenciones, hábitos, etc.), pero en vez de apoyar la réplica descarga en ésta todo el aparato bélico de su dialéctica. Mientras esto sucede Cratilo presencia silencioso y seguramente complacido el anonadamiento de su rival. Pero hay que esperar el desenlace para ver más claro, pues, las  $\frac{3}{4}$  partes del Diálogo no son, en cierto sentido, sino una escaramuza. Como suelen hacer las naciones poderosas, Sócrates sólo practica con Hermógenes: practica la guerra verdadera y definitiva que en el momento oportuno descargará —ése y todos los días de su existencia— contra el gran Heráclito y la jovial e impertinente filosofía de los heracliteanos.

Adecuemos, pues, nuestro trabajo a lo que suponemos ser el plan estratégico del diálogo platónico. De lo que va a resultar la siguiente división:

1. Réplica al convencionalismo (coincidencia entre Sócrates y Cratilo).
2. El acto de nombrar y el nombre.
3. Réplica a Heráclito.

### I. RÉPLICA AL CONVENCIONALISMO

Es útil empezar dando una mirada al significado del término 'convencionalismo'.

'Convencionalismo' deriva de 'convenir' (*convenio, conveni, conventum*): converger hacia un punto común, lograr un acuerdo. Hecho curioso es que cuando dos personas llegan a convenir en algo, cuando logran un *real* acuerdo, entonces, ya no cabe decir que aquello convenido sea convencional. Lo que es claro: 'hemos convenido en tal cosa' equivale a 'hemos encontrado un punto de partida común satisfactorio, *convinciente* para ambos'. Mas, por principio,

lo *convencional* no llega jamás a ser *convinciente*. He aquí el ejemplo de una palabra que 'dice' algo opuesto a lo que designa o quiere designarse con ella.

Creo que no es preciso gastar muchos esfuerzos a fin de establecer la diferencia significativa entre *acuerdos reales* (convenir en algo) y la convención, cuyo origen se remonta, justamente, al hecho de no poder convenir *en algo*. Pues, en efecto, la convención se impone a sí un punto arbitrario de partida a falta de una posición o disposición común de las partes. Es, por tanto, renuncia a la trascendencia, último fundamento ésta de todo acuerdo real; es descompromiso.

Liberada, entonces, de todo fundamento real, la convención no puede no ser sino *arbitrariedad con-sentida*, es decir, sentida en común como acto de pura buena voluntad o, para no enjuiciarlo, como un acto de la voluntad pura (*arbitrio*).

La idea de convencionalismo connota otro aspecto desconcertante: consentida en su origen, hace pagar en su ejercicio la falta de fundamento. Entonces, con el tiempo, la convención viene a sufrirse: su arbitrariedad —sin sentido— hiere y ofende. Así, lo que fue sentido en un momento como facultad del arbitrio (libertad), vuélvese más tarde pura arbitrariedad y opresión. Nada se opone, de tal suerte, a que sea destronado por otro acto de arbitrariedad tan legítimo —o ilegítimo— como el primero. El convencionalismo se torna, como decíamos, en ideal. O mejor: en un acto de desquite.

Es comprensible que Hermógenes al ser obligado por Sócrates a describir con más exactitud en qué consistía su teoría del lenguaje, no haya sabido dar concepto alguno. Y es clarísimo, no obstante, qué es lo que quería designar con el término 'convencionalismo': *la exterioridad del nombre respecto de la cosa*. Para todos los que han pensado y piensan como Hermógenes el sonido lingüístico está asociado a su *designatum* de una manera muy semejante a como la campana es asociada al alimento, en los reflejos condicionados de Pavlov. Y se niega rotundamente que exista —o haya existido en algún momento— vínculo inteligible o causal entre los términos, sonido-cosa.

Concedido esto, parece totalmente legítimo que unos lleguen a llamar, por ejemplo, 'caballo' a lo mismo que otros llaman 'hombre' y que ambas denominaciones sean igualmente *correctas*. En este punto está Hermógenes en su contraposición a la inaudita tesis de Cratilo de que los nombres están ligados por naturaleza a las cosas que nombran. Aparece Sócrates y se le invita a dirimir el pleito.

Sabemos lo mucho que Sócrates desconfiaba de las fáciles evidencias del buen sentido, representado esta vez por Hermógenes 'y tantos otros'. Y lo que sigue es una muestra de ello.

Sin entrar todavía a examinar el pensamiento propiamente platónico res-



pecto de los nombres, en una de las primeras observaciones que Sócrates hace a Hermógenes, hay un juicio que desde ya conviene destacar. Ya que se trata de establecer la rectitud o verdad en el ámbito del lenguaje, quiere saber Sócrates si hay o no proposiciones que puedan llamarse ‘verdaderas’ (‘o falsas’) y —he aquí lo que deseamos subrayar— si, siendo verdadera una proposición, no deben serlo también sus partes constituyentes. (O, siendo falsas, falsas también dichas partes). Y puesto que Hermógenes contesta afirmativamente y ni él ni Cratilo piden más aclaraciones, tenemos que suponer que un hecho como éste quedaba muy claro para los participantes en la disputa. Y este hecho es: que una proposición verdadera está constituida de elementos también verdaderos. Pero, para nosotros, lectores de ‘El Cratilo’, este hecho no es en absoluto claro. ¿A qué partes constituyentes se refiere, pues, Sócrates? Y ¿qué significa ‘verdadero’ aplicado a las partes de una proposición?

En cuanto a lo primero, lo más verosímil es que Sócrates se haya referido a las partes categoremáticas del discurso, a sus partes lógico-funcionales (y no a sus elementos gramaticales). Es decir, que se haya referido al nombre-sujeto y al nombre-predicado. Tales partes, según afirmación de Sócrates y consentimiento de sus contertulios, si verdaderas, hacen verdaderas a las proposiciones que constituyen; si falsas, falsas.

Vamos ahora a la segunda pregunta: ¿qué significa ‘verdadero’ aplicado a los nombres?

Escuchemos a Sócrates mismo y en el mismo Diálogo: ‘verdadero’ es el discurso que dice las cosas como son<sup>11</sup>. Esto lo ha sostenido momentos antes. El discurso es verdadero (o falso), no el nombre. Más tarde agregará Aristóteles: ‘Verdadero solamente lo es el discurso apofántico’, y es lo que seguirá pensando la filosofía a propósito del ‘lugar más propio de la verdad’<sup>12</sup>. En cambio, una mera referencia —se dirá— no cabe que sea verdadera o falsa, puesto que nada afirma o niega.

Pero, he aquí el meollo de la cuestión: ni para Cratilo —esto ya lo sabíamos— ni para ‘Sócrates’ el nombre es mera referencia. Para el primero, el nombre, a lo menos en su origen, representa un don de la cosa, un decirse de ella. Por tanto, es siempre verdadero o no es nombre en absoluto. Para Sócrates, si bien no el nombre mismo, a lo menos el acto de nombrar corresponde, como luego veremos, a una aprehensión esencial de la cosa. Y esta aprehensión es verdadera o no es aprehensión en absoluto.

Ahora sí podremos centrarnos en la observación que hacía Sócrates a Her-

<sup>11</sup>‘Es verdadero aquel discurso que dice las cosas como son’ Crat. 385 b, 6. También en Sofista 262, c.

<sup>12</sup>Por ejemplo, en Met. E 1027, b 25-27. Sto. Tomás en De Ver. Q I, art. 3.

mógenes: quien anunciase, por ejemplo, que el caballo es un animal racional, emitiría sin lugar a dudas un juicio falso; pero, *además*, —y esto es lo nuevo para nosotros— ‘estaría diciendo’ (nombrado) falsamente al caballo, pues, lo diría —o lo estaría pensando— como animal-racional-pedestre, nociones éstas que *connotan* otro objeto y no el caballo.

Hermógenes, por su parte, había sostenido que ‘caballo es un animal racional’ es verdadero para quien llama ‘caballo’ a lo que otros llaman ‘hombre’. (Puesto que, como el lenguaje es arbitrario, según su opinión, cualquier nombre es lícito y recto). Por este camino llegamos directa, necesariamente a la afirmación de Protágoras que dice que el hombre —el individuo humano— es la medida de todas las cosas<sup>13</sup> y que, por tanto, una misma proposición —‘el caballo es un animal racional’ por ejemplo— puede ser verdadera y falsa a la vez, según quien lo diga y qué piense por las palabras que dice. A este reconocimiento, más inaudito que la tesis de Cratilo, lleva Sócrates a Hermógenes. Pues, el protagorismo niega, en el fondo, la posibilidad misma de comunicar *algo*. Ahora bien, los participantes en el diálogo han partido del supuesto, en cambio, de que se desea comunicar algo y que esto es posible. Entonces, lo que importa es que, aun cuando empleemos palabras diversas, digamos —y *sepamos que decimos*— lo mismo. Volvamos al ejemplo: llamar ‘caballo’ a lo que otros llaman ‘hombre’ (o ‘racional’ a lo que otros irracionales)<sup>14</sup> equivale a trasladar un significado —*uno y el mismo*— de un sonido a otro: esto es, traducir. El supuesto del traductor es que los distintos sonidos apuntan a algo uno y lo mismo y desde una misma perspectiva. Este supuesto es lo que habíamos llamado ‘*experiencia común*’. Así, ‘hombre’ y ‘caballo’ deberán decir lo mismo, esto es, ‘animal racional’, *salvo que* la arbitrariedad prosiga más allá y que unos llamen ‘animal’ a los astros y otros a los animales, para lo cual, de todos modos, se requerirá en algún punto próximo —si realmente deseamos comunicar— el fundamento de una experiencia común, no declarada, supuesta y confiada a un mismo sonido (signo). En caso contrario, nunca sabremos si estamos diciendo lo mismo, y, por tanto, si es lícito o no cambiar una palabra por otra.

En resumen, sólo bajo el supuesto de que en ‘animal racional’ se da una experiencia común —un decir no arbitrario— es posible, y sólo en tal caso, ‘convenir’ en alguna posterior arbitrariedad. Pero, tenemos que es justamente *esa experiencia común, indiscernible del lenguaje*, fundida a él, lo que Hermógenes está sometiendo a proceso.

Hasta aquí, podemos decir que Sócrates ha atacado por la retaguardia, li-

<sup>13</sup>Crat. 386, a, 1.

<sup>14</sup>Crat. 386, c, 2.

berando el último implicado en el proceso que levanta el convencionalismo contra la teoría de la interioridad de la relación palabra-cosa. Y este ataque ha tenido la virtud de obligar al adversario convencionalista a establecer una alianza, —no deseada, en el caso de Hermógenes— con el más ‘radical’ relativismo. Y los hechos quedan así: una vez descrito el convencionalismo, no hay ninguna razón para no aceptar la más completa y radical arbitrariedad en el uso del lenguaje. Esto es a lo que llega Hermógenes bajo el peso dialéctico de las preguntas socráticas. Y sin embargo, el acuerdo para nombrar algo o la libertad para cambiar el nombre de algo (la traducción), ambos actos, suponen la retención y el reconocimiento intersubjetivos de ese ‘algo’, *como lo mismo*, como una previa y fundamental conveniencia (convergencia) de los espíritus. Tal retención y tal reconocimiento no pueden ser establecidos sino lingüísticamente. *Entonces* —y esta será nuestra primera conclusión— no cabe proceder arbitrariamente en el reemplazo de un nombre por otro. Tal imposibilidad se funda en la connotación implícita o experiencia común ligada a cada nombre.

Esta es la crítica que Platón hace al convencionalismo. Los etimólogos, por su parte, postulan, para cualquier nombre, una connotación objetiva<sup>15</sup>: la palabra dice, declara —y esencialmente— al objeto que designa. Veamos ahora cuál va a ser la posición de Platón frente a este supuesto decir objetivo de los nombres.

## II. EL ACTO DE NOMBRAR Y EL NOMBRE

Debemos dar por ganado que la relativa estabilidad de los nombres arranca de la reconocida estabilidad de la cosa, también ésta relativa<sup>16</sup>: que es necesario contar con un mismo sonido allí donde reconocemos la identidad que permanece en el fluir o se repite en lo múltiple. A este ser-permanente Platón lo denomina, como sabemos ‘ousía’, ‘esencia’. Ahora bien, si la ousía es la ‘mismidad’ (*identidad*) de la cosa, ¿no podría también decirse que es el nombre propio de ella, el nombre en sí?

Tal identificación no tendría nada de sorprendente para el pensamiento arcaico-mágico que en algún sentido parece representar Cratilo. Sorprendería, en cambio, en Platón. Y, no obstante, hay razones para suponerla.

La opinión contraria y comúnmente aceptada es que el nombre en sí sería,

<sup>15</sup>‘Objetiva’ pues está dada intersubjetivamente, en la cosa misma; ‘implícita’, pues debe ser descubierta; ‘esencial’, pues declara el ser del ente.

<sup>16</sup>Es claro que las cosas poseen por ellas mismas cierto ser permanente, que no es relativo a nosotros ni depende de nosotros’ (Crat. 386, c). Pero, el ‘cierto ser permanente’ es relativo a ‘cierto ser cambiante’ que también se encuentra en la cosa.

respecto del nombre concreto de la cosa, como la idea de herramienta (o herramienta en sí) respecto de sus concretas materializaciones. Esto, se comprende, dentro de la posición platónica recogida exclusivamente en 'El Cratilo'.

Hay, indudablemente, una analogía entre el ejemplo de la lanzadera y el de los nombres. En ambos casos, el artesano —carpintero y onomaturgo, en uno y otro— ha de fijar sus ojos en la herramienta en sí; en un caso, en la lanzadera en sí; en el otro, en el nombre en sí<sup>17</sup>. Pero ¿Tenemos que pensar que sería éste un nombre que no es nombre de cosa alguna? ¿O sería, más bien, el nombre inmaterial, no sonoro —el nombre esencial— de esa cosa que, contemplada, nos dice lo que es? ¿Y cómo habría de saber imponer el artesano de nombres —*el onomaturgo*— el nombre sonoro apropiado a cada cosa<sup>18</sup> si el nombre en sí contemplado no nos dice él mismo qué es lo apropiado para ése y no otro nombre?

Las cosas parecen aclarársenos definitivamente en 390 e. Allí dice Sócrates:

'Cratilo tiene razón en decir que los nombres pertenecen naturalmente a las cosas y que no es dado a cualquiera ser un artesano de nombres, sino sólo a aquel que, fijos los ojos sobre el nombre natural de cada cosa, es capaz de imponer la forma a las letras y a las sílabas'

No olvidemos este párrafo y apoyemos ahora nuestra interpretación en otro antecedente, muy ligado al primero:

Hay un acto por el cual el espíritu aprehende el ser de algo, 'su mismidad'. Habitualmente es lo que Platón designa por 'noesis'. Pues bien, si como queda establecido en 390., el acto de fijar los ojos en el nombre en sí de la cosa es previo al acto de establecer el nombre físico para esa misma cosa, entonces ¿qué ha de ser aquel acto previo de aprehensión sino el acto de nombrar? ¿Y qué es lo que se aprehende por este acto de nombrar sino el nombre en sí de la cosa, su ousía?

Si esto fue lo que realmente dijo Platón, hay algo de hondamente sugestivo y arcaico en estas sus denominaciones y Cratilo, que en el Diálogo representa el pensamiento más antiguo y una tradición casi inmemorial en esto de la importancia cognoscitiva (y mágica) del nombre, tal vez se sintió plenamente inter-

<sup>17</sup> Crat. 388, a.

<sup>18</sup> Crat. 389, d, 4 y 390, e, 2.

pretado por aquel 'Sócrates' que en la vida real fuese discípulo suyo<sup>19</sup>. Herógenes, en cambio, quizá en ese mismo instante daba ya por perdido el socorro aquel que había estado esperando. Pues, ¿qué podría ya esperar de quien se había declarado abiertamente por la 'nominabilidad' intrínseca de las cosas?

Hagamos ahora un primer recuento terminológico: a) tenemos en primer lugar *el nombre en sí*. Suponíamos que este nombre en sí no es otra cosa que la ousía. b) *el acto de nombrar*, que captura aquel 'en sí' para convertirlo en 'nombre pensado', *verbum cordis*<sup>20</sup>. (Siempre según nuestra interpretación) y, finalmente, c) *el nombre fónico*, que llamamos habitualmente y sin más, 'nombre'.

Conocer algo es adueñarse del nombre en sí de esa cosa, capturar su nombre verdadero (Con palabras más cautas: 'aprehender su esencia'). Esto es lo que se sigue de la relación a) con b). Veamos ahora qué vínculo es el que postula Platón entre el acto de nombrar y el nombre sonoro —entre b) y c)— pues, según nos parece, éste es el punto en que difieren, y radicalmente, Platón y Cratilo.

A fin de no confundirnos con la terminología, hablaremos de 'poner nombre a las cosas' cuando nos refiramos al acto concreto de 'construir' los nombres sonoros, acto distinto pero fundado en el acto de nombrar (en la mera aprehensión). Estamos bastante lejos en este momento de la postura convencionalista: 'poner un nombre' no es para Platón —como tampoco lo era para Cratilo— imponerlo salvajemente. *Se trata de un acto humano*. Y éste, como todo acto (praxis), parte de la realidad a fin de volver por ella. Así, el fundamento de su 'eficacia' es aquella realidad. Por tanto, el hombre que sabe de praxis, 'el hombre práctico' ha de 'tener los ojos fijos' en la realidad que le preocupa, dejarse medir y enseñar por ella a fin de realizar el acto adecuado y consonante con lo que pide de esa realidad. Y en esto consiste la verdad de la praxis. Y así como el sastre en el acto de cortar debe adecuar su acción a la trama y constitución de la tela que corta, del mismo modo en el acto de poner los nombres es el nombre en sí de la cosa el que mide el acto y no el capricho y la arbitrariedad. *Por lo menos, así tendría que ser.*

<sup>19</sup>Según R. Robinson la teoría de los nombres naturales es expresión de lo que 'vagamente podemos llamar racionalismo griego' R. Robinson, A. Criticism of Plato's Cratylus-Oxford, 1950. Tal vez contribuya a este juicio el suponer que la teoría de la rectitud natural postula una semejanza de cualidades entre la cosa y el nombre, suposición que creemos no está confirmada por ninguna afirmación de Sócrates en El Cratilo. El nombre 'dice' la cosa, no la reproduce o imita sino en ciertos casos bien determinados en la obra.

<sup>20</sup>Pero, puede atribuirse propiamente a Dios 'el verbo del corazón' que no es otra cosa que aquello que en acto es considerado por el entendimiento' Sto. Tomás, De Ver. IV, art. 1, in corp.

En este punto de la exposición socrática las palabras suenan duras; inauditas para 'el buen sentido' representado por Hermógenes:

*'Es preciso, pues, nombrar las cosas siguiendo la manera y los medios que ellas tienen naturalmente de nombrar y ser nombradas'.*

(387,d)

Entonces, *también* para 'Sócrates' las cosas tienen un modo natural de nombrar. Y, puesto que este nombrar es con respecto de ellas mismas, las cosas tienen entonces *un modo natural de nombrarse*: cada cosa 'dice', nombra su propio ser. Pero, *además*, tal nombrarse objetivo exige, como vimos recién, una forma propia y adecuada de nombrar, si es que ha de responder al requerimiento fundamental: ¿Qué es tal cosa, cómo se llama?

Hemos dicho 'requerimiento fundamental'. En efecto: el acto de nombrar no representa uno entre otros. Por el contrario, es el acto solicitante por excelencia ya que por él tenemos acceso al ser del ente. Y sólo desde tal acceso se hace posible toda nueva posibilidad. Por tanto, cualquier otra forma de actividad inteligente ha de estar ligada —como a su fundamento— a este acceso Real abierto por la aprehensión del nombre.

Insistamos aún: a) el acto de nombrar corresponde a un declararse de la cosa en el alma: *a un acto eminentemente receptivo*. b) Este declararse es, como ya dijimos, un aclararse que posee todas las características del 'logos'. No es jamás un ciego designar. Y son estos dos puntos en los que concordarán plenamente Platón y Cratilo.

Y extraigamos aún una consecuencia: si el nombrar es un declararse de la cosa en el alma, *entonces*, este íntimo decir, este discurso, *es esencialmente verdadero*, en cuanto por él y sólo por él la cosa se dice ella misma. O es verdadero o no es un nombrar. Hasta aquí la concordancia.

Cuando se trata, empero, de describir el vínculo existente entre nombre sonoro y nombre en sí, las perspectivas se separan bruscamente: Cratilo postulará una conexión 'natural' entre la cosa (en su esencia) y el nombre de la cosa. De esto podemos concluir que, para el discípulo de Heráclito, conocer el nombre de algo —el nombre verdadero rescatado por la etimología— equivaldrá a conocer la más íntima constitución de la cosa<sup>21</sup>. Y en este punto Platón no podrá estar sino en desacuerdo.

Pues, si los hechos fuesen tal como pretende Cratilo, quedaría el hombre totalmente eliminado de la responsabilidad de 'decir las cosas' y, lo que es más grave, de decir las cosas rectamente. No sería aquel que examina, aquel que considera las cosas<sup>22</sup>, sino una mera caja de resonancias. Sabemos, sin embargo,

<sup>21</sup> Crat. 435, d.

<sup>22</sup> 'A diferencia de los animales, el hombre ha sido llamado *anthropos* puesto que examina lo que ha visto' (*anathron* ha opope) Crat. 399, c.

que para Platón el conocimiento es una hazaña, la más sublime hazaña que cabe realizar al hombre en este mundo; y sabemos también que no menor hazaña es lograr decir, expresar rectamente lo que el alma alguna vez ha contemplado<sup>23</sup>.

El conocimiento no viene *ya hecho* en el nombre; por el contrario, el nombre no es sino un instrumento (*organon*) para discernir, para retener y pasar de un alma a otra —o de un momento del alma a otro momento— aquello que el alma en un acto indiviso y puro ha contemplado. *El nombre fónico es instrumento del nombrar el nombre en sí de la cosa*. Ahora tenemos determinado ya su rango ontológico, desde la perspectiva platónica.

Mas, aún quedan varias cosas por preguntarnos. Por ejemplo, ¿para qué le sirve exactamente el nombre fónico al acto de nombrar?

La respuesta de Platón es importante puesto que representa en verdad una suerte de definición del lenguaje:

*‘El nombre es el instrumento que enseña y discierne las esencias’*  
(388 b)

Suponemos, interpretando, que una de estas dos virtudes ha de ser la dominante: y, puesto que el nombre sirve para retener cada esencia y mantenerla separada de las otras, por eso, sirve también para comunicarlas (hacer común este discernimiento). Es evidente, en efecto, que cuando llamamos ‘caballo’ al caballo ‘separamos’ la esencia aprehendida (en el acto de nombrar) del ser-caballo de la esencia de otros modos de ser animal, mamífero, equino, etc.; o también, cuando conocemos lo que es el rencor, al reconocerlo por su nombre, ‘separamos’ esta esencia aprehendida, de la ira o de la envidia. El signo físico cristaliza esta labor de discernimiento: así, por signos distintos designamos cosas distintas o connotamos rasgos distintos en una misma cosa. Este designar y connotar cosas que continuamente se identifican o se distinguen, obliga también a una continua expansión del nombre, a un continuo enriquecimiento por nuevas predicaciones. En forma simultánea obliga a una continua solidificación del discurso (logos) en nombre. La transmisión de un sujeto a otro de ‘este saber’ solidificado en el nombre es, por cierto, una especie de enseñanza. Pero, hablando en un sentido más estricto, el nombre ‘enseña’ sólo en la medida en que él mismo propone ‘un decir’ que muestra al objeto a la luz de su ser. Este es por lo menos el ideal al que deben acercarse las palabras; *dejar ver, a través de ellas, el ser de las cosas*<sup>24</sup>. Tal es el nombre recto, en el sentido

<sup>23</sup> Más que hazaña, es osadía pretender fijar en palabras lo que el alma ha contemplado. Carta VII, 342, a.

<sup>24</sup> Crat. 428, e, 2.

en que lo busca la etimología. El supuesto es que este acontecimiento-verdad *ya se produjo una vez en un pasado remoto*. Pero, también tal es el ideal en el sentido que nos propone Platón: como una tarea aún por hacer.

De acuerdo en que es un desideratum que el nombre nos acerque a la cosa misma y nos deje ver su ser. Pero —y aquí habla Platón— tal ideal es realizado si aquel que construye las palabras tiene sus ojos puestos en la realidad y sabe dar a la secuencia sonora que le sirve de materia la estructura inteligible que va contemplando en esa realidad.

Subsiste, sin embargo, otro problema. Incluso aceptando que el decir de todo nombre sea verdadero —cosa que niega Platón— resulta imposible que todos los nombres, absolutamente todos, se resuelvan en un decir. La razón es simple: el decir a que nos referimos es una estructura compuesta de nombres, nombres que —por principio— a su vez dicen algo. Así, pues, emprendemos un regreso al infinito. Para evitarlo, se puede recurrir a *Deus ex machina*. Para eludir lo primero y no caer en lo segundo Platón emplea una hipótesis: existirían algunos pocos nombres ‘primitivos’ los cuales no ‘dirían’ lo que la cosa es, sino que la *imitarían*.

Nos parece que debemos entender que la imitación es un arte inferior al arte de ‘decir las cosas’, pues, está directamente limitado por la materia sensible, que no puede dar más de lo que tiene ni expresar más de lo que es.

Casi forzosamente, entonces, la imitación ha debido reducirse, en el plano del lenguaje, a ser imitación de las apariencias sensibles de las cosas: una imitación de una imitación, como se dice en La República a propósito de la pintura. De lo que resulta que los primeros nombres, no por ser primeros hemos de considerarlos más verdaderos, como quiere la tradición heracliteana.

Con esto llegamos a un esquema más o menos completo de la concepción platónica del lenguaje, limitada por cierto a ‘El Cratilo’.

Revisemos sus resultados:

a) Todo ente es intrínsecamente nominable, decible, puesto que posee la virtud de comunicar —o hacer común— su realidad más íntima.

b) El nombre —instrumento del acto de nombrar— es ‘recto’ sólo en cuanto ‘dice’ lo que la cosa dice que es. Y este decir del nombre puede realizarse:

1. Diciendo en su propia estructura qué es la cosa (esto es, los nombres que son una proposición contraída).

2. Formando una nueva proposición verdadera, en la que el nombre se enriquece con la verdad que se le predica. (Por el contrario, una proposición falsa como ‘el caballo es un animal racional’ o bien indica que no hemos aprehendido qué es realmente un caballo o bien que no hemos usado rectamente su nombre.

c) La etimología habría sido la Ciencia auxiliar más importante de la filo-



sofía si aquellos que dijeron por primera vez las cosas —los onomatúrgos— hubiesen procedido al construir las palabras como el Demiurgo, al crear el Universo visible: esto es, teniendo los ojos puestos en lo que es. Más francamente, si los primeros nombradores hubiesen sido dialécticos. ‘Heracliteanos’ irreflexivos, los primeros nombradores de las cosas del mundo, atentos sólo a la abigarrada apariencia de lo que cambia y fluye, su testimonio es altamente dudoso y engañosa su obra. Más tarde los poetas —‘heracliteanos’ también ellos— dirán las cosas más por lo que ellas no son que por lo que son.

Tal es, pues, el balance de la investigación sobre las etimologías. Vuéltase contra Cratilo, deja sin embargo, un principio inmovible: el supuesto de que todo nombre —salvo los primitivos— es logos encubierto; un decir la cosa en su ser, si lo impone un filósofo; o en su aparecer, si el nombre lo impone un heracliteano. Y en este sentido preciso, *no hay nombre que sea convencional*.

En otro sentido sí. El nombre se vuelve convención. El nombre ‘Hermógenes’, por ejemplo, además de declarar quién debería llamarse ‘Hermógenes’<sup>25</sup> simplemente *designa* a ese filósofo que ahora discute con Sócrates y Cratilo y que, al parecer, la vida lo ha puesto en absoluta discordancia con su nombre. Con todo, es innegable que tal nombre le pertenece y no en cuanto declara su ser —o lo deja ver—, sino en cuanto sirve para apoyar una primera individualización de la persona (discernirla entre otras).

Y debido a la estabilidad del nombre para designar *lo mismo* aprehendido y comunicado es que se mantiene la verdad en el lenguaje, aun cuando éste haya perdido o pueda perder cada día esa otra verdad profunda que es su interno decir.

La pregunta, pues, ¿qué quiere decir este nombre? aun cuando nos olvidemos de su etimología, tiene sentido en cuanto la designación de un ente se realiza sobre el supuesto de una esencia comprendida. Y el nombre ‘quiere decir’ esa comprensión.

HUMBERTO GIANNINI I.

<sup>25</sup> Debería llamarse Hermógenes quien pertenece a la estirpe de Hermes, Dios de las ganancias, y no Hermógenes que vive dando palos al águila.