

**LA TRADICIÓN INTERPRETATIVA PLATÓNICA SOBRE HERÁCLITO:
EL *CRATILO* Y LA DOCTRINA DEL FLUJO PERPETUO**

LILIANA CAROLINA SÁNCHEZ CASTRO

438304

Tesis presentada para optar al título de Magíster en Filosofía

Dirigido por

DR. ALFONSO CORREA MOTTA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Bogotá D. C.

2009

TABLA DE CONTENIDO

| | |
|--|------------|
| INTRODUCCIÓN | 2 |
| 1 | 5 |
| 1.1 EL ENFOQUE TRADICIONAL EN LOS ESTUDIOS SOBRE HERÁCLITO | 9 |
| 1.2 VALORACIÓN DEL TESTIMONIO PLATÓNICO: EL <i>CRATILO</i> | 14 |
| 1.2.1 LOS TRABAJOS DE EDICIÓN Y SU POSTURA FRENTE AL TESTIMONIO PLATÓNICO DEL <i>CRATILO</i> | 15 |
| 1.2.2 LOS TRABAJOS DE INTERPRETACIÓN Y SU POSTURA FRENTE AL TESTIMONIO PLATÓNICO DEL <i>CRATILO</i> | 20 |
| 1.3 LA METODOLOGÍA: UNA LECTURA CONTEXTUAL COMO OBJETIVO | 23 |
| 2 | 28 |
| 2.1 REFERENCIAS A HERÁCLITO EN EL <i>CRATILO</i> | 32 |
| 2.1.1 SINOPSIS DEL DIÁLOGO EL <i>CRATILO</i> | 34 |
| 2.1.2 MENCIONES DIRECTAS A HERÁCLITO | 36 |
| 2.1.3 ALUSIONES A HERÁCLITO O A SUS TEORÍAS | 45 |
| 2.1.4 TABLA DE CONCORDANCIAS | 68 |
| 3 | 69 |
| 3.1 HERÁCLITO EN EL <i>CRATILO</i> | 70 |
| 3.1.1 HERÁCLITO Y EL EXAMEN DEL CONVENCIONALISMO | 73 |
| 3.1.2 HERÁCLITO Y EL EXAMEN DEL NATURALISMO | 87 |
| 3.2 LA “DOCTRINA DEL FLUJO PERPETUO” | 95 |
| 4 | 99 |
| 4.1 MOVIMIENTO Y CAMBIO NATURAL | 100 |
| 4.2 CONCLUSIÓN | 109 |
| Apéndice | 113 |
| BIBLIOGRAFÍA | 123 |

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo surge a partir de la pregunta por el origen de la interpretación que se le da a Heráclito de Éfeso comúnmente: como un filósofo que promulga una doctrina según la cual el mundo se encuentra en flujo perpetuo y nada permanece en él, postura que se ha presentado como rival de los planteamientos de Parménides. La pregunta tiene lugar por la evidente cantidad de material que apunta justamente en dirección contraria y por el rechazo que tiene esta interpretación dentro de los trabajos de la crítica especializada; parecería que Heráclito es realmente un filósofo de la unidad y que no está muy distante del pensamiento de Parménides. Es entonces cuando tiene sentido volver a cuestionarnos acerca de la metodología que utilizamos para acercarnos a los albores de la filosofía y, sobre todo, las interpretaciones que canonizamos.

Y entonces, ¿cómo estudiar el pensamiento de filósofos, como Heráclito, de quienes no conservamos una obra completa? ¿Cómo debemos manejar la información que puede haber en cantidades heterogéneas de fragmentos? La labor, ciertamente, es casi la de un arqueólogo, pero en este caso la materia prima no es el suelo y los diferentes sustratos que lo componen, sino diferentes textos. La analogía es ilustrativa cuando decimos que la mirada de este ‘arqueólogo textual’ hacia su materia de estudio debe ser más amplia: no sólo debe concentrarse en los hallazgos por sí solos, sino estudiarlos (a todos y cada uno de ellos) en el contexto en el cual se encuentran. Para el caso de Heráclito, no sólo debe concentrarse en los fragmentos, sino también debe estudiar el texto en el que se encuentran incisos para que sea capaz de dar cuenta de la razón de ser de estas citas.

El presente trabajo busca, justamente, dar una mirada más amplia a la materia prima que tenemos para el estudio de Heráclito. Este interés se vio animado por la sensación de insatisfacción que le queda al estudioso de Heráclito, y de otros filósofos presocráticos o textos fragmentarios, con los resultados obtenidos por el enfoque tradicional que hasta ahora se le ha dado. A lo que me refiero es a que, sólo concentrándose en fragmentos, como únicos testimonios relevantes, llega un punto en que las conclusiones que se obtienen presentan

lagunas que no son salvables a menos que se recurra a más testimonios para llenarlas. Por esta razón considero que en los estudios heraclíteos es importante, y prudente, cambiar el foco de atención de los fragmentos a las tradiciones interpretativas que, en últimas, son las responsables de lo poco o mucho que conservamos de Heráclito hoy en día.

En el presente trabajo quiero dar una muestra de lo que sería trabajar con esta nueva mirada. He escogido un tema, ciertamente provocador y polémico, para iniciar la discusión sobre lo enriquecedor que resulta una lectura contextual de los testimonios que conservamos de Heráclito: la tradición interpretativa platónica sobre Heráclito. La polémica se instaura en torno a la tradición interpretativa misma, pues la crítica especializada la ha considerado poco importante y la ha rechazado en muchas ocasiones sin tener en cuenta que, por más discutible que resulte Platón como historiador de la filosofía, es ciertamente el iniciador de una forma de interpretar a Heráclito que siguieron muchos escritores y filósofos posteriores: la doctrina del flujo perpetuo.

La doctrina del flujo perpetuo, como forma de interpretar el pensamiento del filósofo efesio, puede haber nacido en un diálogo en particular: El *Cratilo*. Me atrevo a hacer una afirmación de este tipo porque el *Cratilo* es el diálogo en donde más alusiones a Heráclito y la doctrina del flujo perpetuo se pueden encontrar, además de ser el lugar en donde se encuentra enunciada y atribuida directamente al Efesio. La construcción de esta doctrina, si bien obedece a las necesidades propias de Platón en su diálogo, también debe tener un sustrato en el conocimiento que se tenía de Heráclito para la época: a lo que me refiero es a que, antes de juzgar la validez de los testimonios que tenemos sobre el Efesio debemos darles la oportunidad de hablar.

Para mostrar esto voy a seguir tres pasos en la presente investigación. El primer paso es situar al lector en la discusión en torno a los estudios heraclíteos y el testimonio platónico: de esta manera quiero poner el énfasis en la pugna por la *autenticidad* del material que conservamos y los desafíos que Platón representa con relación a este problema (centrándome, por supuesto, en el *Cratilo*). El segundo paso es, una vez estudiado el *Cratilo*, escoger los testimonios que resultan relevantes a la hora de estudiar a Heráclito, clasificarlos y proponer una

traducción. El tercer paso, que sería propiamente la lectura contextual, se divide en tres: i) el estudio de los testimonios heraclíteos y la manera como se articulan con relación a la estructura del diálogo; ii) el análisis de la imagen que tiene Platón de Heráclito y cómo ésta desempeña un papel dentro de las necesidades argumentativas de Platón en el *Cratilo*; y iii) el contraste con otra tradición interpretativa.

La pregunta sería, entonces, ¿no nos dice eso más de Platón que de Heráclito? En cierto sentido sí, en cierto otro no. Sí nos resulta esto más dicente sobre Platón porque nos estaría involucrando en la discusión sobre el *Cratilo* y su importancia dentro de la obra platónica. Pero, también nos resulta dicente esto sobre Heráclito porque, al hablar de tradiciones interpretativas, es indispensable que no se separe a ambos filósofos: lo que avancemos con respecto a Platón y la imagen de Heráclito de la que se sirve, es un avance a la hora de detectar sesgos en la interpretación platónica de Heráclito y la manera como estos resultaron transmitidos a la posteridad. De esta manera quiero demostrar que, así como en el caso de Platón los testimonios sobre Heráclito pueden resultar informativos en su contexto original y no deben ser descartables, así en el caso de cualquier texto fragmentario las citas no destilan información por sí solas y deben ser manipuladas de otra manera.

Mi interés en este trabajo, entonces, resulta doble: por un lado quiero llamar la atención sobre la manera como se ha venido trabajando tradicionalmente a los presocráticos, en especial a Heráclito, y proponer una manera alternativa y enriquecedora, no sólo para el caso del filósofo efesio sino de la Antigüedad misma, de estudiar estos textos fragmentarios; por el otro me propongo rescatar a Platón como fuente idónea para los estudios heraclíteos y mostrar las conclusiones a las que nos puede llevar concentrarse en estos testimonios a los que, hasta ahora, se les había dado muy poca importancia.

LOS ESTUDIOS HERACLÍTEOS Y EL *CRATILO* DE PLATÓN

Para nadie es un secreto que el estudio de los filósofos presocráticos, particularmente el de Heráclito que es el autor que nos compete en este trabajo, es problemático por la ausencia de textos completos, por lo fragmentario del material que se conserva y porque el material que tenemos está permeado por otras filosofías y escuelas de pensamiento. Es muy difícil que podamos decir con absoluta certeza que un fragmento citado por otro autor es de puño del filósofo de Éfeso. Aunque se han hecho grandes esfuerzos por parte de los editores para ofrecerle al intérprete el texto lo más depurado posible y se han establecido cualquier cantidad de criterios filológicos para decir que en efecto un fragmento es una cita, una reminiscencia o una paráfrasis de las verdaderas palabras de Heráclito (*cf.* Kirk 1954 xi y Marcovich 1967 xv), podemos encontrarnos con tropiezos por interpolaciones difíciles de detectar ya que se replican en más de un autor que comparte la misma tradición interpretativa.

Conocemos muchos trabajos sobre los filósofos presocráticos (algunos más filológicos que filosóficos) que han tenido que tomar como materia prima “retazos”, si se quiere, de una obra inicial. La ausencia de un corpus unificado hace que sea más difícil aún establecer la autenticidad de las citas que han podido hacer otros autores de la Antigüedad, dado que no hay manera de hacer un contraste con un texto que sirva de patrón. Como los fragmentos se encuentran incisos en otros textos, obedeciendo a las necesidades textuales de los mismos, es muy fácil que presenten interpolaciones o que aparezcan diferentes términos a los que estos filósofos inicialmente hubieran usado. El enfoque tradicional para el estudio de los filósofos presocráticos hace que esta dificultad aparezca con facilidad. La preocupación por establecer quién citó a Parménides o a Heráclito al

pie de la letra de un supuesto libro es lo que hace que el estudioso se centre sólo en una aparición de la cita y no considere el resto del material disponible (cf. Osborne 1987 1).

El problema de querer trabajar solamente con “citas genuinas”, además de que se puede poner en duda todas las veces que se quiera la pureza de las mismas y los criterios para establecerlas, es que en los estudios se debe contar con la participación del autor que cita y su interpretación en todas las ocurrencias de los fragmentos, puesto que pocas veces las citas aparecen aisladas¹. Algunos estudiosos han incorporado material secundario a su estudio del fragmento, pero partiendo de la base de que la cita “auténtica” es la que se estudia, y el material restante ayuda a dar un poco de luz sobre ella². La mayoría de estos intérpretes prefieren no hacer uso de doxografía o reminiscencias, puesto que consideran que hay suficiente material en las “citas genuinas” para trabajar, y se sienten cómodos con los textos proporcionados por Platón, Aristóteles o Teofrasto³ sin contextualizarlos.

Un regreso al estudio de los textos heraclíteos, con todas sus apariciones puede ser de gran ayuda a la hora de considerar la interpretación más acertada, o por lo menos enriquecida, para este filósofo. A lo que me refiero es que hay que buscar la manera de aprovechar al máximo los textos que conservamos, sin prejuicios en relación con quien cita y el contexto en que lo hace. También debemos dejar de lado la idea de que podemos extraer citas de un libro original,

¹ “A consideration of the status of these supposed fragments soon demonstrates that such a division between ‘text’ and ‘interpretation’ cannot be maintained: the material we possess represents a small sample of a much more extensive text, but that sample is not a random one. It is a selection based on the interests of those who quote, the ancient interpreters themselves” (Osborne 1987 3).

² “By a ‘fragment’ is meant an authentic quotation of an author’s own words. There can be no doubt that a few at least of the ‘fragments’ normally ascribed to Heraclitus, and included in the B-section of Diels’ *Die Fragmente der Vorsokratiker*, are paraphrases and not direct quotations, and I have not assigned to these the status of true fragments” (Kirk 1954 xi).

³ Sobre las tradiciones interpretativas que transmiten estos testimonios véase: Kirk et al. 1983 6, 185-186; Barnes 2000 73-102.

porque es posible que no haya habido tal⁴. La otra tendencia que debemos abandonar es la de considerar las citas de algunos autores más confiables (como por ejemplo a Platón o a Aristóteles), y despreciar las de otros autores (Diógenes Laercio, Clemente de Alejandría), sólo porque no simpatizamos con ellos o porque no gozan de suficiente fama como para considerar que citan con algún rigor.

Hay fenómenos interesantes que se presentan en el corpus heraclíteo que se ha establecido por parte de los editores: en ocasiones podemos encontrar la mención a alguna teoría por parte de algún doxógrafo y ningún fragmento que lo soporte (*cf.* Osborne 1987 4), o una doctrina atribuida (o manipulada) por un intérprete que carezca de evidencia para justificarla. En el caso de la doctrina del flujo perpetuo, en particular, tenemos un caso en el que el enfoque tradicional dio el crédito de la interpretación a los textos platónicos (o los censuró de entrada) sin mirar mucho otros testimonios que se conservan y que podrían presentar alguna afinidad temática: por ejemplo, Platón interpretó de una manera muy particular a Heráclito y Aristóteles siguió a su maestro en eso. Esta forma de ver a Heráclito fue decisiva para estos dos autores y quienes conocieron a Heráclito por esta vía, pero esto no quiere decir que esta transmisión textual corresponda *exactamente* con lo que Heráclito dijo⁵. A esto es a lo que se le llama una tradición interpretativa. De esto se puede concluir que Platón, al hacer su propia lectura de

⁴ “No es posible establecer una relación de los fragmentos dotada de un poco de continuidad orgánica porque, sencillamente, no la han tenido nunca. Por cuanto sabemos de otros casos acerca del lenguaje exhortatorio arcaico, está comprobado que no se trata de exposiciones sistemáticas, sino de una serie suelta de indicaciones aisladas a las que confiere una unidad sustancial su convergencia hacia una actitud de conjunto. [...] Sólo un grupo de sentencias es acaso una excepción. Poseemos el principio del libro de Heráclito, y hay algunas otras sentencias que pueden ser puestas en conexión con estas primeras, en parte textualmente y en parte por el contenido” (Gigon 1985 223).

⁵ Como anota Barnes (2000 74): “Vemos a Heráclito deformarse en los espejos deformantes de la piedad patristica y en los argumentos especiosos de los estoicos”, refiriéndose a cómo Clemente de Alejandría interpretó a Heráclito como un profeta del juicio final; Hipólito de Roma lo había transformado en un precursor de la herejía de Noeto; y Cleantes había intentado darle sustento a las enseñanzas de Zenón. Este es el caso de Heráclito en otras dos tradiciones interpretativas. La platónica no está exenta de este fenómeno en la transmisión del texto.

Heráclito, manipuló las teorías heraclíteas sobre la naturaleza para conseguir un escepticismo lo suficientemente fuerte y así introducir su teoría de las Ideas como única posibilidad de conocimiento, haciéndole un gran daño a la tradición textual del pensamiento del Efesio (*cf.* Kirk 1954 30, 378). Este tipo de conclusiones no me parecen del todo satisfactorias porque es posible que Platón hubiera tenido una justificación para poner en boca de Heráclito cierta teoría, como la teoría del flujo perpetuo⁶, y ese motivo sea dicente a la hora de conocer la filosofía de El Oscuro.

Es por eso que quiero abrir una posibilidad para que, aplicando una metodología distinta al uso exclusivo de testimonios catalogados como “citas genuinas”, podamos encontrar evidencia del sustento de la interpretación platónica o, al menos, cuál es la razón de ser de su existencia. En el caso del presente trabajo lo que se pretende mostrar, una vez aplicada una metodología que tenga en consideración más evidencia textual, es que enfocándonos en una sola tradición interpretativa, como la platónica, podemos estudiar la imagen que circulaba sobre Heráclito en la Antigüedad (por lo menos en el s. V) y, al contrastarla con otra tradición interpretativa distinta, como la patrística, podemos enriquecer nuestro conocimiento de Heráclito, pues sólo investigando las necesidades textuales de la cita es posible saber cuál es la razón de ser de esa interpretación particular.

Este tipo de estudio, como el que propongo, nos puede arrojar, por lo menos, dos posibilidades: que ambas tradiciones resulten radicalmente opuestas temática y lexicalmente (y efectivamente haya buenas razones para dudar de la autenticidad de una de las dos) o que compartan elementos, así presenten ciertas diferencias en la presentación de ciertas ideas (y podamos hablar de dos maneras distintas de interpretar el pensamiento del Efesio). Pero donde realmente considero que esta metodología puede resultar más fructífera es en la consideración de la vecindad textual de los testimonios heraclíteos para encontrar la razón de ser de su aparición, pues considero que es aquí de donde realmente podemos sacar información relevante para rellenar lagunas en nuestra comprensión de Heráclito. Si bien se pretende entender muy bien la manera como

⁶ Con esto no me estoy refiriendo a las razones de Platón sino a aquello propio de la doctrina heraclíteas que pudo haber llevado a Platón y sus seguidores en esa dirección.

es utilizado el Efesio por los autores que citan, hay que salirle al paso a una objeción: por un lado, que se critique por no estudiar a Heráclito sino al autor que cita, y se alegue que una lectura contextual puede resultar contaminada con el pensamiento del autor que cita.

1.1 EL ENFOQUE TRADICIONAL EN LOS ESTUDIOS SOBRE HERÁCLITO

La fascinación por los filósofos presocráticos viene desde la Antigüedad misma; ya para los autores clásicos y helenísticos el pensamiento de estos primeros filósofos (por lo menos de Heráclito) no se encontraba disponible de primera mano⁷. Diógenes Laercio, por ejemplo, si bien nos habla del libro *περὶ φύσεως*, también nos habla de que se encuentra incompleto o a medio hacer, y que Teofrasto encuentra la razón de esto en la melancolía de Heráclito⁸. Es posible que por el carácter oral de la tradición pedagógica griega se contara con el

⁷ Kirk disputa contra la caracterización de Diógenes sobre el libro de Heráclito diciendo que las divisiones son estoicas, pues las sentencias heraclíteas no admiten divisiones tan rígidas. De ahí que surja la hipótesis según la cual alguna compilación se hizo en el mundo helenístico, y esa es a la que se refiere Diógenes (*cf.* 1954 7).

⁸ Diogenes Laertius, *Vitae Philosophorum*, IX, 6, 8-9: « Θεόφραστος δέ φησιν ὑπὸ μελαγχολίας τὰ μὲν ἡμτελή, τὰ δ' ἄλλοτε ἄλλως ἔχοντα γράψαι. »; “*Teofrasto dice que a causa de la melancolía dejó los escritos unos a medias y otros algunas veces distintos*”. También D.L. IX, 11, 9- 12, 8: «Τὰ δὲ περὶ Σωκράτους καὶ ὅσα ἐντυχὼν τῷ συγγράμματι εἶποι, κομίσαντος Εὐριπίδου καθὰ φησιν Ἀρίστων (Wehrli VI, fg. 29), ἐν τῷ περὶ Σωκράτους εἰρήκαμεν. Σέλευκος μέντοι φησὶν ὁ γραμματικὸς Κρότωνά τινα ἱστορεῖν ἐν τῷ Κατακολυμβητῇ Κράτητά τινα πρῶτον εἰς τὴν Ἑλλάδα κομίσαι τὸ βιβλίον· ὃν καὶ εἰπεῖν Δηλίου τινὸς δεῖσθαι κολυμβητοῦ, ὃς οὐκ ἀποπνιγήσεται ἐν αὐτῷ. ἐπιγράφοι δ' αὐτῷ οἱ μὲν Μούσας, οἱ δὲ Περὶ φύσεως, Διόδωτος δὲ (N29, Adesp. 287) ἀκριβὲς οἰάκισμα πρὸς στάθμην βίου, ἄλλοι Γνώμον' ἠθῶν, τρόπου κόσμον ἕνα τῶν ξυμπάντων.»; “Lo relacionado con Sócrates y cuanto dijo cuando encontró el libro, proporcionado por Eurípides, según dice Aristón, ya lo hemos dicho en la parte sobre Sócrates. Sin embargo, Seleuco el gramático dice que un Crotón relata en su ‘Buzo’ que un tal Crates fue el primero que llevó ese libro a Grecia, y él dijo que se necesitaba de un nadador delio que no se ahogara en el. Unos lo titularon ‘Las Musas’, otros ‘Sobre la naturaleza’, Diódoto ‘Gobierno exacto en relación con la regla de vida’, otros ‘Gnomon de los hábitos’, a manera de un cosmos del todo”.

pensamiento de estos filósofos recogido en colecciones de sentencias (γνῶμαι)⁹, antologías y florilegios, y también es posible que algún trabajo de recopilación se hubiera adelantado en Alejandría (cf. Kirk et al. 1983 184).

En nuestra época los trabajos de edición e interpretación de los textos de los presocráticos en general, y de Heráclito en particular, datan de hace dos siglos. Esto no quiere decir que antes no se le hubiera prestado atención a este filósofo sino que los trabajos no contaban con suficiente material. La razón de que esto ocurriera es que los trabajos de edición sobre algunas de las fuentes de los filósofos presocráticos aún no estaban hechas y estos testimonios quedaban excluidos. Aún así, el trabajo que se ha hecho con Heráclito ha sido acumulativo, y cada nueva edición se ha alimentado de las anteriores.

§ La primera colección de 73 fragmentos fue publicada por Friedrich Schleiermacher en 1808. Sobre esta primera colección, en la cual se tenían en cuenta las diferentes apariciones que Schleiermacher había detectado del mismo fragmento, fue sobre la que se trabajó en los años siguientes en los estudios heraclíteos. Este primer trabajo de recopilación de fragmentos estaba muy enfocado en algunas fuentes prolíficas de citas a Heráclito como lo eran Plutarco, Sexto Empírico, Clemente de Alejandría, Aristóteles, Estobeo, Platón, Simplicio, Diógenes Laercio, Plotino, entre otros (cf. 1838 4, 11). Se nota la ausencia de autores como Hipólito de Roma, que cita a Heráclito en 33 oportunidades, y esto se debe, como ya se dijo, a que los textos aún no se encontraban editados.

§ Ingram Bywater publicó en 1877 su obra *Heracliti Ephesii Reliquiae*, una colección de 138 fragmentos, de los cuales considera como espurios a 8 de ellos. Esta nueva edición, si bien está basada en el trabajo de Schleiermacher, también tiene en cuenta los trabajos que habían realizado Ferdinand Lassalle en 1858 y Eduard Zeller en 1844, que eran estudios interpretativos que se basaban en la edición de Schleiermacher principalmente. El mayor aporte que hace la obra de

⁹ “[...] la obra de Heráclito adopta la forma, todavía más llamativa, de prosa gnómica, de una colección de sentencias, reunidas acaso al correr de los tiempos, escasamente puntuada y estilizadas con arte consumado” (Gigon 1985 220).

Bywater es que la edición de los fragmentos cuenta con un aparato crítico muy amplio y los posibles lugares donde también se pueden encontrar testimonios del mismo fragmento.

§ La siguiente edición, que podemos decir que marca un hito en la historia de los estudios sobre los filósofos presocráticos por ser la obra de recopilación de textos de estos pensadores más importante hasta nuestros días (y de hecho, la inauguradora de esa manera de referirse a estos personajes de la escena intelectual anterior –e incluso contemporánea y posterior- a Sócrates), es justamente la que les otorga el nombre: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, publicada inicialmente por Hermann Diels en 1903, y ampliada por Walther Kranz¹⁰. Este trabajo monumental ha dado la pauta, desde su aparición, para el estudio y tratamiento de los fragmentos de los filósofos presocráticos, pues fue el primer trabajo que acopió y clasificó los textos pertinentes para la investigación de estos pensadores, y es el trabajo más completo de localización y edición de citas. El aparato crítico de este compendio nos provee los numerosos testimonios de un mismo fragmento, pero no hace uso de ellos, a menos que sea necesario. Este trabajo tiene un rasgo particular y distintivo, que lo hace de gran valor: proporciona la doxografía que se toma como fuente biográfica de los autores en cuestión.

La organización de los fragmentos obedece a un orden alfabético según el texto fuente de la cita, menos en el caso del fragmento 1 (para el caso de Heráclito), transmitido por Sexto Empírico, Hipólito de Roma, Clemente de Alejandría, entre otros, que se considera la primera parte del libro περὶ φύσεως. Las citas también se encuentran catalogadas como fragmentos (citas genuinas) e imitaciones. Diels-Kranz establecen como citas auténticas un total de 139 fragmentos, de los cuales se ofrece también una traducción al alemán.

¹⁰ La numeración de los fragmentos propuesta por Diels-Kranz es la que se seguirá en el presente trabajo. Esta numeración es seguida por la mayoría de autores (tanto editores como intérpretes) a excepción de Miroslav Marcovich que propone su propia numeración, no basada en el orden alfabético de los autores que citan, sino en grupos temáticos. Aunque la edición y el trabajo de Marcovich será de gran ayuda en el presente trabajo, no se utilizará su numeración, pero se ofrecerá una tabla en la que se pueda ubicar las numeraciones de los diferentes editores.

§ Sobre la edición de Diels-Kranz trabajó el profesor Geoffrey Kirk, que entre sus múltiples estudios sobre filósofos presocráticos, publicó en 1954 un estudio detallado de un grupo de fragmentos que llamó “los fragmentos cósmicos”. Esta labor parte de la cita reconocida como genuina, propone una traducción, y hace un análisis de su posible significación. En algunos casos Kirk hace uso de otras apariciones del mismo fragmento para adelantar su trabajo hermenéutico, pero casi siempre prefiere concentrar su atención sólo en lo que Diels-Kranz establecieron como el fragmento más cercano a las propias sentencias de Heráclito.

§ Pero la edición de Diels-Kranz no fue la última en ser publicada. Aún vendrían dos más. Miroslav Marcovich en 1967 publicó su edición de los fragmentos de Heráclito. Este trabajo se distancia de la propuesta de numeración y organización propuesta por Diels-Kranz: por un lado les otorga una nueva numeración a los fragmentos, y por el otro los clasifica temáticamente.

Marcovich hace algo parecido a lo que Kirk había mostrado como metodología de estudio estableciendo grupos de fragmentos por afinidad temática, y numerándolos de acuerdo con estos grupos¹¹. En este trabajo de edición se contemplan 125 fragmentos como materia prima para el estudio, algunos de los cuales no se encontraban en la edición anterior: en unos casos, varios fragmentos se convierten en uno sólo, y en otros un solo fragmento se divide en dos citas. En cuanto a la clasificación, Marcovich se basa en tres criterios fundamentales: *Citatio, quotation (Heraclitus verbis expressis)*; *Paraphrase*, o una paráfrasis de la cita original; y *Respicit*, o reminiscencia del pensamiento heraclíteo (Marcovich 1967 xv). Dentro de cada uno de estos rótulos caben los testimonios de cada fragmento, que a su vez son señalados con las primeras letras del alfabeto “según su valor o proximidad a lo que parece ser el texto más original de Heráclito” (Marcovich 1967 xv).

Aunque el tratamiento de los fragmentos que hace Marcovich sea aún materia de debate, hay que tener en cuenta que es una obra sumamente

¹¹ “Diels’ alphabetical arrangement of the fragments cannot bear criticism” (cf. Marcovich 1967 xiv).

interesante. En primer lugar, el manejo filológico de cada uno de los fragmentos es delicado y meticulado; hay muy buenas herramientas provistas por esta edición, como aparatos críticos y discusiones sobre las posibilidades de lectura, para el tratamiento de los testimonios en lengua griega. En segundo lugar, la rigurosidad con que el autor muestra las opiniones que han girado en torno de los fragmentos es asombrosa; realmente es un trabajo que posiciona al estudioso frente al debate académico en torno a los textos heraclíteos.

§ La última edición que me hace falta mencionar es la reciente *Heraclitea* que aún se encuentra en publicación. Sergei Moraviev emprendió hace más de treinta años la empresa de producir una nueva edición de los fragmentos de Heráclito, apoyado por nuevas ediciones de los textos fuente de las citas y por los adelantos en los estudios clásicos. La *Heraclitea* es un trabajo monumental en el que Mouraviev pretende ofrecer todos los elementos necesarios a la hora de estudiar al filósofo Oscuro: i) los textos que se le han atribuido o donde permanecen remanentes de sus doctrinas; ii) las tradiciones interpretativas y los autores donde aparecen citados estos textos; y iii) el lenguaje heraclíteo, que es de tipo poético, y sus particularidades. Mouraviev hace una revisión exhaustiva de todas las ediciones y estudios que han aparecido sobre Heráclito desde Estienne, en el año 1573, hasta hoy en día, y revisa las alusiones al Efesio desde 500 a.C. hasta 1561 d.C.

En cuanto a la parte de la edición, encontramos una compilación que nos presenta un total de 156 fragmentos, en muchos casos con diferente organización y puntuación a la que habían propuesto los editores anteriores. Cada fragmento cuenta con la localización de las diferentes fuentes, que a su vez se encuentran catalogadas en *fuentes de texto*, *fuentes secundarias*, *reminiscencias*, *precursores*, *doxografía conexa*, *doxografía corrupta e imitación*, y como en el caso de Marcovich, el fragmento es calificado según su cercanía a la posible cita del filósofo.

Una de las cosas que diferencia radicalmente esta edición a las demás es que procede con cautela en cuanto a la selección: en primer lugar, es inclusivo con las diferentes fuentes; en segundo lugar, parte de la presunción de honestidad e

inocencia de quien cita; y por último, desconfía de los contenidos semánticos radicalmente diferentes para evitar testimonios falsos (Mouraviev 2006 xv). El autor propone estudiar todos los elementos que la tradición nos ha proporcionado con el mote de ‘heraclíteos’, estableciendo tradiciones interpretativas que marcan la forma como se ve y se entiende al filósofo efesio, pero enriqueciendo sustancialmente el corpus sobre el que se trabaja. Con este espíritu se trabajará en esta investigación, tratando de incorporar a nuestro conocimiento de Heráclito la comprensión de una de sus fuentes: Platón.

1.2 VALORACIÓN DEL TESTIMONIO PLATÓNICO: EL *CRATILO*

Dado que el insumo de la presente investigación son los testimonios sobre Heráclito que se encuentran presentes en el *Cratilo*, pretendo mostrar, y en cierta forma justificar, cuál es la razón por la que considero que debe prestarse atención a este diálogo en particular. A primera vista el motivo que me lleva a concentrarme en el *Cratilo* es evidente: no existe ninguna otra obra platónica en donde Heráclito sea nombrado en varias ocasiones y las tesis que se le atribuyen sean dibujadas y ejemplificadas mejor. Pero esto no resulta suficiente cuando nos encontramos con que, entre la crítica especializada, no hay consenso sobre el valor que debe otorgársele a este testimonio, y con que las dos aparentes citas textuales que hace Platón en 402a 8 y 402a 9 no tengan el estatus de fragmentos; es claro que no es suficiente, para incluir un testimonio, con que sea Platón, escritor muy estimado, quien nos sirva de fuente en este caso, y que tampoco se puede considerar que una cita sea genuina por el hecho de que el nombre del Efesio aparezca en un par de ocasiones. Para involucrar el *Cratilo* a los estudios heraclíteos se necesita justificar la pertinencia del testimonio por algo más contundente que la fama o la antigüedad de Platón. A continuación resumiré las posturas de los estudiosos más importantes de Heráclito y la valoración que hacen del testimonio platónico del *Cratilo* con relación a la *vexata quaestio* de si se debe atribuir la doctrina del flujo perpetuo al filósofo efesio.

1.2.1 LOS TRABAJOS DE EDICIÓN Y SU POSTURA FRENTE AL TESTIMONIO PLATÓNICO DEL *CRATILO*

La clasificación de Diels-Kranz fue decisiva para la forma como se han visto los presocráticos desde su aparición. Los fragmentos se clasificaron en tres grupo: vida (*A, Leben*), que acumula testimonios doxográficos relativos a la vida personal y anécdotas de estos pensadores; fragmentos (*B, Fragmente*), en donde aparecen los textos considerados parte de la obra de estos filósofos o sentencias atribuidos a los mismos¹²; e imitaciones (*C, Imitation*), donde se recogen doctrinas que fueron atribuidas falsamente o sobre las que hay dudas con relación a quién pertenecen.

En lo que atañe a Heráclito (131 citas genuinas y 15 dudosas), y sobre todo al testimonio platónico, Diels-Kranz consideran sólo una parte del *Cratilo* (de hecho, justamente donde están las dos sentencias atribuidas en forma de citas, en 402a 8) como relevante para el *corpus heraclíteo*, y califican este trozo de texto como un testimonio doxográfico (*A*). Lo que esto significa es que, aun cuando la atribución de las dos sentencias cumpla con criterios filológicos para ser considerado un fragmento, Platón resulta desechado como fuente para el estudio de Heráclito¹³.

Lo paradójico del asunto es que, si bien del *Cratilo* sólo se tuvo en cuenta este testimonio y no se le dio estatus de fragmento, otros testimonios similares recogidos de autores distintos sí recibieron la denominación de cita fiel. Me refiero a los *Flusslehre*, o fragmentos del río: los fragmentos 12 y 91¹⁴. La respuesta que se ha ofrecido es que, tanto en el testimonio recogido por Eusebio

¹² Estos fragmentos se establecen, por ejemplo, según el tipo de introducción de las palabras del filósofo en cuestión: verbo de dicción y completiva de infinitivo, discurso directo, versos, rastros de dialecto jonio, terminología frecuente, entre otros.

¹³ Sólo hay dos testimonios, en toda la obra platónica, que son considerados como textos pertinentes y precisos sobre el pensamiento del efesio. Me refiero a los fragmentos 82 y 83 ubicados en el *Hipias Mayor*, en 289a y b.

¹⁴ De todas maneras hace uso del testimonio platónico en el caso del fragmento 91 para fijar el texto (*cf.* Diels-Kranz 1960 171).

de Cesarea (en el caso del fragmento 12) como en el de Plutarco (Fragmento 91), la metáfora del río aparece en un contexto psicológico explicando la volubilidad del *ethos* humano, que no es el caso de Platón que interpreta movilidad constante en las cosas del mundo sensible, razón por la cual el *Flusslehre* platónico se considera de menor calidad.

§ *The Cosmic Fragments*, del profesor Geoffrey Kirk, tuvo el ánimo de estudiar todas las referencias a Heráclito que tenían el carácter de 'cita genuina' y que estuvieran relacionadas con la visión cosmológica del filósofo efesio. Este trabajo, además, tenía la pretensión de estudiar los fragmentos heraclíteos teniendo cautela con relación al carácter de historiadores de la filosofía que Platón y Aristóteles pudieran tener para ser considerados una buena fuente del pensamiento, en general, de los filósofos presocráticos.

Kirk considera que el conocimiento que pudo haber tenido Platón sobre Heráclito es limitado¹⁵. Los argumentos que se esgrimen a favor de esta hipótesis son: i) casi la única referencia es a la doctrina del flujo perpetuo, que pudo haber sido transmitida por Cratilo y no por una fuente heraclíteica directa¹⁶; ii) la referencia al fuego y al *lógos* es muy escasa; y iii) las doctrinas que son atribuidas a Heráclito, el cambio natural y la *contradictio oppositorum*, bien pueden ser propias de otros filósofos presocráticos, ya que constituyen lugares comunes en el pensamiento jonio. Kirk advierte también que el testimonio platónico plantea dos desafíos: por un lado, Platón aduce testimonios más antiguos cuando son relevantes y distorsionables para sus propias pretensiones; y por el otro, estas referencias generalmente pasan por el filtro del humor y la ironía características del personaje de Sócrates, de modo que es muy difícil establecer pureza en estos testimonios. Estas alteraciones son difícilmente detectables si no se ponen los testimonios platónicos en contraste con otros. Adicional a esto los análisis de Kirk

¹⁵ “[...] I suspect that he (Plato) may not have known as many of the actual sayings of Heraclitus as even we do” (Kirk 1951¹ 37). Véase también Kirk 1954 15.

¹⁶ Aunque la tesis que Kirk intenta defender a lo largo de sus estudios sobre el *Cratilo* (cf. 1951²) que éste personaje realmente no es un exponente de la doctrina del flujo perpetuo sino de la exactitud natural de los nombres (cf. Kirk 1954 378).

lo llevan a concluir que no hay ninguna referencia a la doctrina del flujo perpetuo distinta a los fragmentos 12 y 91¹⁷, “the river statements” (*Flusslehre*), que interpretados a la luz del resto del corpus heraclíteo apuntan a lo contrario que Platón. El mundo no carece de estabilidad¹⁸; de hecho, el cambio observable en la naturaleza, la interacción de opuestos, es condición de posibilidad de dicha estabilidad¹⁹: Heráclito intentó ilustrar la coincidencia entre la estabilidad y el cambio con la doctrina del flujo perpetuo. Platón, entonces, habría malinterpretado la alegoría heraclíteica del río conduciéndolo a un relativismo extremo, cuando realmente la imagen del río debería apuntar a validar el orden según el cual se da el movimiento en el mundo sensible; que el cambio en la naturaleza ocurre de la misma manera como fluye un río, mas no que las cosas fluyen como un río.

Por supuesto, la interpretación de Platón obedece a un propósito: el interés de Platón en la teoría del flujo perpetuo es epistemológico, puesto que si se sostiene que todas las cosas se encuentran en flujo constante y que sus esencias no permanecen, entonces no hay conocimiento posible (*cf.* Kirk 1954 378). Al no haber en el mundo sensible un objeto de conocimiento fijo, que no cambie y se deje aprehender, Platón puede introducir la teoría de las Ideas.

§ Un nuevo trabajo de edición que se publicaría en el año 1967 ampliaría considerablemente los alcances del corpus heraclíteo. En su *Heraclitus*, Miroslav Marcovich, al invitar material antes ignorado, además de enriquecer los textos

¹⁷ “[...] there is nothing in the extant fragments about the constant flux of all things” (Kirk 1951¹).

¹⁸ “Our observation tell us that this table or that rock are *not* changing at every instant; there is nothing in nature to persuade us that they are so changing; the very idea would be repulsive to Heraclitus” (Kirk 1954 376; 1951¹ 41).

¹⁹ “On the other hand, there is plenty of evidence from the fragments that Heraclitus did *not* deny stability to the natural world; on the contrary, his main purpose seems to be to assert such a stability, which according to him underlies all change, and most notably change between opposites. Thus the Platonic interpretation, which may be summarized in the phrase πάντα ῥεῖ, certainly puts the emphasis in the wrong place; nevertheless, it plainly shows that for Plato (and Aristotle) the river-statements were illustrations of the behaviour of things in general” (Kirk 1954 370).

sobre los que ya se trabajaba y encontrar tradiciones interpretativas afines, permitió introducir el testimonio platónico de una manera más protagónica.

Los *river-statements* (fragmentos 12 y 91) son agrupados por Marcovich en su fragmento 40²⁰. En el estudio de dicho fragmento se habla de tres tradiciones interpretativas con relación a estos *river-statements*: i) la estoica, recogida por Eusebio de Cesarea, que en últimas son las palabras de Cleantes, en un contexto psicológico; ii) la platónica, donde se encuentran las alusiones a la metáfora del río en *Cratilo*, *Teeteto*, *Sofista*, *Fedón* y *Filebo*, y el testimonio aristotélico en *Metafísica*, *Tópicos*, *De Anima*, *De Caelo* y *Física*, dependiente de Platón; y iii) una escéptica, donde concurren estoicos, peripatéticos, otros helenistas y hasta medievales. Las conclusiones a las que llega Marcovich con relación a la doctrina del flujo perpetuo latente en los *river-statements* es que la interpretación platónica, ciertamente, no tiene soporte en el resto de los fragmentos heraclíteos²¹; es mejor, entonces, para intentar conservar una unidad en el corpus fijado y no suprimir completamente estos materiales, considerar la metáfora del río como un ejemplo de la *coincidentia oppositorum* y no como una presunta concepción del mundo de parte de Heráclito.

§ Aunque Mouraviev no se pronuncia en relación con la posible autenticidad o falsedad de la doctrina del flujo perpetuo, su estudio detallado hace posible que nos ubiquemos exactamente en donde es materia de esta investigación, que es la tradición interpretativa platónica, que se encuentra localizada cronológicamente entre Epicarmo (550 a.C.) y Filón de Alejandría (20 a.C.): durante este lapso de tiempo aparece el testimonio platónico que es el transmisor de la doctrina del flujo perpetuo (cf. 1999, 23-98). La labor de Mouraviev es importante porque nunca antes se había recopilado con tanto rigor y precisión toda la tradición relativa a la imagen platónica sobre Heráclito de Éfeso: por un lado, los testimonios sobre

²⁰ Para la más completa presentación de la discusión en torno a la doctrina del flujo perpetuo, véase Kirk 1954 378.

²¹ Marcovich explica en la n. 19 que esta también es la opinión de Zeller, Nestle, Burnet y Guthrie. Además del ya mencionado Kirk (cf. 1967 214), Reinhardt también ataca que la doctrina del flujo perpetuo pueda ser considerada heraclíteica (cf. 1916 155).

Cratilo y su heraclitismo y, por el otro, la doctrina del flujo perpetuo transmitida por Platón y Aristóteles.

En el tomo dedicado a las doctrinas heraclíteas, Mouraviev incluye la doctrina del flujo perpetuo en un suplemento (*cf.* 2008 193-195). La pregunta que se hace el autor es si la referencia doxográfica a esta doctrina no enriquece los fragmentos, puesto que esta doctrina puede considerarse una reinterpretación de otras tesis heraclíteas; en un sentido sí enriquecen, en un sentido no. Enriquecen porque, según el autor, no encontramos una elaboración del concepto de movimiento ni una distinción entre movimiento y flujo²², entonces la presencia de esta doctrina amplía los testimonios que tenemos sobre el pensamiento de Heráclito y no deben considerarse falsos. Pero, podría pensarse que no enriquecen sino que limitan la doctrina, y la restringen a un solo campo: el de los opuestos que se contradicen (*cf.* 2008 193). Bien sea por un lado o por el otro, los textos resultan pertinentes a la hora del estudio del pensamiento de Heráclito, y propone cinco maneras de entender la doctrina del flujo perpetuo (*cf.* 2008 195): i) como un flujo universal, que se traduce en que todas las cosas del mundo nacen, se desarrollan y perecen, de modo que el mundo se encuentra en constante regeneración; ii) como un flujo de los elementos constitutivos del mundo, que serían los responsables del movimiento constante; iii) como el flujo de las cosas sensibles, según el cual las cosas materiales son las que se encuentran en constante movimiento, en oposición a las inteligibles o inmateriales; iv) como el flujo de las cosas divinas, de acuerdo con la interpretación estoica de la conflagración universal y; v) el flujo de las cosas humanas, la mudabilidad de los caracteres, etc.

²² “En un sens, **oui**, effectivement, car nous n’y trouvons aucune élaboration du concept de mouvement (translation spatiale, changement quantitatif ou qualitatif, métamorphose), ni aucune distinction entre mouvement et flux: le second est un synonyme métaphorique du premier et ils sont parfaitement interchangeables” (Mouraviev 2008 193).

1.2.2 LOS TRABAJOS DE INTERPRETACIÓN Y SU POSTURA FRENTE AL TESTIMONIO PLATÓNICO DEL *CRATILO*

Platón, ciertamente, ha tenido más acogida en los trabajos interpretativos sobre Heráclito que en los filológicos. Hay varios artículos, capítulos de libro y algunas obras en las que se puede notar el papel protagónico de la imagen platónica sobre el filósofo efesio. La pregunta que uno puede hacerse es: ¿hasta dónde se puede rastrear un verdadero interés en Heráclito y no en Platón en estos trabajos? Realmente considero que esta es una pregunta muy difícil de contestar porque es muy posible que el interés en los dos filósofos no deba desvincularse de entrada; por supuesto que hay estudios platónicos y heraclíteos por separado, pero a la hora de analizar la doctrina que Platón atribuye a Heráclito no debe separarse a ambos filósofos. En la pesquisa por esta línea de interpretación conocida como la doctrina del flujo perpetuo nos encontraremos inevitablemente con el *Cratilo*, y por esta razón parecerá que en ocasiones es el *Cratilo* y no Heráclito el objeto de la presente investigación. Contrario a cualquier apariencia que pueda surgir con respecto al enfoque de este trabajo, no tengo ninguna intención de separar ambos quehaceres: Platón y Heráclito, con relación a la doctrina del flujo perpetuo, son una misma diana.

Los trabajos de interpretación que se han enfocado en el *Cratilo* o en la doctrina del flujo perpetuo, para mí, han intentado separar a ambos filósofos. Las hipótesis que tengo al respecto de este interés por separar ambos problemas son que: i) el investigador interesado en la doctrina del flujo perpetuo intenta, al concentrar su investigación en el *Cratilo*, esquivar la objeción que pueden formular los trabajos de edición que han considerado esta tradición interpretativa como espuria y que han rechazado a Platón como una fuente confiable en el estudio del Efesio²³; ii) reduce el conocimiento de Heráclito a la interpretación de

²³ Es el caso del trabajo de Kirk (1951²) sobre el *Cratilo*, donde no se centra en Heráclito sino en Platón; de hecho, se intenta desvirtuar a *Cratilo* como un heraclíteo convencido. Con el énfasis también en Platón están el artículo de Irwin (1977), que pretende validar la interpretación aristotélica sobre la teoría de las Formas de Platón, y el de Calvert (1970), que sostiene una posible aparición primigenia de la teoría de las Formas en este diálogo.

Platón y Aristóteles, que además son los testimonios más cercanos, cronológicamente²⁴; o iii) acude a esta imagen platónica porque resulta muy favorable a la hora de presentar a Heráclito como el rival filosófico de Parménides.

§ La mayoría de editores de las obras de Platón han estado de acuerdo con que la doctrina del flujo perpetuo es, si no espuria, al menos tergiversada. De esta postura son autores antes mencionados como Diels-Kranz, Kirk y Marcovich; incluso Mouraviev²⁵ la trata con mucha cautela y hay algunos intérpretes como Gigon (cf. 1985) que son cuidadosos a la hora de emitir cualquier juicio con respecto a ella. De todas maneras hay que tener en cuenta que, si bien a Heráclito se lo conecta en la mayoría de las historias de la filosofía directamente con la interpretación del πάντα ῥεῖ, los trabajos especializados tienden a presentar la discusión sobre la atribución de esta doctrina pero no se comprometen con la originalidad de la misma. Entre los intérpretes de Heráclito ha habido uno que ha sobresalido por su férrea defensa de Platón y Aristóteles como buenos testigos de la sabiduría ancestral: Rodolfo Mondolfo. Para este estudioso es un error desconfiar de los testimonios que nos son transmitidos por Platón y Aristóteles ya que, del hecho de que sus citas con nombre propio no muestren todo su conocimiento acerca de Heráclito, no se sigue que su conocimiento fuera limitado o de segunda mano (Mondolfo 1958 75).

En el caso de la doctrina del flujo perpetuo, Mondolfo actúa como el abogado de Platón y pide que se reconozca esta tesis como genuina²⁶, aduciendo que ésta no debe ser separada de la *contradictio oppositorum*, y que es además la base teórica para rechazar la idea de que se le pueda otorgar a las cosas nombres unívocos (Mondolfo 1966 107). En esto consiste la equivocación de Cratilo que no debe achacársele a Platón: no podría decirse adepto del heracliteanismo

²⁴ Una postura de este tipo es la de Mondolfo (1966).

²⁵ En el volumen de la *Heraclytea* dedicado a las doctrinas atribuidas a Heráclito, Mouraviev tiene mucha cautela en no considerarla falsa o verdadera, sino que la involucra en el trabajo como un *Suplemento* (cf. Mouraviev 2008).

²⁶ Esta también es la posición de Capelle (cf. 1981 73-74).

buscando un nombre unívoco para las cosas porque la esencia de las cosas consiste en el intercambio continuo de los opuestos.

§ Con Barnes encontramos una mezcla interesante: este autor defiende la doctrina del flujo perpetuo y también la doctrina del monismo, como él llama a la doctrina del *lógos*, sin que éstas resulten contradictorias (*cf.* 2000 77); de hecho, entre las dos conforman un solo sistema metafísico. En el estudio que presenta, Barnes se concentra en tres teorías atribuidas a Heráclito: la teoría del flujo, la unidad de contrarios y el monismo. Para él estas tres formas de condensar la filosofía de Heráclito no se excluyen (cosa con la cual estoy totalmente de acuerdo): en primer lugar, hay un interés por formular una explicación sobre el mundo natural (en donde entrarían la unidad de contrarios y el monismo como maneras de entender el cosmos); en segundo lugar, los hombres no pueden entender la razón que gobierna los procesos naturales (donde cobraría sentido la teoría del flujo perpetuo, y las implicaciones epistemológicas y éticas que resultan de la misma).

En relación con la teoría del flujo, Barnes reconoce las dificultades que hay para atribuirle a Heráclito una sentencia como el *πάντα ῥεῖ*,²⁷ pero argumenta a favor de considerarla realmente heraclítea pues una idea como la contradicción de opuestos sugiere un mundo cambiante como el que Platón dibuja tras la doctrina del flujo perpetuo. Así, los fragmentos del río serían la manera más simple de ilustrar un mundo que está gobernado por el cambio constante, aunque se conciben cosas que aparentemente son estáticas. Sin embargo, Barnes no está de acuerdo con leer la doctrina del flujo perpetuo manera extrema de Cratilo²⁸, como que todas las cosas están siempre en constante cambio al nivel de todos sus aspectos. Esto porque considera que la doctrina del flujo no es más que una tesis general acerca de la naturaleza en la que se evidencia el hecho de que hay cambios, lo cual es un dato; esto no implica que la naturaleza carezca

²⁷ “*Panta rhei*, todo fluye, es la más conocida de todas las frases de Heráclito, y sin embargo son pocos los eruditos modernos que creen que la dijo, y son muchos los que creen que jamás tuvo una teoría del flujo” (Barnes 2000 83).

²⁸ “Se ha dicho de Cratilo que está en la línea de Heráclito, lo cual es bastante comprensible: su doctrina, que todo fluye siempre en *todos* los sentidos, es evidentemente fruto de la doctrina de Heráclito, que todo fluye siempre en *ciertos* sentidos” (Barnes 2000 88).

absolutamente de estabilidad, pues de alguna manera se necesita para poder referenciar los objetos, de modo que, aún cuando hay un movimiento constante, hay cosas que son estables y permanecen.

§ Como podemos ver, entre los diferentes estudiosos que se han dedicado a explorar entre los fragmentos que conservamos cuál es el pensamiento de Heráclito hay disenso con relación a la doctrina del flujo perpetuo: por un lado, las ediciones se reservan mucho con relación a la inclusión del testimonio platónico de esta doctrina e intentan mantenerlo al margen; por el otro, los trabajos interpretativos a veces la incluyen, a veces no, pero no son ajenos a la discusión que trae consigo involucrar esta doctrina en los estudios sobre Heráclito. Del recorrido que acabamos de hacer por algunos de los trabajos hechos sobre el pensamiento heraclíteo podemos concluir que la doctrina del flujo perpetuo es considerada espuria en la mayor parte de los casos, y no muy cercana a lo que Heráclito pudo haber querido decir (en contraste con los testimonios que tienen estatus de fragmentos) en otros. La razón por la cual considero que hay tanta prudencia a la hora de atribuir esta teoría a Heráclito es, justamente, el manejo de las fuentes: dado que siempre se ha pensado que al Efesio se le puede y debe estudiar a partir sólo de fragmentos (sus “propias palabras”), y dado que se mira hacia los demás testimonios y a la vecindad textual de los fragmentos con mucho recelo, la doctrina del flujo perpetuo y el testimonio platónico a duras penas encuentran un lugar para participar en la discusión.

1.3 LA METODOLOGÍA: UNA LECTURA CONTEXTUAL COMO OBJETIVO

Uno de los aspectos que más he recalcado es el de la metodología que quiero defender como más apropiada a la hora de trabajar con fragmentos de filósofos presocráticos, en este caso Heráclito, que permitiría hacer uso de las tradiciones interpretativas que han sido puestas en duda por parte de los estudiosos que han establecido las ediciones del corpus heraclíteo.

La metodología tradicional, cuyos usuarios expuse en los apartados anteriores, ha hecho por lo general una sola cosa: sacar la presunta cita del texto en el que se encuentra incisa, exprimirle el significado, primero por sí sola, después en confrontación con otros fragmentos que presenten términos afines, dejando de lado el contexto y la voz del autor que cita a Heráclito. No voy a decir que este tipo de trabajo haya sido absolutamente estéril; de hecho, nuestro conocimiento de Heráclito y los trabajos de investigación sobre su pensamiento, como en el caso de muchos otros autores que conservamos sólo en fragmentos, ha venido siendo desarrollado de esa manera. Pero sí voy a decir, por lo menos, que se pueden aprovechar mejor los fragmentos cuando se acompañan de otros testimonios y cuando se inscriben en las tradiciones interpretativas que marcan las pautas de exégesis en los autores de la Antigüedad. La razón por la cual creo esto es que los testimonios incisos en su ambiente natural y contextualizados en una discusión dicen mucho más del entorno del cual fueron extraídos: el uso de la cita implica, así sea de manera muy somera, un trabajo de exégesis por parte de quien cita, y en el caso de que el testimonio esté parafraseado mucho de este contexto puede estar invitándose indirectamente a la discusión.

La lectura contextual implica, entonces, involucrar las ocurrencias de las referencias que hace determinado autor a Heráclito dentro del contexto donde aparecen, con el fin de establecer las necesidades textuales a las que obedece el testimonio heraclíteo y la razón de ser de la interpretación que ofrece el autor que cita, que en últimas es la materia prima que tenemos para estudiar al filósofo efesio. Un trabajo de esta naturaleza es un poco más largo y difícil. En primer lugar hay que partir del texto griego para establecer los criterios para considerar a determinado fragmento de texto como un testimonio heraclíteo. Una primera lectura en griego le permite al investigador identificar regularidades sintácticas en el momento de citar, términos recurrentes, sinónimos o afines, términos foráneos y tiempos verbales. El siguiente paso es identificar las necesidades textuales que cubre el testimonio, es decir, la forma como se encuentra articulado con el texto que la contiene. Esto permite detectar la razón de ser de las diferentes interpretaciones del filósofo en cuestión, en relación con la estructura argumentativa del texto donde se encuentran. Tener detectados estos elementos

nos permite identificar los rasgos que se mantienen en todas las apariciones de la misma alusión a Heráclito y los términos que empiezan a aparecer como interpolaciones, por ejemplo, los que se atribuyan a otro filósofo también.

El último paso es cotejar con una tradición interpretativa diferente, en la que puede o no aparecer la misma exégesis del pensamiento de Heráclito. Este paso le permite al investigador entender la razón de ser de los elementos antes identificados en una tradición interpretativa y encontrar regularidades o diferencias entre las mismas. Con esto me refiero a que es posible que elementos que estuvieran presentes de manera discreta en una tradición interpretativa cobren más valor en otra; términos que hayan sido actualizados y reemplazados por un autor aparezcan de una manera más fiel en otra; o que las mismas doctrinas sean expresadas bajo diferentes interpretaciones y que por esta razón se hayan considerado diferentes cuando podrían ser dos aspectos de la misma cosa. Este enfoque permite, además, salirle al paso a la objeción que hacen los representantes de los estudios tradicionales con fragmentos, y es que, al no concentrar los esfuerzos en las citas consideradas genuinas y darle voz al autor que cita, el investigador termina estudiando al autor que cita y no al autor citado. Intentaré mostrar que esto no es así, porque sólo estudiando al autor que cita se puede entender bien cuál es la razón de ser del fragmento y qué tipo de contaminación puede llevar; además, considero que se puede superar la crítica contraponiendo a la tradición interpretativa estudiada otra distinta, de modo que se pueda articular el estudio de ambos autores (quien cita y quien es citado) sin diferenciar los problemas y sin excluir material. Si bien es importante acudir un estudio meticuloso a nivel microtextual²⁹, como los ofrecidos por Kirk y Marcovich, también es importante trasladarse al nivel macrotextual³⁰ y entender la temática que está desarrollando cada autor para entender el uso que tiene la cita, y los elementos en ella que pueden ser ajenos a Heráclito o producto del desconocimiento del mismo.

²⁹ Por microtexto o *microestructura* se entiende el texto en su nivel estructural morfológico y sintáctico, es decir, en sus elementos de cohesión y coherencia (*cf.* Van Dijk 1989 55).

³⁰ Por macrotexto se entiende el texto como un todo en su nivel temático y contextual, y no como secuencia de oraciones (*cf.* Van Dijk 1989 54).

Es así que la lectura contextual está relacionada con muchos aspectos del texto que se está trabajando, que realmente debe abordarse en dos flancos: por un lado, como fragmento o testimonio; por el otro, como texto completo. La lectura contextual permite explotar los elementos que se encuentran entre líneas con el fin de ofrecer más posibilidades para la reconstrucción del pensamiento del filósofo de Éfeso y, de paso, entender la necesidad que podría tener algún autor de la Antigüedad para citar a Heráclito y cómo esto funciona a favor de algunas argumentaciones. Esta metodología le confiere autoría al texto citado como perteneciente a un autor diferente al que escribe la obra donde aparece, pero también le da identidad a quien ha puesto el fragmento ahí, y es por eso que este tipo de lectura hace posible detectar los sesgos y las manipulaciones. Además permite encontrar las relaciones que hay entre la filosofía heraclítica y los sistemas filosóficos que pretendían hacer uso de ella de alguna manera. Establecer ese puente temporal entre dos autores, o un autor y una escuela, nos permite eliminar los sesgos y depurar el corpus para proceder a la comprensión del filósofo Oscuro.

La investigación pretende enfocarse en una tradición interpretativa en particular: la doctrina del flujo perpetuo que le atribuye Platón a Heráclito en el *Cratilo*. Esta doctrina es reconocida a través de dos sentencias: “πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει” (todo fluye y nada permanece) y los *Flusslehre* (en el mismo río no puedes sumergirte dos veces) (Mondolfo 1958 76). Estudiar la filosofía de Heráclito a través de los múltiples testimonios e interpretaciones que giran alrededor de estas dos sentencias nos permite entender la imagen que tenía la Antigüedad del Efesio, partiendo de la idea de que la imagen que tenía Platón (o que formó) en el siglo V es, en buena medida, la responsable de la transmisión que nos ha llegado de Heráclito. Esto no sólo atraerá la atención hacia las escuelas que quisieron la filosofía de El Oscuro dentro de sus sistemas de pensamiento, sino que también pretende alterar la forma en que tradicionalmente se ha mirado el legado de Heráclito. No es extraño que haya personas que hablen de la filosofía de algún presocrático desde la lupa de Platón, Aristóteles, los estoicos, etc., y que sólo le den validez a estas interpretaciones por el respeto que infunden estos filósofos: éste es el caso de la doctrina del flujo perpetuo. Confiar demasiado en un autor ofrece dificultades porque abre la puerta a la confusión de términos y

conceptos que no tienen el mismo valor entre los dos sistemas de pensamiento (el del autor citado y el que cita), por un lado, y que tampoco conservan el mismo uso lingüístico a través del tiempo. Esto sin mencionar los sesgos que pueden filtrarse por las necesidades particulares del autor que cita. Este tipo de dificultades son las pretendo superar con una lectura más generosa con la vecindad textual de los testimonios y la confrontación con otra tradición interpretativa.

Mientras los filósofos presocráticos se convertían en un campo académico importante debido a su importancia en el despertar intelectual griego, hubo un gran silencio sobre muchos de los autores que los citaban. La presente investigación pretende invitar al debate al autor que cita sin apelar a que se trata de problemas diferentes: en el caso de Platón y Heráclito se tiene la idea de que un problema es el *Cratilo* en calidad de texto platónico y los desafíos que supone, y otro problema es qué quieren decir las citas que hace Platón de Heráclito. Esta investigación pretende reunir ambos problemas y mostrar que i) el Heráclito de Platón, que es fuente de nuestro conocimiento sobre el filósofo efesio, es parte del problema del *Cratilo* de Platón y su objeto dentro del corpus platónico; y ii) el *Cratilo* de Platón es testimonio de la tradición interpretativa más cercana al filósofo efesio y por eso las intenciones de Platón con este diálogo son parte del problema del pensamiento heraclíteo.

Para el presente trabajo pretendo hacer uso del *Cratilo* como testimonio de la filosofía heraclíteica y extraer la mayor parte de información con relación a Heráclito en vez de estudiar sólo un par de sentencias y pretender que por sí solas destilen información. Para este propósito voy a sumergirme en la tradición interpretativa platónica, cuyo valor ha sido puesto en duda por la mayoría de estudiosos de Heráclito, y después la confrontaré con la tradición interpretativa de los Padres de la Iglesia, que pasan por ser unos de los mejores recopiladores de citas textuales de Heráclito.

En ese sentido es que la lectura contextual destaca, para el especialista en filosofía presocrática, el hecho de que los fragmentos no son trozos de texto que deben tratarse de manera aislada y enriquece el campo de maniobra del estudioso, de modo que las citas resulten significativas.

EL *CRATILO*: TEXTOS PERTINENTES Y TRADUCCIÓN

Como dijimos anteriormente, nuestro conocimiento de Heráclito se basa en i) exposiciones particulares hechas por diversos autores que escribían lo que se conocía en su época del Oscuro, ii) lo que sus maestros les habían transmitido y ellos reproducían o, iii) lo que podían conocer de un supuesto libro. El último caso (iii), la posible consulta de la obra de Heráclito, es especulación, incluso para los autores de la Antigüedad³¹, ya que la existencia del libro de Heráclito hace parte del halo de misterio que se tejió alrededor de la figura del filósofo efesio, como en el caso de muchos otros presocráticos o filósofos de la naturaleza³². En cuanto a (i), lo que se muestra es que el posible conocimiento que podamos alcanzar sobre este filósofo y el que se ha alcanzado, incluso el que se ha defendido como original suyo hasta el momento, obedece a tradiciones interpretativas

³¹ Diógenes Laercio ya había hablado del presunto libro, e incluso dice que es un discurso sobre la naturaleza (περὶ φύσεως) por su contenido. Lo divide en tres partes: sobre el universo, política y teología (Diogenes Laertius, *Vitae Philosophorum* IX, 5, 8).

³² A casi todos (si no a todos) los filósofos presocráticos se les atribuyó en la Antigüedad una obra “sobre la naturaleza” (περὶ φύσεως). Eggers (*cf.* 1978 247) cree que este uso indiscriminado y abusivo del título de la obra es, en parte, resultado de la calificación de “físicos” a estos pensadores hecha por Aristóteles en *Physica* I, 2. Mouraviev (*cf.* 2003 187-193) dice que el caso de Heráclito es genuino, y que hay suficientes testimonios para que aceptemos que hubo un tratado conocido como “Las Musas” o “Sobre la Naturaleza”.

dependientes, posiblemente, de un contacto directo con la obra del Efesio, y por esta razón debe ser tratado como una fuente secundaria³³.

Cuando se trata con fuentes secundarias, al carecer de citas genuinas y contar, sobre todo, con paráfrasis y reminiscencias, se está haciendo frente a uno de los mayores problemas a la hora del estudio de los filósofos presocráticos: las interpolaciones³⁴ y las atribuciones falsas (o erradas) de teorías y sentencias. Según esto, los testimonios deben ser estudiados con mucha más cautela y merecen un tratamiento distinto al que algunos estudios filológicos y filosóficos les han dado hasta el momento, pues habría que encontrar una metodología que permitiera limpiar estos testimonios de sesgos (Osborne 1987 3). La petición por una mirada distinta implica que debemos tener en cuenta como fuente textual, en el caso del estudio de los filósofos presocráticos, no sólo al autor que es citado sino también a quien cita. La investigación que se sugiere encierra, entonces, una propuesta de tipo metodológico para la aproximación a la filosofía heraclítea.

En este marco aparece Platón y el papel que desempeña para sus sucesores como transmisor de los albores de la filosofía griega. El conocimiento que pudieron haber tenido autores de la Antigüedad sobre Heráclito puede ser dependiente de los diálogos platónicos que contienen referencias a doctrinas, que en la mayoría de los casos resultan refutadas, y que probablemente fueron la única fuente de la que bebieron ciertas tradiciones interpretativas; Heráclito es presentado, así, por Platón en las conversaciones que sostiene Sócrates con diferentes personajes, y esta imagen es la que resulta conocida por quienes no tuvieron manera de acercarse al efesio por medio de un testimonio de primera mano³⁵. La presencia de alusiones a este filósofo presocrático puede advertirse en

³³ Se considera como fuente secundaria aquel testimonio de texto que no se encuentra completo, que presenta mucha contaminación o que es una paráfrasis o reminiscencia. Las fuentes primarias desde Diels-Kranz son aquellas en las que se encuentra un fragmento (en la mayoría de los casos discurso directo introducido por verbo de dicción) de la manera más completa posible.

³⁴ Las interpolaciones pueden ser de los más diversos tipos: neologismos, términos que tienen usos distintos para otras escuelas filosóficas o, incluso, sentencias de pensadores posteriores que buscan darle autoridad a sus ideas buscando soporte en sus predecesores.

³⁵ “Platón nos provee de abundantes referencias a los pensadores que lo han precedido, aunque raramente los destinatarios son explícitamente mencionados con su nombre, y más raro aún es que

varios lugares de la obra platónica³⁶. Si bien las doctrinas atribuidas a Heráclito son refutadas por Sócrates, aparecen como parte de la construcción de tesis importantes para la filosofía platónica; tanto así que los que escribieron después de él asociaron la figura de Heráclito como parte de su proceso educativo (enseñanzas que Platón después sometió a revisión) a través de la figura de Cratilo³⁷. La posible simpatía que podría sentir Platón por Heráclito puede estar entre las líneas del *Cratilo*, y los efectos de esta consideración por el filósofo efesio pueden rastrearse hasta la imagen que Aristóteles tuvo de esa relación³⁸, lo

nos haga alguna cita del pensamiento de ellos que podamos atribuirles textualmente” (Eggers 1978 24).

³⁶ Referencias similares a las que se encuentran en el *Cratilo* se encuentran también en *Filebo* (43a); *Fedón* (79c, 90c); *Teeteto* (152d, 156a, 160d, 177c, 179d, 180c, 183a); y *Sofista* (242d, 249b).

³⁷ Diogenes Laertius, *Vitae Philosophorum*, III, 6, 1-3: “τὸν τε ἕθεν δὴ γεγονώς, φασίν, εἴκοσιν ἔτη διήκουσε Σωκράτους· ἐκείνου δ' ἀπελθόντος προσεῖχε Κρατύλῳ τε τῷ Ἡρακλειτεῖῳ καὶ Ἑρμογένει τῷ τὰ Παρμενίδου φιλοσοφούντι.”; “Desde entonces –dijo– siguió a Sócrates, teniendo veinte años. Habiendo muerto aquel se acercó a Cratilo el Heraclíteo y a Hermógenes que estudiaba las enseñanzas de Parménides”.

³⁸ Aristóteles, *Metaphysica*, 987a32-b1: “ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος πρῶτον Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτεῖοις δόξαις, ὡς ἀπάντων τῶν αἰσθητῶν αἰεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὐσίας, ταῦτα μὲν καὶ ὕστερον οὕτως ὑπέλαβεν.”; “En efecto, [Platón] desde joven llegó a ser familiar primero con Cratilo y las doctrinas heraclíteas, como que todas las cosas sensibles están siempre fluyendo y que no existe conocimiento sobre ellos, lo que asimismo también después sostuvo”. Aristoteles, *Metaphysica*, 1010a7-15: “ἔτι δὲ πᾶσαν ὁρῶντες ταύτην κινουμένην τὴν φύσιν, κατὰ δὲ τοῦ μεταβάλλοντος οὐθὲν ἀληθευόμενον, περὶ γε τὸ πάντη πάντως μεταβάλλον οὐκ ἐνδέχασθαι ἀληθεύειν. ἐκ γὰρ ταύτης τῆς ὑπολήψεως ἐξήνηθησεν ἢ ἀκροτάτη δόξα τῶν εἰρημένων, ἢ τῶν φασκόντων ἡρακλειτίζειν καὶ οἷαν Κρατύλος εἶχεν, ὃς τὸ τελευταῖον οὐθὲν ᾤετο δεῖν λέγειν ἀλλὰ τὸν δάκτυλον ἐκίνει μόνον, καὶ Ἡρακλειτῷ ἐπετίμα εἰπόντι ὅτι δις τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι· αὐτὸς γὰρ ᾤετο οὐδ' ἅπαξ.”; “Además, al ver que toda esta naturaleza [sensible] se mueve, y conforme a lo que cambia no se puede hablar verdaderamente, no se puede aceptar que se habla verdaderamente sobre lo que cambia completamente y de todas las formas. En efecto, a partir de estas opiniones florecieron opiniones más elevadas, como la de los que se dicen que heraclitizan y la de Cratilo, que en últimas creía que no es necesario hablar, sino movía un solo dedo, y censuraba a Heráclito por decir que no es posible sumergirse dos veces en el mismo río; éste [Cratilo] creía que ni una sola vez”.

que constituye una evidencia de la tradición interpretativa sobre Heráclito inaugurada por Platón.

En el presente capítulo nos ocuparemos del *Cratilo* como fuente para estudiar la interpretación que hace Platón sobre Heráclito de Éfeso. Considero que el diálogo *Cratilo* constituye un material adecuado para tal investigación porque puede ser la mejor evidencia que tengamos del nacimiento de la tradición interpretativa sobre Heráclito que descansa sobre el supuesto de que Cratilo, filósofo de corte heraclíteo, fue quien introdujo a Platón en este pensamiento, que después resulta decisivo en el germen escéptico y los planteamientos epistemológicos que desembocaron en la teoría de las Ideas platónica.

El *Cratilo* es un diálogo que ha suscitado muchas dudas e hipótesis entre la crítica especializada y los comentaristas de Platón: ha sido objeto de discusión, por un lado su posición dentro de la obra platónica, por el otro su objetivo. Los comentaristas que se han ocupado de este texto han barajado hipótesis de diferentes clases, entre esas vinculándolo con el *Teeteto* y el *Sofista*, como un bloque afín temáticamente, referente al lenguaje, perteneciente al período intermedio de producción intelectual de Platón. Esta solución recibe tantas críticas como apoyo porque el tema del *Cratilo* es de por sí objeto de controversia: se ha dicho que éste es un diálogo sobre el lenguaje (Sedley 2003); sobre las etimologías (Keller 2000); un primer esbozo sobre la teoría de las Ideas (Luce 1965, Calvert 1970); un diálogo sobre la verdad (Bravo 2009), etc.; pero aún no parece haber unanimidad en relación con el verdadero objetivo de Platón en este diálogo. No menos fascinación han despertado los personajes de este diálogo: Cratilo, defensor de la teoría naturalista sobre la exactitud de los nombres, a quien se le atribuye cercanía con Heráclito (n. 37 y 38); y Hermógenes, representante de la teoría convencionalista, a quien se emparenta filosóficamente con Protágoras (*Crat.* 386 a). Si los personajes existieron o no, no es objeto de la presente investigación, pero sí lo que Platón quiso plasmar con sus figuras y los rasgos de su personalidad. La razón por la cual los personajes resultan importantes es porque representan y ocultan, en buena medida, la intención del autor con este texto. Si uno observa las dos posturas se encuentra con que, aparentemente, ni el convencionalismo ni el naturalismo estarían relacionados con Heráclito. Si esto es

así, entonces la alusión al filósofo efesio cumple un papel distinto. Dado que en la presente investigación los esfuerzos se enfocarán en la figura del filósofo efesio, intentaremos descubrir qué es lo que Platón nos presenta como heraclíteo en el diálogo, a quién se le atribuye y cómo este elemento heraclíteo está articulado con respecto al desarrollo argumentativo del diálogo. En cierta forma, la estrategia que se pretende utilizar es analizar cómo es usado Heráclito por Platón en el diálogo, para descubrir qué es lo heraclíteo que transmite Platón y cómo está configurada esta imagen.

Mi objetivo para este capítulo es, entonces, la presentación de los textos y un breve comentario sobre ellos, concentrándome en la doctrina del flujo perpetuo que aparece en el testimonio platónico sobre Heráclito de Éfeso. La razón por la cual quiero hacer esto es para valorar el testimonio platónico sobre el filósofo efesio (y en particular, el testimonio del *Cratilo*) desde el texto mismo que, aunque no ha sido tenido en cuenta por la crítica especializada como una fuente idónea para el estudio del pensamiento de este filósofo, sí es la mejor fuente para el estudio de la doctrina del flujo perpetuo. Así, entonces, presentaré los fragmentos de texto pertinentes en la presente investigación con una exposición del contexto en el que aparecen, para que sirvan como guía a la hora de estudiar lo que Platón presenta como heraclíteo.

2.1 REFERENCIAS A HERÁCLITO EN EL *CRATILO*

¿Cómo descubrir a Heráclito en el *Cratilo* de Platón? La pregunta a primera vista puede parecer fácil de responder, pero realmente no lo es. Esto ocurre porque, en primer lugar, el papel protagónico de Heráclito en la discusión sobre la exactitud de los nombres puede ser aparente. En este caso se hace necesario establecer criterios para la escogencia de los pasajes en los que realmente aparece alguna mención al filósofo de Éfeso. El más sencillo de estos criterios es buscar dónde hay una mención directa de Heráclito; en el caso del *Cratilo* encontramos tres referencias con nombre propio al filósofo efesio. Pero, ciertamente, Platón no sólo se refiere a Heráclito explícitamente, y por esta razón ese criterio no es suficiente;

hay que tener en cuenta además de las alusiones directas a su persona o a su teoría también las indirectas³⁹; no hay que olvidar que el establecimiento de las alusiones indirectas sólo puede ser posible por medio de las directas, ya que sólo podré decir que Platón le atribuye a Heráclito *x* o *y* teoría si hay algún elemento de las mismas que haya sido relacionado directamente al Efesio en algún lugar.

La clasificación que propongo de estas ocurrencias obedecerá, en primer lugar, a la distinción entre alusiones directas e indirectas y; en segundo lugar a criterios temáticos (macrotextuales). Me ayudaré, también, de una tabla de concordancias en aras de la identificación de los lugares del diálogo que resultan más relevantes en este trabajo.

³⁹ Me sirvo en cierta forma de la distinción entre testimonios heraclíteos que ha sido utilizada por la crítica especializada para establecer estas categorías de clasificación. Véase Marcovich (*cf.* 1967 xv) y Mouraviev (*cf.* 2006 xv).

2.1.1 SINOPSIS DEL DIÁLOGO EL *CRATILO*

A continuación presentaré una sinopsis del diálogo. La idea de presentar este mapa conceptual es para tener un esquema de las partes en las que dividiré el diálogo y los tópicos que aparecen en el texto.

I. Introducción (383a 1-384c 8)

Hermógenes y Cratilo están teniendo una discusión con relación a la naturaleza de la “exactitud” de los nombres, en donde mantienen dos posturas contrarias, la convencionalista y la naturalista, respectivamente. Sócrates es invitado a participar en la conversación.

II. Refutación a la teoría convencionalista (384c 9-421c 2)

a. Primera definición de “exactitud”: convencional (384c 9)

- Nombres generales y nombres particulares
- Discurso verdadero y discurso falso
 - Nombres verdaderos y nombres falsos

b. Reformulación de la primera definición de “exactitud” (385d 7)

- Nombres diferentes en varias lenguas para la misma cosa
 - Tesis del *Homo Mensura* de Protágoras: la esencia de las cosas es diferente para cada individuo
 - Tesis de Euidemo: la esencia de las cosas es igual para todos al mismo tiempo y en todo momento
 - Consistencia de los seres conforme a su naturaleza

- c. Naturaleza del nombre y del nombrar (386e 6)
 - El nombrar sirve para enseñar y distinguir las cosas
 - Los nombres son proporcionados por el ‘uso’
 - El legislador es el artesano de los nombres; el que dirige y juzga la obra del legislador es el dialéctico
 - El legislador debe atender a la forma del nombre y a la forma de la cosa nombrada para la fabricación del nombre. Por lo tanto debe haber una exactitud natural.

- d. Segunda definición de “exactitud”: natural (391a 4)
 - Los dioses aplican la “exactitud” correctamente
 - Diferencias dialectales: nombres extranjeros o antiguos
 - Nombres primarios y nombres secundarios
 - Teoría mimética del nombre

III. Refutación a la teoría naturalista (421c 3-440e 7)

- a. Reformulación de la segunda definición (425d 1)
 - Los nombres y la instrucción
 - No hay malos artesanos de los nombres (legisladores)
 - Imposibilidad de hablar falsamente
 - Teoría mimética del nombre
 - Nombres primarios y nombres secundarios
 - Teoría mimética del nombre
 - Convencionalismo

- b. El nombre y la enseñanza (435d 1)
 - El arte de la semejanza
 - Posibilidad de engaño por medio de los nombres
 - Flujo o estabilidad
 - No se puede hacer caso a las mayorías
 - El nominador y su arte

c. El conocimiento (439a 5)

- El conocimiento por medio de los nombres y por medio de los seres mismos
- El estatus ontológico de los seres y la posibilidad de conocimiento

2.1.2 MENCIONES DIRECTAS A HERÁCLITO⁴⁰

Para establecer las menciones directas a El Oscuro dentro del *Cratilo* voy a hacer uso de un único criterio que surge de una investigación a nivel microtextual: una mención, con nombre propio, de Heráclito de Éfeso. Los tres pasajes que voy a examinar a continuación cuentan con esa apelación directa a la persona del Efesio y se verá que en estos casos se encuentra de manera clara la atribución de la doctrina del flujo perpetuo (incluso con pretensiones de cita textual)⁴¹, que es con la que se le va a identificar en el diálogo.

• **T1** [401b10-401e4]{ΣΩ.} Καταφαίνεται μοι ἡ θέσις τῶν ὀνομάτων τοιούτων τινῶν ἀνθρώπων, καὶ ἐάν τις τὰ ξενικὰ ὀνόματα ἀνασκοπῆ, οὐχ ἦπτον ἀνευρίσκειται ὃ ἕκαστον βούλεται. οἷον καὶ ἐν τούτῳ ὃ ἡμεῖς “οὐσίαν” καλοῦμεν, εἰσὶν οἱ “ἐσσίαν” καλοῦσιν, οἷδ' αὖ “ὠσίαν.” πρῶτον μὲν οὖν κατὰ τὸ ἕτερον ὄνομα τούτων ἢ τῶν πραγμάτων οὐσία “Ἐστία” καλεῖσθαι ἔχει λόγον, καὶ ὅτι γε αὖ ἡμεῖς τὸ τῆς οὐσίας μετέχον “ἔστιν” φασκόμεν, καὶ κατὰ τοῦτο ὀρθῶς ἂν καλοῖτο “Ἐστία”.

⁴⁰ Los testimonios del *Cratilo* que se escogieron para este estudio van a ser identificados con la letra T y un número. Esto con el fin de hacer más fácil la ubicación de los mismos en el apartado siguiente.

⁴¹ Cuando digo que hay pretensiones de cita textual me refiero a la manera como Platón introduce el testimonio heraclíteo: discurso directo con verbo de dicción (T2).

εοίκαμεν γὰρ καὶ ἡμεῖς τὸ παλαιὸν “ἐσσίαν” καλεῖν τὴν οὐσίαν. ἔτι δὲ καὶ κατὰ τὰς θυσίας ἂν τις ἐννοήσας ἠγήσαιο οὕτω νοεῖν ταῦτα τοὺς τιθεμένους· τὸ γὰρ πρὸ πάντων θεῶν τῇ Ἑστία πρώτη προθύειν εἰκὸς ἐκείνους οἵτινες τὴν πάντων οὐσίαν “ἐσσίαν” ἐπωνόμασαν. ὅσοι δ' αὖ “ὠσίαν,” σχεδὸν τι αὖ οὗτοι καθ' Ἡράκλειτον ἂν ἠγοῖντο τὰ ὄντα ἰέναι τε πάντα καὶ μένειν οὐδέν· τὸ οὖν αἴτιον καὶ τὸ ἀρχηγὸν αὐτῶν εἶναι τὸ <ὠθοῦν>, ὅθεν δὴ καλῶς ἔχειν αὐτὸ “ὠσίαν” ὠνομάσθαι. καὶ ταῦτα μὲν δὴ ταύτη ὡς παρὰ μηδὲν εἰδότες εἰρήσθω· μετὰ δ' Ἑστίαν δίκαιον Ἕραν καὶ Κρόνον ἐπισκέψασθαι. καίτοι τό γε τοῦ Κρόνου ὄνομα ἤδη διήλθομεν. ἴσως μέντοι οὐδὲν λέγω.

{SOC} Me parece que la imposición de los nombres es propia de ciertos hombres, y si uno examinara los nombres extranjeros, no menos descubre lo que quiere decir cada uno. Por ejemplo en este caso, a lo que nosotros llamamos “esencia” (ousía), hay unos que la llaman “esía”, y otros además “osía”. Así, en primer lugar, según la segunda acepción es mejor llamar a la esencia de las cosas “Hestía”, y porque además nosotros decimos “es” (estin) a lo que participa de la esencia, también según esto la llamaríamos correctamente “Hestía”. Pues parece que nosotros también llamábamos a la esencia con el antiguo “esía”. Pero además, también alguien pensando en relación con los sacrificios creería que de esta forma pensaban los que así le pusieron. Pues parece razonable que con Hestía de primeras, antes que todos los dioses, hicieran el sacrificio aquellos quienes llamaban “esía” a la esencia del universo. Pero cuantos a su vez la llamaron “osía”, quizás en algo a su vez estos, según Heráclito, pensarían que los seres devienen todos y que nada permanece. La causa y causante de esto es el “rechazar” (othoûn), de donde es correcto que fuera llamado “osía”. Y quede dicho esto de esta manera como de parte de los que nada saben. Después de Hestía

es justo investigar a Rea y Cronos. Aunque el nombre de Cronos ya lo he tratado. Quizá, en efecto, nada digo.

Durante la examinación de la teoría convencionalista, Sócrates le ha dado a Hermógenes varios ejemplos de etimologías que parecen apuntar a que los nombres son dados a las cosas de acuerdo a su naturaleza. Incluso surge el caso de nombres que, a pesar de presentar diferencias en su escritura debido a cambios dialectales o por pertenecer a otra lengua, siguen manifestando el mismo ente y también casos en los que para la misma cosa hay dos nombres. Así aparece el caso de la etimología del nombre de la diosa Hestia.

La primera explicación que ofrece Sócrates de este nombre está vinculado al verbo ἔστί (ser) y, por tanto, con su sustantivo derivado ‘esencia’ (οὐσία). Pero todavía hay otra posibilidad de explicación que nace de los cambios dialectales (o de los nombres extranjeros) que pueden explicar este nombre: una etimología paralela que puede llegar a vincular a Hestia (como esencia) con el verbo ὠθέω (impulsar) a través de su participio presente ὠθοῦν.

El término ὠθέω (*othéo*), hace parte de la terminología corriente en las discusiones sobre el movimiento⁴². Es común encontrar esta idea asociada al concepto de “cambio” y “discordia” que es fácilmente rastreable en las referencias a varios filósofos presocráticos, y Heráclito no es la excepción⁴³; esta palabra que traduzco por ‘rechazar’ se vincula con la tesis heraclítea de la *contradictio oppositorum*, transmitida por la idea de la discordia y la guerra⁴⁴. Según esta tesis, las cosas devienen en el mundo a causa de la contradicción (o alternancia) de por

⁴² “L’*ōsía* est donc le principe de la *poussée* (*ōsis*: substantif d’action correspondant au verbe *ōthoûn*). Aristote (*Physique* VII, 243a16-17) définit l’*ōsis* comme l’une des quatre espèces du «transport» (*phorá*)” (Dalimier 1998 231, n. 172).

⁴³ “We are not entitled to identify War with Change in Heraclitus; contra Kirk 241; 244; Kirk-Raven 195 “Strife or war is Heraclitus’ metaphor for the dominance of change in the world”; Vlastos (AJP 76 [1955], 357): “that strife is universal follows from the assumption that whatever exist is in change with added assumption that all change is strife”. Obviously the idea of change is absent in fr. 27 (51); 29 (53); 31 (125); and, on the other hand, where ‘change’ is operative as a reason for the unity of opposites, war is absent” (Marcovich 1967 131).

⁴⁴ Este tópico será tratado con un poco más de detalle en el apéndice.

lo menos dos contrarios; los opuestos, para Heráclito, se reconocen porque se repelen; armonizan por que se rechazan⁴⁵. La esencia de las cosas (dado que todas son generadas a partir de esta lucha) resulta de esa tensión entre los opuestos, que se podría dibujar como un constante rechazo entre los mismos, como en el caso de los imanes. De acá nace la idea de Heráclito de la constante oposición y devenir en el universo que Sócrates quiere traer a la discusión con ὠθέω (*othéo*). En esta primera alusión al constante devenir de las cosas es claro que Sócrates conecta la filosofía heraclítica con la interpretación del πάντα ῥεῖ, sentencia que en este momento del diálogo aparece enunciada por Sócrates y atribuida a Heráclito.

•T2 [402a4-402c3] {ΣΩ.} Τὸν Ἡράκλειτόν μοι δοκῶ καθορᾶν παλαιά' ἅπτα σοφὰ λέγοντα, ἀτεχνῶς τὰ ἐπὶ Κρόνου καὶ Ῥέας, ἃ καὶ Ὅμηρος ἔλεγεν.

{ΕΡΜ.} Πῶς τοῦτο λέγεις;

{ΣΩ.} Λέγει που Ἡράκλειτος ὅτι “πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει,” καὶ ποταμοῦ ῥοῆ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς “δις ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης.”

{ΕΡΜ.} Ἔστι ταῦτα.

{ΣΩ.} Τί οὖν; δοκεῖ σοι ἀλλοιότερον Ἡρακλείτου νοεῖν ὅτι θέμενος τοῖς τῶν ἄλλων θεῶν προγόνοις “Ῥέαν” τε καὶ “Κρόνον”; ἄρα οἶε ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου αὐτὸν ἀμφοτέροις ῥευμάτων ὀνόματα θέσθαι; ὥσπερ αὖ Ὅμηρος “Ὠκεανὸν τεθεῶν γένεσιν” φησιν “καὶ μητέρα Τηθύν.” οἶμαι δὲ καὶ Ἡσίοδος λέγει δέπου καὶ Ὀρφεὺς ὅτι

Ὠκεανὸς πρῶτος καλλίρροος ἤρξε γάμοιο,
ὅς ῥα κασιγνήτην ὁμομήτορα Τηθύν ὄπιεν.

⁴⁵ Fg. 51 (en: Hippolytus, *Refutatio Omnium Haeresium*, IX, 9, 2, 1): “καὶ ὅτι τοῦτο οὐκ ἴσασι πάντες οὐδὲ ὁμολογοῦσιν, ἐπιμέμφεται ὧδέ πως: «οὐ ξυνιασιν ὅπως διαφερόμενον ἐσωτῶ ὁμολογέει· παλίντροπος ἀρμονίη, ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης»; “*Y que esto no lo comprenden todos ni están de acuerdo, lo censura de esta manera: «no entienden como lo que diverge converge consigo mismo: es la armonía retroactiva, como la del arco y la lira»*”.

ταῦτ' οὖν σκόπει ὅτι καὶ ἀλλήλοις συμφωνεῖ καὶ πρὸς τὰ τοῦ
Ἡρακλείτου πάντα τείνει.

{SOC} *Me parece ver a Heráclito diciendo cosas antiguas y sabias, sin artificio, cosas de los tiempos de Cronos y Rea, las que también decía Homero.*

{HERM} *¿Por qué dices esto?*

{SOC} *En algún lugar dice Heráclito que “todo está en movimiento y nada permanece”, y comparando los seres con la corriente de un río dice que “dos veces en el mismo río no podrías sumergirte”⁴⁶.*

{HERM} *Así es.*

{SOC} *¿Qué? ¿Crees tú que el que puso “Rea” y “Cronos” a los progenitores de los otros dioses pensaba distinto a Heráclito? ¿Acaso crees que puso nombres de corrientes a ambos caprichosamente? Como Homero que dice a su vez: “Océano génesis de los dioses y Tetis madre”, y creo que también Hesíodo. En algún lugar también Orfeo dice que:*

Océano de bella corriente fue el primero que contrajo nupcias, quien entonces a su hermana de madre, Tetis, tomaba como esposa.

En efecto, mira que estas cosas concuerdan entre sí y apuntan hacia todas las cosas de Heráclito.

Sócrates, al haber introducido la referencia a Heráclito y la doctrina del flujo perpetuo en la explicación sobre las esencias de los dioses (T1), se vale de esta puerta para continuar dando ejemplos que contradigan la tesis convencionalista. La explicación de estas etimologías obedece, por un lado, al ánimo de convencer a Hermógenes de que debe haber un tipo de exactitud de los nombres relacionado con una explicación ontológica, y por el otro, a la introducción de la teoría del flujo perpetuo.

⁴⁶ Sobre la disputa en torno al *Flusslehre* y lo que debe atribuirse a Heráclito de una alegoría de esta naturaleza, véase Kirk (1954 367-380).

El pretexto de Sócrates para introducir esta explicación sobre Rea y Cronos tiene que ver con el sonido de ‘ρ’ (cf. 426c 1) y la analogía con la corriente del agua. La etimología de estos dos dioses es subsidiaria de la explicación anterior que se vinculó con ὠθέω (*othéo*), y asimismo se continúa con la referencia a Heráclito. La identificación que Sócrates hace entre las palabras de Heráclito y las de Homero no es gratuita; si ya antes había mostrado la explicación heraclítica como una posibilidad que descansa en una probable equivocación, en este caso se hace énfasis en que la homérica y la órfica también pueden estarlo⁴⁷.

En este pasaje hay, además, un intento por parte de Sócrates de referirse a las palabras mismas de el filósofo efesio, pues encontramos las sentencias introducidas por verbo de dicción con ὅτι y discurso directo. Por un lado, aparece la formulación de la doctrina del flujo perpetuo expresada en la sentencia “πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει” y, por el otro, está presente la alusión a la metáfora del río. La explicación de la aparición de “πάντα χωρεῖ” se encuentra vinculada con el hecho de que las ‘corrientes’ que están en constante flujo y devenir sean consideradas como principios. En este caso se está denunciado que aquellos que pensaban como Heráclito habrían puesto tales tipos de seres como principio o causa de otras, lo que haría preguntarse por el estado de permanencia y estabilidad de las cosas. En el caso de la metáfora del río, que se desprende de la anterior sentencia, parece ser sólo una ampliación de la idea del flujo perpetuo, en la que se dibuja por medio de la imagen de la corriente del río el cambio permanente en la naturaleza y su constante renovación en su estructura: el río nunca está compuesto por las mismas aguas.

⁴⁷ Sobre la atribución de esta doctrina a otros personajes de la Antigüedad, véase Kirk 1951¹ y Cherniss 1991. Este pasaje, además, guarda una similitud muy grande con *Teeteto*152d2-c9, lo que hace pensar en una imagen consistente de Heráclito en toda la obra platónica.

• T3 [440a6-440d6] {ΣΩ.} Ἄλλ' οὐδὲ γνῶσιν εἶναι φάναι εἰκός, ὦ Κρατύλε, εἰ μεταπίπτει πάντα χρήματα καὶ μηδὲν μένει. εἰ μὲν γὰρ αὐτὸ τοῦτο, ἢ γνῶσις, τοῦ γνῶσις εἶναι μὴ μεταπίπτει, μένοι τε ἂν ἀεὶ ἢ γνῶσις καὶ εἴη γνῶσις. εἰ δὲ καὶ αὐτὸ τὸ εἶδος μεταπίπτει τῆς γνώσεως, ἅμα τ' ἂν μεταπίπτοι εἰς ἄλλο εἶδος γνώσεως καὶ οὐκ ἂν εἴη γνῶσις· εἰ δὲ ἀεὶ μεταπίπτει, ἀεὶ οὐκ ἂν εἴη γνῶσις, καὶ ἐκ τούτου τοῦ λόγου οὔτε τὸ γνωσόμενον οὔτε τὸ γνωσθησόμενον ἂν εἴη. εἰ δὲ ἔστι μὲν ἀεὶ τὸ γινώσκον, ἔστι δὲ τὸ γινωσκόμενον, ἔστι δὲ τὸ καλόν, ἔστι δὲ τὸ ἀγαθόν, ἔστι δὲ ἐν ἕκαστον τῶν ὄντων, οὐ μοι φαίνεται ταῦτα ὅμοια ὄντα, ἃ νῦν ἡμεῖς λέγομεν, ῥοῆ οὐδὲν οὐδὲ φορᾶ. ταῦτ' οὖν πότερόν ποτε οὕτως ἔχει ἢ ἐκείνως ὡς οἱ περὶ Ἡράκλειτόν τε λέγουσιν καὶ ἄλλοι πολλοί, μὴ οὐ ῥάδιον ἢ ἐπισκέψασθαι, οὐδὲ πάνυ νοῦν ἔχοντος ἀνθρώπου ἐπιτρέψαντα ὀνόμασιν αὐτὸν καὶ τὴν αὐτοῦ ψυχὴν θεραπεύειν, πεπιστευκότα ἐκείνοις καὶ τοῖς θεμένοις αὐτά, δισχυρίζεσθαι ὡς τι εἰδότα, καὶ αὐτοῦ τε καὶ τῶν ὄντων καταγιγνώσκειν ὡς οὐδὲν ὑγιᾶς οὐδενός, ἀλλὰ πάντα ὥσπερ κεράμα ῥεῖ, καὶ ἀτεχνῶς ὥσπερ οἱ κατάρρω νοσοῦντες ἄνθρωποι οὕτως οἶεσθαι καὶ τὰ πράγματα διακείσθαι, ὑπὸ ῥεύματός τε καὶ κατάρρου πάντα [τὰ] χρήματα ἔχεσθαι. ἴσως μὲν οὖν δῆ, ὦ Κρατύλε, οὕτως ἔχει, ἴσως δὲ καὶ οὐ. σκοπεῖσθαι οὖν χρὴ ἀνδρείως τε καὶ εὐ, καὶ μὴ ῥαδίως ἀποδέχεσθαι – ἔτι γὰρ νέος εἶ καὶ ἡλικίαν ἔχεις – σκεψάμενον δέ, ἐὰν εὐρησ, μεταδιδόναι καὶ ἐμοί.

{ΚΡ.} Ἀλλὰ ποιήσω ταῦτα. εὐ μέντοι ἴσθι, ὦ Σώκρατες, ὅτι οὐδὲ νυνὶ ἀσκέπτως ἔχω, ἀλλὰ μοι σκοπούμενῳ καὶ πράγματα ἔχοντι πολὺ μᾶλλον ἐκείνως φαίνεται ἔχειν ὡς Ἡράκλειτος λέγει.

{SOC.} Pero es verosímil decir que no existe el conocimiento, Cratilo, si todas las cosas cambian y nada permanece. Pues si esto mismo, el conocimiento, no cambiara en ser conocimiento, el conocimiento permanecería siempre y sería conocimiento. Pero si la forma misma

del conocimiento también cambia, inmediatamente cambiaría a otra forma de conocimiento y no sería conocimiento. Y si siempre cambia, no habría siempre conocimiento, y a partir de este razonamiento, no habría ni conocedor ni cognoscible. Pero si siempre hay quien conoce y si hay lo que se conoce, si hay lo bueno y hay lo bello, y existen cada uno de los seres, no me parece a mí que estas cosas que ahora decimos sean similares ni al flujo ni al movimiento. En efecto, no es fácil examinar si acaso estas cosas son así o son de aquella manera, como dicen los seguidores de Heráclito y otros muchos, ni que sea propio del hombre que tiene inteligencia que cuide de su alma confiando en los nombres, y que, creyendo en ellos y en los que los pusieron, asevere, como alguien que sabe, y advierta a sí mismo y a los demás que no hay nada sano⁴⁸, sino que todo fluye como las cerámicas; de manera más sencilla, como los hombres que están enfermos con catarro que piensan que las cosas se encuentran así, que todas las cosas permanecen bajo flujo y catarro. En efecto Cratilo, quizá sea así, quizá no. Ciertamente debes investigarlo con valentía y bien, y no aceptarlo fácilmente – pues aún eres joven y tienes la edad-, y al investigarlo, si lo descubres, compártemelo. {CRAT.} Pues lo haré. Sin embargo debes estar seguro, Sócrates, de que no estoy sin investigarlo ahora, sino que al investigarlo y mantenerme en esto me parece que las cosas son más de aquella manera como Heráclito dice⁴⁹.

⁴⁸ Kirk (cf. 1951² 234) cita las traducciones de Jowett y Fowler para mostrar las dificultades con esta oración: “Jowett: ...neither will he so far trust names or the givers of the names as to be confident of any knowledge which condemns himself and other existents to an unhealthy state of unreality...; y Fowler: ...nor will he condemn himself and all things and say that there is no health in them...”. La traducción de Kirk: “he should assert as though in full knowledge (and thus condemn both himself and reality) that there is no sound part of anything...”.

⁴⁹ Sigo la forma en que Kirk entiende este pasaje, rebatiendo la opinión según la cual acá Cratilo está expresando su heraclitismo previo a la conversación con Sócrates: “If Cratylus really meant the had *in the past* (i. e. before the time of the dialogue) devotes, and was continuing to devote, careful attention to the Heraclitean view, we should have not present but perfect participles [...]”.

Este pasaje es muy interesante porque Sócrates pone de manifiesto sus reservas con respecto a la doctrina del flujo perpetuo: si se acepta una tesis como ésta se estaría aceptando, inevitablemente, la imposibilidad del conocimiento. Para que haya conocimiento se necesita de un objeto que sea susceptible de ser conocido, y si este objeto no se encuentra de ninguna manera, o no es de ninguna manera, es imposible que pueda aprehenderse. Esto aplica también para la idea misma de ‘conocimiento’: el conocimiento no podría ser algo sometido al flujo porque sería imposible hablar del mismo o decir que llega a adquirirse. Sócrates, entonces, le muestra a Cratilo cómo no se puede hablar de conocimiento, ni de posible enseñanza a través de los nombres, si al mismo tiempo se sostiene una concepción del mundo como sometido a constante movimiento y cambio (*cf.* 435d 4).

Para la refutación a Cratilo, Sócrates se va a servir de nuevo de su interpretación de Heráclito, pero invirtiendo la argumentación en contra de la doctrina del flujo perpetuo como explicación válida. Cratilo, aparentemente, quiere defender esa posición, pero al mismo tiempo quiere dejar en claro que es partidario de la exactitud natural de los nombres (*cf.* 436c 4); así, entonces, resulta siendo defensor de la doctrina del flujo perpetuo, aunque eso implique una contradicción con respecto a la tesis naturalista que quiere sostener (*cf.* 429d 5)⁵⁰.

La dura crítica que Sócrates hace a la doctrina del flujo perpetuo como explicación acerca de la naturaleza de las cosas puede descansar en la intención de Platón por llevar las consecuencias de dicha explicación hasta un escepticismo que permita la introducción de la teoría de las Ideas (T12). La imposibilidad de conocimiento que Sócrates denuncia en este pasaje podría llevar a Cratilo a un dilema: debe defender la ‘exactitud’ natural de los nombres, y a éstos como denotativos de la esencia de las cosas; o sostener la doctrina del flujo perpetuo y aceptar la imposibilidad de la teoría naturalista que pretendía defender, dado que

Cratylus is therefore referring to the active consideration which he has been devoting to the problem during the dialogue itself, and specially during the formulation by Socrates of the alternatives”. Kirk (1951² 236).

⁵⁰ “This involves that view that false utterance is imposible because it mean saying that which is not, and that which is not cannot exist- a view emphasized in a slightly different form by Parmenides (Fg 5) and the Eleatics...” (Kirk 1951² 230).

no habría nombres posibles para esencias en constante movimiento. Si los nombres son una correcta representación de la esencia de las cosas, entonces éstas no están en constante cambio. Cratilo promete mantenerse en la investigación, y se cierra el diálogo.

Esta última oración ha dado origen a un sinnúmero de discusiones que, en últimas, quieren llegar a validar o rechazar el heraclitismo de Cratilo⁵¹. La dificultad del pasaje radica en que Sócrates ha movilizado en su intervención anterior muchas ideas y termina exhortando a Cratilo a continuar investigando y “no aceptarlo fácilmente”. ¿Qué es lo que Cratilo no debe aceptar fácilmente?: i) una teoría naturalista sobre la exactitud de los nombres, que es lo que él quiere defender o, mejor, ii) no debe aceptarle fácilmente a Sócrates mismo la doctrina del flujo perpetuo como explicación válida sobre la realidad. Mi opción está en relación con la segunda hipótesis, aunque no descarta completamente la primera. Sócrates puede estar exhortando a Cratilo a no aceptar la doctrina del flujo perpetuo porque estaría en contravía con la tesis naturalista que él mismo está intentando defender, y porque en realidad Sócrates fue quien trajo la doctrina del flujo perpetuo a la discusión y llevó al confundido Cratilo a aceptarla. Pero puede que el consejo socrático esté encaminado a mantenerse en una investigación regida por la convicción naturalista según la cual los nombres deben corresponder con las esencias de las cosas nombradas o, por lo menos, a considerar que debe haber una parte de la realidad que no esté sometida a flujo constante y que sea susceptible de ser nominada exactamente.

2.1.3 ALUSIONES A HERÁCLITO O A SUS TEORÍAS

Este segundo grupo de testimonios, que serán presentados en orden de aparición en el texto platónico, se caracteriza porque i) no está Heráclito nombrado por su nombre ni aparecen sentencias con pretensión de cita textual atribuidas al mismo,

⁵¹ Sobre qué es lo que Cratilo cree de Heráclito, Allan (*cf.* 1954) que piensa que Cratilo se refiere a que está de acuerdo con la doctrina del flujo perpetuo y Kirk (*cf.* 1951²) quien sostiene que Cratilo fue confundido por Sócrates y llevado a aceptar una tesis inadmisibile.

pero ii) se está haciendo referencia a la tesis que inicialmente se le atribuyeron en T1 y T2: me refiero a la concepción según la cual el mundo está en constante movimiento y por esta razón nada permanece igual (a la que llamamos ‘doctrina del flujo perpetuo’).

La mayoría de estos testimonios están inscritos en exploraciones etimológicas, por medio de las que esta tesis (el flujo perpetuo) aparecerá en conexión con otras ideas que también podrían ser atribuidas a Heráclito, como veremos más adelante. El criterio para considerar estos pasajes como reveladores de la tradición interpretativa platónica es, entonces, macrotectual.

• T4 [404c5-404d8] “Φερρέφαττα” δέ· πολλοὶ μὲν καὶ τοῦτο φοβοῦνται τὸ ὄνομα καὶ τὸν “Ἀπόλλω,” ὑπὸ ἀπειρίας, ὡς ἔοικεν, ὀνομάτων ὀρθότητος. καὶ γὰρ μεταβάλλοντες σκοποῦνται τὴν “Φερσεφόνην,” καὶ δεινὸν αὐτοῖς φαίνεται· τὸ δὲ μηνύει σοφὴν εἶναι τὴν θεόν. ἅτε γὰρ φερομένων τῶν πραγμάτων τὸ ἐφαπτόμενον καὶ ἐπαφῶν καὶ δυνάμενον ἐπακολουθεῖν σοφία ἂν εἴη. “Φερέπαφα” οὖν διὰ τὴν σοφίαν καὶ τὴν <ἐπαφήν> τοῦ <φερομένου> ἢ θεὸς ἂν ὀρθῶς καλοῖτο, ἦτοι οὐτόν τι – δι’ ὅπερ καὶ σύνεστιν αὐτῇ ὁ Ἄιδης σοφὸς ὢν, διότι τοιαύτη ἐστίν – νῦν δὲ αὐτῆς ἐκκλίνουσι τὸ ὄνομα εὐστομίαν περὶ πλείονος ποιούμενοι τῆς ἀληθείας, ὥστε “Φερρέφατταν” αὐτὴν καλεῖν.

“Pherréphata”: muchos temen este nombre, y al de “Apolo”, por desconocimiento de la exactitud de los nombres, según parece. En efecto, al transformarlo lo perciben como “Perséfone”, y les parece terrible⁵². Pero esto significa que la diosa es sabia. Pues, ya que las cosas se mueven, lo que las toca, las roza y es capaz de seguirlas es la sabiduría. Así pues, la diosa sería llamada correctamente “Pherépapha”, a causa de su sabiduría y contacto con lo que se mueve, o algo así –por lo que Hades, que es sabio, vive con ella,

⁵² La alusión es a la raíz –φόνη, que remite al sentido de ‘muerte’, ‘matanza’, ‘muerte violenta’.

porque ella es así– pero ahora desvían su nombre, teniendo en mucho la buena pronunciación más que la verdad, de modo que la llaman “Pherréphatta”.

La conexión que se puede establecer en este pasaje con Heráclito es, por supuesto, con relación a la doctrina del flujo perpetuo. A Perséfone se le relaciona con el movimiento; en eso consiste su sabiduría, en poder seguir el movimiento que, según el relato que ha venido haciendo Sócrates, es el estado en el que se encuentran las cosas del mundo. Esta es, *grosso modo*, una formulación de la doctrina del flujo perpetuo: la naturaleza de las cosas está en constante movimiento; lo que se adiciona es la idea de que la diosa que conoce y es capaz de seguir ese movimiento constante es sabia. Y esa diosa es Perséfone.

Habría que prestarle especial atención a la sabiduría de Perséfone; como ya se dijo, consiste en poder acompañar el movimiento constante en el que se encuentran las cosas (*cf.* 412a y la etimología de ‘ἐπιστήμη’). Al parecer este es un anticipo de un problema que tocará Sócrates más adelante (T3), y es la posibilidad de conocimiento si los seres y las cosas del mundo se encuentran en constante movimiento. La sabiduría de Perséfone sugiere que, en un mundo en constante cambio, habría que seguir los cambios constantes de las cosas para poder conocerlas y decir cómo son y cómo se encuentran; esto, ciertamente, parece muy difícil.

• T5 [411b3-411c10] {ΣΩ.} Καὶ μὴν, νῆ τὸν κύνα, δοκῶ γέ μοι οὐ κακῶς μαντεύεσθαι, ὃ καὶ νυνδὴ ἐνενόησα, ὅτι οἱ πάνυ παλαιοὶ ἄνθρωποι οἱ τιθέμενοι τὰ ὀνόματα παντὸς μᾶλλον, ὥσπερ καὶ τῶν νῦν οἱ πολλοὶ τῶν σοφῶν ὑπὸ τοῦ πυκνὰ περιστρέφεσθαι ζητοῦντες ὅπῃ ἔχει τὰ ὄντα εἰλιγγιώσιν, κάπειτα αὐτοῖς φαίνεται περιφέρεσθαι τὰ πράγματα καὶ πάντως φέρεσθαι. αἰτιῶνται δὴ οὐτὸ ἔνδον τὸ παρὰ σφίσιν πάθος αἴτιον εἶναι ταύτης τῆς δόξης, ἀλλὰ αὐτὰ τὰ πράγματα οὕτω πεφυκέναι, οὐδὲν αὐτῶν μόνιμον εἶναι οὐδὲ βέβαιον, ἀλλὰ ῥεῖν καὶ φέρεσθαι καὶ μεστὰ εἶναι

πάσης φορᾶς καὶ γενέσεως ἀεί. λέγω δὴ ἐννοήσας πρὸς πάντα τὰ νυν δὴ ὀνόματα.

{EPM.} Πῶς δὴ τοῦτο, ὦ Σώκρατες;

{ΣΩ.} Οὐ κατενόησας ἴσως τὰ ἄρτι λεγόμενα ὅτι παντάπασιν ὡς φερομένοις τε καὶ ῥέουσι καὶ γιγνομένοις τοῖς πράγμασι τὰ ὀνόματα ἐπίκειται.

{SOC} Y en verdad, ¡por el perro!, no creo que yo vaticine mal lo que ahora he percibido, que sin duda los hombres antiguos que pusieron los nombres de todo, como muchos de los sabios de hoy, por hacer girar los sólidos buscando cómo son los seres se marean, y después les parece que las cosas dan vueltas y se mueven por todo lado. Ciertamente, no acusan a su sentir interior como causa de esta opinión, sino a las cosas mismas que así se han producido; ninguna de estas cosas es estable ni firme, sino que fluyen, se mueven y están llenas siempre de todo movimiento y devenir. En efecto, lo digo pensando sobre todos los nombres de ahora.

{HERM} ¿Cómo es esto, Sócrates?

{SOC} Quizás no has comprendido que los (nombres) dichos recientemente se pusieron a las cosas como si todas se movieran, fluyeran y devinieran.

Este pasaje parece una recapitulación de las ideas que Sócrates ha querido presentar en nombre de Heráclito (T1 y T2) y que considera que son erróneas. Como conclusión de esta primera investigación sobre la etimología de ciertos géneros de cosas del mundo que pertenecen a las divinas y excelsas, parece ser que se pone de manifiesto que estos nombres fueron puestos de manera equivocada por haber tenido en mente la idea de que las cosas están en constante flujo y no permanecen.

La referencia de Sócrates a “*hombres antiguos que pusieron los nombres de hoy, como muchos sabios de hoy, por hacer girar los sólidos buscando cómo son los seres [...]*” resulta muy interesante porque al parecer habla de los ‘físicos’

(hombres antiguos) por un lado, y los ‘sofistas’ por el otro (sabios de hoy). Es probable que Platón esté intentando generalizar y sintetizar el pensamiento de estos ‘haces’ del pasado y del presente, y que esto sea más que una alusión a Heráclito⁵³. La referencia puede ser a la investigación presocrática que buscaba establecer el ἀρχή del cosmos; con esto me refiero a que es posible que Platón no considerara a estos físicos tan materialistas como Aristóteles sí lo pensó⁵⁴, sino que concediera que el principio que buscaban era de tipo ordenador. De ahí el uso de “ὅπη ἔχει τὰ ὄντα”⁵⁵.

Sea quien sea el blanco de las críticas de Sócrates, en este caso se nota que se está intentando desvirtuar una concepción del mundo tal que conciba a las cosas como inestables y en constante movimiento. La denuncia parece estar enfocada a una mala asignación de los nombres que se han examinado (considerando que Sócrates ha propuesto unas etimologías alternativas que rechazan la doctrina del flujo perpetuo) que, como consecuencia, desembocarían en una imposibilidad de conocimiento.

Pero esto no significa que Sócrates no le de cabida a una explicación de este tipo; de hecho la usa, pero también la contradice. En el examen al que somete a las virtudes hace alusiones constantes a su relación con el movimiento. Así ‘φρόνησις’ es la intelección o utilización del movimiento y del flujo⁵⁶; ‘γνώμη’

⁵³ Poco importa si el filósofo físico al que se refiere Sócrates es Heráclito o si se está refiriendo a otros físicos más; el sofista podría ser Antístenes, de quien se dice que estuvo muy interesado en estudios etimológicos, o incluso Eutifrón, ya que lo nombra directamente en 396d 5, 399a 1, 400a 1, 407d 6 y 409d 2). Lo que puede resultar interesante de esta referencia descuidada por parte de Platón es su labor como historiador de la filosofía: al parecer la poca rigurosidad con la que cita y se refiere a teorías específicas delatan que su interés está más volcado a presentar una teoría propia que a refutar teorías anteriores para hacer fuerte la que se está presentando.

⁵⁴ Evidencia de esto sería la casi nula alusión de Platón al fuego heraclíteo (cf. Kirk 1951 15).

⁵⁵ Sobre el monismo material y las diferentes posibilidades no aristotélicas de ver a los filósofos presocráticos, véase Barnes 2000 51-58.

⁵⁶ Plato, *Cratylus*, 411d 4: <<’Η “φρόνησις”· <φοράς> γάρ ἐστι καὶ <ροῦ νόησις>. εἴη δ' ἂν καὶ <ὄνησις> ὑπολαβεῖν <φοράς>· ἀλλ' οὖν περὶ γε τὸ φέρεσθαι ἐστίν.>>; “La ‘inteligencia’: pues es la intelección del movimiento y del flujo. También se podría comprender como utilización del movimiento; pero, de todas maneras, versa sobre el moverse”.

el estudio del devenir⁵⁷; ‘νόησις’ el estudio de los productos del devenir⁵⁸; ‘ἐπιστήμη’ es el seguimiento de las cosas en movimiento⁵⁹; ‘σύνεσις’ es ir junto a las cosas en movimiento⁶⁰; ‘σοφία’ es “tocar el movimiento”⁶¹ (cf. 404c 8). Estas explicaciones, por supuesto, encajan sólo en este momento del diálogo en el que se está haciendo uso de la doctrina del flujo perpetuo como explicación del mundo. Más adelante Sócrates acudirá a etimologías que expresan justamente lo contrario (cf. 437a 3) resaltando su preocupación con relación a la posibilidad de conocimiento en un mundo de seres sin estabilidad y en constante cambio (T3).

• **T6 [412c6-413d2]** “Δικαιοσύνη” δέ, ὅτι μὲν ἐπιτή τοῦ <δικαίου συνέσει> τοῦτο κείται τὸ ὄνομα, ῥάδιον συμβαλεῖν· αὐτὸ δὲ τὸ “δίκαιον” χαλεπὸν. καὶ γὰρ δὴ καὶ ἔοικε μέχρι μὲν τοῦ ὁμολογεῖσθαι παρὰ πολλῶν, ἔπειτα δὲ ἀμφισβητεῖσθαι. ὅσοι γὰρ ἡγούνται τὸ πᾶν εἶναι ἐμπορεῖα, τὸ μὲν πολὺ αὐτοῦ ὑπολαμβάνουσιν τοιοῦτόν τι εἶναι οἷον οὐδὲν ἄλλο ἢ χωρεῖν, διὰ δὲ τούτου παντός εἶναι τι διεξιόν, δι’ οὗ πάντα τὰ γινόμενα γίνεσθαι· εἶναι δὲ τάχιστον τοῦτο καὶ λεπτότατον. οὐ γὰρ ἂν δύνασθαι ἄλλως διὰ τοῦ ὄντος ἰέναι παντός, εἰ μὴ λεπτότατόν τε ἦν ὥστε αὐτὸ μηδὲν στέγειν, καὶ τάχιστον ὥστε χρῆσθαι ὥσπερ ἐστῶσι τοῖς ἄλλοις. ἐπεὶ δ’ οὖν ἐπιπροπεύει τὰ ἄλλα πάντα <διαῖόν>, τοῦτο τὸ ὄνομα ἐκλήθη ὀρθῶς “δίκαιον,” εὐστομίας

⁵⁷ *Crat.* 411d 6: <<ἡ “γνώμη” παντάπασιν δηλοῖ <γονῆς> σκέψιν καὶ <νόησιν>>; “el ‘conocimiento’ muestra completamente la investigación y la reflexión sobre el devenir”.

⁵⁸ *Crat.* 411d 8: <<ἡ “νόησις” τοῦ <νέου> ἐστὶν <ἔσις>, τὸ δὲ νέα εἶναι τὰ ὄντα σημαίνει γινόμενα ἀεὶ εἶναι>>; “La ‘intelección’ es la inclinación hacia lo nuevo; que los seres sean nuevos indica que siempre están llegando a ser”.

⁵⁹ *Crat.* 412a 1: <<ἡ γὰρ ἐπιστήμη μνησκει ὡς φερομένοις τοῖς πράγμασιν <ἐπομένης> τῆς ψυχῆς τῆς ἀξίας λόγου, καὶ οὔτε ἀπολειπομένης οὔτε προθεούσης>>; “La ciencia revela que el alma de valiosa razón sigue a las cosas que se mueven, y ni se queda atrás ni se adelanta”.

⁶⁰ *Crat.* 412a 7: <<συμπορεύεσθαι γὰρ λέγει τὴν ψυχὴν τοῖς πράγμασι τὸ “συνιέναι”>>; “pues el ‘ir junto’ dice que es caminar junto a las cosas en movimiento”.

⁶¹ *Crat.* 412b 1: <<ἡ γὰρ “σοφία” φερεῖ ἐφάπτεσθαι σημαίνει>>; “La ‘sabiduría’ significa tocar el movimiento”.

ένεκα τὴν τοῦ κάππα δύναμιν προσλαβόν. μέχρι μὲν οὖν ἐνταῦθα, ὃ νυνδὴ ἐλέγομεν, παρὰ πολλῶν ὁμολογεῖται τοῦτο εἶναι τὸ δίκαιον· ἐγὼ δέ, ὡς Ἐρμόγενης, ἅτε λιπαρῆς ὢν περὶ αὐτοῦ, ταῦτα μὲν πάντα διαπέπυσμαι ἐν ἀπορρήτοις, ὅτι τοῦ τό ἐστι τὸ δίκαιον καὶ τὸ αἴτιον – δι' ὃ γὰρ γίγνεται, τοῦτ' ἐστι τὸ αἴτιον – καὶ “Δία” καλεῖν ἔφη τις τοῦτο ὀρθῶς ἔχειν διὰ ταῦτα. ἐπειδὴν δ' ἠρέμα αὐτοὺς ἐπανερωτῶ ἀκούσας ταῦτα μηδὲν ἦττον· “Τί οὖν ποτ' ἐστίν, ὦ ἄριστε, δίκαιον, εἰ τοῦτο οὕτως ἔχει;” δοκῶ τε ἤδη μακρότερα τοῦ προσήκοντος ἐρωτᾶν καὶ ὑπὲρ τὰ ἐσκαμμένα ἄλλεσθαι. ἰκανῶς γὰρ μέ φασι πεπύσθαι [ἀκηκοέναι] καὶ ἐπιχειροῦσιν, βουλόμενοι ἀποπιμπλάναι με, ἄλλος ἄλλα ἤδη λέγειν, καὶ οὐκέτι συμφωνοῦσιν. ὁ μὲν γὰρ τίς φησιν τοῦτο εἶναι δίκαιον, τὸν ἥλιον· τοῦτον γὰρ μόνον <διαϊόντα> καὶ <κάοντα> ἐπιτροπεύειν τὰ ὄντα. ἐπειδὴν οὖν τῷ λέγω αὐτὸ ἄσμενος ὡς καλόν τι ἀκηκοώς, καταγελά μου οὕτως ἀκούσας καὶ ἐρωτᾶ εἰ οὐδὲν δίκαιον οἶμαι εἶναι ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἐπειδὴν ὁ ἥλιος δῦη. λιπαροῦντος οὖν ἐμοῦ ὅτι αὐτὸς ἐκεῖνος λέγει αὐτό, τὸ πῦρ φησιν· τοῦτο δὲ οὐ ῥάδιόν ἐστιν εἰδέναι. ὁ δὲ οὐκ αὐτὸ τὸ πῦρ φησιν, ἀλλ' αὐτὸ τὸ θερμὸν τὸ ἐν τῷ πυρὶ ἐνόν. ὁ δὲ τούτων μὲν πάντων καταγελά φησιν, εἶναι δὲ τὸ δίκαιον ὃ λέγει Ἀναξαγόρας, νοῦν εἶναι τοῦτο· αὐτὸ κράτορα γὰρ αὐτὸν ὄντα καὶ οὐδενὶ μεμειγμένον πάντα φησὶν αὐτὸν κοσμεῖν τὰ πράγματα διὰ πάντων ἰόντα.

“Justicia” (dikaiosýne) es fácil comprender porque el nombre se establece sobre la comprensión de lo justo; pero la misma [palabra] “justo” (díkaion) es difícil. Pues parece que hasta cierto punto hay acuerdo entre muchos, pero luego disienten. Pues cuantos piensan que el universo está en marcha, consideran que la mayor parte de éste no está de ninguna otra manera sino en flujo, y que hay algo que pasa a través de todo el universo, a causa de lo cual todas las cosas se originan, y esto es lo más rápido y lo más sutil. Pues de otra manera

no podría ir a través de todo el universo, si no fuera tan sutil como para que nada lo contuviera, y tan rápido como para precisar de las demás cosas como si estuvieran quietas. En efecto, puesto que rige todas las demás cosas atravesándolas, a esto se le llamó correctamente con el nombre de “justo” (dikaion), recibiendo la fuerza de la ‘k’ en aras de la buena pronunciación. En efecto, hasta aquí, lo que ahora decíamos se coincide por muchos que es lo justo. Pero yo, oh Hermógenes, como soy insistente en este asunto, he averiguado todas estas cosas en reuniones secretas que lo justo es lo causante –pues por lo que algo se genera es lo causante– y alguien me dijo que es correcto llamar “a causa de” (día) a esto por estas razones. Pero después de haberlos oído esto vuelvo a preguntarles suavemente: «en efecto, ¿qué es lo justo, excelente amigo, si esto es así?» Y parece que ya pregunto más de lo conveniente y que paso sobre lo cavado. Pues dicen que he preguntado y tengo suficiente, y queriendo extraviarme cada uno me dice otra cosa y no concuerdan más. Pues uno dice que lo justo es el sol: pues él solo atravesando y quemando rige los seres⁶². En efecto, cuando alegre por haber escuchado algo bello le digo esto a alguien, éste se ríe de mí una vez me ha escuchado y me pregunta si creo que no hay nada justo entre los hombres cuando el sol se pone⁶³. En todo caso, persistiendo yo en qué dice el otro a su vez, dice que [lo justo] es el fuego; pero esto no es fácil de comprender. Pero uno dice que no es el fuego, sino el calor que está en el fuego. Y otro dice que se burla de todas estas cosas y que lo justo es lo que dice Anaxágoras, que es el intelecto, pues éste

⁶² Como alegoría para el *lógos* heraclíteo, la imagen aparece sugerida en un contexto similar el grupo de testimonios del fragmento 99. Sobre la doctrina del fuego, véase Kirk 1954 264-283 y Marcovich 1967 259-490.

⁶³ Fg 16 (en: Clemens Alexandrinus, *Paedagogus*, II, 10, 99, 5, 3): “Λήσεται μὲν γὰρ ἴσως τὸ αἰσθητὸν φῶς τις, τὸ δὲ νοητὸν ἀδύνατόν ἐστιν, ἢ ὡς φησιν Ἡράκλειτος· «Τὸ μὴ δύνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι;»”; “Pues quizá pasará uno desapercibido a la luz sensible, pero no se puede a la inteligible, o como dice Heráclito: «¿Cómo se ocultaría alguien a lo que no se puede?»”

es autónomo y, dice, sin mezclarse ordena todas las cosas al pasar a través de todas.

De nuevo, la alusión a “*cuantos piensan que el universo está en marcha*” nos recuerda al Heráclito al que ya ha hecho referencia y al pensamiento jonio en general. Se añade un dato adicional, y es que hay varios partidarios de esta teoría del flujo universal; pueden ser seguidores de Heráclito o, también, otros filósofos que sostendrían esta teoría (recordar la alusión a varios ‘haces’ del pensamiento antiguo en T5). Incluso, Anaxágoras es invitado a la discusión⁶⁴. Pero lo realmente valioso de este pasaje radica en que la teoría del flujo perpetuo se presenta de manera más completa, añadiendo otros elementos que podrían estar ampliando el conocimiento que tiene Platón de la filosofía del Efesio⁶⁵.

Si el universo todo se encuentra en flujo constante, pero hay un elemento que es más sutil y rápido que lo atraviesa todo, no podría Sócrates estar hablando de otra cosa sino de la doctrina heraclítica del *lógos*⁶⁶. El *lógos*, para Heráclito, es la razón universal que subyace a todo proceso que se da en el cosmos; sólo que para referirse a él, y en razón de su lenguaje poético, se recurre a analogías con un

⁶⁴ Anaxágoras es uno de los filósofos presocráticos de los que Platón más se ocupa a lo largo de su obra (*Apología* 26d, *Fedón* 97c, *Fedro* 269e, por citar algunos ejemplos); la tradición doxográfica nos habla de él como una figura que gozaba de gran reconocimiento en la Antigüedad. Justamente por eso, como en el caso de otros personajes de este tipo, su imagen fue casi llevada al plano mítico, igual que Heráclito, y el conocimiento de su obra no era de primera mano en el siglo V, razón por la cual se especula mucho acerca de sus doctrinas. Aunque también fue considerado entre los pluralistas, el principio (ἀρχή) o elemento organizador en la cosmología de Anaxágoras es el intelecto (νοῦς), que además es la causa del movimiento. Este intelecto, debido a sus características ordenadoras ha sido relacionado con el *lógos* heraclítico, que también tiene esas tareas legislativas en el universo. Otra hipótesis diferente conecta a Heráclito y Anaxágoras por la vía de Anaximandro: por un lado, se han encontrado similitudes entre Heráclito y Anaximandro en relación a la doctrina de los contrarios; por el otro, se ha sugerido que Aristóteles “anaxagorizó” a Anaximandro. Sobre esta discusión, véase Kirk et al. 1983 y Cherniss 1991.

⁶⁵ Este elemento sutil y organizador es, para mí, una clara alusión a la doctrina del *lógos*. De ahí, posiblemente, la conexión con Anaxágoras.

⁶⁶ Me remito al comentario de T5 y la explicación de por qué se debe hablar de los filósofos del ἀρχή en un sentido no materialista.

elemento que comparta sus características, a saber, la rapidez, la sutileza, la autogeneración, etc. Por otro lado, también se recurre a otras imágenes para expresar su función normativa: así, encontramos la identificación que se encuentra en los fragmentos heraclíteos con la personificación de Δίκη (Justicia) y con la alegoría del fuego. El vocabulario que encontramos en este pasaje del diálogo, además de la pertinencia de aparecer justo cuando se habla de la ‘justicia’ es del Efesio; Platón puede estar citando, en este caso, de una manera muy precisa a Heráclito, o lo que conoce de él.

La presentación sintética de la filosofía de Heráclito en este pasaje (que no está en un tono manifiesto de burla como otros en los que se alude a la teoría del flujo universal) nos muestra no sólo que Sócrates está familiarizado con esta doctrina, sino también que se interesa de alguna manera por el *lógos* como principio cósmico o causa. Pero la explicación no resulta ilustrativa para Sócrates, que nos cuenta que tras preguntar por estas cosas se encuentra con la negativa de recibir más información.

Una de esas explicaciones también es una posible reminiscencia del pensamiento de Heráclito, plasmada en las imágenes del sol y del fuego como alegorías de ese elemento organizador del que Sócrates hablaba antes. Estas alegorías son un *locus communis* en los fragmentos atribuidos a Heráclito⁶⁷. La historia relatada por Sócrates podría interpretarse como una muestra de que, si bien no hay noticias de que el filósofo efesio tuviera una escuela o seguidores directos, sí existía transmisión de su pensamiento, recurriendo posiblemente a sus propias palabras. Pero también podría indicar la posibilidad de que no existiera unidad sobre el pensamiento de Heráclito entre sus seguidores (lo justo es el sol, el fuego, el calor...)⁶⁸.

⁶⁷ Esta imagen se encuentra, entre otros, en los fragmentos 16, 30, 67 y 99.

⁶⁸ Sobre este tema se hablará en el Apéndice.

• **T7 [413d9-414a3]** ἀνδρείαν οἶμαι οὕτω διήλθομεν. ἀδικία μὲν γὰρ δῆλον ὅτι ἐστὶν ὄντος ἐμπόδισμα τοῦ διαϊόντος, ἀνδρεία δὲ σημαίνει ὡς ἐν μάχῃ ἐπονομαζομένης τῆς ἀνδρείας – μάχην δ' εἶναι ἐν τῷ ὄντι, εἴπερ ῥεῖ, οὐκ ἄλλο τι ἢ τὴν ἐναντίαν ῥοήν – ἐὰν οὖν τις ἐξέλη τὸ δέλτα τοῦ ὀνόματος τῆς ἀνδρείας, αὐτὸ μηνύει τὸ ἔργον τὸ ὄνομα ἢ “ἀνρεία.” δῆλον οὖν ὅτι οὐ πάσῃ ῥοῇ ἢ ἐναντία ῥοῇ ἀνδρεία ἐστίν, ἀλλὰ τῇ παρὰ τὸ δίκαιον ῥεούσῃ· οὐ γὰρ ἂν ἐπηνεῖτο ἢ ἀνδρεία. καὶ τὸ “ἄρρεν” καὶ ὁ “ἀνήρ” ἐπὶ παραπλησίῳ τινὶ τούτῳ ἐστί, τῇ <ἄνω ῥοῇ>.

Creo que la valentía aún no la hemos tratado. Pues es claro que la injusticia es un impedimento de lo que recorre. La valentía significa, como bautizada, “valentía” (andreía) en la lucha – pero la lucha en el ser es, si realmente fluye, no otra cosa que el flujo contrario -. En efecto, si alguien quitara la “d” del nombre de “andreía”, este mismo nombre revela la función “anreía”. En efecto, es claro que la valentía no es un flujo contrario a todo flujo, sino al que fluye contra lo justo. Pues la valentía no sería alabada. También lo “masculino” (árren) y el “varón” (anér) se relacionan con algo semejante a esto, la corriente hacia arriba (áno roê).

• **T8 [415a8-415e1]** ἀλλ', ὅπερ νυνδὴ εἶπον, ἐπὶ τὴν κορυφὴν δεῖ τῶν εἰρημένων ἐλθεῖν· “ἀρετὴ” γὰρ καὶ “κακία” ὅτι βούλεται τὰ ὀνόματα ζητητέα. τὸ μὲν οὖν ἕτερον οὕτω καθορῶ, τὸ δ' ἕτερον δοκεῖ μοι κατάδηλον εἶναι. συμφωνεῖ γὰρ τοῖς ἔμπροσθεν πάσιν. ἄτε γὰρ ἰόντων τῶν πραγμάτων, πᾶν τὸ <κακῶς ἰόν> “κακία” ἂν εἴη· τοῦτο δὲ ὅταν ἐν ψυχῇ ᾗ, τὸ κακῶς ἰέναι ἐπὶ τὰ πράγματα, μάλιστα τὴν τοῦ ὅλου ἐπωνυμίαν ἔχει τῆς κακίας. τὸ δὲ κακῶς ἰέναι ὅτι ποτ' ἔστιν, δοκεῖ μοι δηλοῦν καὶ ἐν τῇ “δειλία,” ὃ οὕτω διήλθομεν ἀλλ' ὑπερέβημεν, δέον αὐτὸ μετὰ τὴν ἀνδρείαν σκέψασθαι· δοκοῦμεν δὲ μοι καὶ ἄλλα πολλὰ ὑπερβεβηκέναι. ἡδ'

οὖν δειλία τῆς ψυχῆς σημαίνει δεσμὸν εἶναι ἰσχυρόν· τὸ γὰρ “λίαν” ἰσχύς τις ἐστίν. <δεσμὸς> οὖν ὁ <λίαν> καὶ ὁ μέγιστος τῆς ψυχῆς ἢ δειλία ἂν εἴη· ὥσπερ γε καὶ ἡ ἀπορία κακόν, καὶ πᾶν, ὡς ἔοικεν, ὅτι ἂν ἐμποδῶν ἦ τῷ ἰέναι καὶ πορεύεσθαι. τοῦτ' οὖν φαίνεται τὸ κακῶς ἰέναι δηλοῦν, τὸ ἰσχομένως τε καὶ ἐμποδιζομένως πορεύεσθαι, ὃ δὴ ψυχὴ ὅταν ἔχη, κακία μεστή γίγνεται. εἰδ' ἐπὶ τοιούτοις ἢ “κακία” ἐστὶν τοῦνομα, τοῦναντίον τούτου ἢ “ἀρετή” ἂν εἴη, σημαίνον πρῶτον μὲν εὐπορίαν, ἔπειτα δὲ λελυμένην τὴν ῥοὴν τῆς ἀγαθῆς ψυχῆς εἶναι ἀεὶ, ὥστε τὸ <ἀσχέτως> καὶ τὸ <ἀκωλύτως ἀεὶ ῥέον> ἐπωνυμίαν εἴληφεν, ὡς ἔοικε, τοῦτο τοῦνομα, <ὃ> ὀρθῶς μὲν ἔχει “ἀειρείτην” καλεῖν, [ἴσως δὲ αἰρετὴν λέγει, ὡς οὔσης ταύτης τῆς ἔξωως αἰρετωτάτης,] συγκεκρότητα δὲ καὶ καλεῖται “ἀρετή.” καὶ ἴσως με αὐὸ φήσεις πλάττειν· ἐγὼ δὲ φημι, εἴπερ ὁ ἔμπροσθεν εἶπον ὀρθῶς ἔχει, ἢ “κακία,” καὶ τοῦτο τὸ ὄνοματὴν “ἀρετὴν” ὀρθῶς ἔχειν.

Pero, como dije hace un momento, es necesario llegar a la cima de las cosas que hemos dicho: pues se ha de investigar lo que significan los nombres “virtud” (areté) y “vicio” (kakía). En efecto, uno aún no lo veo, pero el otro me parece que es evidente, pues concuerda con todo lo anterior. Pues, lo mismo que las cosas que van, todo lo que va mal (kakôs íon) sería “vicio” (kakía); cuando esto se da en el alma, el ir mal sobre las cosas, en mayor grado tiene el apelativo absoluto de vicio. Pero qué cosa sea moverse mal me parece que es también claro en “cobardía” (deilía), [nombre] que aún no hemos tratado sino omitido, y debimos haberlo investigado después de valentía. Pero me parece que hemos omitido muchas otras cosas. En efecto, la cobardía (deilía) significa cadena poderosa del alma, pues “lían” es una fuerza. En efecto la cobardía (deilía) sería una cadena excesiva (desmós hó lían) y enorme del alma, como también es un mal la escasez de recursos (aporía) y, como parece, todo lo que sea

obstáculo para ir (iénai) y caminar (poreúesthai). Ciertamente parece que es evidente que andar mal es caminar con dificultad y encadenado, y cuando el alma está así, está llena de vicio. Y si el nombre “vicio” (kakía) es el de tal estado, el contrario de éste sería “virtud” (areté) que significa en primer lugar los buenos recursos, y en segundo lugar que el flujo del alma buena está siempre desatado (leluménen tèn roén), de modo que el fluir siempre sin contención y libre recibió este nombre como apodo, según parece. Esto es llamado correctamente “lo siempre fluyente” (aeireíten), pero se contrae y se le llama “virtud” (areté). Y quizás me digas que estoy equivocado; pero yo digo, si lo que dije antes es correcto, el “vicio” (kakía), también este nombre de “virtud” (areté) es correcto.

• **T9 [416a10-416b5] {ΣΩ.}** Τὸ μὲν τοίνυν “αἰσχροὺν” καὶ δὴ κατὰ δηλὸν μοι φαίνεται ὁ νοεῖ· καὶ τοῦτο γὰρ τοῖς ἔμπροσθεν ὁμολογεῖται. τὸ γὰρ ἐμποδίζον καὶ ἴσχον τῆς ῥοῆς τὰ ὄντα λοιδορεῖν μοι φαίνεται διὰ παντὸς ὁ τὰ ὀνόματα τιθεῖς, καὶ νῦν τῷ <ἀεὶ ἴσχον τι τὸν ῥοῦν> τοῦτο τὸ ὄνομα ἔθετο <τὸ> “ἄεισχροῦν”. νῦν δὲ συγκροτήσαντες “αἰσχροὺν” καλοῦσιν.

{SOC.} *En efecto, me parece claro lo que significa “vergonzoso” (aischrón), pues esto también concuerda con lo anterior. Pues me parece a partir de todo esto que el que pone los nombres censura lo que encadena e impide a los seres el flujo (tó empodízon kaí íschon tês roês). Ahora, a lo que siempre impide el fluir (aeí íschonti tón roûn) le puso este nombre, el de “aeischoroûn”, pero ahora al contraerlo se le llama “vergonzoso” (aischrón).*

Estos tres pasajes (T7, T8 y T9) son muy similares: en ellos Sócrates insiste en la conexión de las cosas más excelsas con la teoría de una naturaleza en constante movimiento, y con la idea de la ‘lucha’ como principio de generación en el

universo. Siguiendo la idea del pasaje T6 en el que se vinculó a la ‘justicia’ con el elemento ordenador o causante de todo lo que se encuentra en el universo, en T7 se trata la injusticia y se la vincula con la ‘lucha’. El término que nos trae esta reminiscencia del pensamiento de Heráclito es, por supuesto, μάχη, que se interpreta como “el flujo contrario”⁶⁹ al flujo que va en contra del λόγος: es decir, la valentía es una lucha contra un flujo contrario (injusticia) al fluir natural de las cosas (justicia). Adicional a esto, Sócrates nos conecta la etimología de ‘valentía’ con la de ‘varón’, que se interpreta como “la corriente hacia arriba”, que también es una imagen presente en fragmentos heraclíteos⁷⁰.

El pasaje T8 guarda una similitud con el anterior (T7) en donde se presentaba una contraposición entre la exploración etimológica de la justicia/injusticia y valentía; estas líneas parecen paralelas pues la pareja de términos que son sometidos a examen son virtud/vicio y cobardía. En el caso anterior se conectó etimológicamente la ‘injusticia’ con un ‘fluir contrario’; en éste, el ‘vicio’ con un ‘impedimento para el fluir’. Como Sócrates ha estado procediendo en sus análisis etimológicos con la concepción del mundo según la cual todas las cosas se encuentran en flujo constante, así, lo natural y correcto sería que se mantuvieran las cosas en ese movimiento ininterrumpido, en cierta forma esa sería su virtud; cuando se presenta algún impedimento para ese fluir natural se habla de vicio.

La misma idea desarrollada en los anteriores textos (T7 y T8) continúa en el pasaje T9: el mundo se encuentra en constante movimiento, luego lo natural y bueno es que este flujo se de de manera constante e ininterrumpida en los seres. Cualquier impedimento a esta condición natural del mundo se interpreta como algo censurable.

⁶⁹ Esto se debe contrastar con el primer pasaje citado en este trabajo, en el que se ponía de manifiesto la importancia del verbo ὠθέω. El pasaje puede interpretarse a la luz del fragmento 51 de Heráclito, ya citado en la nota 11.

⁷⁰ Fg 60 (en: Hippolytus, *Refutatio Omnium Haeresium*, IX, 10, 4, 5): “καὶ τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω ἓν ἐστὶ, <φησί.> καὶ τὸ αὐτὸ «ὁδός», <φησὶν.> «ἄνω κάτω μία καὶ ὡστή»”; “*También arriba y abajo son uno, dice, y esto mismo: «el camino hacia arriba y hacia abajo es uno y el mismo»*”.

• T10 [417b7-417c7] {ΣΩ.} ἼΕοικεν, ὦ Ἑρμόγερες, οὐχὶ καθάπερ οἱ κάπηλοι αὐτῷ χροῶνται, ἐὰν τὸ ἀνάλωμα ἀπολύη, οὐ ταύτη λέγειν μοι δοκεῖ τὸ “λυσιτελοῦν,” ἀλλ’ ὅτι τάχιστον ὄν τοῦ ὄντος ἴστασθαι οὐκ ἐᾷ τὰ πράγματα, οὐδὲ τέλος λαβοῦσαν τὴν φορὰν τοῦ φέρεσθαι στήναί τε καὶ παύσασθαι, ἀλλ’ αἰεὶ λύει αὐτῆς ἄν τι ἐπιχειρῆ τέλος ἐγγίγνεσθαι, καὶ παρέχει ἄπαυστον καὶ ἀθάνατον αὐτήν, ταύτη μοι δοκεῖ ἐπιφημίσαι τὸ ἀγαθὸν λυσιτελοῦν· τὸ γὰρ τῆς φορᾶς <λύον> τὸ <τέλος> “λυσιτελοῦν” καλέσαι.

Parece, Hermógenes, que no es así como los comerciantes lo usan, en el caso que la ganancia se pierda, ni a mí me parece que se dice “convenir” (lysiteloûn) de esa manera, sino que siendo lo más rápido del ser no permite que las cosas se detengan, ni que una vez alcanzando su fin el movimiento, paren y cesen de moverse; pero si alcanzara a suceder algún fin siempre los suelta, y lo hace incesante e inmortal. En ese sentido me parece que ‘convenir’ promete lo bueno, pues ‘conveniente’ (lysiteloûn) se llama a lo que quita el límite al movimiento (τό τῆς phorᾶς lyon τό τέλος).

Este es otro ejemplo de etimologías usadas por Sócrates para demostrarle a Hermógenes la necesidad de que los nombres tengan un correlato con la esencia de la cosa nombrada: el ejemplo con el que se ha venido trabajando es un modelo cosmológico según el cual todo está en contante flujo y movimiento, idea que además resultó atribuida a Heráclito. Este testimonio tiene un elemento adicional, y es la calificación de “lo más rápido del ser”. Creo que esto puede, de nuevo, conectarse con el *lógos* heraclíteo que tiene funciones legislativas en el cosmos, y además que es el elemento más sutil (T6).

•T11 [436b12-437d7] {KP.} Ἀλλὰ μὴ οὐχ οὕτως ἔχει, ὦ Σώκρατες, ἀλλ' ἀναγκαῖον ἦ εἰδῶτα τίθεσθαι τὸν τιθέμενον τὰ ὀνόματα· εἰ δὲ μή, ὅπερ πάλαι ἐγὼ ἔλεγον, οὐδ' ἂν ὀνόματα εἶη. Μέγιστον δέ σοι ἔστω τεκμήριον ὅτι οὐκ ἔσφαλται τῆς ἀληθείας ὅτι θέμενος· οὐ γὰρ ἂν ποτε οὕτω σύμφωνα ἦν αὐτῷ ἅπαντα. ἢ οὐκ ἐνενόεις αὐτὸς λέγων ὡς πάντα κατὰ ταῦτόν καὶ ἐπὶ ταῦτόν ἐγίγνετο τὰ ὀνόματα;

{ΣΩ.} Ἀλλὰ τοῦτο μὲν, ὠγαθὲ Κρατύλε, οὐδὲν ἐστὶν ἀπολόγημα. εἰ γὰρ τὸ πρῶτον σφαλῆς ὅτι θέμενος τᾶλλα ἤδη πρὸς τοῦτ' ἐβιάζετο καὶ αὐτῷ συμφωνεῖν ἠνάγκαζεν, οὐδὲν ἄτοπον, ὥσπερ τῶν διαγραμμάτων ἐνίοτε τοῦ πρώτου μικροῦ καὶ ἀδήλου ψεύδους γενομένου, τὰ λοιπὰ πάμπολλα ἤδη ὄντα ἐπόμενα ὁμολογεῖν ἀλλήλοις. δεῖ δὴ περὶ τῆς ἀρχῆς παντὸς πράγματος παντὶ ἀνδρὶ τὸν πολὺν λόγον εἶναι καὶ τὴν πολλὴν σκέψιν εἴτε ὀρθῶς εἴτε μὴ ὑπόκειται· ἐκείνης δὲ ἐξετασθείσης ἱκανῶς, τὰ λοιπὰ φαίνεσθαι ἐκείνη ἐπόμενα. οὐ μέντοι ἀλλὰ θαυμάζοιμ' ἂν εἰ καὶ τὰ ὀνόματα συμφωνεῖ αὐτὰ αὐτοῖς. πάλιν γὰρ ἐπισκεψώμεθα ἃ τὸ πρότερον διήλθομεν. ὡς τοῦ παντὸς ἰόντος τε καὶ φερομένου καὶ ῥεόντος φαμεν σημαίνειν ἡμῖν τὴν οὐσίαν τὰ ὀνόματα. ἄλλοτι οὕτω σοι δοκεῖ δηλοῦν;

{KP.} Πάνυ σφόδρα, καὶ ὀρθῶς γε σημαίνει.

{ΣΩ.} Σκοπῶμεν δὴ ἐξ αὐτῶν ἀναλαβόντες πρῶτον μὲν τοῦτο τὸ ὄνομα, τὴν “ἐπιστήμην,” ὡς ἀμφίβολόν [ἐστι], καὶ μᾶλλον ἔοικε σημαίνοντι ὅτι <ἴστησιν> ἡμῶν ἐπὶ τοῖς πράγμασι τὴν ψυχὴν ἢ ὅτι συμπεριφέρεται, καὶ ὀρθότερόν ἐστιν ὥσπερ νῦν αὐτοῦ τὴν ἀρχὴν λέγειν μᾶλλον ἢ ἐμβάλλοντας τὸ εἶ “ἐπειστήμην,” ἀλλὰ τὴν ἐμβολὴν ποιήσασθαι ἀντὶ τῆς ἐν τῷ εἶεν τῷ ἰῶτα. ἔπειτα τὸ “βέβαιον,” ὅτι <βάσεως> τινός ἐστιν καὶ στάσεως μίμημα ἀλλ' οὐ φορᾶς. ἔπειτα ἡ “ἱστορία” αὐτό που σημαίνει ὅτι <ἴστησι> τὸν <ῥοῦν>. καὶ τὸ “πιστόν” <ἰστάν> παντάπασι σημαίνει. ἔπειτα δὲ ἡ “μνήμη” παντὶ που μηνύει ὅτι <μονή> ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ ἀλλ' οὐ φορᾶ. εἰ δὲ βούλει, ἡ “ἀμαρτία”

καὶ ἡ “συμφορά,” εἰ κατὰ τὸ ὄνομά τις ἀκολουθήσει, φανεῖται ταυτὸν τῇ “συνέσει” ταύτῃ καὶ “ἐπιστήμῃ” καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσι τοῖς περὶ τὰ σπουδαῖα ὀνόμασιν. ἔτι τοίνυν ἡ “ἀμαθία” καὶ ἡ “ἀκολασία” παραπλησία τούτοις φαίνεται· ἡ μὲν γὰρ τοῦ <ἅμα θεῷ ἰόντος> πορεία φαίνεται, ἡ “ἀμαθία,” ἡ δ' “ἀκολασία” παντάπασιν <ἀκολουθία> τοῖς <πράγμασι> φαίνεται. καὶ οὕτως, ἃ νομίζομεν ἐπὶ τοῖς κακίστοις ὀνόματα εἶναι, ὁμοίωτάτ' ἂν φαίνοιτο τοῖς ἐπὶ τοῖς καλλίστοις. οἶμαι δὲ καὶ ἄλλα πόλλ' ἂν τις εὔροι εἰ πραγματεύοιτο, ἐξ ὧν οἰηθείη ἂν αὐτὸ πάλιν τὸν τὰ ὀνόματα τιθέμενον οὐχὶ ἰόντα οὐδὲ φερόμενα ἀλλὰ μένοντα τὰ πράγματα σημαίνειν.

{ΚΡ.} Ἄλλ', ὦ Σώκρατες, ὁρᾷς ὅτι τὰ πολλὰ ἐκείνως ἐσήμαινεν.

{ΣΩ.} Τί οὖν τοῦτο, ὦ Κρατύλε; ὥσπερ ψήφους διαριθμησόμεθα τὰ ὀνόματα, καὶ ἐν τούτῳ ἔσται ἡ ὀρθότης; ὁπότερα ἂν πλείω φαίνηται τὰ ὀνόματα σημαίνοντα, ταῦτα δὴ ἔσται τάληθῆ;

{ΚΡ.} Οὐκουν εἰκός γε.

{CRAT.} *Pero me temo que no es así, Sócrates, sino que sería necesario que el que ponga los nombres lo haga sabiendo, y si no, como decía antes, no serían nombres. Sea para tí la mayor prueba de que el que los puso no erró en la verdad, pues entonces no serían todos acordes con él, ¿o no has notado, al hablar tú mismo, que todos los nombres se originan según lo mismo y hacia lo mismo?*

{SOC.} *Pero esto, mi amigo Cratilo, no es ninguna justificación. Pues si, desde el principio, el que los pone está equivocado, ya a los demás los forzaba a esto y los obligaba a estar de acuerdo él mismo; y no es raro, como algunas veces con las figuras geométricas: habiéndose generado la primera errónea por pequeña e indefinida, todas las demás que le siguen serán similares entre sí. En efecto, es necesario que todo hombre tenga mucha razón y mucha reflexión sobre si el principio de toda cosa está establecido correctamente o no lo está;*

habiendo examinado aquél suficientemente, las cosas restantes deben parecer que lo siguen. Y no obstante, no me admiraría si estos nombres concuerdan entre sí. En efecto, revisemos de nuevo las cosas que tratamos al principio. Como dijimos, los nombres nos indican la esencia del universo que va, se mueve y fluye. ¿Te parece que lo muestra de algún otro modo?

{CRAT.} Precisamente, lo indica correctamente.

{SOC.} Examinemos, tomando de entre ellos en primer lugar este nombre, el de “ciencia” (epistéme), como ambiguo, pues más parece indicar que pone nuestra alma en las cosas a que se mueva, y es más correcto decir su comienzo como ahora, más que aplicándole una ‘ei’ en “hepeistéme”, y hacer la introducción frente a ‘ei’ de una ‘i’. Luego “estable” (bébaion), que es imitación de una ‘base’ (báseos) y ‘reposo’ (stáseos), pero no de ‘movimiento’. Luego “historia” quizá significa esto mismo, que detiene (hístesi) lo que fluye (roûn). Y lo “creíble” (píston) significa sin lugar a dudas ‘lo que hace detener’ (histán). Luego el “recuerdo” (mnéme) quizá significa para todos que hay quietud en el alma (moné), pero no movimiento. Y si quieres, el “error” (hamartía) y el “azar” (symphorá), si alguien siguiera por el nombre, parecen lo mismo que la misma “comprensión” (synései), a la “ciencia” (epistéme), y todos los otros nombres sobre las cosas excelentes. Todavía además la “ignorancia” (amathía) y la “intemperancia” (akolasía) parecen similares a estos. Pues la “ignorancia” parece la marcha del que va junto al dios (háma theoi ióntos), pero la “intemperancia” parece seguimiento de las cosas (akolouthía tois prágmasi). Y así, las cosas a las que acostumbramos poner nombres de cosas más malas se nos muestran similares a las más bellas. Creo que si uno se preocupara, encontraría muchos otros, a partir de los cuales podría uno creer que a su vez el que pone los

*nombres indica, no las cosas que van y se mueven, sino las que permanecen*⁷¹.

{CRAT.} Sin embargo, Sócrates, ves que la mayoría interpretó de aquella otra manera.

{SOC.} Entonces, ¿qué es esto, Cratilo? ¿A manera de votos contaremos los nombres, y en esto consistirá la exactitud? ¿De las dos maneras, la mayor cantidad de cosas que parezca que los nombres indican, esta será la verdad?

{CRAT.} Seguramente no es verosímil.

Este pasaje es muy interesante porque la teoría del flujo perpetuo que había sido utilizada a lo largo de la mayoría de etimologías para apelar a una tesis naturalista (en la cual la naturaleza era móvil y cambiante), ahora es desechada por la misma vía de la investigación de los nombres.

Sócrates muestra cómo las etimologías de algunas de las palabras examinadas anteriormente podrían significar, no un constante movimiento, sino ‘estabilidad’. Esto lo hace para demostrarle a Cratilo lo débil que resulta su posición: por un lado, Cratilo ha defendido su tesis naturalista apelando a la infalibilidad del primer nominador; por otro lado, se ha sentido muy cómodo con la doctrina del flujo perpetuo porque aparentemente ejemplifica de la mejor manera por qué la exactitud de los nombres consiste en una correspondencia natural entre la esencia y el nombre y, de paso, la justifica por el comportamiento regular de los nombres con relación al flujo perpetuo de todas las cosas. El problema estaría en que el nominador podría equivocarse dada la calidad de siempre cambiante que tienen las cosas que deben ser nombradas.

Para volver a llevar al joven Cratilo a que considere su posición, Sócrates demuestra la poca confianza que se merecería el primer nominador y la doctrina del flujo perpetuo heraclíteo: puede que el nominador se hubiera equivocado (y por eso haya nombres que apuntan a explicaciones distintas), y es posible también que la concepción del mundo como móvil tampoco sea correcta. La estrategia para

⁷¹ Esta idea, aunque acá aparece como contraria a Heráclito, es fácilmente rastreable entre el corpus heraclíteo, por ejemplo los fragmentos 1, 50, 67 y el 80, por mencionar algunos.

sembrar esas dudas en el joven Cratilo es proponer una etimología alternativa para un término ya analizado y de ahí desprender otros análisis: ‘ἐπιστήμη’, que en anteriormente había reflejado una disposición anímica para seguir a los seres en movimiento (cf. 412a), ahora puede significar justamente lo contrario, una detención en el alma (cf. 437a). Aunque Cratilo se da cuenta de la posibilidad, prefiere confiar en la mayoría de nombres que apuntaron al flujo.

• T12 [439b10-440a4] {ΣΩ.} Ἔτι τοίνυν τόδε σκεψώμεθα, ὅπως μὴ ἡμᾶς τὰ πολλὰ ταῦτα ὀνόματα ἐς ταῦτὸν τείνοντα ἐξαπατᾶ, εἰ τῷ ὄντι μὲν οἱ θέμενοι αὐτὰ διανοηθέντες γε ἔθεντο ὡς ἰόντων ἀπάντων ἀεὶ καὶ ῥεόντων – φαίνονται γὰρ ἔμοι γε καὶ αὐτῷ οὕτω διανοηθῆναι – τὸδ', εἰ ἔτυχεν, οὐχ οὕτως ἔχει, ἀλλ' οὗτοι αὐτοὶ τε ὥσπερ εἷς τινα δίνην ἐμπεσόντες κυκῶνται καὶ ἡμᾶς ἐφελκόμενοι προσεμβάλλουσιν. σκέψαι γάρ, ὦ θαυμάσιε Κρατύλε, ὃ ἔγω γε πολλάκις ὀνειρώττω. πότερον φῶμέν τι εἶναι αὐτὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ ἐν ἑκάστον τῶν ὄντων οὕτω, ἢ μή; {ΚΡ.} Ἔμοιγε δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, [εἶναι].

{ΣΩ.} Αὐτὸ τοίνυν ἐκείνο σκεψώμεθα, μὴ εἰ πρόσωπόν τι ἐστὶν καλὸν ἢ τι τῶν τοιούτων, καὶ δοκεῖ ταῦτα πάντα ῥεῖν· ἀλλ' αὐτό, φῶμεν, τὸ καλὸν οὐ τοιοῦτον ἀεὶ ἐστὶν οἷόν ἐστιν;

{ΚΡ.} Ἀνάγκη.

{ΣΩ.} Ἄρ' οὖν οἷόν τε προσειπεῖν αὐτὸ ὀρθῶς, εἰ ἀεὶ ὑπεξέρχεται, πρῶτον μὲν ὅτι ἐκείνόν ἐστιν, ἔπειτα ὅτι τοιοῦτον, ἢ ἀνάγκη ἅμα ἡμῶν λεγόντων ἄλλο αὐτὸ εὐθύς γίγνεσθαι καὶ ὑπεξιέναι καὶ μηκέτι οὕτως ἔχειν;

{ΚΡ.} Ἀνάγκη.

{ΣΩ.} Πῶς οὖν ἂν εἶη τι ἐκείνο ὃ μηδέποτε ὡσαύτως ἔχει; εἰ γὰρ ποτε ὡσαύτως ἴσχει, ἔν γ' ἐκείνῳ τῷ χρόνῳ δῆλον ὅτι οὐδὲν μεταβαίνει· εἰ δὲ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχει καὶ τὸ αὐτό ἐστι, πῶς ἂν τοῦτό γε μεταβάλλοι ἢ κινοῖτο, μηδὲν ἐξιστάμενον τῆς αὐτοῦ ιδέας;

{KP.} Οὐδαμῶς.

{ΣΩ.} Ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἂν γνωσθεῖη γε ὑπ' οὐδενός. ἅμα γὰρ ἂν ἐπιόντος τοῦ γνωσομένου ἄλλο καὶ ἄλλοῖον γίγνοιτο, ὥστε οὐκ ἂν γνωσθεῖη ἔτι ὁποῖόν γέ τί ἐστιν ἢ πῶς ἔχον· γνώσις δὲ δήπου οὐδεμία γινώσκει ὃ γινώσκει μηδαμῶς ἔχον.

{SOC.} *En efecto, investiguemos todavía esto (de modo que no nos engañen los muchos nombres que tienden hacia lo mismo), si los que los impusieron lo hicieron pensando que todo se mueve siempre y fluye –pues a mí personalmente me parece que pensaban así-; o si ocurre que esto no es así, sino que son ellos mismos los que se agitan, como habiéndose lanzado a un remolino, y nos lanzan arrastrándonos. Pues investiga, admirable Cratilo, lo que yo mismo a veces sueño: ¿acaso diremos que hay algo bello y bueno en sí, y así con cada uno de los seres? ¿O no?*

{CRAT.} *Yo por mi parte lo creo, Sócrates.*

{SOC.} *Observemos entonces la cosa en sí, no si hay un rostro bello o alguna cosa de estas, y parece que todo fluye, sino que ¿no diremos que lo bello en sí no es de tal clase que siempre es como es?*

{CRAT.} *Es necesario.*

{SOCR.} *En efecto, ¿acaso se podría hablar exactamente de esto tal como es, si siempre se aleja, primero diciendo que es aquel, y luego que es esto, o necesariamente al tiempo que hablamos se convierte en seguida en algo distinto, se aleja y ya no es así?*

{CRAT.} *Es necesario.*

{SOCR.} *Entonces, ¿cómo sería algo aquello que nunca es de la misma manera? Pues si un momento se mantiene de la misma manera, es evidente que en el mismo momento en nada cambia. Y si siempre es de la misma manera y es lo mismo, ¿cómo cambiaría o se movería esto, si no se aleja de su propia forma?*

{CRAT.} *De ninguna manera.*

{SOCR.} Pero ni siquiera podría ser conocido por nadie. Pues al mismo tiempo que se acerca el que lo va a conocer se convierte en algo distinto, de manera que no se podría conocer qué clase de cosa es o cómo está. Ninguna clase de conocimiento, sin duda, conoce al no estar lo que se conoce de ninguna manera.

El pasaje es revelador de la ironía con la que Sócrates se refiere a la doctrina del flujo perpetuo. En este caso de nuevo arremete contra los personajes que sostenían una idea de este tipo al igual que en T5. Pero es también revelador de las intenciones de Sócrates: introduce la idea de la estabilidad en los seres (idea que ya se venía anticipando) y desecha de nuevo un posible relativismo extremo que ponga en peligro un modelo especular entre la realidad y el lenguaje.

Hay un indicador que puede ser indicio de la posibilidad de que Platón estuviera pensando, desde ya, en la teoría de las Ideas⁷²: cuando se traslada al terreno onírico para referirse a estas realidades que no son asibles fácilmente (como lo bello y lo bueno en sí), pero que resultan la condición de existencia del mundo físico y móvil en el que vivimos (como el rostro bello). El pasaje, además de resultar sugestivo para la crítica especializada por estas alusiones a una teoría de las Ideas, también resulta interesante en el momento en que se conecta con T3. En T3 Sócrates denunciará que, a menos que haya algún tipo de estabilidad en los seres sobre los que se investiga, no será posible el conocimiento. En este caso se anticipa la estabilidad que, en efecto, haría falta para el conocimiento: no todos los seres tienen esta estabilidad sino, probablemente se trate de los seres eternos (cf. 497b 7). Estos seres, justamente, no se perciben en este mundo, de modo que se ha especulado que desde este diálogo Platón está haciendo una distinción entre

⁷² Este pasaje es discutido por Calvert (cf. 1970 35-37), quien pone en relación también pasajes similares del *Fedón* y de la *República*, en donde hay referencias explícitas a las Ideas, como acá parece haberla con 'lo bello en sí'.

el mundo sensible, mudable (los rostros bellos), y un reino estable (la belleza en sí)⁷³.

En relación con el estatus de las cosas del mundo sensible surgen varios interrogantes: al Sócrates decir que ciertas cosas, por estar en movimiento, no están de ninguna manera, ¿está implicando que no son tienen una existencia 'real'? ¿Estaríamos moviéndonos, entonces, en el terreno el no ser?⁷⁴

⁷³. De todas maneras, en T3 Sócrates se declara poco seguro con relación a la doctrina de los heraclíteos y el flujo en el mundo sensible, como Calvert mismo anota en contra de Gulley (*cf.* 1970 36).

⁷⁴ Calvert (*cf.* 1970 38) encuentra un problema en el argumento, pues una cosa es que algo esté en proceso de cambio de un estado a otro, y otra muy diferente es que no esté en ningún estado en absoluto. Sobre este mismo tópico es muy importante el artículo de Irwin (*cf.* 1977) donde se marcan las distinciones entre los tipos de flujo.

2.1.4 TABLA DE CONCORDANCIAS

En la presente tabla presento un mapa de la ubicación de los testimonios que consideré pertinentes para este estudio con el fin de hacer más fácil la ubicación de los mismos.

| TEORÍA SOMETIDA A INVESTIGACIÓN | PASAJE | CLASIFICACIÓN |
|--|----------------------------------|-----------------------|
| CONVENCIONALISMO 383a-428a | (T1) 401b 10- 401e 4 | Mención directa |
| | (T2) 402a 4- 402c 3 | Mención directa |
| | (T4) 404c 5- 404d 8 | Alusión |
| | (T5) 411b 3- 411c 10 | Alusión |
| | (T6) 412c 6- 413d 2 | Alusión |
| | (T7) 413d 9- 414a 3 | Alusión |
| | (T8) 415a 8- 415e 1 | Alusión |
| | (T9) 416a 10- 416b 5 | Alusión |
| | (T10) 417b 7- 417c7 | Alusión |
| | NATURALISMO 428a- 440e | (T11) 436b 12- 437d 7 |
| (T12) 439b 10- 440a 4 | | Alusión |
| (T3) 440a 5- 440d 6 | | Mención directa |

**EL TESTIMONIO DE LA DOCTRINA DEL FLUJO PERPETUO
Y EL *CRATILO* PLATÓNICO**

En el presente capítulo nos ocuparemos de la imagen de Heráclito que aparece en el *Cratilo*, analizando cómo esta imagen está articulada a los propósitos del diálogo platónico y, así, a qué necesidades obedece la alusión al filósofo efesio: de esta manera se podría llegar a determinar en dónde pone el énfasis Platón y qué es lo heraclíteo que nos presenta. Esta búsqueda, por supuesto, no pretende ser un análisis exhaustivo del diálogo sino una pesquisa intencionada de elementos con los que se pueda construir un bosquejo sobre la interpretación platónica de Heráclito.

Para alcanzar este objetivo me voy a servir de una división del diálogo que se puede establecer, en primera instancia, ubicando el límite entre la conversación con Hermógenes (en la que se somete, principalmente, a examinación la tesis convencionalista sobre la exactitud de los nombres) y la conversación con Cratilo (que versa sobre la postura naturalista). Pero además también se puede establecer ubicando las ocurrencias de alusiones a Heráclito que se concentran en dos puntos que corresponden con cada una de estas conversaciones. De esta manera podré precisar cuál es el uso que hace Platón del personaje de Heráclito y la doctrina del flujo perpetuo que se le atribuye con respecto a cada una de las tesis que se someten a examen durante el diálogo; de este análisis se desprenderá luego, a manera de conclusión, el papel que considero que realmente juega Heráclito para Platón en el diálogo (y, por extensión, en su pensamiento).

Esta lectura que quiero proponer para el valor de la doctrina del flujo perpetuo atribuida a Heráclito en el *Cratilo* es el elemento clave para descubrir qué es lo heraclíteo que el diálogo nos presenta y por qué razón esta imagen del filósofo efesio es utilizada por Platón. Mi pretensión es que, a partir del análisis, este elemento sea el que nos permita darle un lugar a este testimonio dentro del estudio del pensamiento de Heráclito.

3.1 HERÁCLITO EN EL *CRATILO*

El *Cratilo*, como se dijo ya, es un diálogo que ha generado múltiples controversias entre la crítica especializada. Una de esas es la relacionada con el tema del diálogo o la intención que tenía Platón al escribirlo. Dado que el interés en este momento es Heráclito dentro de la obra de Platón, y no Platón y su obra el *Cratilo*, asumiremos, pese a estas discusiones, que el hilo conductor del diálogo es la temática que explícitamente da a lugar a la discusión: la exactitud de los nombres. Siguiendo este hilo, además, se podrá avanzar en la exploración de la imagen platónica sobre Heráclito puesta en juego en relación con las dos teorías sobre la exactitud de los nombres que se barajan en el diálogo: la naturalista y la convencionalista. De esta manera considero que se pueden encadenar las referencias a Heráclito según la estructura argumentativa del diálogo. Pero, ¿qué es la ὀρθότης del nombre? ¿A qué apunta este concepto en la discusión que aparece en el *Cratilo*?

§ Tanto Hermógenes (*cf.* 384c 9) como Cratilo (*cf.* 383a 4), cuando pretenden contestar a la pregunta por cuál es la ὀρθότης del nombre, formulan sus respectivas respuestas describiendo el vínculo que existe entre el nombre y la cosa nombrada. La razón por la que estas respuestas se concentran en este punto es porque, al querer hablar de la ‘exactitud’ o ‘rectitud’ del nombre, nuestros interlocutores están pensando, necesariamente, en su función propia: más exactamente, en la correcta realización de dicha función. La función del nombre es, en palabras de Sócrates, enseñar y distinguir las cosas tal como son (*cf.* 388b

10). El nombre que lleve a cabo de manera ‘correcta’ o ‘exacta’ esas funciones será un buen nombre; la virtud del nombre, así, estará en su relación con la cosa nombrada. Las posturas expuestas y examinadas en el diálogo, tanto la naturalista como la convencionalista, buscan, pues, dar una explicación del vínculo entre el nombre y lo nombrado. La naturalista, por una parte, sustenta un vínculo no arbitrario, consustancial, entre ambos elementos; la convencionalista, por el otro, apoya un relación basada exclusivamente en acuerdos, usos, costumbres y normas.

El problema de la ὀρθότης del nombre, con razón, ha sido considerado por la crítica especializada un problema semántico, a saber, la relación entre el mundo que nos rodea y el lenguaje (cf. Bestor 1980 306). En el *Cratilo*, de hecho, la discusión sobre la exactitud de los nombres es la pregunta por cuál es la naturaleza de los mismos (φύσις⁷⁵), en qué consiste su esencia y cómo ésta se ve reflejada en su correcto funcionamiento, es decir, qué es lo que hace que un nombre logre nombrar. Este es el espíritu que ronda, además, y que se advierte a través del recurso a la etimología.

La etimología podría considerarse, por esto, como un arte de especial valor. Esta era una manera de llegar a la naturaleza que expresaban las palabras de la manera más exacta posible, pues era una forma precisa para vincular, por un lado, el nombre y su función más propia (dar cuenta de la naturaleza de las cosas), y por el otro, una investigación filosófica por medio del lenguaje⁷⁶. Si las palabras eran consideradas descripciones de las cosas del mundo logradas a través de una especial relación con el mismo, por medio de la exploración etimológica estas descripciones adquirirían sentido, permitiendo el conocimiento, o se alejaban de la realidad, conduciendo al error⁷⁷.

⁷⁵ “By οὐσία here, Plato seems to have in mind that which both gives a determinate nature to something and bestows existence upon it” (Calvert 1970 44).

⁷⁶ Este es el punto que quiere sostener Sedley al aconsejar que hay que tomarse las etimologías en Platón seriamente (cf. 2003 28), que es también la posición de Keller (cf. 2000).

⁷⁷ “By doing so, we can aspire to recover the beliefs of those early name-makers. Since any of their beliefs may have been false, nothing can be assumed in advance about the power of etymology to lead us to philosophical truths. As I would like to put it, the etymologies are, broadly speaking,

§ En la discusión sobre la exactitud de los nombres, Sócrates es presentado por Platón como un examinador de las dos teorías que están en juego. Por un lado, refuta a Hermógenes, defensor de la teoría convencionalista, advirtiéndole sobre un relativismo que bordea el individualismo extremo, y por otro lado se opone también a Cratilo, quien sostiene una explicación de tipo naturalista sobre la exactitud de los nombres, al tiempo que se muestra partidario de la doctrina del flujo perpetuo heraclíteo. Si bien a Heráclito se lo ha vinculado con la figura de Cratilo, la asociación no es correcta si se hace con relación a la tesis naturalista cratileana, pues en el diálogo esta tesis no aparece directamente vinculada con Heráclito. En ningún momento se presenta a Heráclito como defensor de una tesis naturalista con respecto a los nombres (ni siquiera como preocupado por el tema del lenguaje)⁷⁸; la tesis con la que claramente aparece conectado es con la doctrina del flujo perpetuo, que resulta aceptada por Cratilo. Entonces, ¿cuál es el pretexto para que se aluda al Efesio en esta discusión? Y además, ¿qué es lo que se presenta como heraclíteo?

Entre los testimonios del *Cratilo* que en el capítulo anterior se consideraron pertinentes para rastrear la imagen de Heráclito, podemos establecer ciertas regularidades: las menciones al Efesio aparecen entre exploraciones etimológicas, que se explican por el interés del diálogo en la naturaleza de la exactitud de los nombres, y se relacionan con un vocabulario relativo al movimiento. Estos dos fenómenos, aunque pueden ser distinguibles, no están separados en el texto platónico, pues son, justamente, los elementos que configuran la doctrina del flujo perpetuo. Podemos decir, en efecto, que la aparición del vocabulario relativo al movimiento se desprende del recurso socrático de la etimología en la refutación a las tesis sobre la exactitud de los nombres, siendo además el pretexto que justifica el uso de estas exploraciones

exegetically correct, but it remains a moot point whether they are also *philosophically* correct, that is whether [...] the beliefs they recover for us are true beliefs” (Sedley 2003 28).

⁷⁸ Sobre la posibilidad de que Heráclito pueda tener una conexión con una explicación naturalista o esencialista de los nombres, véase la discusión con relación a los fragmentos 32 y 59 en Kirk (cf. 1954 97-104 y 392-397) y Marcovich (cf. 1967 162-164 y 444-446).

etimológicas en la examinación tanto de la postura naturalista como de la convencionalista. Esta flexibilidad en el uso de la doctrina del flujo perpetuo atribuida a Heráclito es lo que permite que la tesis sea empleada de manera positiva o negativa según las necesidades socráticas. Hay además otra particularidad de este vocabulario relativo al movimiento, y es que es el engranaje entre Heráclito y el texto; las menciones al filósofo efesio aparecen siempre introducidas gracias a la aparición de este tipo de lenguaje y casi siempre se encuentran autorizadas por el recurso de la etimología (es decir, gracias a las investigaciones de los nombres aparece introducido Heráclito o sus doctrinas). Exploremos estos dos elementos en el diálogo.

3.1.1 HERÁCLITO Y EL EXAMEN DEL CONVENCIONALISMO

Heráclito y los testimonios de su pensamiento, como ya dije algunas líneas más arriba, aparecen concentrados en dos momentos del diálogo. La primera vez que Sócrates menciona al filósofo efesio, con nombre propio, lo hace mientras conversa con Hermógenes; a esta primera sección del diálogo que está comprendida entre el comienzo en 383a hasta 428a la llamaremos la refutación a la teoría convencionalista. Este momento resulta de especial interés no sólo por ser la introducción del filósofo efesio en la conversación sobre la exactitud de los nombres, sino porque en este lugar Platón le atribuye a Heráclito haber dicho: “*πάντα ῥωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει*” (*todo fluye y nada permanece*), sentencia con la cual se puede resumir la doctrina del flujo perpetuo.

Platón cita esta sentencia (junto con la metáfora del río) para construir esta doctrina que, a favor de sus necesidades argumentativas, funciona como base para refutar el convencionalismo y como argumento para apelar al naturalismo. La doctrina, además, constituye el puente entre las explicaciones etimológicas, en las que Sócrates abunda con el fin de argumentar en contra de un cierto tipo de convencionalismo que explique la ‘exactitud’ de los nombres, y la aparición de

Heráclito en una conversación en la que, a primera vista, nada tenía que decir⁷⁹: prueba de esto es que la investigación sobre el nombre de la diosa Hestia (T1) desemboca en la introducción de los términos 'esencia' (οὐσία) e 'impulso' (ὠθοῦν), y en la posterior fundición de ambos para construir la tesis heraclítea. De esta manera, Platón no sólo hallará la manera de refutar el convencionalismo de Hermógenes y sugerir que aparentemente sí hay un vínculo natural entre el nombre y lo nombrado, sino que encontró un sujeto para el constante fluir y la no permanencia de las que hablaba Heráclito, a saber, las esencias de las cosas.

El interés de Sócrates en involucrar la doctrina del flujo perpetuo en esta primera parte del diálogo, entonces, delata dos propósitos: i) refutar un tipo de convencionalismo extremo en el que el vínculo entre el nombre y lo nombrado es totalmente arbitrario; y ii) fortalecer una teoría naturalista que, aunque se base en la doctrina del flujo perpetuo, no excluya todo tipo de estabilidad en el cosmos. Examinemos la función de la teoría del flujo perpetuo en el primero de los intereses de Sócrates.

§ Sócrates deja claro, durante esta primera conversación, que una postura según la cual la exactitud del nombre no sea otra cosa que 'acuerdo', 'consenso', 'convención' y 'norma'⁸⁰ no le resulta del todo satisfactoria. Pero, ¿por qué es tan importante para Platón anular una teoría convencionalista sobre la naturaleza de los nombres? ¿Qué puede haber de malo en que la exactitud del nombre obedezca a consenso o norma?

Me parece que la intención de Platón, realmente, no es neutralizar por completo la postura convencionalista. De hecho, Sócrates admite que no queda otro remedio que servirse de la convención para nombrar las cosas (*cf.* 435c 3). La respuesta al interrogante puede estar en cómo Sócrates se concentra solamente en la explicación que hace Hermógenes de su convencionalismo (que termina siendo

⁷⁹ De hecho, quiero sostener que el puente se da, gracias a la doctrina del flujo perpetuo, también entre las tesis naturalista y convencionalista, por un lado, y un interés "realista" de parte de Platón, por el otro.

⁸⁰ En *Crat.* 384d 1 'pacto' (συνθήκη) y 'acuerdo' (ὁμολογία), y en 384d 8 'convención' (νόμος) y 'costumbre' (ἔθος).

equivalente a una tesis como el *Homo Mensura* de Protágoras que aparece en 385c 4), y que además podría resultar consistente con la doctrina del flujo perpetuo atribuida a Heráclito.

Para llegar a demostrar que esto es así, por supuesto, hace falta saber qué es lo que Hermógenes entiende por convencionalismo o si puede llamarse, efectivamente, convencionalismo a lo que Hermógenes defiende durante su intervención. Aparentemente la exactitud (ὀρθότης) ‘convencional’ que éste encuentra en los nombres tiene que ver sólo con que, a los ojos de cada quien, cumplan con una función particular, a saber, que sirvan para referirse a las cosas⁸¹:

*{HERM.} Pues bien, Sócrates, aunque he dialogado muchas veces con éste [Pródico] y con muchos otros, no puedo creer que la exactitud del nombre sea otra cosa que pacto y acuerdo. Pues yo creo que cualquier nombre que se ponga a algo, éste es el exacto. Y si de nuevo se le cambia por otro, y ya no se le llama por el primero, no menos exacto será el último que el primero, como se los cambiamos a nuestros esclavos. Pues no es dado por ninguna naturaleza ningún nombre a cada uno, sino por convención y costumbre de los que suelen llamar.*⁸²

(*Crat.* 384c 9- e2)

El problema con la manera como entiende Hermógenes el convencionalismo es que hay pocas señales del acuerdo y la convención, y ciertamente ninguna de una exactitud. Lo que revelan las palabras de Hermógenes es que el pacto y el acuerdo, la convención y la costumbre, están en manos sólo del usuario del

⁸¹ Sobre la polémica en torno al ‘convencionalismo’ de Hermógenes, véase Barney (1977) que reproduce las posturas de varios intérpretes al respecto.

⁸² Plato, *Cratylus*, 384c 9- d8: “{EPM.} Καὶ μὴν ἔγωγε, ὦ Σώκρατες, πολλάκις δὴ καὶ τούτῳ διαλεχθεὶς καὶ ἄλλοις πολλοῖς, οὐ δύναμαι πεισθῆναι ὡς ἄλλη τις ὀρθότης ὀνόματος ἢ συνθήκη καὶ ὁμολογία. ἐμοὶ γὰρ δοκεῖ ὅτι ἂν τίς τῶ θῆται ὄνομα, τοῦτο εἶναι τὸ ὀρθόν· καὶ ἂν αὐτίς γε ἕτερον μεταθῆται, ἐκείνο δὲ μηκέτι καλῆ, οὐδὲν ἦττον τὸ ὑστερον ὀρθῶς ἔχειν τοῦ προτέρου, ὡσπερ τοῖς οἰκέταις ἡμεῖς μετατιθέμεθα [οὐδὲν ἦττον τοῦτ' εἶναι ὀρθόν τὸ μετατεθὲν τοῦ προτέρου κειμένου]. οὐ γὰρ φύσει ἐκάστῳ πεφυκέναι ὄνομα οὐδὲν οὐδενί, ἀλλὰ νόμῳ καὶ ἔθει τῶν ἐθισάντων τε καὶ καλούντων”.

nombre⁸³. Esta posición vuelve a ser reafirmada, como una especie de individualismo (por medio de la cual se explicarían diferencias dialectales, e incluso idiomáticas), una vez más:

{HERM.} Pues yo por mi parte no concibo, Sócrates, para el nombre otra exactitud que ésta, que yo pueda llamar a cada cosa con un nombre, el que yo haya puesto, y tú con otro, que tú hayas puesto. Así, veo que en cada ciudad particular hay nombres distintos puestos sobre las mismas cosas, tanto para los griegos frente a otros griegos, como también para los griegos frente a los bárbaros⁸⁴.

(*Crat.* 385d 7- e3)

Esto es lo que resulta llamativo a Sócrates de la postura de Hermógenes que parece poner la carga de la prueba sobre el individuo particular; una cosa es que los nombres que se adjudiquen a las cosas se ratifiquen según cierto acuerdo entre los hombres o dentro de una serie de normas, y otra cosa es que cualquier nombre que por voluntad propia uno asigne a algo llegue a ser un nombre ‘exacto’ o que sea suficiente con que sea ‘exacto’ para quien lo puso, como en el caso de los nombres que, caprichosamente, se asignan al esclavo (*cf.* 384d 1)⁸⁵.

⁸³ Barney intenta ver de otra manera el convencionalismo de Hérmógenes y defender una tesis (llamada *conservatismo*) según la cual los nombres socialmente reconocidos como tales son *ipso facto* correctos (*cf.* 1997). No creo que el texto permita esta versión.

⁸⁴ Plato, *Cratylus*, 385d7- e3: “{EPM.} Οὐ γὰρ ἔχω ἔγωγε, ὦ Σώκρατες, ὀνόματος ἄλλην ὀρθότητα ἢ ταύτην, ἐμοὶ μὲν ἕτερον εἶναι καλεῖν ἐκάστω ὄνομα, ὃ ἐγὼ ἐθέμην, σοὶ δὲ ἕτερον, ὃ αὖ σύ. οὕτω δὲ καὶ ταῖς πόλεσιν ὀρῶ ἰδίᾳ [ἐκάσταις] ἐνίοις ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς κείμενα ὀνόματα, καὶ Ἑλλησι παρὰ τοὺς ἄλλους Ἑλληνας, καὶ Ἑλλησι παρὰ βαρβάρους”.

⁸⁵ Esto suena similar a la doctrina de Protágoras, según la cual el hombre es la medida de todas las cosas, de modo que cualquier juicio que se emita respecto de cualquier cosa es veraz e infalible. Aristóteles se pronunció en *Metaphysica* 1012b 26 en relación sobre este tópico, pero equiparando (como Platón en el *Teeteto*) el convencionalismo extremo con la doctrina del flujo perpetuo, que a sus ojos niega el principio de no contradicción: si la medida de todas las cosas es el hombre y las cosas no parecen de la misma manera a todos los hombres, entonces las cosas son y no son. Esto

Lo ideal, para poder hablar de acuerdo o consenso, es que haya algún tipo de criterio válido para todos a la hora de imponer los nombres y éste podría descansar en la existencia de un tipo de ser consistente que subyazca a las cosas y se refleje en los nombres (*cf.* 386d 8): por esta vía aparecerá la introducción de Heráclito y la doctrina del flujo perpetuo en la conversación. El peligro que encuentra Sócrates en esta postura tiene que ver con la razón de ser del “nombrar” (*cf.* 387a 1). Los nombres, como las cosas, tienen una naturaleza propia conforme a la cual deben ser realizadas (no según nuestra opinión). Una acción que es llevada a cabo de manera idónea es aquella que se realiza conforme a su naturaleza y con el instrumento correcto. El “nombrar”, entonces, tiene como instrumento el nombre que, si es correcto, es aquel que refleja el ser de las cosas: esto permite que cada cosa nombrada pueda ser distinguida de otras, y en esto consistirá la exactitud y la verdad en el nombrar⁸⁶ (*cf.* 385b 7). Si, como Hermógenes dice, la exactitud de los nombres consiste en que cada quien pueda atribuir nombres a las cosas, para distinguirlas, y que todos estos fueran exactos, se caería en que todos los nombres que cada quien pusiera a algo serían verdaderos y en esta medida no existiría la falsedad en el nombrar⁸⁷: el criterio de exactitud en el nombre estaría dado por cualquier sujeto que perciba la realidad y que, para referirse a ella, le de un nombre según su parecer.

Esto es lo que creo que le interesa anular a Platón de una postura convencionalista⁸⁸: que la atribución de los nombres (en últimas, una de las

convierte todo en verdadero, pues el criterio es el sujeto cognoscente y no algo diferente contra lo cual se contrasten los juicios (¿tercer hombre?) (*cf.* Kirk 1954 95 y Cherniss 1991 86).

⁸⁶ Platón se sirve de una analogía para hablar de la ‘verdad’ en el caso de los nombres (*cf.* 385a 1-386a 4): hay discursos verdaderos y falsos (los verdaderos son los que designa los seres como son y los falsos como no son), y el discurso debe ser verdadero en su totalidad para designar correctamente las cosas; dado que el nombre es una parte del discurso, éste debe ser verdadero también. Este tópico vuelve a aparecer en 431a, con ocasión de la teoría mimética del nombre.

⁸⁷ Esta es, curiosamente, la misma arma empleada por Cratilo para defender el naturalismo, como veremos más adelante.

⁸⁸ Acá hay un problema y es si, así como está definido en un primer momento el convencionalismo por Hermógenes, éste deriva en la postura de Protágoras o si es al revés. No me parece que sea el primer caso; estoy de acuerdo, en cambio, con la postura de Palmer (*cf.* 1989 44) quien sostiene

maneras de conocer) descansen en el capricho personal y pueda ser dejado en manos de cualquier sujeto que no necesariamente tenga la destreza para nombrar bien las cosas (cf. 386d 8, 388e 7)⁸⁹. Esto no quiere decir que Platón no esté de acuerdo con que se establezcan condiciones necesarias y suficientes para “reglamentar” cómo dirigirse a las cosas en aras del conocimiento y la comunicación (cf. 435c 3), pero, de cualquier manera, la naturaleza del nombre no debería consistir en algo arbitrario y caprichosamente artificial; a esto no podría llamarse ‘exacto’. Debería haber alguna manera (o algún criterio) para asegurar que el nombre, en tanto nombre, tenga la capacidad de ejercer su función de la mejor manera posible, esto es, nombrar las cosas correctamente, dado que el nombre también tiene como objeto la enseñanza; aquel que hace uso del nombre, el maestro, ejecuta bien su labor si los nombres de los que se sirve se aproximan a la esencia de lo nombrado (cf. 387d 4), y la convención, entendida como mero capricho individual, no resultaría satisfactoria en este caso.

Pero, ¿quién tiene la tarea de fabricar nombres tales que reflejen el ser de las cosas? ¿Quién se encuentra en posesión de esa técnica? En otras palabras, ¿del artefacto de quién se sirve el maestro al hacer uso de los nombres? Puesto que los nombres nos son proporcionados por la *norma* (νόμος), quien está en posesión de tal arte es el legislador (νομοθέτης)⁹⁰.

que Hermógenes es confundido por Sócrates y llevado a Protágoras, pero no es su punto de partida.

⁸⁹ O, según Protágoras (DK 88 B 1), no por capricho sino porque la única manera que tiene el hombre para referirse a las cosas que están a su alrededor es contrastándolas con él mismo.

⁹⁰ El movimiento que hace Sócrates es ciertamente inesperado, pero oportuno. Viene haciendo uso de la analogía con el carpintero y el herrero para incitar la respuesta de su interlocutor sobre la identidad del artesano de los nombres y, dado que Hermógenes no se siente capaz de responder, Sócrates cambia la pregunta (388d 9): “¿ni puedes decirme quién nos proporciona los nombres que usamos?” (Οὐδὲ τοῦτό γ' ἔχεις εἰπεῖν, τίς παραδίδωσιν ἡμῖν τὰ ὀνόματα οἷς χρῶμεθα;). El τίς que introduce la pregunta claramente está en relación con los τίς de las anteriores preguntas, masculinos todos, que se referían a personas, pero éste anticipa un masculino que no se refiere a persona: ὁ νόμος. La respuesta a la pregunta por quién proporciona los nombres es contestada, así, con un nombre que no indica persona, lo cual es totalmente lícito en griego por la concordancia de género, pero en español resulta extraño, como si fuera un caso de personificación, y no necesariamente lo es.

Este legislador, de todas maneras, debe atender a un arte particular para que su producto sea de la mejor calidad. En el caso del carpintero y del herrero, para fabricar los instrumentos que son los productos propios de su técnica, atienden a un modelo que no basta con que sea otra cosa hecha; el modelo al que deben atender es la *forma* del producto (cf. 389b 5)⁹¹. Si el nombre es producto de una técnica, y el artesano del nombre es el legislador, entonces éste último debe atender a la forma del nombre para poder usar de la mejor manera el insumo, que en este caso son las sílabas y los sonidos. Al igual que en el caso del herrero que se sirve del hierro, que no siempre es el mismo, como materia prima para la fabricación de sus productos (y en el caso del carpintero, la madera que es también distinta en cada ocasión), el legislador opera sobre los sonidos y las sílabas, que no necesariamente tendrían que ser las mismas siempre, atendiendo a la forma del nombre (cf. 389d 4)⁹². Por esta vía Sócrates explica variaciones dialectales, e incluso fonéticas, que se perciben en los nombres manteniendo una explicación de tipo naturalista y esencialista, y podría estar dándole razón a Cratilo y validando la tesis naturalista, que propiamente se abordará después, como mejor explicación posible.

La prueba consiste, entonces, en aportar una serie de ejemplos etimológicos en los que, aún cuando se puedan advertir variaciones en los nombres que denotan una misma cosa, siempre se refleje la esencia de lo nombrado (cf. 391e 2). En los nombres de los cuales Sócrates explica la

⁹¹ Para los defensores de la existencia de una teoría de las Ideas en el *Cratilo* este pasaje es uno de los más importantes (cf. Calvert 1970 26-28). Este pasaje puede ponerse en conexión con 497b 7, donde Sócrates empieza una segunda ronda de exploraciones etimológicas diciendo que es importante buscar los nombres que están puestos de manera exacta, sobre todo los que están relacionados con los seres eternos (τὰ ἀεὶ ὄντα). Para quienes no consideran el *Cratilo* como un diálogo en el que se expone una teoría de las Ideas, de todas maneras, el pasaje es muy importante (cf. Ross 1986 35-37).

⁹² Calvert (cf. 1970 27) ve en este pasaje una distinción platónica entre la forma (εἶδος) y la naturaleza (φύσις). Todos los productos del arte estarían hecho atendiendo a la misma forma, y la contienen (cf. 389b10), pero serían de diferente naturaleza, pues no están constituidos de exactamente el mismo material. Lo mismo aplicaría para el caso de los nombres, sólo que en el caso de los nombres se hace patente una distinción entre la *forma* del nombre y la *forma propia*, que correspondería con lo nombrado. Sobre esto véase también Luce (cf. 1965).

etimología aparecen variaciones en letras, unas de más y otras ausentes, que no influyen en la exactitud de los mismos, como si se tratara de insumos distintos que en todo caso reflejan lo mismo. Sócrates sugiere que se concentren en los nombres de los seres más excelsos, los de los dioses, que además son los únicos que se encuentran en conocimiento de la naturaleza real de las cosas⁹³ y se dan los nombres correctos a ellos mismos. Sobre esto los hombres no saben nada, de modo que llaman a los dioses como gustan y acostumbran hacerlo según una opinión que tuvieron en algún primer momento sobre ellos. En el contexto de esta exposición aparece la primera mención a Heráclito (T1), con relación al primero de los nombres que debe examinarse, según la costumbre: Hestia.

La introducción de la referencia heraclítica⁹⁴ descansa sobre la explicación socrática de las variaciones dialectales y fonéticas. En el caso de Hestia (*cf.* 401b 10) la variación da lugar a una doble etimología: por un lado, Hestia puede remitirse al verbo εἶμί (ser) y su sustantivo derivado οὐσία, y en esa medida referirse al ser, a la esencia de las cosas; por el otro, puede relacionarse con ὠθέω (impulsar) y referirse al movimiento. La introducción de Heráclito por parte de Sócrates es ingeniosa: no opta por ninguna de las etimologías para explicar el nombre de Hestia, sino que las mezcla, lo cual lleva no sólo a producir un análisis del nombre de la diosa sino también a introducir una explicación general sobre el mundo. Esta visión será la que guiará el enfoque del resto de los ejemplos etimológicos, una perspectiva según la cual las esencias estén en movimiento, es decir, la doctrina del flujo perpetuo. Así aparece Heráclito, pues para Sócrates esta última explicación etimológica se basaría en una concepción móvil y no permanente del universo (dado que Hestia es la esencia del universo).

Una explicación de la misma naturaleza aplicaría para Cronos y Rea, que en sus nombres tienen la raíz ῥέ-, que remite al fluir de las corrientes acuosas. En

⁹³ Esta es, entre otras cosas, una de las respuestas que Sócrates no acepta como una respuesta satisfactoria. Apelar a los dioses para dar una respuesta sobre un asunto que supuestamente se conoce es una respuesta falaz (425b 3). Se retoma nuevamente en 438b 8.

⁹⁴ Es importante aclarar que esta es la primera referencia a Heráclito con nombre propio en el texto, pero sólo eso, pues antes en 398b 5 hay una posible reminiscencia de un fragmento (25).

este caso, donde Sócrates vuelve a citar al Efesio con nombre propio, le atribuye dos sentencias (T2):

“Todo está en movimiento y nada permanece” (Crat. 402a 8)⁹⁵.

Y retomando los tópicos introducidos en la etimología anterior, con ocasión del nombre de la diosa Hestia, dice que Heráclito se refería a las esencias con la imagen de un río con la advertencia (T2):

“Dos veces en el mismo río no podrías sumergirte” (Crat. 402a 9).

Las dos menciones que se hacen del filósofo efesio (T1 y T2), además de estar muy cerca, están referidas a cuestiones entrelazadas: de la etimología relativa a la diosa Hestia salió el asunto de que la esencia de los seres se encuentran en movimiento, según lo que Sócrates dice de Heráclito, que es también la base de la explicación de los nombres de los dioses Cronos y Rea, y que lleva a la introducción de las dos sentencias atribuidas al Efesio⁹⁶. De acuerdo con esto, Heráclito defendería una tesis según la cual las cosas en el mundo tienen una naturaleza cambiante y se encuentran en flujo constante, como las aguas de un río⁹⁷.

En un primer momento Sócrates se muestra contrario a una teoría de tal naturaleza; sin embargo se sirve de ella. En la exposición de la etimología de la diosa Hestia se muestra la idea de que los seres se mueven constantemente (y que por esto no permanecen) con desaprobación (*cf.* 401d 7), quizás intentando

⁹⁵ Esta enunciación de la doctrina del flujo perpetuo, ciertamente, acá aparece enunciada a manera de cita, pero ya había sido atribuida a Heráclito directamente en 401d4.

⁹⁶ Las sentencias acá transmitidas por Platón no han sido consideradas hasta el momento por la crítica especializada como fragmentos, aunque se las relaciona con el fragmento 12 y el 60.

⁹⁷ Este pasaje, además, tiene una similitud sorprendente con uno del *Teeteto*, en donde no sólo aparece relacionada la doctrina del flujo perpetuo con Heráclito, sino que aparecen también los personajes que se encuentran en esta descripción. Me refiero a 152d2-e9. Volveré sobre este pasaje en el siguiente apartado de este texto, en donde también daré algunas opiniones sobre la relación (casi de identidad) que tiene Heráclito y Protágoras en estos diálogos platónicos.

retomar lo dicho en 386d en donde se hacía una petición por una estabilidad en las cosas. En la explicación de los nombres de Cronos y Rea, si hay desaprobación por lo menos ya no es manifiesta, de pronto irónica (cf. 402a 4). De hecho Sócrates va a operar con esta idea durante la mayoría de las explicaciones etimológicas, también con el ánimo de refutar una teoría convencionalista y demostrar que los nombres sí obedecen a la esencia de las cosas, sólo que esta esencia no es estable por estar sometida a flujo constante, y por eso estas etimologías se refieren a un aspecto de la esencia: el movimiento constante⁹⁸.

En adelante en el diálogo aparece pocas veces Heráclito mencionado directamente. El resto de los testimonios que se relacionan con él son derivados de esta interpretación; involucran en ocasiones una cierta desaprobación en relación con el dogma de la naturaleza cambiante de las cosas, pero en casi todas es la materia prima central de las explicaciones etimológicas que hace Sócrates. El mismo Sócrates reconoce en 411b 3 que todos estos nombres que explicó apelan a que las cosas tienen una naturaleza cambiante, y admite que esta concepción sobre el mundo puede descansar en un error causado por el afán de encontrar cómo son los seres (T5):

{SOC} Y en verdad, ¡por el perro!, no creo que yo vaticine mal lo que ahora he percibido, que sin duda los hombres antiguos que pusieron los nombres de todo, como muchos de los sabios de hoy, por hacer girar los sólidos buscando cómo son los seres se marean, y después les parece que las cosas dan vueltas y se mueven por todo lado. Ciertamente, no acusan a su sentir interior como causa de esta opinión, sino a las cosas mismas que así se han producido, ninguna de estas cosas es estable ni firme, sino que fluyen, se mueven y están llenas siempre de todo movimiento y devenir. En efecto, lo digo pensando sobre todos los nombres de ahora.

{HERM} ¿Cómo es esto, Sócrates?

⁹⁸ La ironía con la cual se refiere Sócrates a esta teoría sobre el mundo va a cobrar relevancia cuando, en la refutación a la teoría naturalista, aparezca de nuevo una referencia a ella.

{SOC} Quizás no has comprendido que los (nombres) dichos recientemente se pusieron a las cosas como si todas se movieran, fluyeran y devinieran.

(*Crat.* 411b 3- 411c 10)

Sócrates, que ha ofrecido todas estas etimologías a Hermógenes para convencerlo de que hay buenas razones para creer, con Cratilo, que los nombres se vinculan directamente con la naturaleza de las cosas, ahora reconoce que esta explicación descansa en un posible error por parte de los hombres antiguos (seguramente los físicos, o filósofos presocráticos) y los sabios de hoy (sofistas) si se conecta con una tesis como la que en este caso se atribuye a Heráclito. Estas alusiones generales, ciertamente, se refieren a más de un personaje del ámbito filosófico del momento, no sólo a Heráclito; probablemente esta era una opinión común o al menos compartida por más de un “sabio”⁹⁹. Aún cuando Sócrates le habla a Hermógenes con absoluta franqueza advirtiéndole sobre la posibilidad de que esta explicación sea errónea, le ofrece otros ejemplos etimológicos entre los cuales se encuentran las virtudes, valiéndose de la tesis heraclítica¹⁰⁰, para reforzar la idea de que la exactitud de los nombres sí debe consistir en una relación natural con la cosa nombrada.

Si la explicación de Sócrates es correcta, entonces esto también debería valer para el caso de aquellos nombres a partir de los cuales se componen los

⁹⁹ Platón, ciertamente, es consciente que esta idea sobre el movimiento constante en la naturaleza estaba presente en más de un pensador anterior al s. V (cf. Kirk 1951¹ y Cherniss 1991). De hecho, el pensamiento jonio estaba lleno de alusiones a un principio (ἀρχή), móvil para todas las cosas que existen en el mundo físico (cf. Jaeger 2002 142). Este es el caso de todos los llamados “monistas” o “materialistas”, que aludían a un elemento como principio de todas las cosas como alegorías para referirse a un elemento organizador que subyace a todas las esencias y procesos naturales.

¹⁰⁰ Encontramos con una clara alusión a Heráclito y la doctrina según la cual las cosas tienen una naturaleza cambiante la explicación sobre el nombre de Perséfone (cf. 404c 5), Justicia (cf. 412c 6), Valentía (cf. 413d 9), Virtud (cf. 415a 8), lo vergonzoso (cf. 416a 10) y lo conveniente (cf. 417b 7).

otros nombres¹⁰¹, es decir, aquellos elementos del nombre sobre los cuales se construyen los nombres secundarios y que constituían la base de los análisis etimológicos: los nombres primarios, como *ión*, *rhéon* o *doûn* (cf. 421c 3). La exactitud en los nombres primarios, dado que no están compuestos, debe consistir en otra cosa¹⁰².

Una primera respuesta a cuál sería, entonces, el tipo de ‘exactitud’ que hay en los nombres primarios, a diferencia de los secundarios, consistiría en llevar la investigación más a fondo. Para esto se parte de una primera hipótesis: el nombre es una imitación de las cosas que se hace con la voz (cf. 423b 9), es decir que, cuando uno nombra algo, está emitiendo sonidos con el ánimo de reproducir con la voz la cosa a la que uno se quiere referir. El problema sería que hasta los animales podrían nombrar las cosas¹⁰³, de modo que la explicación no resulta satisfactoria, entre otras cosas porque si fuera así podría revivir la posición de Hermógenes según la cual cualquier nombre que uno otorgue a las cosas es correcto (cf. 385d 7), y también porque se ha procedido bajo la hipótesis de que el nombre es producto de una *técnica* (cf. 389d 3).

El nombre podría ser, en efecto, una imitación (cf. 424a 2), pero de una clase muy específica que no puede ser equiparada con el tipo de imitación que resulta, por ejemplo, del arte plástico, que imita las cosas en muchos aspectos (intenta reproducir las diferentes cualidades o propiedades del objeto). El nombre, según una posición naturalista, no tendría su virtud en la imitación de la esencia del color o la forma del objeto nombrado, sino en la imitación de la esencia del objeto mismo. Por esta razón las representaciones pictóricas no tienen que ser necesariamente “exactas” para que sean imitaciones de algo. El nominador,

¹⁰¹ En un pasaje anterior se había comparado el arte de nominar con una técnica, y cómo se producían nombres de acuerdo a diferentes insumos (pág. 71).

¹⁰² Hay una interpretación según la cual los nombres primarios son los que se refieren a los seres eternos de 497b 7, y en esa medida expresarían, no la esencia de las cosas particulares, sino los aspectos o características de las cuales participan. Si esta explicación es plausible, los nombres secundarios obedecerían a esencias ‘compuestas’ de estas primeras, que serían fijas.

¹⁰³ Supóngase el caso de, en el mundo natural, los sonidos de alerta. Si un conejo emite un sonido de alerta porque ha detectado la presencia de un depredador, bajo una explicación de esta índole habría que admitir que el conejo está nombrándolo.

entonces, es aquel que logra captar y reproducir la esencia de las cosas por medio de sonidos y sílabas. Y, para efectos de su arte de la nominación, no debe procurar reproducir en primera instancia cualquier cosa, sino aquellas a las que se reducen las demás, es decir, debe producir primero los nombres primarios que serían los que darían cuenta de los aspectos esenciales de las cosas. Para Sócrates esta respuesta (que los nombres sean hechos a partir de sílabas y sonidos reproduciendo unas esencias primarias, para después componerse y repetir las secundarias) es absurda, pero inevitable, pues no hay otra manera de que los nombres sean compuestos por el nominador (*cf.* 425d 1). Reconoce que desconoce en qué consiste la exactitud de los nombres primarios, pero así mismo advierte que si alguien se dice experto en esto, en la ciencia de los nombres, y no conoce la exactitud de los nombres primarios, tampoco podrá conocer la de los secundarios, pues éstos se explican a partir de los primeros.

Siguiendo con esta explicación, que aunque a los ojos de Sócrates es absurda resulta necesaria, los elementos que componen los nombres primarios deben dar cuenta de las esencias 'primarias' (*cf.* 426c 1- 427d 2). El nominador, entonces, creó un signo para cada una de estas nociones (como el movimiento, la estabilidad, el flujo, el impedimento), y sobre estas creó los demás nombres. En esto consistiría la exactitud de los nombres según la posición naturalista que Sócrates esgrimió para neutralizar el convencionalismo de Hermógenes.

§ El valor de la teoría del flujo perpetuo en la refutación al convencionalismo es, pues, servir de ejemplo para demostrar que a las cosas les subyace una esencia (aun cuando se aceptara, según esta teoría, que esta esencia está siempre móvil y nunca permanente) y, en esa medida, probar que los nombres deben apelar a esa esencia y no al parecer del sujeto que quiere referirse a alguna cosa. Lo llamativo es que, si este es el tipo de convencionalismo que Sócrates quiere combatir y siendo este el contexto en el que va a aparecer Heráclito, Protágoras y la doctrina del flujo perpetuo pueden llegar a ser muy similares: de hecho hay testimonios de la Antigüedad que le atribuyen la doctrina presuntamente heraclítea a

Protágoras¹⁰⁴ y Platón los vincula en otro diálogo (cf. *Theaet.* 156a). El flujo que se predica de las cosas del mundo natural puede que, por un lado, obedezca al carácter móvil de la naturaleza y entonces la única manera de remitirse a las esencias que hacen parte del mundo físico, dado su carácter cambiante, sea por medio del juicio que podemos hacer de ellas según como las captamos en el instante en que lo hacemos. Pero por otro lado, puede que el flujo no obedezca a la esencia de las cosas sino a la relación que tiene el sujeto cognoscente con ellas: dado que i) el mecanismo primero de conocimiento son los sentidos y estos no son los mejores testigos porque no son capaces de aprehender la totalidad de los aspectos de las cosas; ii) la relación entre la cosa y el sentido puede ser interceptada o nublada por múltiples factores; y iii) los sentidos no son el mecanismo adecuado para el conocimiento de las causas, leyes y razones que gobiernan los procesos naturales. Si esto es así, entonces, el sujeto cognoscente aprehenderá la realidad como siempre cambiante y distinta. Protágoras podría objetar, así, el uso del ejemplo heraclíteo preguntando cuál es el criterio para definir, entonces, una cosa cuya esencia está siempre en constante cambio: ¿no tendría que apelarse a la percepción u opinión que tiene el sujeto cognoscente en el momento de entrar en contacto con ese objeto? ¿No sería exacto, entonces, que la nombrara tal cual le parece que es? A esto se respondería entonces con la distinción entre nombres primarios y secundarios: aparentemente los nombres primarios sirven a manera de ‘raíces’ porque representan aspectos de las cosas que percibimos en la realidad, pero también por la misma razón son la materia prima para construir los nombres secundarios.

Pero cuando Sócrates, que aparentemente tenía una postura naturalista, empieza a conversar con Cratilo, somete la tesis naturalista a examen, y también la manera como el joven Cratilo intenta defender su perspectiva sobre la ‘exactitud’ de los nombres. En esta conversación encontraremos de nuevo a

¹⁰⁴ Sextus Empiricus, *Pyrrhoniae hypotyposes*, I, 217,4- 218, 1: “φησὶν οὖν ὁ ἀνὴρ τὴν ὕλην ῥευστὴν εἶναι, ῥεούσης δὲ αὐτῆς συνεχῶς προσθέσεις ἀντὶ τῶν ἀποφορήσεων γίνεσθαι καὶ τὰς αἰσθήσεις μετακοσμεῖσθαι τε καὶ ἀλλοιοῦσθαι παρὰ τε <τὰς> ἡλικίας καὶ παρὰ τὰς ἄλλας κατασκευὰς τῶν σωμάτων.”: “En efecto, el varón [Protágoras] dice que la materia es fluuyente, y mientras fluye resultan sin interrupción adiciones frente a las exhalaciones, y que las sensaciones se reordenan y alteran con la edad y con las otras disposiciones de los cuerpos”.

Heráclito nombrado directamente junto con un par de alusiones más a una presunta teoría suya según la cual las cosas se encuentran en un fluir constante.

3.1.2 HERÁCLITO Y EL EXAMEN DEL NATURALISMO

Cuando Cratilo empieza a conversar con Sócrates en 428d 8 parten de conclusiones a las que ya se había llegado con Hermógenes: la exactitud del nombre consiste en que éste manifieste la cosa nombrada (*cf.* 422d 1), y el fin del nombre es el arte de la enseñanza (*cf.* 388b 10). A esta parte, que comienza en 428a y se extiende hasta el final del diálogo, se le llamará la refutación a la teoría naturalista. En este punto es cuando podemos entender el segundo de los intereses que considero que tiene Sócrates a la hora de hacer uso de la doctrina del flujo perpetuo que se le atribuye a Heráclito: una defensa de una teoría naturalista sobre la exactitud de los nombres que, aunque basada en la doctrina del flujo perpetuo, apela a la existencia de una cierta estabilidad que resulta necesaria para el proyecto epistemológico de Platón.

Cratilo sostiene la postura naturalista y Platón la comparte: la exactitud de los nombres debería idealmente consistir en que reflejen la esencia de la cosa nombrada (*cf.* 435c 1). Si esto es así, efectivamente serían una buena manera para conocer, distinguir y enseñar las cosas que hay en el mundo; pero, ciertamente, la mejor manera sería conocer la cosa misma. Ambos caminos podrían llegar a ser posibles si las esencias de las cosas son permanentes y no cambian constantemente, contrario a lo que dice Heráclito, pues así el nombre sí podría captar y transmitir la naturaleza de lo nombrado o podría alguien aproximarse a la cosa misma para conocerla.

La enseñanza, en calidad de técnica, tiene unos artesanos propios, que según lo que ya se había dicho, son los legisladores. Pero esta técnica tiene una particularidad: entre sus artesanos, los legisladores, no puede distinguirse entre mejores y peores, pues no podría decirse que unos producen sus obras más bellas que otros, dependiendo de su experticia. La razón por la cual no puede admitirse que hayan mejores legisladores que otros es que las leyes, en su calidad de

divinas, no admitirían esta gradación. Por esta razón tampoco entre las leyes puede hacerse una distinción como mejores o peores, más bellas o más feas; son productos excelsos. Así, los nombres, en calidad de producto del arte de los legisladores, estarían todos forzosamente bien puestos, en la medida en que sean nombres (*cf.* 429b 11).

Sócrates entonces pregunta qué ocurre cuando alguien nombra algo con un nombre que no le corresponde: ¿estaría acaso hablando falsamente en este caso? Cratilo continúa defendiendo su posición, según la cual sólo es posible nombrar las cosas correctamente, y como el nombrar es una parte (necesaria) del hablar, concluye que la exactitud de los nombres es inevitable porque no es posible hablar falsamente, ya que no se puede decir lo que no es¹⁰⁵. Aun cuando alguien esté nombrando algo con un nombre que no le corresponde, o saludando a alguien con un nombre que le es ajeno, esto no sería hablar falsamente sino pronunciar sonidos en vano (*cf.* 429e 8, 430a 4).

Cratilo muestra, en efecto, estar convencido de que la exactitud de los nombres es inevitable: cualquier aparente excepción a esa regla es precisamente sólo aparente. Dado que la férrea convicción de Cratilo no pudo ser combatida por la vía de la posibilidad de la mala asignación de algunos nombres, Sócrates ataca de otra manera que ya se había empleado en la refutación contra Hermógenes: el nombre como imitación de la cosa.

Si el nombre es una imitación de la cosa, es distinto de ella. Por esto, es posible atribuir una imitación a algo correctamente y es igualmente posible hacer la atribución de manera incorrecta, como en el caso de las imágenes¹⁰⁶. Para Cratilo esto tampoco constituye una objeción, porque la asignación correcta es inevitable para que se pueda hablar de nombres (*cf.* 430d 8), y el hecho de que exista una posibilidad de atribuir incorrectamente un nombre a algo no quiere decir que efectivamente se lo esté nombrando; sólo se está pronunciando un

¹⁰⁵ Esta puede ser una reminiscencia de la filosofía de Parménides (DK 28 B 2, 6, 7): el camino del no ser es inescrutable e intransitable porque, dado que a lo que no es no le es posible ser, tampoco puede tener existencia en el pensamiento, mucho menos en el lenguaje.

¹⁰⁶ El ejemplo de Sócrates en 430d 3 es el de un hombre al que alguien se le acerca y le dice: “éste es tu dibujo”, mostrándole una pintura de una mujer. Lo mismo con los nombres.

nombre sin sentido. Pero Sócrates deriva, de esta explicación, una comparación entre las representaciones pictóricas y los nombres. Los nombres, así como las pinturas, reproducen la realidad en mayor o menor medida, y esto dependerá de la cantidad de aspectos que logren captar de la cosa nombrada; en la medida en que se acerquen a ésta serán mejores, y cuanto más se alejen, peores. Los últimos serán el producto de un mal legislador; los primeros de un buen artesano de nombres (*cf.* 431e 1). Pero es obvio que Cratilo tampoco puede aceptar estas consecuencias. Dado que para él este tipo especial de artesanos que son los legisladores tienen un arte para fabricar los nombres que consiste en la asignación de lugar a las sílabas y letras, si la composición resultante no se hace según el arte gramatical, como es correcto, el nombre ni siquiera llegaría a producirse; incluso, podría convertirse en otro nombre (*cf.* 431e 9).

Pero, ¿si todas las letras deben estar correctamente asignadas para que la imitación sea fiel y la exactitud del nombre posible, representando en su totalidad lo nombrado, no llegarían a haber dos sujetos?¹⁰⁷ A estos asuntos hay una respuesta: justamente por esa razón el tipo de imitación que es propia del nombre, si es como la postura de Cratilo afirma, no es la misma que la de las representaciones pictóricas, pues no hace falta que éstas sean exactas a lo que imitan; en el caso del nombre sí sería necesario reproducir fielmente la esencia de lo nombrado. Pero se objeta: si los nombres fueran totalmente exactos a lo que se nombra, el mundo estaría lleno de dobles y sería muy difícil distinguir el original de la copia.

Cratilo insiste: no puede aceptar que un nombre exista y, sin embargo, no esté bien puesto según una correspondencia natural con lo nombrado (*cf.* 433c 8). Sócrates, para intentar mostrarle a Cratilo lo difícil que puede llegar a ser aceptar

¹⁰⁷ Sócrates ya ha insistido antes en que, aun cuando se defienda una teoría de tipo naturalista para explicar la naturaleza de la exactitud del nombre, no es necesario que haya una correspondencia exacta; para esto ya se habló de las variaciones dialectales, por ejemplo (*cf.* 393c 8). Más adelante retomará dos veces ese argumento: i) diciendo que una representación, como la pictórica, no lo es menos si le falta o le sobra algo, pues a las imágenes les falta mucho para ser la misma cosa que representan (*cf.* 432d 1); y ii) no es necesario que la exactitud del nombre consista en el número de letras, pues se pueden añadir elementos a la palabra, a la frase o al discurso, que no correspondan con la esencia de la cosa de la que se habla, y no por ello se deja de nombrarla (*cf.* 432d 11).

una tesis tan radical, vuelve y retoma un tópico que ya había expuesto en la conversación *Hermógenes*¹⁰⁸, y es que los nombres son una manifestación de las cosas: unos son secundarios y otros primarios. Si los primarios son la manifestación más aproximada a las cosas, entonces i) son muy parecidos a la cosa nombrada o ii) son producto de una convención para referirse a ella. Parece que el caso que defiende Cratilo es (i), porque las letras y sus sonidos son los que se asemejan a las cosas. Pero, ya antes se había hablado de la posibilidad de que dos sonidos distintos representaran la misma esencia¹⁰⁹, luego entendemos que esas representaciones obedecen a un tipo distinto de exactitud que no es natural: estos nombres se usan por (ii) costumbre (*cf.* 434e 4)¹¹⁰, luego servirse de la convención es forzoso.

Si la función de los nombres está ligada a la enseñanza, y los nombres idealmente reflejarían la cosa tal cual es, entonces este sería el mejor instrumento para el arte de enseñanza. Debería ser posible, primero, distinguir de manera precisa una cosa de otra y, segundo, descubrir la naturaleza de las cosas y las cosas mismas a partir de los nombres. Para Sócrates ésta es una manera sencilla de caer en el error, pues lo que supone esta vía es confiar en el juicio del nominador y éste pudo haberse equivocado, dado que el nombre es producto de un arte (*cf.* 431e 1) y que las cosas nombradas aparentemente se encuentran en constante movimiento. Cratilo advierte el peligro y defiende su postura alegando que el nominador sólo pudo haber creado los nombres bien, de lo contrario no serían nombres en absoluto; prueba de ello es que, en la investigación etimológica que hizo Sócrates, se podía concluir que la mayoría de nombres se generaban según lo mismo y con miras a lo mismo (*cf.* 436c 5)¹¹¹. ¿A qué se refiere Cratilo

¹⁰⁸ Véase pág 71.

¹⁰⁹ Me refiero a la explicación que Sócrates hace en 434a 3 de cómo dos mismos sonidos (ambos representados por consonantes líquidas), en este caso la ρ (ro) y la λ (lambda), pueden representar el mismo concepto: el movimiento.

¹¹⁰ La costumbre, en efecto, no es semejanza sino convención. En 435c 3 Sócrates admite que, dado esto, es forzoso servirse de la convención, aun cuando fuera preferible la semejanza.

¹¹¹ Plato, *Cratylus*, 436b12-c5: “{KP.} Ἀλλὰ μὴ οὐκ οὕτως ἔχει, ὃ Σώκρατες, ἀλλ' ἀναγκαῖον ἦ εἰδότα τίθεσθαι τὸν τιθέμενον τὰ ὀνόματα· εἰ δὲ μή, ὅπερ πάλαι ἐγὼ ἔλεγον, οὐδ' ἂν ὀνόματα εἶη. μέγιστον δὲ σοι ἔστω τεκμήριον ὅτι οὐκ ἔσφαλται τῆς ἀληθείας ὁ τιθέμενος·

con “lo mismo”?¹¹² Al flujo como fin de las cosas, que nunca permanecen y siempre están móviles. De nuevo entra la tesis heraclítea a jugar un papel, también, en defensa de la tesis naturalista de Cratilo.

Para Cratilo la prueba de que el nominador no juzgó mal, en un primer momento cuando impuso los nombres, es que la mayoría de los ya examinados obedecen a la misma explicación: que todo fluye y nada permanece. Esta aparente regularidad en la labor del legislador es lo que le otorga a Cratilo la confianza para hacer uso de la tesis heraclítea y aceptarla, pero no es él quien la introduce en la conversación ni quien la expone. La refutación a Sócrates le queda muy sencilla: lo único que debe hacer para tumbar este argumento es trastocar las etimologías que ya ofreció y llevarlas a que signifiquen justamente lo contrario. Aún así Cratilo prefiere confiar en la abundancia de ejemplos que apuntaban a que las cosas se encuentran en constante flujo. Para Sócrates la defensa que hace Cratilo es, claramente, un absurdo. La exactitud de los nombres no puede ser un asunto en el que se haga caso a donde apunten la mayor parte de ejemplos (o como los interprete la mayoría de personas), así que continúa con su refutación.

Si el nominador impuso los nombres con conocimiento de cómo son los seres realmente, en el caso de los nombres primarios, ¿de qué se valió para establecer los nombres? Si no había antes nombres por medio de los cuales pudiera conocer las cosas (y aparentemente esa es la única forma de conocer) entonces, ¿cómo lo hizo? Cratilo recurre a una explicación que Sócrates ya había descartado por inútil (*cf.* 425d 3), y es apelar a un principio o fuerza superior que en un comienzo impuso los nombres y, por esta razón, son forzosamente exactos.

οὐ γὰρ ἄν ποτε οὕτω σύμφωνα ἦν αὐτῷ ἅπαντα. ἢ οὐκ ἐνενόεις αὐτὸς λέγων ὡς πάντα κατὰ ταῦτόν καὶ ἐπὶ ταῦτόν ἐγίγνετο τὰ ὀνόματα; ”; “{CRAT.} Pero podría no ser así, Sócrates, sino que el que impone los nombres necesariamente los pondrá con conocimiento. Si no, como dije yo anteriormente, no serían nombres. Sea para ti esta la mayor prueba de que el que puso los nombres no se engañó en cuanto a la verdad, pues no estarían todos acordes con él. O, ¿acaso no te has dado cuenta tu mismo, al hablar, que todos los nombres se generan según esto mismo y con miras a esto mismo?”

¹¹² La pregunta es legítima si se tiene en cuenta que en el pasaje no es fácil saber a que se refieren los ‘ταῦτόν’. Considero que con eso se está refiriendo al criterio con el que el nominador impuso los nombres; este criterio sería la concepción de un mundo móvil y no permanente.

A Sócrates le parece, entonces, que esa fuerza superior o dios tuvo que haber puesto los nombres contradiciéndose, porque si hay, por un lado, nombres que apelan a que las cosas fluyen y no son permanentes y, por el otro, algunos que expresan que las esencias son estables, y una de estas explicaciones es la que obedece a la naturaleza de las cosas, entonces una de las dos no es cierta. Cratilo admite que puede que sobre una de estas dos explicaciones, pero entonces los nombres, en esas condiciones, no serían elementos confiables para la enseñanza.

Pero, ¿de qué otra manera se podría conocer las cosas? Por medio de la cosa misma. Si admitimos que existe lo bueno o lo bello en sí, tenemos que admitir que tiene una estabilidad tal que permite hablar de su existencia (T10). En estas condiciones una explicación del tipo heraclíteo sería imposible de sostener, a menos que sólo se aplique al mundo sensible y se sostenga que estos ‘seres’ estables, cuyos nombres son el insumo para poder nominar cosas que sí se encuentran sometidas a flujo, pertenecen a un reino distinto de la naturaleza (*cf.* Calvert 1970 35-7). Peor aún, sería imposible que Cratilo confiara en la explicación heraclíteo mientras sostiene que la exactitud de los nombres es tal que obedece a la naturaleza de las cosas y, por esto, son el mejor (y único) instrumento de conocimiento y enseñanza. Entonces, mientras Cratilo admita que la exactitud de los nombres obedece a que expresan la naturaleza de las cosas que se encuentran en constante flujo, estará reconociendo que el conocimiento es imposible y que los nombres no son un instrumento infalible para la enseñanza y el conocimiento (T3). Sócrates se muestra escéptico con respecto a i) que todo se encuentre en constante movimiento y ii) que sea imposible el conocimiento, e invita a Cratilo para que se mantenga investigando estas cosas. Cratilo afirma que, de hecho, se encuentra investigándolas y que cada vez se convence más de que las cosas son como Heráclito dice.

§ Lo importante de este segundo momento en el que se concentran menciones a Heráclito es descubrir realmente cuál fue la intención de Sócrates durante la conversación con Cratilo. Ciertamente puede querer sólo mostrarle que se

encuentra equivocado creyendo que sabe lo que realmente no sabe¹¹³, y que su refutación tenga como objetivo principal llevarlo a un punto en el cual el joven Cratilo sea consciente de su ignorancia y se ponga en investigación. Pero me parece que esto, la implicación ética que tenga la refutación, no es lo más importante (por ahora): creo que se debe prestar atención a la reacción que Sócrates tiene contra la teoría atribuida a Heráclito según la cual la naturaleza de las cosas está siempre en movimiento y nunca permanece. Sócrates no está intentando refutar, realmente, la teoría naturalista sobre la exactitud de los nombres de Cratilo sino el hecho de que ésta se pruebe con una concepción del mundo que apele a esencias imposibles de asir; de hecho, a mi parecer, la refutación socrática está enfocada, también como en el caso de la postura convencionalista, en hacer una especie de defensa de la concepción naturalista. No hay que dejar de lado que Sócrates valida la teoría convencionalista como un camino necesario, ya que el contacto con las cosas en sí no es sencillo, pero sigue pensando que es deseable que los nombres, en tanto instrumentos de enseñanza, puedan expresar cómo son las cosas. Por otro lado, la intención inicial de Cratilo es defender que la exactitud de los nombres consista en que reflejen correctamente la esencia de la cosa que nombran, esencia que en este caso se encuentra en movimiento. Lo que se sigue de que Cratilo sostenga ambas cosas a la vez, la tesis naturalista y la doctrina del flujo perpetuo, es que los nombres corresponderían a la impresión que tuvo el nominador sobre la cosa en el momento en que le adjudicó el nombre (*cf.* 236b 5), pero este dejaría de ser 'exacto' debido al carácter cambiante de las esencias de las cosas. Esto es lo que quiere refutar Sócrates, que vendría siendo similar a lo que le objeta a Protágoras: la tarea de nominar no puede estar sujeta al capricho o al parecer de algún individuo, y menos si decimos que hay una relación necesaria entre el nombre y lo nombrado. Así, el *Homo Mensura* podría concordar con la doctrina del flujo perpetuo atribuida a Heráclito.

¹¹³ Plato, *Apología Socratis*, 21c3-8: “διασκοπῶν οὖν τοῦτον [...] ἔδοξέ μοι οὗτος ὁ ἀνὴρ δοκεῖν μὲν εἶναι σοφὸς ἄλλοις τε πολλοῖς ἀνθρώποις καὶ μάλιστα ἑαυτῷ, εἶναι δ' οὐκ ἄπειτα ἐπειρώμην αὐτῷ δεικνύναι ὅτι οἶοιτο μὲν εἶναι σοφός, εἴη δ' οὔ.”; “En efecto, al examinarlo me pareció que muchos otros hombres creían que este varón era sabio, e incluso él mismo, pero no lo era. Entonces intentaba yo mostrarle a él que él creía ser sabio, pero no lo era”.

Quiero sostener que en esta parte del diálogo se evidencia un intento de defensa de la tesis naturalista por parte de Sócrates porque parece que hay dos afirmaciones de Sócrates que pueden estar encaminadas a este fin: i) que es mejor que los nombres tengan una correspondencia casi exacta con el objeto nombrado (lo que es muy difícil), de modo que hay que servirse forzosamente de la convención (*cf.* 435c 3); y ii) que si fuera posible conocer las cosas directamente, ciertamente ha de ser mejor buscar las cosas o seres en sí mismos (*cf.* 439a 5), pero por el momento los nombres son un camino más ‘sencillo’ para adquirir conocimiento. Si esto es así, entonces efectivamente Sócrates simpatiza con una teoría naturalista sobre la exactitud de los nombres, pero toma distancia¹¹⁴ con relación a que las cosas (que son cognoscibles por medio de los nombres, pero que idealmente deberían conocerse por sí mismas) tengan su esencia en constante flujo, pues de esto se derivaría una imposibilidad total de conocimiento. En esta medida, la aparente refutación a la teoría naturalista es una refutación a una concepción cosmológica, basada en la observación del mundo natural, según la cual todo está en movimiento.

Sin embargo, si se hace uso de esos nombres es por hábito o consenso, mas no porque reflejen la esencia de la cosa nombrada, puesto que ésta, al momento de usar el nombre asignado por segunda vez, ya no correspondería más con esa primera impresión. Sócrates podría estar sugiriendo que, aun cuando esta manera no ‘exacta’ no debería ser la manera de conocer las cosas del mundo, parece inevitable servirse de estos nombres (por convención) para nombrarlas (*cf.* 435c 3), de modo que no hay un rechazo absoluto a la explicación convencional con relación a la ‘exactitud’ de los nombres. Pero, ¿para Sócrates realmente esta necesidad de la convención reside en que el mundo es cambiante y sus esencias se encuentran siempre en flujo?

¹¹⁴ Cuando digo que Sócrates toma distancia me refiero a la manera jocosa con la que se refiere a la tesis del flujo perpetuo a través de quienes la sostienen: como sabios mareados (*cf.* 411b 3) o que tienen catarro (*cf.* 440c 1).

3.2 LA “DOCTRINA DEL FLUJO PERPETUO”

A partir del recorrido que se acaba de hacer por el diálogo se pueden sacar algunas conclusiones sobre cuál es la visión que tiene Platón sobre Heráclito. Por un lado, los apartados del diálogo que hemos catalogado como testimonios heraclíteos se concentran principalmente en dos momentos que pueden localizarse gracias a las tres menciones¹¹⁵ que se hacen con nombre propio al filósofo de Éfeso: la primera gran concentración se da a propósito de la refutación de la postura convencionalista defendida por Hermógenes, donde además es pretexto para la formulación de la teoría, atribuida a Heráclito, según la cual todo fluye y nada permanece; y la segunda donde esta tesis, presuntamente heraclítea, aparece en cierta forma empleada por Cratilo. En ambas ocurrencias se puede ver que Platón tiene un concepto y una visión consistente sobre el pensamiento de Heráclito.

El uso que hace, insistentemente, Platón de la doctrina del flujo perpetuo como herramienta para la refutación de dos tesis opuestas (la convencionalista y la naturalista sobre la exactitud de los nombres) es indicativo de la imagen que tiene el ateniense sobre Heráclito: el Efesio es una suerte de investigador de la naturaleza para quien su objeto se encuentra sometido a un flujo ininterrumpido. Según esta posición, entonces, el mundo (y todas las cosas que lo componen) se encuentra en constante cambio y movimiento; esto podría deberse a que, como muchos estudiosos de la naturaleza anteriores a Platón habían notado, los procesos de generación y corrupción que advertimos en la naturaleza no son actos perfectos (pues son procesos), ni siquiera son sucesos distintos por más que puedan diferenciarse (pues un acto de generación involucra, en sí mismo, un acto de corrupción¹¹⁶), sino dos aspectos del mismo evento que es cíclico¹¹⁷. El mundo

¹¹⁵ Estas tres menciones se encuentran ubicadas en 401d 4 [T1], 402a 4 [T2] (que constituyen un primer bloque) y 440c 2 [T3] (que sería el segundo).

¹¹⁶ Un ejemplo ilustrativo sería la germinación de una semilla: aunque se da el proceso de generación de una planta, se da la corrupción de la cubierta y parte de la semilla. Así, al brotar nuevas hojas, florecer y dar frutos.

¹¹⁷ El eterno retorno heraclíteo o la alternancia de opuestos: según esta teoría, en una pareja de opuestos (como el día y la noche, que armonizados forman una “jornada”) la contradicción o alternancia es cíclica e ininterrumpida.

físico en el que vivimos, así, se encuentra constantemente regenerándose, renovándose y llegando a ser.

Es difícil saber si Sócrates realmente quería comprometerse con una tesis como la del flujo perpetuo con relación al mundo, pero, por lo menos en este diálogo, hace uso de la tesis (de manera irónica, si se quiere) para refutar dos posturas contrarias sobre la naturaleza de los nombres. Según estas refutaciones, la doctrina del flujo perpetuo, en últimas, sería denotativa (al menos según una de estas dos perspectivas) del estatus de las esencias que conforman el mundo que conocemos. La pregunta ahora no es qué opina Platón de la relación entre el nombre y lo nombrado, sino cuál es su concepto sobre las esencias del mundo (lo nombrado) y qué implicaciones tiene esto en la posibilidad de conocimiento. La razón por la cual creo que hay que cambiar la pregunta sobre el propósito de Platón en este momento es porque la última parte del diálogo se encadena con una preocupación que ya se había mostrado al principio, en 388b 10: ¿para qué sirve el nombre? Para enseñar y distinguir las cosas.

Pero, ¿por qué razón se retoma esta cuestión cuando se ha refutado la tesis naturalista sobre los nombres, que aparentemente era la que explicaba mejor esta función del nombre? El motivo es que, teniendo una teoría como la del flujo perpetuo a la base de ambas explicaciones, se queda sin piso una de las funciones que Sócrates advirtió en el nombre: la de la enseñanza, y por consiguiente, el conocimiento. En efecto, si no hay esencias estables, no hay posibilidad alguna para que las cosas se reflejen en el nombre, y éste permita que se cada una diferencie de otras y se conozca su naturaleza. Entonces, ¿será posible que realmente el tema del diálogo no fuera, sin más, la exactitud del nombre, sino que involucre también un interrogante por el estatus ontológico de las cosas susceptibles de investigación que deriva en una preocupación epistemológica por la posibilidad de conocimiento? Si es así, puede que esta intención de Platón sea la que resida en los desafíos que supone el uso de la tesis heraclítea¹¹⁸.

Platón parece no querer comprometerse con una tesis como la doctrina del flujo perpetuo para explicar el mundo que nos rodea, pero tampoco la rechaza

¹¹⁸ Un caso similar se encuentra en el *Teeteto* 182c 1- 183e 1. Sobre este tópico véase Conford (1979 98-99).

(T3); lo más acertado sería decir que la *utiliza*. La razón por la cual ocurre esto es que, a mi juicio, Platón no puede estar seguro de predicarle estabilidad a las cosas dadas en el mundo sensible y por eso se traslada al terreno onírico para hablar de esta estabilidad que es condición necesaria para que haya conocimiento (T12).

En este pasaje salen a relucir los pudores con los que Sócrates se refiere a la doctrina del flujo perpetuo. En primer lugar, exhorta a Cratilo para que se investigue si quienes sostenían que el mundo se encuentra en constante cambio tienen o no razón (*cf.* 439b 10- c6), aunque parece favorecer, si no una posición contraria a la doctrina del flujo perpetuo, al menos una menos radical. Esta posición es dibujada por el sueño de Sócrates (*cf.* 439c 6- d1) para introducir la posibilidad de que Cratilo, que ya aceptó la explicación proporcionada por la doctrina del flujo perpetuo con relación al mundo, considere que existen cosas estables.

Pero, ¿son todas las cosas las que están estables o sólo algunas? Me parece que el texto sugiere la segunda posibilidad. La crítica de Sócrates a la doctrina del flujo supondría entonces restringir su rango explicativo: no estaría de acuerdo en decir que todas las cosas están en constante movimiento, porque considera que hay algunas que no lo están. Aquellas cosas que estén estables serán los objetos de conocimiento a los que el hombre debe tender. Ahora falta precisar cuál es el estatus ontológico de las cosas que se mueven y cuál el de las que no lo hacen para poder establecer su diferencia y, por consiguiente, encontrar cuál es el objeto de conocimiento en la investigación. Y la pista está en la distinción entre lo bello en sí y un rostro bello (*cf.* 439d 3-6).

La precisión que aparece en el pasaje T12 es clara: “*no si hay un rostro bello o alguna cosa de estas, y parece que todo fluye*”, sino si existe la belleza. Lo que, al parecer, está diciendo Sócrates es que lo que está en el reino de lo móvil (o que parece móvil) no sería un ‘ser’ que no está sometido a constante flujo y movimiento como la belleza misma, sino aquello en lo que ella se manifiesta en el mundo sensible (o parece manifestarse).

Si esto es así podría cobrar valor una hipótesis que había surgido antes, con ocasión de los nombres primarios y secundarios: si las cosas que son fijas, por estarlo, pueden ser nominadas de manera exacta y éstas se manifiestan en las

cosas sensibles que sí se encuentran en constante movimiento, entonces las primeras reciben aquellos nombres fijos (raíces, si se quiere), es decir, los nombres primarios (*cf.* 426c 1-d2), a partir de los cuales se componen los demás nombres con los que nos referimos a las cosas. Estos nombres, dado que serían indicadores de ‘seres’ fijos cuya esencia no cambia ni se mueve, serían el insumo que utiliza el legislador para componer nombres para las cosas sensibles que sí se encuentran en movimiento¹¹⁹. La exactitud de los nombres secundarios consistiría, entonces, en que revelen aspectos de las cosas del mundo sensible, mas no su esencia misma porque ésta es imposible de captar; tendrían entonces que servir, por costumbre, para nombrar las diferentes cosas, así estas hayan cambiado y su nombre ya no se aproxime lo suficiente para decir correctamente cómo se encuentran. Es decir que, mientras que la exactitud de los nombres primarios podría llegar a consistir en una correspondencia perfecta o ‘exacta’ con la cosa nombrada (no olvidando que Sócrates dice que es mejor tener contacto directo con los seres), la de los secundarios sería convencional.

Si mi interpretación es correcta, entonces, la doctrina del flujo perpetuo llegaría a ser una interpretación sobre Heráclito que resulta parcialmente aceptada por Platón mismo (o que resulta atractiva para sus propias necesidades argumentativas). Por medio de la doctrina del flujo perpetuo Platón vincularía, entonces, las tesis naturalista (nombres primarios) y convencionalista (nombres secundarios) sobre la exactitud de los nombres, tomando de cada postura lo que le parece importante y necesario para su epistemología, y explicando por qué razón Sócrates no parece querer optar por ninguna de las dos tesis de manera radical.

¹¹⁹ La hipótesis es que estas esencias fijas serían indicativas de aspectos que se pueden manifestar, o no, en las cosas sensibles. Así, hablaríamos de la bondad y la belleza, y en esa medida los nombres secundarios serían reveladores de una presunta participación de estos seres fijos por parte de las cosas del mundo sensible. El movimiento y la estabilidad serían otro de esos ejemplos.

**LAS TRADICIONES INTERPRETATIVAS PLATÓNICA Y PATRÍSTICA
EN LA BÚSQUEDA DE LA DOCTRINA DEL FLUJO PERPETUO**

En los capítulos anteriores se ofreció un análisis del testimonio sobre Heráclito de Éfeso que nos llegó a través del *Cratilo* y llegamos a una conclusión general: hay una regularidad en el uso que le da Platón a este pensador, que corresponde a una imagen según la cual el mundo que advierten nuestros sentidos se encuentra en flujo constante y las cosas que lo conforman no permanecen por razón de este movimiento perpetuo al que están sometidas. Esta idea se puede recoger en la atribución que se le hace a Heráclito de la doctrina del flujo perpetuo, que se resume en la sentencia “πάντα ῥεῖ”. También se revisó cómo la atribución de esta doctrina ha sido puesta en duda por algunos estudiosos de Heráclito, razón por la cual los testimonios del *Cratilo* han sido dejados de lado en el establecimiento de los textos pertinentes por parte de los trabajos de edición¹²⁰.

En el presente capítulo procederé con el último paso que había anunciado como metodología útil a la hora de trabajar con textos fragmentarios¹²¹: la

¹²⁰ El testimonio platónico del *Cratilo* no aparece en los trabajos de edición como fragmento. En Diels-Kranz (cf. 1960 145) aparecen una de las referencias a Heráclito en el *Cratilo* catalogada como testimonio doxográfico (22 A 6) y Kirk (cf. 1954) sólo hace uso de este testimonio en muy pocas ocasiones al comentar la discusión en relación a los fragmentos 12 y 91, conocidos como los river-statements.

¹²¹ Este paso, por supuesto, también merece un análisis contextual como el que se ofreció en el caso del *Cratilo* platónico. De hecho, en la presente investigación quiero presentar una parte de lo que constituiría un proyecto más grande en el que se invitaran más tradiciones interpretativas a las

invitación de una tradición interpretativa diferente con la que se pueda contrastar el testimonio platónico. Esta exploración tiene como objetivo buscar rastros de la doctrina del flujo perpetuo: me refiero a la línea de interpretación que se evidencia en los fragmentos conservados por los Padres de la Iglesia¹²². Este trabajo de confrontación entre dos tradiciones lo hago con la intención de no descartar de tajo alguna de las dos tradiciones interpretativas (como han hecho los estudiosos de Heráclito hasta ahora), sino para ponerlas a trabajar con el mismo fin, es decir, que ambas nos ayuden a entender una misma idea heraclíteica que podría estar transmitida por medio de dos formulaciones distintas. Las razones por las cuales considero pertinente hacer uso de la tradición patristica como fuente de insumos para esta investigación es que los Padres de la Iglesia (Clemente de Alejandría, Orígenes e Hipólito de Roma) reúnen, entre los tres, la mayor cantidad de citas que tienen estatus de fragmentos heraclíteos. Dado que se han considerado por la crítica especializada una fuente de muy buena calidad me parece que pueden enriquecer (y enriquecerse) gracias al testimonio platónico, que ha sido considerado espurio.

4.1 MOVIMIENTO Y CAMBIO NATURAL

Una de las cosas más sorprendentes del testimonio platónico que tenemos en el *Cratilo* es, además de la formulación de la doctrina del flujo perpetuo y la vinculación de la misma con Heráclito, la atribución directa al filósofo efesio de dos sentencias, a manera de cita textual:

que se les aplicaría un análisis cuidadoso. Para este capítulo sólo presentaré los testimonios que podrían estar involucrados en este proyecto más grande para el estudio de los textos fragmentarios de Heráclito.

¹²² Hay varias razones por las cuales se considera que puede haber una tradición interpretativa patristica (Scriptores christiani ss. II-IV): por un lado, son tres escritores afines cronológicamente e históricamente (se podría decir incluso que geográficamente); por el otro, la similitud entre las citas que hace de Heráclito sugieren la posibilidad de una fuente común. (cf. Mouraviev 2000 472-569)

[T2] *“En algún lugar dice Heráclito que «todo está en movimiento y nada permanece», y comparando los seres con la corriente de un río dice que «dos veces en el mismo río no podrías sumergirte»”.*

El primer interrogante que surge después de leído este pasaje es ¿por qué razón Heráclito diría algo así? ¿A qué pregunta podría estarse respondiendo? La respuesta a esto, por supuesto, se encuentra en los albores de la filosofía griega: los filósofos naturalistas, o ‘físicos’ se preguntaron por el principio (ἀρχή)¹²³ de todas las cosas y por el orden (κόσμος) del mundo natural. La razón por la cual buscaban establecer un origen y orden para todas las cosas del mundo en el que vivimos responde a la necesidad de comprender los procesos que se dan en la naturaleza. El testimonio platónico también sugiere que esta sea la explicación, pues se refiere al movimiento como un elemento regular en la naturaleza (que al parecer comanda todos los procesos que se dan en el mundo), y lo vincula con un nivel básico de explicación, a saber, la esencia (οὐσία) de las cosas:

[T1] *“Por ejemplo en este caso, a lo que nosotros llamamos ‘esencia’ (ousía), hay unos que la llaman ‘esía’, y otros además ‘osía’. Así, en primer lugar, según la segunda acepción es mejor llamar a la esencia de las cosas ‘Hestía’, y porque además nosotros decimos ‘es’ (estin) a lo que participa de la esencia, también según esto la llamaríamos correctamente ‘Hestía’. Pues parece que nosotros también llamábamos a la esencia con el antiguo ‘esía’. Pero además, también alguien pensando en relación con los sacrificios creería que de esta forma pensaban los que así le pusieron. Pues parece razonable que con Hestía de primeras, antes que todos los dioses, hicieran el sacrificio aquellos quienes llamaban ‘esía’ a la esencia del universo. Pero cuantos a su vez la llamaron ‘osía’, quizás en algo a su vez estos, según Heráclito, pensarían que los seres devienen todos y que*

¹²³ Cuando hablo de principio me estoy refiriendo a éste en un sentido temporal, por supuesto, pero también en un sentido lógico.

nada permanece. La causa y causante de esto es el “rechazar” (othoân), de donde es correcto que fuera llamado ‘osía’.”

En estas indagaciones por la esencia del mundo que nos rodea muchos intentaron explicar, mediante alegorías¹²⁴ y alusiones a un elemento como principio, el funcionamiento de la naturaleza, representado en su característica más notoria: el dinamismo. Aunque acá entre, particularmente, el testimonio platónico del *Cratilo* que estamos analizando, ésta no es una respuesta exclusiva para el caso de Heráclito.

La fascinación por la naturaleza en movimiento y sus procesos fue común a todos los pensadores jonios que plasmaron en un elemento regidor que confiere orden y proporción, antes que la característica material del elemento que lo representaba, su condición de movilidad¹²⁵. Pero este elemento, ciertamente, no cumplía con todos los requisitos para ser principio (ἀρχή), pues no era claro cómo todo el universo emanaría del movimiento. Algunos presocráticos habrían pensado, así, que el universo debía ser eterno y regulado por un principio que subyace a todos los procesos naturales, principio que sí debía ser, si no el movimiento, al menos sí uno de sus componentes fundamentales:

[30] *“Heráclito el efesio es claramente de esta opinión, al considerar, por un lado, que hay un cosmos que es eterno y, por el otro, que se está destruyendo; este mundo que se conoce a causa del orden no es otro que aquel que es así. Pero que él sabe que tal cosmos eterno se compone de toda esencia particular, se hace claro cuando dice esto:*

¹²⁴ Quiero hacer énfasis en las alegorías porque no creo que estos pensadores quieran derivar las cosas *necesariamente* de un principio material (como lo dice Aristóteles), sino referirse, mediante un elemento que es símbolo, al principio que se está buscando.

¹²⁵ “[...] los filósofos naturales milesios, Tales y Anaximandro, dieron el primer paso en el osado camino del conocimiento de una ley permanente en el devenir eterno de la naturaleza”. Es común la referencia que se tiene de los filósofos presocráticos como filósofos monistas que buscaban un principio material para el mundo. Mi opinión al respecto es que una interpretación de tal clase desconoce el carácter poético de la lengua griega jonia, máxime hacia el siglo VI y antes, y el frecuente uso de alegorías. (Jaeger 2002 142)

*«Este cosmos – el mismo para todas las cosas- ninguno de los dioses o de los hombres lo hizo, sino que siempre ha sido y será: un fuego siempre viviente que se enciende con medida y se apaga con medida».*¹²⁶»

(Clemens, *Stromata*, V, 14, 104 1; 1 – 3; 1)

La alegoría del fuego¹²⁷, en el caso de Heráclito, era perfecta para referirse a un mundo natural dinámico y, además, ingénito. El fuego es un candidato que cumple con todas las características para ser un principio (ἀρχή) material: es un elemento de la naturaleza, móvil, que además es su propio motor y que da cuenta de una regularidad en su comportamiento. Pero esta última característica es la que en realidad le confiere su primacía, para Heráclito, frente a los demás elementos, pues la regularidad es la que hace del universo un cosmos, cuyo comportamiento obedece a una razón o proporción (μέτρον); es decir, el nombre de cosmos se lo damos al universo sólo si exhibe un balance o medida que subyace a todos los procesos naturales. De ahí que se diga que se “*enciende con medida y se apaga con medida*”.

La manera en que se hace patente la existencia de esa regularidad en el mundo es la armonía. ‘Armonía’ es el término heraclíteo para expresar el perfecto balance en las cosas y procesos que se dan en el mundo natural. El problema para un ‘físico’ de la Antigüedad es que la armonía es el producto de la acción de un elemento organizador, pero no es una esencia. Es una relación, como la que hay entre el arco y la lira que producen un sonido armónico, pero esto no implica que el arco y la lira se transformen en una nueva entidad:

¹²⁶ Fg. 30: “σαφέστατα <δ> Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος ταύτης ἐστὶ τῆς δόξης, τὸν μὲν τινα κόσμον αἰδῖον εἶναι δοκιμάσας, τὸν δὲ τινα φθειρόμενον, τὸν κατὰ τὴν διακόσμησιν εἰδῶς οὐχ ἕτερον ὄντα ἐκείνου πως ἔχοντος. ἀλλ’ ὅτι μὲν αἰδῖον τὸν ἐξ ἀπάσης τῆς οὐσίας ἰδίως ποιὸν κόσμον ἤδει, φανερόν ποιεῖ λέγων οὕτως: «κόσμον τὸν αὐτὸν ἀπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωνον ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.»”

¹²⁷ La alegoría también aparece con el nombre del “rayo” (Fg. 64).

[51] “Y que esto no lo saben todos ni se ponen de acuerdo, él [Heráclito] censura así: «no comprenden cómo lo divergente converge consigo mismo; una armonía retroactiva como la del arco y la lira»”¹²⁸.

(Hippolytus, *Refutatio*, IX, 9, 2;1 -3;1)

En este punto vale la pena volver a traer el T1 del *Cratilo* a colación. Una de las etimologías que se estudiaron con ocasión del nombre de la diosa Hestia tenía que ver con el verbo ‘impulsar’ (ὠθέω). La armonía es un tipo de conexión¹²⁹ que se da en la esencia misma, y es la razón de ser de la existencia de las cosas. Pero, ¿qué tipo de conexión es? Es, justamente, la relación entre dos elementos que confluyen y se balancean para formar un compuesto armónico. La manera como se da esta conexión es a partir de la oposición; de ahí que la armonía sea catalogada como ‘retroactiva’ (παλίντροπος). Dado que la relación que llamamos ‘armonía’ se da en la esencia misma de las cosas, es la responsable de su existencia y permanencia, y tiene un componente dinámico, parecería, como Platón atestigua, que las esencias del mundo natural se encuentran en flujo constante.

Esta conexión, por encontrarse en un plano esencial o estructural de las cosas, escapa a la percepción y al entendimiento humano. El nivel de constitución de los seres es algo que no resulta manifiesto para el científico que observa y mide la realidad. La pregunta por la esencia, así, no solamente habla de la razón de ser de ese objeto o ese ser, sino también debe ser elocuente en relación con los elementos que intervienen en esa constitución y la razón que gobierna esa relación. Heráclito advierte:

¹²⁸ Fg 51: “καὶ ὅτι τοῦτο οὐκ ἴσασι πάντες οὐδὲ ὁμολογοῦσιν, ἐπιμέμφεται ὧδέ πως· «οὐ ξυνιάσιν ὅπως διαφερόμενον ἐωυτῷ ὁμολογέει παλίντροπος ἀρμονίη, ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης».”

¹²⁹ Si bien el sentido más utilizado para el término griego es el de ‘estructura’, también puede significar ‘orden’ (Liddel, Scott & Jones 1996 657-8).

[54] “Y que es no manifiesto, invisible y desconocido para los hombres, lo dice en estas palabras: «La armonía no manifiesta es más poderosa que la manifiesta». Pues [él] la alaba y aprecia lo desconocido e invisible de su poder más que lo conocido.”¹³⁰

(Hippolytus, *Refutatio*, IX, 9, 5, 1-4)

La armonía manifiesta sería el orden y la medida que nosotros podemos aprehender a partir del estudio del mundo que nos es dado a la percepción. La armonía no manifiesta, en cambio, es esa configuración interna de los seres; la armonía de este tipo es, justamente, una razón ordenadora no manifiesta en lo absoluto y su poder, producto de la confrontación de opuestos, debe resultar lo suficientemente cohesivo como para asegurar la permanencia de los seres en un mundo de cambio¹³¹. Esta razón se ve expresada en un fenómeno presente a nuestros ojos en la naturaleza:

[80] “Es necesario saber que la guerra es común y la justicia es discordia, y que todas las cosas suceden según la discordia y lo necesario.”¹³²

(Origenes, *Contra Celsum*, VI, 42, 18-19)

La discordia es el fenómeno natural en el que se sustenta la armonía. El testimonio platónico del *Cratilo* (T1) al parecer podría estar recogiendo esta idea al vincular el ‘rechazar’ con las esencias de las cosas, como si se diera un proceso que se expresa por medio de este verbo en la esencia misma del objeto que contemplamos; éste proceso interno (contradictorio o retroactivo) es el responsable de toda generación en el mundo natural y, también, de la permanencia

¹³⁰ Fg. 54: “ὅτι δὲ ἐ(στιν) ἀφανῆς [ὁ] ἀόρατος ἄγνωστος ἀνθρώποις, ἐν τούτοις λέγει· «ἁρμονίη ἀφανῆς φανεροῦς κρείττων»· ἐπαινεῖ <γὰρ> καὶ προθαυμάζει πρὸ τοῦ γνωσκομένου τὸ ἄγνωστον καὶ ἀόρατον αὐτοῦ τῆς δυνάμεως”.

¹³¹ “[...] Heraclitus’ vaunted discovery was simply that if a unity is split opposites are revealed, and that opposites are really one [...]” (Kirk 1951¹ 35).

¹³² Fg. 80: “«εἰ<δένα> δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνὸν καὶ δίκην ἔριν καὶ γινόμενα πάντα κατ’ ἔριν καὶ χρεῶν»”

de las cosas, por esto es necesario. Todos los procesos de generación y corrupción están gobernados por la discordia, pues sólo por medio de ésta es posible la contradicción de opuestos, una manera natural de ser las cosas, que produce el balance que se expresa con la idea heraclítea de la armonía:

[67] *“Pues que el mundo creado se convirtió en demiurgo y creador de sí mismo lo dice así: «dios es día noche, invierno verano, guerra paz, saciedad hambre» - todos los opuestos, esto es el sentido - «y se altera como el fuego que, cuando se mezcla con especias, es nombrado según el gusto de cada una»*¹³³.

(Hippolytus, *Refutatio*, IX, 10, 8, 4-8)

Esta contradicción de opuestos es lo que, por un lado, nos presenta al mundo sensible inevitablemente como móvil, y por el otro, asegura la permanencia de los objetos que percibimos. Pero este testimonio además nos proporciona una clave interpretativa: el fuego es nombrado según el aroma que se percibe de las especias que se queman con él. A lo que me refiero es que la movilidad que se percibe en el fenómeno no implica que no haya algún tipo de permanencia, sólo que los sentidos la advierten como distinta. La armonía que proviene de la conjunción de opuestos, en efecto, es una unidad. Esta permanencia (simbolizada acá con el fuego) es la que se reafirma como una armonía no manifiesta y como un elemento ordenador en el universo:

[50] *“En efecto, Heráclito dice que el universo es divisible indivisible, generado ingénito, mortal inmortal, lógos eterno, padre hijo, dios*

¹³³ Fg. 67: “τὸν γὰρ ποιητὸν κόσμον αὐτὸν δημιουργὸν καὶ ποιητὴν ἑαυτοῦ γινόμενον οὔτ(ω) (λ)έγει· «ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός» – τὰναντία <γὰρ> ἅπαντα, οὗτος ὁ νοῦς· – «ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ <πῦρ>, <ὄ> ὀκόταν συμμιγῆ θυσώμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἐκάστου».”

*justo: «escuchando no a mí sino al lógos es sabio concordar en que todas las cosas son una sola»*¹³⁴.

(Hippolytus, *Refutatio*, IX, 9, 1, 1- 2,1)

Al decir que todas las cosas son una sola Heráclito puede estar refiriéndose, justamente, a que son un solo orden. Con esto me refiero a que la unidad que se predica de todas las cosas apunta, justamente, a ese elemento ordenador al que se llama principio que, como ya se dijo, no es un principio temporal (como aquel del que emanarían todas las cosas) sino lógico. Este principio que confiere orden, entonces, es aquello en lo que debe centrarse toda investigación, pues es la razón o proporción que está a la base de todo proceso en el mundo natural:

[1] *“Aunque este logos siempre ha sido, los hombres resultan ignorantes de él, tanto antes de escucharlo como una vez lo han oído, pues habiendo ocurrido todas las cosas según este logos, parecen inexpertos al experimentar tales palabras y acciones, como cuando explico distinguiendo cada cosa según su naturaleza y diciendo cómo está”*¹³⁵.

(Hippolytus, *Refutatio*, IX, 9, 3, 2)

Este pasaje nos remite nuevamente al *Cratilo*, pues en T12 Sócrates denunciaba las dificultades para que hubiera conocimiento cuando las cosas se encuentran en constante movimiento:

[T12] *“Pero ni siquiera podría ser conocido por nadie. Pues al mismo tiempo que se acerca el que lo va a conocer se convierte en*

¹³⁴ Fg. 50: “Ἡράκλειτος μὲν οὖν φησιν εἶναι τὸ πᾶν διαιρετὸν ἀδιαίρετον, γενητὸν ἀγένητον, θνητὸν ἀθάνατον, λόγον αἰῶνα, πατέρα υἰόν, θεὸν δίκαιον· «οὐκ ἔμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφὸν ἔστιν ἐν πάντα εἶναι», ὁ Ἡράκλειτός φησι”.

¹³⁵ Fg. 1: «τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ <ἀ>ξ<ύν>ετοι γίνονται ἄνθρωποι, καὶ πρόσθεν ἢ ἀκούσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπίροισιν εἰκόασι πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὅκοῖα ἐγὼ διηγέυμαι διαιρέων <ἕκαστον> κατὰ φύσιν καὶ φράζων ὅπως ἔχει».

algo distinto, de manera que no se podría conocer qué clase de cosa es o cómo está. Ninguna clase de conocimiento, sin duda, conoce al no estar lo que se conoce de ninguna manera”.

La inquietud de Sócrates por la imposibilidad del conocimiento, dado el carácter móvil del objeto de estudio, se respondería por medio del fragmento 1 de Heráclito diciendo que el problema está en el sujeto cognoscente y no en el objeto cognoscible (como parece sugerir el fragmento 67). Si al contemplar y estudiar el mundo atendemos a la razón o proporción que gobierna el orden establecido, a la armonía, entonces no estamos contemplando las cosas mismas separadamente del orden en el que se encuentran inmersas y al que obedece su constitución. Heráclito nos habla de distinciones de entes y estados en los que se encuentran las cosas, lo que sólo se puede lograr por medio del conocimiento del *logos*. Pero la denuncia de Heráclito no es muy diferente a la de Platón, pues se trata de un problema en dónde se pone la atención en una investigación:

[18] *“Heráclito el efesio, al parafrasear el oráculo, también había dicho esto: «si no esperas lo inesperado, no lo encontrarás; es difícil de encontrar e investigar»”*¹³⁶.

(Clemens, *Stromata*, II, 4, 17, 4, 3-4)

Y con su carácter sentencioso y oscuro ilustra:

[22] *“«Pues los que buscan oro», dice Heráclito, «cavan mucha tierra y encuentran poco»...”*¹³⁷

(Clemens, *Stromata*, IV, 2, 4, 2, 1-2)

¹³⁶ Fg. 18: “τοῦτο καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος τὸ λόγιον παραφράσας εἶρηκεν· «ἐὰν μὴ ἔλπηται ἀνέλπιστον, οὐκ ἐξευρήσει, ἀνεξερεύνητον ἐὸν καὶ ἄπορον.»”

¹³⁷ Fg. 22: “«χρυσὸν γὰρ οἱ διζήμενοι», φησὶν Ἡράκλειτος, «γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι καὶ εὐρίσκουσιν ὀλίγον.»”

Esta dificultad para conocer la razón del orden del cosmos o la estabilidad que subyace a las cosas que en mundo natural se presentan como móviles se relaciona con la capacidad del sujeto cognoscente y con la manera como se aproxima a su objeto de estudio. Al parecer invita a un tipo de investigación que va más allá de un conocimiento sensible, que puede tener que ver, como en el caso de Platón, con una separación necesaria de ámbitos en los que se divide la realidad: habrá un plano manifiesto, sensible, y uno no manifiesto, para el que se necesita otro nivel de aprehensión. Así:

[78] “*También expone la sentencias de Heráclito. Una, en la que dice «pues el modo de pensar humano no tiene conocimiento, el divino sí»...*”¹³⁸

(Origenes, *Contra Celsum*, VI, 12, 13-14)

La razón por la cual, entonces, percibiríamos las cosas en el mundo natural como móviles tendría que ver con el foco de nuestras investigaciones: ¿son las cosas del mundo aquellas que resultan de interés para el filósofo efesio, la esencia de las mismas, o más bien la esencia misma del universo que se entiende como un ‘orden’? Si esto es así, ¿qué tan lejana está realmente una concepción de este tipo respecto de la transmitida por Platón en el *Cratilo* y que se conoce con el nombre de la ‘doctrina del flujo perpetuo’?

4.2 CONCLUSIÓN

Del análisis de la evidencia encontrada en la tradición interpretativa patristica encontramos, ciertamente, elementos en común con la doctrina del flujo perpetuo transmitida por el testimonio platónico del *Cratilo*. Al parecer, en los fragmentos que se encuentran incisos en los textos de los Padres de la Iglesia sería posible encontrar rasgos similares a los de dicha doctrina, aunque los efectos de la

¹³⁸ Fg. 78: “Καὶ ἐκτίθεται γε Ἡρακλείτου λέξεις, μίαν μὲν, ἐν ἣ φησιν· «Ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει»,”

tradición interpretativa en la que se encuentran inscritos matice la insinuación de la doctrina del flujo perpetuo¹³⁹. A lo que me refiero es a lo siguiente: i) sí hay una presencia fuerte del movimiento como elemento presente y necesario en la naturaleza, y ii) sí hay una idea, la de un principio cósmico de tipo normativo que escapa al entendimiento humano, que podría releerse como lo hizo Platón en el *Cratilo*.

§ La evidencia de la existencia del movimiento está presente en la mayoría de testimonios heraclíteos, por ejemplo, en la alegoría del fuego como elemento organizador del *cosmos*. El fuego cumple con las condiciones para representar la razón que gobierna los procesos que se dan en el mundo natural porque es sutil y dinámico. Este dinamismo es el que encuentra el científico de la Antigüedad presente en toda la naturaleza y el que pretende entender. Pero, ¿es esto suficiente para que se desprenda una idea como la de que “todo fluye y nada permanece”?

A simple vista, Heráclito parecería estar diciendo que existe el movimiento porque se evidencian procesos de cambio constantemente en la naturaleza y esa es suficiente evidencia de la presencia del movimiento en el cosmos. Pero esto no es lo que Platón dice que piensa el Efesio. Lo que Platón dice es que las esencias de las cosas mismas que se encuentran en el mundo natural se encuentran en movimiento, y que como resultado de esto se hace imposible un conocimiento preciso de las mismas. En lo que el testimonio patrístico estaría de acuerdo es en que, en efecto, hay un movimiento natural y necesario que se da en el nivel de la esencia de las cosas, es decir, en su constitución básica, en lo que las armoniza, en su estructura gobernada por la lucha. En lo que no parece estar de acuerdo es en que las cosas se encuentren en constante movimiento y sean inasibles. Me explico:

Cuando los fragmentos heraclíteos expresan la idea de que las cosas se producen a través de la contradicción de opuestos, que implica dinamismo, está hablando de un proceso mediante el cual dos opuestos llegan a un balance o equilibrio que daría lugar a la constitución de las cosas: la armonía, así, se genera

¹³⁹ Contra Kirk (1957) y Marcovich (1986) quienes afirman que no hay nada en los fragmentos conservados que indiquen la autenticidad de la doctrina del flujo perpetuo.

a partir del movimiento, más ella misma no se encuentra en movimiento. La razón por la cual niego que la armonía producida por la contradicción de opuestos (que sería la razón de ser de una nueva esencia) esté en movimiento es porque sólo se mantiene mientras que la oposición se encuentre en su 'justa medida' (μέτρον). De lo contrario no habría una armonía y, por tanto, se desencadenaría un proceso de corrupción. La armonía, entonces, es condición necesaria de la existencia y permanencia de las cosas, y por tanto, de su *unidad*. Pero no de su absoluta estaticidad, pues es posible que la armonía se disuelva y la esencia de las cosas, si no desaparece, al menos cambie.

La interpretación platónica, entonces, parece sostenerse en alguna evidencia que sí podemos encontrar latente en otras tradiciones interpretativas. Platón vio en esta lucha de opuestos un movimiento constante que se evidenciaba en el carácter móvil del mundo sensible. El problema estaría en que Platón no adoptó la parte de la explicación ofrecida por Heráclito donde hay permanencia, y encontró la posible permanencia mucho más efímera que el Efesio. Pero aún hay un elemento adicional que terminaría de completar el rompecabezas: el sujeto cognoscente.

Heráclito, como se mostró anteriormente, denunciaba que la incapacidad para comprender las armonías producidas por el agente ordenador residía en quien las contempla. No hay posibilidad de conocimiento si no se distingue entre i) la armonía manifiesta, que sería el producto de la contradicción de opuestos, y ii) la armonía no manifiesta, que sería la razón ordenadora del cosmos común a todas las cosas que lo componen. Aparentemente el Heráclito patrístico y el Heráclito platónico estarían de acuerdo en que hay una movilidad en el mundo natural, en particular en el nivel esencial de las cosas, pero no estarían de acuerdo en que ésta sea la razón de la inaprehensibilidad de dichas cosas. Para Platón el énfasis está en la constitución de las esencias mismas: dado que son móviles son inaprehensibles. La evidencia de los textos patrísticos apunta en dos direcciones: i) la armonía manifiesta no es la que resulta elocuente con respecto a la unidad y permanencia de las cosas, sino la no manifiesta, pero ii) la armonía no manifiesta resulta difícil de captar por la inteligencia humana. Pero, incluso en esos términos se podría

decir que las dos imágenes de Heráclito, la platónica y la patristica, están de acuerdo.

La razón por la cual pienso que puede haber un elemento en ambas tradiciones interpretativas que pudo surgir de la misma idea heraclítica es que en el *Cratilo*, Platón, según la lectura que propuse anteriormente, habla de unos seres que sí permanecen, y aparentemente serían la razón de ser de aquellos que no: los primeros no son manifiestos para los seres humanos (y en esto radica la pertinencia de la discusión de si es el nombre, o no, un buen vehículo de conocimiento), y los segundos, que son los que se presentan en el mundo natural, deben su existencia efímera y cambiante a los que siempre son de la misma manera. Asimismo la armonía manifiesta, la que podemos percibir por medio de los sentidos, debe su existencia a la armonía no manifiesta, que en últimas es la responsable de la unidad y permanencia de las cosas en el cosmos, y sería aquella a la que deberíamos dirigir nuestras pesquisas en aras de conocer. En ambas tradiciones interpretativas hay una separación de planos de la realidad que apuntan a una inquietud epistemológica.

Si Heráclito pensaba en una separación de planos de la realidad, no lo sabemos; lo único que sabemos es que dos tradiciones interpretativas, de dos maneras distintas, conectaron una distinción de este tipo con una alusión al Efesio. La pregunta sigue abierta a la participación de otras tradiciones interpretativas y otros testimonios que conserven una idea de este tipo para poder descubrir la importancia de una doctrina como la del flujo perpetuo como fuente pertinente para el estudio de Heráclito.

Apéndice

EL *CRATILO* Y LAS DOCTRINA HERACLÍTEAS DEL *LÓGOS* Y DEL FUEGO

En los estudios heraclíteos, cuando de valorar el testimonio platónico se trata, uno de los argumentos que han esgrimido los estudiosos de Heráclito para calificarlo como poco confiable es la ausencia de referencias de Platón a las teorías del Efesio que se pueden rastrear fácilmente en los fragmentos de texto que se consideran citas genuinas¹⁴⁰: para el caso del *Cratilo* me refiero a las doctrinas del *lógos* y del fuego, que se dicen ausentes de la exposición de la filosofía heraclíteica que aparece en el diálogo. Un juicio como estos puede ser fácilmente descalificado atacando justamente ese argumento, pues Platón no tendría por qué haber introducido referencias al fuego cósmico o a la doctrina del *lógos* (que para mí son lo mismo, pues el fuego es una alegoría del *lógos*) si sus necesidades argumentativas y textuales no lo requerían. La labor de Platón no es de historiador de la filosofía: el hecho de que encontremos referencias a algunos filósofos anteriores en sus obras es porque i) se está disputando en torno a alguna de las afirmaciones o doctrinas de los sabios arcaicos, o ii) se está haciendo uso de estas mismas tesis para construir o consolidar teorías del mismo Platón.

Pero considero que una lectura del testimonio de Platón con menos sospecha puede mostrarnos que en efecto sí se pueden encontrar rasgos de la doctrina del *lógos* y del fuego en el *Cratilo* platónico. En el presente texto me

¹⁴⁰ “Plato’s knowledge of Heraclitus was evidently limited, though it should be remembered that he only adduces earlier views where they are relevant to his own contentions. [...] The place of fire in Heraclitus is completely neglected, except possibly in (412c-413c)”. (Kirk 1954 15)

concentraré en sacar a la luz las reminiscencias que encuentro de estas doctrinas en el pasaje de 412c 6 a 413c 7, y mostrar que estas reminiscencias delatan un conocimiento de la filosofía del Efesio más allá de la doctrina del flujo perpetuo que se atribuye a Heráclito en este diálogo. Si bien puede que no estén jugando un papel protagónico en la argumentación, como sí lo hace la doctrina del flujo perpetuo, de todas maneras pueden ser señal del conocimiento que, en efecto, tendría Platón de la obra de Heráclito.

§ En el *Cratilo*, cuando se ha dejado la conversación con Hermógenes donde refutó la teoría convencionalista, Sócrates se concentra en la teoría naturalista defendida por Cratilo y somete a evaluación una concepción del mundo con la cual procedió en la primera refutación: la doctrina del flujo perpetuo, atribuida a Heráclito, según la cual todas las cosas están en flujo constante y nunca permanecen. Esta teoría se utilizó dentro de la construcción de los ejemplos que sirvieron de pruebas para la refutación del convencionalismo; estos ejemplos, las etimologías, son los que Sócrates utilizó para mostrar que los nombres deben tener una correspondencia natural con la esencia de las cosas nombradas y que, además, apuntaron a validar una teoría según la cual el mundo sensible se encuentra en constante movimiento.

En ese conjunto de ejemplos hay una etimología especial, la de ‘Justicia’ que se examina en el pasaje comprendido entre 412c 6- 413c 7. La razón por la cual considero que esta etimología es de un especial interés es porque Sócrates muestra la aparente falta de consenso sobre el origen de este nombre, y en vez de proporcionar una etimología de su cuño, reproduce una discusión en torno al término. Así moviliza una buena cantidad de elementos en torno a concepciones del mundo y su relación con el concepto de justicia en particular¹⁴¹:

¹⁴¹ Esto sin mencionar que para Heráclito la ‘Justicia’ juega un papel importante como alegoría del elemento ordenador que se expresa en el *lógos*.

[412c6-d8] “Justicia” (dikaiosyne) es fácil comprender porque el nombre se establece sobre la comprensión de lo justo; pero la misma [palabra] “justo” (dikaion) es difícil. Pues parece que hasta cierto punto hay acuerdo entre muchos, pero luego disienten. Pues cuantos piensan que el universo está en marcha, consideran que la mayor parte de éste no está de ninguna otra manera sino en flujo, y que hay algo que pasa a través de todo el universo, a causa de lo cual todas las cosas se originan, y esto es lo más rápido y lo más sutil. Pues de otra manera no podría ir a través de todo el universo, si no fuera tan sutil como para que nada lo contuviera, y tan rápido como para precisar de las demás cosas como si estuvieran quietas.

Sócrates está mostrando el estado de una discusión con ocasión del análisis de la etimología del nombre “Justicia”. La polémica se relaciona con la plausibilidad de la doctrina del flujo perpetuo, que si bien es atribuida a Heráclito en el diálogo, es un lugar común en el pensamiento jonio que vio en el movimiento la mejor expresión de la naturaleza (cf. Kirk 1951¹ 38). Los pensadores jonios, o “*cuantos piensan que el universo está en marcha*”, que fueron considerados por Aristóteles como materialistas, siempre vieron en su principio (ἀρχή) un elemento que sirviera de alegoría para el movimiento; incluso en el caso de aquellos que no utilizaron para referirse al principio del universo un elemento material¹⁴², entre los cuales inscribiré a Heráclito por medio del *lógos*¹⁴³.

El *lógos* cumple con las condiciones necesarias para funcionar como principio de movimiento y para ser el elemento normativo en una cosmología que quiera explicar el origen y funcionamiento del cosmos: es una razón universal,

¹⁴² “[...] los filósofos naturales milesios, Tales y Anaximandro, dieron el primer paso en el osado camino del conocimiento de una ley permanente en el devenir eterno de la naturaleza”. Es común la referencia que se tiene de los filósofos presocráticos como filósofos monistas que buscaban un principio material para el mundo. Mi opinión al respecto es que una interpretación de tal clase desconoce el carácter poético de la lengua griega jonia, máxime hacia el siglo VI y antes, y el frecuente uso de alegorías. (Jaeger 2002 142)

¹⁴³ El fuego no sería razón para considerar a Heráclito un ‘materialista’, pues es una alegoría, dado el carácter sentencioso y poético de los fragmentos que se le atribuyen, para *lógos*.

común a todas las cosas, que atravieza el mundo estructurándolo e imponiéndole orden. Son numerosos los testimonios de la Antigüedad que dan cuenta de esta idea, conocida como la doctrina del *lógos*, en el pensamiento del Efesio:

[114] *Aquellos que hablan con inteligencia es necesario que se mantengan en lo común a todas las cosas, así como la ciudad se mantiene en la ley, y mucho más fuerte. Pues todas las leyes humanas se alimentan de una: la divina. Pues ésta extiende su poder hasta donde quiere, basta para todos y es superior*¹⁴⁴.

(Stobaeus, *Anthologium*. III, 1, 179, 2-6)

La idea de que esa ley divina, que es la más poderosa y común a todas las cosas, sea el *lógos* se puede aceptar como heraclítea sin mucho problema. La equivalencia entre el *lógos*, la “justicia” y la “ley”, que es también encarnada en la “guerra”, es fácilmente encontrable en los testimonios que tenemos de Heráclito¹⁴⁵. El *lógos*, en calidad de elemento ordenador no material, razón indispensable en la constitución de los seres y del orden cósmico, podría ser caracterizado como un elemento (principio) al que se le pueden atribuir predicados como el orden, la regularidad, la rapidez, la capacidad de moverse por toda la naturaleza imperceptiblemente generando movimiento y, por esto, se le puede atribuir también la sutileza.

El siguiente testimonio de Aristóteles en el *de Anima* nos sirve de evidencia para ver que a pesar de considerar ‘materialistas’ a muchos de estos pensadores, así como esta idea común en el pensamiento de los investigadores de la naturaleza se le atribuía a otros ‘presocráticos’, así también se le atribuía a Heráclito:

¹⁴⁴ Fg. 114: «ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῶ πάντων, ὅπως περ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θεοῦ· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὀκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται. ».

¹⁴⁵ Fragmentos 53 (como padre de todas las cosas) y 80 (como elemento ordenador).

Parece que también Tales, a partir de lo que se recuerda, entendió al alma como un motor, si dijo que el imán tenía alma porque movía el hierro. Lo mismo Diógenes y algunos otros [dijeron] que era el aire, creyendo que éste es el más sutil de todos y es principio. Y es por esto que el alma conoce y mueve: en cuanto que es lo primero, y a partir de éste surgen todas las cosas restantes, conoce; y en cuanto que es lo más sutil es motor. También Heráclito dice que el principio es alma si es la exhalación a partir de la cual se establecen las demás cosas: es lo más incorpóreo y siempre fluye. Lo que está en movimiento es conocido por lo que se mueve. Tanto aquel como muchos han creído que los seres están en movimiento¹⁴⁶.

(Aristoteles, *De Anima*, 405a 19-29)

En efecto, en muchos otros filósofos de la naturaleza podríamos encontrar asociada la idea del principio rector y normativo con un elemento sutil. El testimonio de Aristóteles, por supuesto, parte de la convicción de que estos “físicos”, como él los llama, sólo conciben un principio material. En el caso de Heráclito ese principio sería el fuego, pero el fuego es alegoría de *lógos*, pues la imagen cumple con todas las características que se le pueden predicar al *lógos*: está en constante movimiento, es causa de su propio movimiento y es sutil. La asociación Aristóteles la haría a través del alma, pues el alma para Heráclito es de naturaleza ígnea¹⁴⁷.

¹⁴⁶ Aristoteles, *De Anima*, 405a19-29: «ἔοικε δὲ καὶ Θαλῆς ἐξ ὧν ἀπομνημονεύουσι κινητικόν τι τὴν ψυχὴν ὑπολαβεῖν, εἶπερ τὴν λίθον ἔφη ψυχὴν ἔχειν, ὅτι τὸν σίδηρον κινεῖ· Διογένης δ' ὥσπερ καὶ ἕτεροί τινες ἀέρα, τοῦτον οἰηθεὶς πάντων λεπτομερέστατον εἶναι καὶ ἀρχὴν· καὶ διὰ τοῦτο γινώσκειν τε καὶ κινεῖν τὴν ψυχὴν, ἥ μὲν πρῶτόν ἐστι, καὶ ἐκ τούτου τὰ λοιπά, γινώσκειν, ἥ δὲ λεπτότατον, κινητικὸν εἶναι. καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναι φησι ψυχὴν, εἶπερ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τὰλλα συνίστησιν· καὶ ἀσωματώτατόν τε καὶ ῥέον αἰεὶ· τὸ δὲ κινούμενον κινουμένῳ γινώσκεισθαι· ἐν κινήσει δ' εἶναι τὰ ὄντα κάκεινος ᾤετο καὶ οἱ πολλοί.».

¹⁴⁷ Véase el fragmento 36.

[412d8-413a5] En efecto, [ésto]¹⁴⁸ puesto que rige todas las demás cosas atravesándolas, a esto se le llamó correctamente con el nombre de “justo” (díkaion), recibiendo la fuerza de la ‘k’ en aras de la buena pronunciación. En efecto, hasta aquí, lo que ahora decíamos se coincide por muchos que es lo justo. Pero yo, oh Hermógenes, como soy insistente en este asunto, he averiguado todas estas cosas en reuniones secretas, que lo justo es lo causante –pues por lo que algo se genera es lo causante– y alguien me dijo que es correcto llamar “a causa de” (díá) a esto por estas razones.

Siguiendo con la idea de que *lógos* es el elemento normativo que rige todo el cosmos y le confiere su forma organizada, y que *lógos* se presenta de diferentes maneras y por medio de diferentes alegorías, tenemos que la justicia (δίκη) es, en efecto, imagen de ese orden cósmico. El vínculo se presenta por otra alegoría, la guerra (πόλεμος) o discordia (ἔρις), que son imagen de la lucha necesaria de opuestos que se da en el cosmos y que, por un lado, preserva el orden, y por el otro, mantiene la permanencia de los seres:

[80] *Es necesario saber que la guerra es común, que la justicia es discordia, y que todas las cosas suceden por discordia y necesidad*¹⁴⁹.

(Orígenes, *Contra Celsum*, VI, 42, 20)

Esta concepción según la cual hay un elemento normativo que es principio del orden cósmico no es exclusiva de Heráclito, sino que puede ser encontrada en el pensamiento de otros filósofos presocráticos: Anaxágoras veía este principio en el intelecto (νοῦς) y Anaximandro en el infinito (ἄπειρον).

¹⁴⁸ Plato, *Cratylus*, 412d 3-5: “[...] algo que pasa a través de todo el universo, a causa de lo cual todas las cosas se originan, y esto es lo más rápido y lo más sutil”.

¹⁴⁹ Fg. 80: «Εἰδέναι δὲ χρῆ τὸν πόλεμον ἔοντα ξυγνὸν καὶ δίκην ἔρις, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔρις καὶ χρεῶν».

Sócrates en este pasaje refuerza una idea más, seguramente pensando en una etimología en la que está interesado: la del nombre de Zeus (*Crat.* 396a1). El análisis de este nombre ya había llevado a introducir la causa dentro de la discusión; en el pasaje pasado se habló de ella como la “causa de la vida”. En este pasaje se la vincula con este principio cósmico, responsable de la generación de todas las cosas, que fue un interés constante en el pensamiento de los jonios arcaicos, que en este momento se relaciona con lo “justo”, y que coincide con el elemento al que se le atribuyó propiedades de velocidad y sutileza para moverse por todo el universo.

[413a5-c1] Pero después de haberlos oído esto vuelvo a preguntarles suavemente: «en efecto, ¿qué es lo justo, excelente amigo, si esto es así?» Y parece que ya pregunto más de lo conveniente y que paso sobre lo cavado. Pues dicen que he preguntado y tengo suficiente, y queriendo extraviarme cada uno me dice otra cosa y no concuerdan más. Pues uno dice que lo justo es el sol: pues él solo atravesando y quemando rige los seres. En efecto, cuando alegre por haber escuchado algo bello le digo esto a alguien, éste se ríe de mí una vez me ha escuchado y me pregunta si creo que no hay nada justo entre los hombres cuando el sol se pone.

Otra de las alegorías para referirse a este elemento organizador, ya involucrando el carácter poético del lenguaje heraclíteo es, por extensión, el sol¹⁵⁰. El sol, puesto que es un cuerpo ígneo y para la antigua religión griega tiene un valor primordial, es un candidato perfecto para servir de alegoría del principio que Heráclito vio en el *lógos*:

¹⁵⁰ Sobre la doctrina del fuego, véase Kirk (*cf.* 1954 264-283) y Marcovich (*cf.* 1986 259-490).

[99] *Y así como si el sol no existiera llegaría la noche para todos los demás astros, como dice Heráclito, así mismo para los sentidos [llegaría la noche] si el hombre no tuviera intelecto ni lógos, y en nada se diferenciaría de las fieras en cuanto a la vida*¹⁵¹.

(Plutarchus, *de Fortuna*, 98c 4-8)

Este fragmento de Heráclito ilustra de una manera perfecta la relación entre estos conceptos: el sol es a los astros como el intelecto o el *lógos* lo son para los hombres: el sol y el *lógos* actúan como la luz que necesitan, por un lado los astros, por el otro los sentidos, para mantener el orden. La analogía es válida para remitirnos al *lógos* como principio inteligente o como principio que, estando presente en el hombre, hace posible la intelección del orden cósmico:

[1] *Aunque este lógos siempre ha sido, los hombres resultan ignorantes de él, tanto antes de escucharlo como una vez lo han oído, pues habiendo ocurrido todas las cosas según este lógos, parecen inexpertos al experimentar tales palabras y acciones, como cuando explico distinguiendo cada cosa según su naturaleza y diciendo cómo está.*¹⁵²

(Hippolytus, *Refutatio*, IX, 9, 3, 2)

Aprovechando entonces el carácter polisémico del término griego *lógos*, Heráclito puede jugar con muchas posibilidades semánticas. Pero, por eso mismo, la objeción que muestra Sócrates en el pasaje es digna de ser tomada en consideración, pues la “oscuridad” del filósofo de Éfeso radica justamente en el uso del lenguaje: el problema con equiparar los conceptos de lo “justo” y el “sol”, el segundo como alegoría del primero, es que una mirada ingenua captaría que el

¹⁵¹ Fg. 99: «καὶ ὡσπερ ἡλίου μὴ ὄντος ἔνεκα τῶν ἄλλων ἄστρον εὐφρόνην ἂν ἡγομεν, ὡς φησιν Ἡράκλειτος, οὕτως ἔνεκα τῶν αἰσθήσεων, εἰ μὴ νοῦν μηδὲ λόγον ὁ ἄνθρωπος ἔσχεν, οὐδὲν ἂν διέφερε τῷ βίῳ τῶν θηρίων».

¹⁵² Fg. 1: «τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἔόντος αἰεὶ <ἀ>ξ<ύν>ετοι γίνονται ἄνθρωποι, καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπίροισιν εἰκόασι πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὅκοῖα ἐγὼ διηγέυμαι διαιρέων <ἕκαστον> κατὰ φύσιν καὶ φράζων ὅπως ἔχει».

sol no es permanente, como el principio ordenador sí debería ser. De esta manera surge la pregunta por lo que ocurre cuando el sol se pone, que no es más que una interpretación jocosa de las alegorías heraclíteas, pues:

[16] *Pues quizás uno pueda pasar desapercibido a la luz sensible, pero a la inteligible no es posible, o como dice Heráclito: “¿cómo alguien podría pasar desapercibido a lo que no se esconde?”*¹⁵³

(Clemens, *Paedagogus*, II, 10, 99, 5, 3-5)

La luz inteligible es el *lógos*, como condición de intelección, pero sin perder su poder de ser el elemento ordenador del cosmos. Lo que hace que los hombre no se igualen a las bestias es, justamente, que poseen este *lógos* y así pueden percibir la razón invisible que gobierna todos los procesos del mundo sensible. Platón en este pasaje, por supuesto, nos está mostrando la versión más inocente de entender estas palabras en boca de el Sócrates irónico que hace gala de su profesión de ignorancia, pero efectivamente conoce la discusión que gira en torno a este tema.

[413c1-7] En todo caso, persistiendo yo en qué dice el otro a su vez, dice que [lo justo] es el fuego; pero esto no es fácil de comprender. Pero uno dice que no es el fuego, sino el calor que está en el fuego. Y otro dice que se burla de todas estas cosas y que lo justo es lo que dice Anaxágoras, que es el intelecto, pues éste es autónomo y, dice, sin mezclarse ordena todas las cosas al pasar a través de todas.

En este caso regresamos a la alegoría de la cual se deriva la imagen del sol: el fuego, el elemento vinculado a Heráclito por excelencia en la Antigüedad, y así mismo debe explicarse la aparición de “el calor”, como sinécdoque.

La introducción de Anaxágoras es interesante. El principio ordenador de la cosmología de Anaxágoras es el intelecto (*νοῦς*) que no es un término ajeno al

¹⁵³ Fg. 16: «Λήσεται μὲν γὰρ ἴσως τὸ αἰσθητὸν φῶς τις, τὸ δὲ νοητὸν ἀδύνατόν ἐστιν, ἢ ὡς φησιν Ἡράκλειτος· “Τὸ μὴ δυνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι;”».

lenguaje que usó Heráclito en las sentencias que se le atribuyen y es familiar al *lógos*: de hecho, se podría decir que ambos elementos, en muchos contextos, son casi inseparables. El intelecto es la razón por la cual el hombre puede percibir el *lógos* ordenador del cosmos; el *lógos* es el signo del intelecto en el hombre.

§ Del análisis de este pasaje, entonces, podemos concluir que el conocimiento que Platón tiene de Heráclito no es limitado. De hecho, puede el conocimiento de la filosofía presocrática para Platón sea mucho más nutrido que lo que las referencias precisas, que puedan calificarse como citas genuinas, evidencian. El análisis que se acabó de llevar a cabo muestra, contra la opinión de Kirk, que Platón tiene un conocimiento de Heráclito que va más allá de la teoría del flujo perpetuo y que esa no es una razón para descartar la tradición interpretativa platónica como relevante a la hora de estudiar a Heráclito, así no sea rica en fragmentos que se hayan considerados por los trabajos de edición como citas genuinas.

BIBLIOGRAFÍA

- ALLAN, D. J. (1954). “*The Problem of Cratylus*”. En: *The American Journal of Philology*, Vol. 75, No. 3 (1954), pp. 271-287. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- BABBITT, F.C. Ed. (1962). *Plutarch's moralia*. Cambridge: Harvard University Press.
- BADER, R. Ed. (1940). *Der Ἀληθῆς λόγος des Kelsos*. Stuttgart: Kohlhammer.
- BARNES, JONATHAN (2000). *Los Presocráticos*. Traducción de Eugenia Martín López. Madrid: Cátedra.
- BARNEY, RACHEL (1997). “*Plato on Conventionalism*”. En: *Phronesis*, Vol. 42, No. 2 (1997), pp. 143-162. New York: Brill.
- BESTOR, THOMAS WHEATON (1980). “*Plato's Semantics and Plato's "Cratylus"*”. En: *Phronesis*, Vol. 25, No. 3 (1980), pp. 306-330. New York: Brill.
- BRAVO, FRANCISCO (2009). “*Verdad y teorías del lenguaje en el Cratilo de Platón*”. Conferencia dictada en el II Encuentro Latinoamericano de Filosofía Antigua, San José (Costa Rica), el día 23 de Abril de 2009.
- BURNET, JOHN (1958). *Early Greek Philosophy*. London: Adam and Charles Black.
- BURNET, JOHN Ed. (1967). *Platonis Opera Vol. 1*. Oxford: Clarendon Press.
- BYWATER, INGRAM (1877). *Heracliti Ephesii Reliquiae*. Oxford: Oxonii et Typographeo Clarendoniano.
- CALONGE RUIZ, J.; ACOSTA MÉNDEZ, F.; OLIVIERI, F. J.; CALVO, J. L. (1983). *Platón, Diálogos II*. Madrid: Gredos.

- CALVERT, BRIAN (1970). “*Forms and Flux in Plato’s ‘Cratylus’*”. En: *Phronesis*, Vol. 15, No. 1 (1970), pp. 26-47. New York: Brill.
- CAPELLE, WILHELM (1981). *Historia de la filosofía griega*. Traducción de Emilio Lledó. Madrid: Gredos.
- CHERNISS, HARALD (1991). *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*. Traducción de Loretta Brass de Eggers. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- CONFORD, FRANCIS MACDONALD (1979). *Plato’s Theory of Knowledge*. London: Routledge.
- CORDERO, NÉSTOR LUIS; OLIVIERI, FRANCISCO JOSÉ; LA CROCE, ERNESTO; EGGERS LAN, CONRADO (1979). *Los filósofos presocráticos II*. Madrid: Gredos.
- DALIMIER, CATHERINE (1998). *Platon, Cratyle*. Paris: GF Flammarion.
- DIELS, HERMANN; KRANZ, WALTHER (1960). *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch*. Berlin, Weidmannsche Verlagbuchhandlung.
- DIJK, TEUN A. VAN (1989). *La ciencia del Texto*. Traducción de Sibila Hunzinger. Barcelona: Paidós.
- _____ (1977). *Text and Context: explorations in the semantics and pragmatics of discourse*. London: Longman.
- EGGERS LAN, CONRADO; JULIÁ, VICTORIA (1978). *Los filósofos presocráticos I*. Madrid: Gredos.
- GIGON, OLOF (1985). *Los orígenes de la filosofía griega: de Hesíodo a Parménides*. Traducción de Manuel Carrión Gútiez. Madrid: Gredos.
- HÜLSZ, ENRIQUE (2005). “*La unidad de la filosofía de Heráclito*”. En: *Tópicos 28*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- IJZEREN, J. VAN (1921). “*De Cratylo Heracliteo et de Platonis Cratylo. Disputatio critica qua viro clarísimo J. J. Hartman septuagesimum diem natalem gratulatur*”. En: *Mnemosyne*, New Series, Vol. 49, Pars 2 (1921), pp. 174-200. New York: Brill.
- IRWIN, T. H. (1977). “*Plato’s Heracliteanism*”. En: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 27, No. 106 (Jan., 1977), pp. 1-13. Oxford: Blackwell.

- JAEGER, WERNER (2002). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Traducción de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica.
- JOWETT, BENJAMIN (2008). *Cratylus*. Rockville (Maryland): Serenity Publishers.
- KELLER, SIMON (2000). "An Interpretation of Plato's 'Cratylus'". En: *Phronesis*, Vol. 45, No. 4 (Nov. 2000), pp. 284-305. New York: Brill.
- KIRK, GEOFFREY STEPHEN (1985). *El mito: su significado y funciones en la antigüedad y otras culturas*. Traducción de Teófilo de Lozoya. Barcelona: Paidós.
- _____ (1984). *La naturaleza de los mitos griegos*. Traducción de Basi Mira de Maragall y P. Carranza. Barcelona: Argos Vergara.
- _____ (1954). *The Cosmic Fragments*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (1951¹). "Natural Change in Heraclitus", en: *Mind*, Vol. 60, No. 237 (Jan. 1951), pp 35-42. Oxford: Oxford University Press on behalf of the Mind Association.
- _____ (1951²). "The Problem of Cratylus". En: *The American Journal of Philology*, Vol. 72, No. 3 (1951), pp. 225-253. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. (1983). *The Presocratic Philosophers: a critical history with a selection of texts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LASSALLE, FERDINAND (1858). *Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos*. Leipzig: Georg Olms Verlag.
- LIDDELL, HENRY; SCOTT, ROBERT; JONES, HENRY (1996). *A Greek-English Lexicon (LSJ)*. New York: Oxford University Press.
- LONG, H. S. Ed. (1966). *Diogenes Laertius: Vitae philosophorum*. Oxford: Clarendon Press.
- LUCE, J. V. (1965). "The Theory of Ideas in the 'Cratylus'". En: *Phronesis*, Vol. 10, No. 1 (1965), pp. 21-36. New York: Brill.

- MARCOVICH, MIROSLAV (1968). *Heraclitus: texto griego y versión castellana. Editio Minor*. Mérida, Venezuela: Talleres Gráficos Universitarios
- _____ (1967). *Heraclitus: Greek text with a short commentary. Editio Maior*. Mérida, Venezuela: The Los Andes University Press.
- MARCOVICH, MIROSLAV Ed. (1986). *Hippolytus. Refutatio omnium haeresium*. Berlin: De Gruyter.
- MARROU, H.; HARL, M.; MONDÉSERT, C.; MATRAY, C. Eds. (1960). *Clément d'Alexandrie. Le pédagogue*, 3 vols. Paris: Cerf.
- MONDOLFO, RODOLFO (1966). *Heráclito: textos y problemas de su interpretación*. Traducido por Oberdan Caletti. México: Siglo XXI.
- _____ (1958). "Evidence of Plato and Aristotle relating to the Ekpyrosis in Heraclitus". Traducido por D. J. Allan. En: *Phronesis*, Vol. 3, No. 2 (1958), pp. 75-82. New York: Brill.
- MOURAVIEV, SERGEI (2008). *Heraclitea III.2. Recensio: Placita. Doctrinae et Positiones Heraclito ab Antiquis adscriptae*. Sankt Agustin, Germany: Academia Verlag.
- _____ (2006). *Heraclitea III.3.B/i. Recensio: Fragmenta. B. Libri reliquiae superstites. i. Textus, uersiones, apparatus I-III*. Sankt Agustin, Germany: Academia Verlag.
- _____ (2003). *Heraclitea III.1. Recensio: Memoria. Testimonia de Vita, Morte ac Scripto (cum effigiebus)*. Sankt Agustin, Germany: Academia Verlag.
- _____ (2000). *Heraclitea II.A.2. Traditio (A) A Seneca usque ad Diogenem Laertium*. Sankt Agustin, Germany: Academia Verlag.
- _____ (1999). *Heraclitea II.A.1. Traditio (A) Ab Epicharmo usque ad Philonem*. Sankt Agustin, Germany: Academia Verlag.
- OSBORNE, CATHERINE (1987). *Rethinking Early Greek Philosophy: Hippolytus of Rome and the Presocratics*. New York: Cornell University Press.
- PABÓN, JOSÉ M. (2005). *Diccionario Manual Griego Clásico-Español (VOX)*. Barcelona: Vox.

- PALMER, MICHAEL D. (1989). *Names, Reference and Correctness in Plato's Cratylus*. New York: Peter Lang.
- Reinhardt, Karl (1916). *Parmenides und die Geschichte der Griechischen Philosophie*. Bonn: Friedrich Cohen.
- ROSS, DAVID (1986). *Teoría de las ideas de Platón*. Traducción de José Luis Díaz Arias. Madrid: Cátedra.
- ROSS, W. D. Ed. (1970). *Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press.
- _____ (1967). *Aristotle. De anima*. Oxford: Clarendon Press.
- SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH (1808). "Herakleitos, der dunkle, von Ephesos, dargestellt aus den Trümmern seines Werkes und den Zeugnissen der Alten". En: *Sämmtliche Werke, dritte Abtheilung* 1838. Berlin: Reimer.
- SEDLEY, DAVID. (2003). *Plato's Cratylus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SHOREY, PAUL (1919). "On Plato's Cratylus 389 D". En: *Classical Philology*, Vol. 14, No. 1 (Jan. 1919), p. 85. Chicago: The University of Chicago Press.
- SMYTH, HERBERT (1956). *Greek Grammar*. Boston: Harvard University Press.
- STÄHLIN, O.; FRÜCHTEL, L.; TREU, U. Eds. (1970) *Clemens Alexandrinus Theol., Stromata*. Berlin: Akademie-Verlag.
- VRIES, G. J. DE (1955). "Notes on Some Passages of the 'Cratylus'". En: *Mnemosyne, Fourth Series*. Vol. 8, Fasc. 4, pp. 290-297. New York: Brill.
- WACHSMUTH, C.; HENSE, O. Eds. (1958). *Ioannis Stobaei anthologium*. Berlin: Weidman.
- YARZA, FLORENCIO SEBASTIÁN (1999). *Diccionario Griego-Español* (SOPENA). Barcelona: Editorial Ramón Sopena.
- ZELLER, EDUARD (1959). *Outlines of the history of Greek philosophy*. Translated by: L. R. Palmer. New York: Meridian Books.
- _____ (1892) *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, erster Theil*. Leipzig: Reisland.