

PLATÓN Y EL LENGUAJE: SOBRE LA RECTITUD (*ORTHÓTES*) Y LA POTENCIA (*DYNAMIS*) DE LOS NOMBRES

Francisco García Bazán

Universidad Argentina J. F. Kennedy-CONICET

Resumen

El presente trabajo contiene cuatro partes. La primera y más extensa reflexiona sobre el aspecto central del *Crátilo*, la descripción de la naturaleza del nombre (*ónoma*) como instrumento (*órganon*) y la posibilidad que encierra de manifestar las realidades correctamente (*orthótes*), tanto por la capacidad de representar la significación como por el poder de articularla como significante o soporte expresivo (*dýnamis*), resultando, finalmente, un compuesto de naturaleza y convención. La incursión sobre las etimologías onomásticas es indisociable de esta concepción. En el segundo momento se inserta la teoría sobre el nombre en el conjunto de la filosofía del lenguaje de Platón especialmente en relación con el *Parménides*, *Fedón*, *Fedro*, la *República* y la *Carta VII*. El tercer apartado se vuelca sobre las apariciones de la filosofía del lenguaje platónica y sus adaptaciones en Plotino, los *Oráculos Caldeos*, Numenio de Apamea, el *Corpus hermeticum* y Jámblico de Calcis, para rematar con el *Comentario al Crátilo* de Proclo. Sigue una cuarta parte que ofrece como conclusión el esfuerzo mostrado por una línea de pensamiento acerca del lenguaje que rescata su universalidad arcaica sobre la base de la inseparabilidad de lo que se dice y por qué medio se dice, una característica cultivada por una forma de actividad de filosofía que es vida filosófica.

Palabras clave: lenguaje, Platón, neoplatonismo, hermetismo, teúrgia.

Abstract

The present paper contains four parts. The first, and most extensive one, reflects about the central aspects of the Cratylus, the description of the nature of the name (onoma) as an instrument (organon), and the possibility that implies the correct (orthotes) manifestation of reality, so on the capability to represent the meaning and also in the power of articulation that as a significant or expressive support (dynamis), resulting finally, one compound of nature and convention. The investigation about onomastic etymology is impossible to take apart from this conception. In the second part the author inserts the theory about the name in the whole of the Plato's philosophy of the language, especially in relation with Parmenides, Phaedo, Phaedrus, Republic, and the VII Letter. The third part focuses on the appearance of Plato's philosophy of language and his adaptations on Plotinus, the Caldaican Oracles, Numenius of Apamea, the Corpus Hermeticum and Jamblicus of Calcis, to finish off with Proclu's Commentary to Cratylus. The last part offers, as a conclusion, the efforts displayed by a line of thinking about the language that is looking to save the archaic universality on the basis of the inseparability of what is said and the medium of what it is said, one characteristic cultivated by a style of philosophical activity that is philosophical life.

Key words: *language, Plato, neoplatonism, hermetism, theurgy.*

De acuerdo con el título de la exposición que he propuesto para este simposio platónico organizado por el Instituto de Filosofía y al que he sido invitado por mi amigo y eximio platonista, el profesor Óscar Velásquez, la primera alusión que vendrá a la mente es la del *Crátilo*. Pero no me limitaré al contenido de este diálogo, sino que según lo autoriza el tratamiento de la misma obra, asimismo haré referencia a las proyecciones que las enseñanzas del diálogo han tenido en el mismo Platón y en los ecos que ha despertado en algunos de los platónicos posteriores.

Siguiendo la cronología relativa establecida por David Ross emplazo la redacción del *Crátilo* en torno a los cuarenta años de la vida de Platón, después de los llamados diálogos socráticos y de juventud, cuando el filósofo ateniense ha realizado su primer viaje a Sicilia y antes de haber escrito el *Parménides*, el *Fedón*, el *Fedro*, la *República* y el *Banquete*, obras que asimismo parecen haber sido redactadas en el período que transcurre entre la primera y la segunda visita a Sicilia del pensador y que asimismo encierran interesantes reflexiones sobre el nombre y el lenguaje en sus aspectos oral y escrito.

I. LA REFLEXIÓN SOBRE EL NOMBRE EN EL CRÁTILLO

En una síntesis forzada, en el diálogo que nos ocupa, Platón formula la doctrina onomástica del modo siguiente:

1º Ofrece una breve introducción al tema a desarrollar en la que el personaje Hermógenes informa a Sócrates sobre la discusión mantenida con Crátilo y de la postura absolutista sostenida por este, a saber: que la rectitud (*orthótes*) o significación recta de los nombres está de acuerdo con la naturaleza de los seres, que existe tal rectitud natural y que ella se conserva por necesidad y universalmente en los nombres, sin importar cuál sea el idioma (383a-384a).

2º En contraposición con lo dicho se describe la postura relativista del mismo Hermógenes que, a su vez, propone que la significación correcta de los nombres existe por mero acuerdo (*homología*) y convención (*xynthéke*). Se está de acuerdo en que se comprenden cosas semejantes y esto se acepta. De modo que son la costumbre, los sujetos y el uso, los que establecen por un acuerdo social de los hablantes el significado pertinente de los nombres (384c-e).

3º Invitado Sócrates al arbitraje, continúa una extensa exposición del mismo Sócrates, que comenzando por apoyar la primera parte de la tesis de Crátilo, refuta la postura relativista de Hermógenes. La enmienda por boca de Sócrates estriba en los siguientes puntos:

- La posibilidad de que un nombre sea verdadero o falso, lo que se justifica por el siguiente razonamiento: a) los enunciados

- (*lógos*) pueden ser verdaderos o falsos, según que sus contenidos se conformen o no con los hechos (*prágmata*) o la realidad que expresan; b) para que un enunciado sea falso basta con que una parte de él no esté de acuerdo con la realidad; c) cualquier parte del enunciado puede no estar de acuerdo con la realidad; d) la parte mínima de un enunciado es *el nombre*; e) por lo tanto, el nombre puede ser tanto verdadero como falso (384a-385d).
- Pero para robustecer la refutación del relativismo onomástico de Hermógenes con el auxilio de una doctrina que es fundamentalmente ontológica, Sócrates deberá recurrir a otros elementos más familiares, accesibles y firmes para el lector, ya que hay dos tesis contradictorias que pueden disolver la anterior demostración: la relativista gnoseológica, porque ella impide fijar un criterio objetivo frente a lo verdadero y lo falso, y la de la indiscriminación o indistinción de los objetos, la que podría sostener, como Eutidemo, que siempre, para todos los hombres y en cualquier parte todo es igual, porque tampoco en este caso se torna posible diferenciar lo verdadero de lo falso. Ahora bien, esta segunda posibilidad, admite Sócrates, por sí misma es inverosímil, por lo que es fácilmente descartable. Detengámonos, por consiguiente, con atención en la primera, pues a Sócrates le interesa particularmente poner de relieve su posición antirrelativista para poder progresar en sus argumentos. La conocida fórmula de Protágoras: “el hombre es la medida de todos los valores (*kh rémata*)”, acuñación ejemplar del relativismo ontológico, es inaceptable para el mismo Hermógenes. Pero este rechazo admitido contiene implícitamente otros estratos filosóficos de error que se pueden sacar a la luz. Ante todo y lo más perceptiblemente comprobable, porque dicha formulación genérica va contra cualquier criterio práctico que permita sustentar la distinción de hechos que por sí mismos se imponen: la existencia corroborable por las acciones, de los muchos hombres que son malvados y la de los que, aunque numéricamente menos, son reconocidos como buenos. El sujeto bueno, además, es al mismo tiempo prudente o sensato, y el malvado, imprudente o falto de sensatez. Luego tampoco el relativismo es admisible en el ámbito del conocimiento. Finalmente este conjunto de confirmaciones diferenciadoras orienta hacia la aceptación del principio de que los seres poseen *en sí* una naturaleza o *cualidad* que *es propia* de cada uno y es esta constatación de estabilidad, en última instancia, lo que permite el acuerdo o desacuerdo de la esencia (*ousía*) de un ser o de lo que es (*on*) con el nombre que la denomina, y revela o manifiesta, lo que permite hablar del nombre como verdadero o falso –o sea, mostrante u ocultante de lo que es por la palabra– (385e-386e). Hasta este momento en absoluto ha hablado todavía Sócrates de la rectitud o

significación correcta de los nombres, pero ha echado las bases de un criterio de posibilidad designativo, puesto que el nombre tiene que ver con la expresión de la esencia o naturaleza de los seres y que esta relación entre el nombre y su significación es, por lo tanto, necesaria o *por naturaleza*, y no debido al mero acuerdo y convención humanos. El relativismo onomástico de Hermógenes ha quedado, por lo tanto, refutado y un aspecto solo de la tesis de Crátilo, el ontológico de la relación natural del ente con el nombre, se mantiene confirmado. Porque, efectivamente, hay un vínculo necesario entre la rectitud o significado del nombre y la realidad del significante que lo dice (*dynamis*). Pero de cómo se cumpla la primera, o sea, de que la necesidad ontológica de la relación provea sin mayores exigencias la rectitud, como pareciera desprenderse de la posición de Crátilo, nada se ha adelantado hasta ahora. Al contrario, el tema será cuidadosamente examinado, descartado en general y corregido (394a-c). Al servicio de lo anticipado viene toda la larga demostración que sigue.

4º ¿Cuál es, pues, la naturaleza del nombre? Responde Sócrates. El nombre (*ónoma*) no es una entidad naturalmente producida, como lo es el árbol, el perro o el hombre. El nombre es una entidad artificialmente producida, volcada hacia la acción y que sirve para un fin determinado. Es, por consiguiente, un instrumento (*órganon*), igual que lo son correspondientemente la lanzadera, el taladro o la sierra. Y, ateniéndonos a uno de los símiles propuestos, igual que la lanzadera sirve para tejer, pero la construye el carpintero (*téhton*), puesto que es de madera, y el carpintero la fabrica según cierto modelo, un modelo, además, que no es cualquiera, sino que se adapta a la idea que tiene de la lanzadera el tejedor, puesto que es él el que la usa y así quien mejor la conoce, porque sabe para qué le sirve y cuáles son los resultados mejores de su actividad; estas mismas notas formales se ofrecerán para el nombre bien constituido. El nombre es un instrumento, un instrumento que sirve para nombrar, lo fabrica, entonces, el artesano del nombre, el que establece el nombre o legislador (*nomothétes*, el que establece la asignación que corresponde), pero lo debe realizar según su fin que es el del filósofo o dialéctico, o sea, para enseñar (*didaskaléin*) y distinguir (*diakrínein*) (386e-390e).

5º Pero ¿cómo se ha cumplido esta finalidad orientadora o creadora del nombre que es la que posibilita su rectitud o significación correcta, o sea, proporcionándole a las letras (*grámmata-stoikheía*) y sílabas (*sýllabas*) –que es el material que maneja cualquiera habilitado para poner un nombre– una forma que esté de acuerdo con la esencia que tiene que revelar? Si se desechan las explicaciones sofísticas (391c) y en cambio se toma la orientación de los poetas, órfica, hesiódica y homérica, en lo que respecta a los nombres propios y examinamos la

estructura material de una gran cantidad de nombres (profanos y divinos, comunes y propios) que se caracterizan por lo frecuente de su aparición, por su estabilidad y jerarquía lingüísticas, e incluso los distinguimos en nombres derivados –los que se han originado en otros simples– y primitivos u originales –por no poderse derivar de otros– se advierte que casi todos ellos manifiestan una nota común: que sus autores por mayor que sea el ingenio que hayan poseído en la construcción de los nombres y, por lo tanto, en el moldeamiento de las letras y sílabas, participaban de un punto de vista o concepción común sobre la consistencia de los hechos o realidades, que todo –según lo dan a entender las impresiones sensibles– se mueve, fluye, corre y se desplaza ininterrumpidamente y que los nombres, por consiguiente, colocan entre el que tendría que ser su rectitud o significado correcto y su esencia dotada de estabilidad, este tipo de concepción (397c-482c). Esta significación alcanzada, no podrá ser, razonablemente, la significación correcta de los nombres, puesto que oscurece aquello que se debe decir, mediante el velo de la fluencia. Dice Sócrates, consecuentemente:

“...Creo que no he andado desacertado en mi suposición de hace un momento cuando dije que a los más antiguos hombres, los que asignaron los nombres, les pasaba más que nada lo que a la mayoría de los sabios de hoy día, los que, presos de vértigo a fuerza de dar vueltas y más vueltas indagando cómo son las cosas, se imaginan que estas giran y se mueven todas sin excepción; y, en vez de reconocer que la causa de esta creencia no es otra que sus propias impresiones, sostienen que las cosas mismas son así por naturaleza, es decir, que no hay en ellas nada de permanente ni fijo, sino que corren y se mueven y están siempre llenas totalmente de inestabilidad y cambios. Digo esto pensando en todos estos nombres que ahora nos ocupan... (creo que) tal vez no has reparado bien en lo que acabamos de decir, o sea, que en la asignación de los nombres a las cosas ha intervenido de modo decisivo la idea de que ellas están en movimiento, fluyen y devienen” (411b-c, ps. 33 y 34 de la trad. corregida de José María Triviño).

Bien observado, por lo tanto, el hecho de que el nombre se vincule a la esencia de los seres no da como consecuencia espontánea que al establecerse el nombre se cumpla esa manifestación, pues se puede interponer algún tipo de preconcepción ideologizante y de este modo el *nomothétes* –el que establece el nombre– aparentar no cumplir con la intuición directa del dialéctico. La tesis ambigua, o mejor, híbrida de Crátilo, naturalista, pero basada simultáneamente en la concepción de la impermanencia de las cosas, no podía ser mejor rebatida por Sócrates, confirmada ella entre los entresijos del prolongado y célebre excursus sobre las etimologías.

6º Finalmente Platón –apoyándose en algunos nombres que dejan adivinar su raíz relacionada con lo que se detiene o permanece (*ión*

y *reón*, pero también *doûn*, ligadura o retención)– expone su propia tesis sobre el nombre y que es una posición metódica, “en camino”. El nombre tiene que expresar la esencia o significación de los seres que aspiran de lo estable a lo inmutable. El nombre-*órganon*, por lo tanto, en cuanto no es “nombre en sí”, sino sensible o temporal, es una imagen o representación de la significación, la indica, no se identifica con ella. La esencia o significación –la que sería capaz de captar el filósofo–, tiene que pronunciarse y manifestarse articuladamente o comunicarse a través de elementos fónicos, consonánticos y vocálicos –las sílabas y las letras, los sonidos y los tonos–. El que instaure el nombre habrá tratado de encontrar los mejores medios de articulación vocal para transmitirlo, los que estén lo más de acuerdo posible con la esencia significativa o cognoscitiva, los más aptos para manifestarla, ya que: “la rectitud de un nombre es la que indica (*endeíxei*) cómo es la realidad (*prágma*)”. Pero, razonablemente, la aproximación será posible, pero la identificación total o el éxito pleno, nunca se podrá lograr, por eso el *ónoma* será siempre una combinación de naturaleza y convención. En efecto, el ser humano estará siempre agregando a los nombres elementos ajenos a la naturaleza significativa en sí misma y que son factores que se dan por supuestos (428d-440d).

Del resumen expuesto se pueden extraer estas conclusiones como internas a la redacción del *Crátilo*: el diálogo platónico es una respuesta que surge en un contexto filosófico-cultural determinado ofreciendo una solución a dos tesis históricas reales. Una, la de Hermógenes, relativista y convencionalista, con una filiación sofística identificable y, la otra, la representada por Crátilo, naturalista, pero adaptada a una cosmovisión heraclíteica, más críptica, y que no distingue con precisión la *dynamis* onomástica o el significante óntico, de la *orthótes* o significado ontológico que tiende a manifestar la realidad mediante el habla (*phoné*).

La posición platónica acerca del nombre, precisa y coherente con una filosofía del lenguaje que se atiene a una ontología en ciernes, acepta que el *ónoma* en cuanto a su corrección significativa es de origen esencial, señala a la realidad (*prágma*) como establemente constituida (*ousía*-esencia). Reconoce que esta posición esencialista, por estar a favor de la esencia, es antiheraclíteica, ratifica igualmente que el nombre siendo una imagen instrumental comunicativa de la esencia, que sirve para enseñarla y distinguirla, es incluso desde el punto de vista empírico diversa de otras imágenes instrumentales y técnicas, como la música o la pintura, que es todavía más débil; pero no se detiene ahí, ya que admitirá que los entes naturales como imágenes ontológicas directas de la estabilidad esencial revelan la realidad con superior potencia. Los *onómata*, en cambio, como imágenes instrumentales, poseen una capacidad expresiva (*dynamis*) inferior que se subordina al hallazgo y uso de los materiales fonéticos, puestos al servicio de la rectitud onomástica, por eso el nombre

conjuga el ejercicio de la rectitud con la convención, y los nombres son múltiples por necesidad, pero diversos y dispersos en las lenguas griega y de los bárbaros por imperio de la convención, índice de la debilidad de la potencia expresiva, pero intrínseca a ella.

Es decir, el tema es complejo y profundo y exige seguir reflexionando sobre él, pero algunos aspectos básicos, el de la necesaria estabilidad de lo esencial de los entes naturales y el de que hacia la esencia apunta la rectitud onomástica y las posibilidades de la capacidad ilustrativa de las lenguas, ha quedado firme, por eso puede sostener Sócrates finalizando el diálogo:

“Pero ciertamente, ningún conocimiento conoce, si lo que conoce no tiene estado alguno... Ni siquiera es razonable afirmar la existencia de un conocimiento, Crátilo, si todos los valores se transforman y nada permanece. Porque si esto mismo que es el conocimiento no se transforma dejando de ser conocimiento, el conocimiento siempre subsistirá y habrá conocimiento; pero si la forma misma del conocimiento se transforma, simultáneamente se irá convirtiendo en otra diversa forma, otra que el conocimiento, y no habrá conocimiento; pero si cambia siempre, tampoco habrá siempre conocimiento, de lo que se infiere que no habrá ni sujeto cognoscente ni objeto cognoscible. Si, en cambio, el cognoscente existe siempre, existe también el objeto conocido, y lo bello, y lo bueno, y cada uno de los seres en particular y no me parece que las cosas de las que estamos hablando ahora se asemejen en modo alguno a una fluencia ni a un movimiento. Me temo que no sea fácil averiguar si esto es así o de la manera como el círculo de Heráclito y otros muchos dicen. Lo que no sería propio de personas verdaderamente sensatas es dejar librado a los nombres el cuidado (*therapeúein*) de sí mismo y de su alma, y confiar en ellos y en los que los establecieron, al punto de hacer afirmaciones creyendo saber algo; de dictaminar contra sí mismo y contra los seres en general considerando que nada sano hay en ellos, sino que todo se deshace como las vasijas de barro; y de hacerse a la grosera idea de que con los hechos pasa lo que con la gente acatarrada, es decir, que todos ellos son presa de flujos y derrames. Puede ser que ocurra así, como puede ser que no, Crátilo. Por eso es preciso que examines el asunto con decisión y de manera apropiada; y que tú, que eres aún joven y estás en la flor de la edad, no aceptes por que así nomás las conclusiones; y que, si previa investigación, llegas a algo concreto, me pongas también a mí al tanto de ello. —“No dejaré de hacerlo, responde Crátilo, pero ten bien presente, Sócrates, que este problema no es nuevo para mí; y que después de considerar la cosa sin escatimar esfuerzos, me quedo decididamente con la doctrina de Heráclito”. —“Más adelante, cuando estés de vuelta, me instruirás al respecto...”, prosigue Sócrates. Y concluye Crátilo: “Así será, Sócrates, pero, tú trata también de pensar todavía sobre el asunto”.

Se han puesto de relieve los pasajes finales del diálogo, para sugerir que el tratamiento del significado propio de los nombres que realiza Platón en esta obra, respondiendo a circunstancias temporales e históricas precisas, no por ello es un mero episodio en la preocupación de Platón por

elaborar una filosofía del lenguaje, sino que es su disparador legítimo y que bajo diferentes aspectos dejados en esta ocasión en la semipenumbra reaparecen o son retomados y ampliados en diálogos cercanos y posteriores, y por la tradición platónica además, cuando retorne en determinadas circunstancias la cuestión sobre los nombres y el lenguaje.

II. LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE DE PLATÓN

En un pasaje de un Diálogo del mismo período, en *Parménides* 130e-131a, Platón avanza más al formular la tesis de la unidad inteligible idea-nombre y asimismo de la participación del nombre de la idea. El mundo de la semántica resulta así gradualmente ser coextensivo con el lugar o mundo de las formas y en este caso el dialéctico adquirirá real legitimación para constituirse en auténtico guía del *nomothétes*:

“Pero contéstame a lo que voy a preguntarte. Te parece, como dices, que hay ciertas ideas (*eide*), y que estas otras cosas que participan de ellas (*on...metalambánonta*) reciben de ellas sus nombres (*eponymías autón ískhein*), por ejemplo, las que participan de la semejanza (*homoiótetos... metalabónta*) son “semejantes” (*hómoia*), pero las que participan de la magnitud, “grandes”, y las que participan de la belleza y justicia, “bellas” y “justas””. Naturalmente, respondió Sócrates.

Un poco más adelante ratifica y aclara Platón en el mismo diálogo:

“Entonces aquellas ideas absolutas que son relativas entre sí tienen su propia naturaleza en relación a sí mismas, y no en relación a la semejanza (*homoíoma*), o cualquier otra cosa queelijamos llamarlas, que están en nosotros, y de las que recibimos ciertos nombres (*eponomazómetha*) en tanto que participamos (*metekhóntes*). Y estas cosas concretas que tienen los mismos nombres que las ideas (*homonýma ekeinoís*) son relativas para sí, no para las ideas, y pertenecen a sí y no a las ideas, así nombradas igualmente” (133c-d).

Pueden comprobarse aseveraciones afines asimismo en *Fedón* 102c, y Aristóteles en la corta síntesis sobre la doctrina platónica de *Metafísica* I, 6 (987a29-987b14), sin necesidad de meterse en honduras, igualmente lo ratifica:

“Éste, pues, llamó a tales entes ideas, añadiendo que las cosas sensibles están fuera de estas; pero según estas se denominan todas, pues por participación (*méthexis*) tienen las cosas que son muchas el mismo nombre (*homónima*) que las ideas”.

Pero es justamente el paralelismo establecido entre ontología y semántica, es decir, el fundamento ontológico que del nombre se ha deslizado a la totalidad del lenguaje y a su estructura sintáctica, el que permite explicar a Platón la superioridad del lenguaje oral sobre la escritura y al mismo tiempo valorar la naturaleza polisémica del mito, como memoria ancestral de la humanidad.

Recordemos sobre el primer punto el texto emblemático y diversamente repetido e interpretado de *Fedro* (274c 5 ss):

“Theuth fue el primero que descubrió la aritmética y el cálculo, la geometría y la astronomía y, además, el juego de damas y los dados y asimismo los caracteres de la escritura. Era entonces rey de todo el Egipto Thamus... Y Theuth venido al rey le mostró sus artes y le dijo que debían comunicarse a los demás egipcios. El rey le preguntó qué utilidad tenían cada una de ellas... Pero una vez que llegó a los caracteres de la escritura, dijo Theuth: “Este saber, ¡Oh, rey!, hará a los egipcios más sabios y vigorizará su memoria. Efectivamente el remedio de la memoria y la sabiduría se ha descubierto”.

Sin dilación, en cambio, el rey le explica al dios que ha descubierto un remedio de consecuencias diferentes a los que ha descrito, ya que: 1° la escritura generará el olvido, pues hará descuidar la facultad de la memoria (*mnéme*) dirigiendo la atención hacia fuera, hacia el registro del dato, y no dirigiéndola hacia el interior, ejercitando la capacidad memoriosa. Ha descubierto, entonces, el remedio para el recuerdo (*hypómnesis*), no para la memoria, que es actividad facultativa. 2° La escritura, además, no aporta sabiduría, sino opinión, porque es imagen de lo sensible. Pues sucede con la escritura como con la pintura, sus imágenes semejantes a modelos sensibles remiten siempre a lo mismo que está muerto –como repeticiones de las mismas copias estériles– y no a lo animado y vivo que reside en el alma. De este modo, al no remitir a lo vivo, produce eruditos y no sabios. 3° La escritura, copia de copia, y vástago separado de su padre, origen o fuente, circula por cualquier parte, de este modo es maltratada y necesita constantemente del auxilio paterno –la interpretación– para evitar el maltrato. Es conveniente, por lo tanto, referirse al discurso verdadero que reside en el alma, la ciencia o el lenguaje interior, que es el que produce, dirige y controla, a su aspecto inferior, la lengua oral, y que es la que mediatamente genera el cuerpo sin vida de la escritura. El pasaje 277b del *Político* ratifica igualmente las palabras del *Fedro* cuando sostiene que el lenguaje y la palabra dan una mejor representación de un ser vivo que el dibujo y el signo gráfico, puesto que lo importante es que la palabra retorne a su origen en el alma, principio de la vida orgánica. En este sentido la memoria conserva por su potencia retentiva posibilidades de conocimientos intelectivos por presentificación de intelecciones primordiales (*anámnesis*), que le son connaturales. Experiencias y

tradición en este caso originantes, presentes en el desarrollo del tiempo cósmico. Experiencias originales caídas en el olvido por ocultación antropocósmicas que el mito trasmite y permite recordar, o sea, los relatos verosímiles de la siembra de las almas en el *Timeo*, pero más próximo y comprensible para nuestra temática del *Fedro*, que incluso antes del comienzo del relato del descenso de las almas, didácticamente alecciona y dispone al oyente:

“En cuanto a lo que se refiere a la naturaleza del alma, esto debe aclararse: mostrar cómo es correspondería a una exposición (*diégesis*) absolutamente divina y enorme, pero dar una imagen (*eoikeo*) de ella corresponde a una exposición humana y de menores proporciones” (246bss.).

Es que, en última instancia, el hecho de que el *ónoma*, parte sustancial del lenguaje, como se ha dicho, con independencia de la voluntad de los individuos; sea una combinación, un mixto de naturaleza y convención cambiante, de *orthótes* y *dynamis*, según propia forma y materia entrelazadas, es ilustración suficiente para advertir que para Platón lo patético de la naturaleza del lenguaje consiste en que siempre diga menos de lo que aspira a decir. Se trata del instrumento humano para la acción de distinguir y enseñar más accesible, pero al mismo tiempo el más engañoso y deleznable. Pues cuando busca escudriñándose a sí mismo los principios o materiales elementales que lo componen se derrumba sobre su mismo cuerpo exterior, comprobando que esos elementos necesitan del lenguaje ya constituido para referirse a ellos y que de este modo son inefables. Así lo insinuaba el *Crátilo* al abordar los nombres primitivos y así lo confiesa y comprueba nuestro filósofo en el *Teeteto*:

“Permíteme, pues, que sustituya un sueño por otro. Me parece haber oído a alguno que de lo que llamamos primeros elementos (*stoikheia*), y de los que nosotros y todo lo que existe estamos compuestos, no puede ofrecerse razón alguna... de lo que sí no cabe duda alguna es que desde sus sílabas serán cognoscibles, expresables y aptas para el juicio de una expresión verdadera” (201e-202b).

La referencia última se orienta hacia las sílabas y las letras. Juicio, razonamiento, discurso y lenguaje surgen de la combinación de los nombres y éstos de letras y sílabas. Y los elementos primeros –alfa, beta, gamma– poseen nombres. Pero estos nombres y otros básicos son en sí mismos inexplicables e indecibles, ya que lo elemental por su simplicidad es no cognoscible, haciéndose conocer por los compuestos en los que intervienen o que ayudan a formar. La reflexión de carácter paradójico y de ascendencia pitagórica ha conservado brillantes ilustraciones posteriores, por ejemplo, en Moderato de Gades,

que hemos desarrollado en otro lugar. Pero este tipo de consideración conduce hacia el otro polo de la significación, hacia la imposibilidad del uso del lenguaje ante lo que carece de ser, de ciencia y de nombre. Recuérdense al respecto las conocidas reflexiones de la *República* y del *Parménides*. Extraigo del primer libro aludido lo que me parece más próximo al tema que tratamos, a partir del extenso apartado sobre la cuestión del bien y sus aplicaciones que es una lección completa y en sí misma abarcativa del final y comienzo de los libros VI y VII de *Politeia*, o sea, los párrafos que van desde 506b-534c:

“Del mismo modo piensa también, pues, en lo que conviene al alma: cuando fija su mirada en objetos sobre los cuales brilla la verdad y el ser, lo piensa, conoce y manifiesta tener intelecto. Pero cuando mira hacia lo mezclado con la oscuridad, lo que nace y perece, entonces opina y ve débilmente opiniones que la hacen ir de aquí para allá y parece carecer de intelecto... Entonces lo que aporta la verdad a los seres cognoscibles, y a quien conoce le otorga la facultad de conocer, puedes decir que es la idea del Bien (*ten toû agathoû idéan*). Y por ser causa de la ciencia (*epistéme*) y la verdad, concíbela como cognoscible, pero aun siendo bellos ambos, conocimiento y verdad, si pensamos correctamente considerará que el Bien es algo distinto y más bello que ellas. Y como aquí es correcto considerar que luz y visión son helioformes, pero sería incorrecto considerarlas un sol, así también en nuestro punto es correcto considerar que ambos, verdad y conocimiento, son boniformes, pero sería incorrecto creer que una o el otro fueran el Bien, ya que la manera de ser del bien (*ten toû agathoû héxin*) es mucho más digna de estima. –Hablas de una belleza extraordinaria (*amékhanon kállos*), dijo, ya que produce la ciencia y la verdad y, además, está por sobre ellas en cuanto a belleza (*hypér tauta kalléi*)” (508d 4-9).

Para proseguir el pasaje poniendo de relieve no sólo las explicaciones en relación con el conocimiento y la belleza, sino asimismo con lo que es inseparable de la verdad, el ser:

“Admitirás, creo, que el sol no sólo otorga a los seres sensibles la capacidad de ser vistos, sino también el nacimiento, crecimiento y alimento, aunque él mismo no tenga nacimiento... Igualmente dirás, pues, que a los seres cognoscibles no sólo les viene del Bien el ser conocidos, sino que también les llega de Él el ser (*to éinai*) y la esencia (*ousía*), aunque el Bien no sea esencia, sino algo que está más allá de la esencia en cuanto a dignidad y potencia (*epékeina tês ousías presbeía kai dynamei*). Y Glaucón se echó a reír, Apolo, que elevación maravillosa. –Tú eres culpable, repliqué, pues me has forzado a decir lo que sobre ello pensaba” (508e 1-509a 8a).

Igualmente en la parte final del razonamiento sobre la primera hipótesis acerca de lo uno en el *Parménides* (141b 9- 142a 9), al oponer lo uno (*to hen*) a lo múltiple (*pollá*), queda rigurosamente caracterizado como no ser. Sostiene Platón:

“Por lo tanto ¿podría lo uno participar de la esencia de alguna otra manera que no fuese participando de alguna de estas característica (es decir, las del tiempo pasado, presente y futuro)? –No es posible. –Entonces lo uno en absoluto participa del ser. –Pareciera qu e no. –Por lo tanto lo uno no es en absoluto. Resulta claro que no.– Entonces, en tanto que existe como uno no es; porque si fuese ya existiría como lo que es y lo que participa del ser; pero, según pareciera, lo uno ni es uno ni es, si se debe confiar en tal razonamiento. No le temo. –Pero lo que no es ¿podría tener en tanto que no es algo para sí o a partir de sí? –¿Cómo justamente? –Entonces no tiene nombre, ni definición, ni ciencia, ni percepción sensible, ni opinión. Por lo tanto, ni se nombra, ni se define, ni hay opinión de él, ni se conoce, ni ser alguno tiene una percepción sensible suya”.

Resumiendo todo el pasaje: si lo uno en cuanto tal por su misma noción no puede ser pluralidad ni composición, derivan de esto diversas consecuencias: primero, que en cuanto a su contenido o interioridad no será una parte ni tampoco un todo, luego carecerá de comienzo, medio y fin (y teniendo en cuenta la carencia de comienzo y de fin será sin límites, luego *ápeiron*), tampoco poseerá figura alguna (*aneu skhémata*), porque la definición geométrica de figura exige una multiplicidad. En síntesis, interiormente o en sí mismo lo uno será uno como simple o indivisible (*ámeros*). Siendo de este modo, por lo tanto, en segundo lugar carecerá asimismo de relaciones externas e internas: no estará en otro, pero tampoco en sí, lo que exigiría el desdoblamiento. De este modo, tampoco en reposo ni en movimiento. No en movimiento, porque sus dos formas, el cambio y la traslación, reclaman multiplicidad interna o exterior; tampoco inmóvil, porque no está en nada. No es idéntico a sí ni diferente a sí o a otro, ya que ambas nociones rechazan la simplicidad. Menos aún será semejante (*homoión*) o desemejante (*anómoion*) respecto de él u otro, ya que estas nociones presuponen las de identidad y diferencia en relación con el modelo; ni igual (*íson*) ni desigual (*ánison*) que participan de identidad y diferencia en relación con la medida. Tampoco lo uno podrá ser temporáneo, porque el tiempo en el mismo sujeto supone la relación entre lo más viejo, como presente, respecto de lo más joven, como pasado, y de lo más viejo en tanto que presente, como más joven en referencia al futuro, cuando será más viejo. Luego los estados del ser en cualquiera de sus formas: fue, será, es, tienen relación con el tiempo y así lo uno tampoco puede participar del ser. Lo uno, pues, como simple y único, carece de partes, características o discriminaciones entitativas y nocionales y al mismo tiempo de relaciones o comunicación ordenada entre particularidades y esto tanto interna como externamente y en desarrollo o existencia simultánea, por eso lo uno no es ser ni apariencia de ser, luego tampoco es nada de lo que apropiada o inapropiadamente conoce y expresa al ser. La inefabilidad de lo uno por exceso, por lo visto, es diversa de la

inefabilidad de los elementos. Éstos remiten por propia naturaleza a los *prótista*, a las primeras cosas o fundamentos y dan de sí, por ejemplo, a la aritmética y a la geometría, mientras que lo Uno, en sí clausurado, es indicado por el dios Apolo (*á-pollos*), y sólo se manifiesta a través de la alteridad, que le es ajena, y en cuyo seno aparece el nombre y el lenguaje.

Y en el testimonio de la vejez de Platón que es la *Carta Séptima*, retorna la dificultad de la paradoja del lenguaje, pero al mismo tiempo el anclaje del nombre en la realidad inteligible, en relación con la percepción sensible, la ciencia y la dialéctica, por una parte, pero, por otra, en vínculo con lo inefable.

Recordemos:

“En todos los seres se distinguen tres elementos que permiten adquirir la ciencia de ellos; esta, la ciencia, es el cuarto. Es necesario colocar en quinto lugar el objeto verdaderamente cognoscible y real. El primer elemento es el nombre, el segundo la definición, el tercero la imagen, el cuarto la ciencia. Un ejemplo para comprender el pensamiento. “Círculo” (*kyklos*) algo dicho cuyo nombre es lo mismo que lo que acabo de decir. En segundo lugar su definición compuesta de nombres y verbos... En tercer lugar el dibujo que se traza y que se borra... Pero el círculo en sí, al que se refieren todas estas representaciones no experimenta nada similar, porque es totalmente otro. En cuarto lugar la ciencia, la intelección y opinión verdadera relativas a estos objetos. Constituyen una sola clase y no residen ni en los sonidos proferidos, ni en las figuras materiales, sino en las almas... De estos elementos es el intelecto el más afín y semejante al quinto elemento, los otros se alejan más. Todo esto, además, expresa tanto la cualidad como el ser de cada cosa, por medio del débil auxiliar que son las palabras. De esta suerte ningún hombre razonable se arriesgará a confiar sus pensamientos a tal vehículo, especialmente cuando ha quedado fijo como sucede con los caracteres escritos” (342b ss.)

Las cinco formas de aparición del círculo, tres correspondientes al ámbito sensible (nombre, diseño y definición genética o descriptiva), una en la mente, la científica, la que atiende a los axiomas intelectivos, propiedades y deducciones implícitas y otra en lo inteligible, como arquetipo. El núcleo completo de la exposición aquí implícita es el desarrollo de la *República* al final del libro VI y comienzo del VII al que antes se ha hecho alusión. El nombre como mixto de rectitud natural y convención es indisociable de estas exposiciones en las que la triple dimensión epistemológica, gnoseológica y ontológica es insoslayable, pero se retorna finalmente a lo más profundo de la enseñanza que supera, en realidad, a estas tres dimensiones, al concluirse con la confesión de impotencia del instrumento débil que son las palabras para el dialéctico y más todavía sometidas al aparente sostén de la escritura, porque en el camino hacia lo que carece de hipótesis (*anhypóton*):

“más allá de la ciencia” y “por encima de la intelección”, constituyen un viático de agobio.

Porque es cierto, prosigue el autor de la misiva, que con buen método el acceso a la actividad filosófica queda abierto, ya que:

“Apenas cuando se han frotado cada uno de ellos contra los otros, nombre, definiciones, percepciones visuales e impresiones, y cuando se ha discutido con demostraciones amistosas, haciendo uso también de las preguntas y de las respuestas sin rivalidad, brilla sobre cada uno de los objetos el discernimiento (*phrónesis*) y el intelecto que entiende (*noûs*), intensificándose en el mayor grado que es humanamente posible” (VII, 342e).

Pero asimismo es seguro que la actividad dialéctica, la internación por la sabiduría, el alimentar el alma en la “llanura de la verdad”, señala hacia un horizonte que aspira a ser superado hacia una experiencia última de por sí secreta (*apórretha*) y por ello indescriptible e indecible (*árretha*):

“Por lo menos esto es lo puedo decir sobre todos los que han escrito y escribirán y cuantos dicen saber sobre aquello en que me ocupo con celo (*peri hon egó spoudazo*), por haberme oído, haber sido informados por otros o haberlo encontrado ellos mismos: no es posible, según mi opinión, que entiendan nada sobre el asunto. Al menos ningún libro (*sýggramma*) mío hay sobre esto, ni nunca lo habrá, porque de ninguna manera es algo que se pueda decir (*retón oudamós estí*) como los otros saberes, sino que estando a menudo en compañía con este objeto y conviviendo con él, una vez que surgió súbitamente en el alma (*exaíphnes...en te psykhé genómenon autó*), ya crece por sí mismo, como la luz que comienza a iluminar desde la chispa” (341b10-341d2).

Es decir, “aquello” que principalmente le ocupa al autor, dice el escrito platónico, sobre lo que ha hablado, enseñado e incluso escrito, cuantos hayan recibido alguna referencia o información directa o indirecta poco pueden enseñar, puesto que nada saben a fondo. El mismo autor de la epístola tiene conciencia acabada de las dificultades que implica la enseñanza sobre este tipo de experiencia y es ello lo que le ha impedido escribir sobre el asunto o escribir un libro sobre un tipo de experiencia que excede a la enseñanza y que la escritura traicionaría. Más todavía. Nunca redactará ese escrito, porque la vivencia del conocimiento de esa realidad, no es ciencia que pueda enunciarse, sino un modo de experiencia sublime, que supera todo saber, culminación de la dialéctica, que se ofrece como aparición o súbita presencia y que se da en el alma cuando preparada por el ejercicio la invade, se adueña de ella y eliminado todo lo ajeno es iluminación que es simple luz.

III. ALGUNOS TESTIMONIOS EN DIVERSOS PLANOS DE LA TRADICIÓN PLATÓNICA

Si se compara el largo uso que Plotino ha hecho de los grandes diálogos platónicos, el *Timeo*, la *República*, el *Parménides* o el *Fedro*, la atención que ha dedicado al *Crátilo* es notablemente menor. Sin embargo, seleccionando las dos veces que aparecen sus menciones en la “gran tetralogía” contra los gnósticos, las citas permiten descubrir una clara línea de interpretación que valora la filosofía del lenguaje de Platón en su integridad. En *Enéada* III,8 (30), (11, 38-41) al considerar al Intelecto como “satisfacción plena” (*kóros*) de acuerdo con la etimología explicada en el *Crátilo*, alusión ratificada en otros dos lugares eneádicos:

“...O cómo sea el que ha engendrado un hijo tal como el Intelecto, bello hijo, también llegado a ser desde Él, pleno. Pero el Uno en absoluto es Intelecto ni satisfacción, sino anterior al Intelecto y a la satisfacción, porque tras Él está el Intelecto y la satisfacción, que necesitan tanto satisfacerse como pensar”.

Ver asimismo V,1 (10), 4,8-10 y 7, 33-36. Pero en *En.* V, 5 (32), (5, 18-25), escribe con superior contundencia:

“Pero también en cuanto a este término de “ser” (*to eínai*) –el nombre (*onomasía*) que sirve para indicar la esencia (*ousía*), si alguno dijera que existe a partir del término “uno” (*to hen*), quizás se podría encontrar con la verdad. Porque ciertamente, éste que se llama “lo que es” (*ón*), es el primero que, por decir, avanzando desde allí un poco no ha querido ya ir más adelante, sino que habiéndose vuelto ha quedado firme en su interior y ha llegado a ser esencia y hogar (*hestía*) de todas las cosas: de modo que para cualquiera que se llegue a apoyar en el sonido cuando lo pronuncia, el término “uno” se encarga también de mostrar que la palabra “lo que es” (*tó ón*) deriva de la palabra “uno” (*hen*) revelándolo en lo posible en tanto que se pronunció. De este modo, sí, lo que ha llegado a ser, la esencia y el ser, portan una imagen de Él que fluye a partir de su potencia; y el alma que ve y ha sido conmovida por el espectáculo imitando lo que ve ha emitido la voz “lo que es”, “el ser”, la “esencia” y “hogar”. En verdad, estos vocablos (*phthóggoi*) quieren significar la realidad ya engendrada imitando al hablar con su alumbramiento, en tanto que es posible para los vocablos, la generación de lo que es. En cuanto a estas etimologías, queden dichas como alguno quería”.

La referencia frontal, parece dirigirse a Platón, pero ¿es tan directa la mención o reconoce intermediarios o al menos incitadores?, porque el pitagórico dualista Numenio de Apamea, leído en las clases del Neoplatónico, ha dejado registrado en su libro II *Sobre el Bien*, según lo ha conservado Eusebio de Cesarea:

“Por lo tanto esto es todo cuanto me ha parecido decir a modo de prólogo. Pero ya no aparentaré más ni diré que ignoro el nombre de lo incorpóreo, porque ahora ya parece que es más atrayente hablar que callar. Digo, pues, que su nombre es lo que se buscaba desde hace mucho tiempo. Pero que nadie se ría, si digo que el nombre de lo incorpóreo es “esencia” (*ousía*) y “ser” (*ón*). La causa del nombre de “ser” obedece al hecho de no nacer ni perecer, ni recibir ningún otro movimiento ni cambio para mejor o peor, sino ser simple, invariable, fijado en su forma idéntica y no salirse voluntariamente de la identidad ni ser tampoco forzado por otro. También Platón ha dicho en el *Crátilo* que los nombres son simples agregados a semejanza de las cosas. Por lo tanto, quede firme y admitido que el ser es incorpóreo” (Fr. 6 (15 L.), F. García Bazán, p. 240).

Numenio de Apamea ha conocido los *Oráculos Caldeos* (ver *Oráculos* 5 y 7 y frgs. 12 y 17, respectivamente; García Bazán, pgs. 214-215) y la filosofía calcaica –junto con la órfica– vino a llenar uno de los vacíos que ostentaba el neoplatonismo contemplativo frente al hierático, rescatando el pitagorismo completo del que se nutrió Platón, como se torna visible en la polémica de Jámblico con Porfirio en la *Respuesta de Abammon a Anebo* o el *De mysteriis aegyptiorum*. Todos estos elementos se conservarán en la escuela neoplatónica de Atenas, al menos desde Plutarco el Anciano, el padre de Asclepigenia, compañera de Proclo, y reunidos reaparecerán en el *Comentario al Crátilo* de Proclo, precedido por una obra homónima de Jámblico y el *Comentario a la filosofía órfica y caldaica*, de su maestro Siriano.

El *Oráculo Caldeo* 150 conservado en el Comentario de Miguel Pselo, atento a la potencia del nombre, expresa:

“Nunca cambies los nombres extranjeros (*bárbara*)”, a lo que el erudito bizantino agregaba: “Es decir, entre los diferentes pueblos hay nombres transmitidos por Dios, que tienen en los ritos una potencia inefable. Por consiguiente, no los cambies en lengua griega: por ejemplo, los nombres Serafín, Querubín, Miguel y Gabriel. Porque dichos de este modo según la lengua hebrea, tienen en los ritos una eficacia indecible, pero cambiados por nombres griegos, se relajan” (García Bazán, 91 y 139).

Los escritos herméticos ofrecen sus paralelos en C.H. XVI,2, que se pueden ver proyectados en Jámblico de Calcis:

“En cambio, expresado en la lengua original, este discurso conserva con toda claridad el significado de las palabras, porque la particularidad misma del sonido y de la propia entonación de los vocablos egipcios mantiene en ellos mismos la energía de las cosas que se dicen... no hagas palidecer y esfumar la gravedad, la solidez y la virtud eficaz (*energetikés*) de los nombres de nuestra lengua. Pues los griegos, Oh, Rey, sólo poseen discursos vacíos buenos para producir demostraciones y aquí reside toda la filosofía de los griegos: simple

ruido de palabras. Nosotros, sin embargo, usamos palabras simples, pero sonidos que están llenos de eficacia (*allá phonaís mestais érgon*)”.

Jámblico enseña en consecuencia en la mencionada *Respuesta a Anebo* contra las deficiencias de interpretación de Porfirio:

“Preguntas “qué quieren decir los nombres sin significados (*ta ásema onó-maia*)”. Pero ellos no son sin significado, como tú crees. Sea que algunos nos sean desconocidos o incluso algunos conocidos, aquéllos de los que hemos recibido de los dioses la solución. Pues bien, para los dioses todos tienen un significado, no de un modo expresable, ni cual es para los hombres el modo que significa e indica los objetos por medio de la imaginación, sino de un modo unido a los dioses por el intelecto o intelectivamente o también de manera indecible mejor y más simple. Es preciso, pues, eliminar de los nombres divinos todas las elucubraciones y exposiciones lógicas y suprimir también las representaciones físicas de la voz en correlación con las cosas de la naturaleza. Es el símbolo intelectual y divino de la semejanza divina lo que se debe suponer en los nombres. E incluso, si nos es desconocido, esto mismo lo hace más solemne, pues es demasiado elevado como para penetrar en nuestro conocimiento. Pero en cuanto a estos nombres en los que hemos recibido la ciencia del análisis, en ellos tenemos, en el nombre, el conocimiento de toda la esencia de los dioses, de su poder y de su orden. Además, guardamos entera en nuestra alma una imagen mística e inefable de los dioses y a través de los nombres elevamos nuestra alma a los dioses y, una vez elevada, nos unimos a los dioses en la medida de lo posible.

Pero, “¿Por qué preferimos los signos bárbaros a los de nuestras lenguas respectivas?”. También de ello la razón es mística. En efecto, puesto que los dioses nos han enseñado que toda lengua de los pueblos sagrados, como asirios y babilonios, es adecuada a los ritos sagrados, por ello creemos deber comunicarnos con los dioses verbalmente en la lengua que les es connatural, y puesto que este tipo de lengua es primitivo y bastante antiguo, y sobre todo porque los que han aprendido los primeros nombres de los dioses nos los han transmitido mezclándolos con los de su propia lengua, teniéndola como propia y adaptada a estos nombres, conservamos hasta aquí, sin cesar, invariable la norma de la tradición. En efecto, si algo conviene a los dioses, es evidentemente lo eterno e inmutable, como connatural a ellos.

“Pero el oyente, afirmas, observa el significado, de forma que el concepto que permanece idéntico es suficiente, cualquiera que sea el nombre”. Ahora bien, ello no es tal y como tú lo has pensado; pues si los nombres hubieran sido puestos por convención, no importaría cambiar los unos por los otros; pero si están estrechamente unidos con la naturaleza de los seres, los que se asemejan a esta naturaleza son ciertamente también los más gratos a los dioses; por esto resulta claro que con razón la lengua de los pueblos sagrados ha sido preferida a la de los demás hombres; pues, cuando se traducen dos nombres, éstos no conservan por completo el mismo sentido, pues en cada pueblo hay características lingüísticas imposibles de ser expresadas en la lengua de otro pueblo; no obstante, incluso si se pueden traducir los nombres, ya no conservan el mismo poder; además, los nombres bárbaros tienen mayor solemnidad, mayor conci-

sión y poseen menor ambigüedad y variedad, y la cantidad de palabras menos numerosas; por todo ello armonizan con los seres superiores.

Quita de en medio, pues, las suposiciones que se apartan de la verdad, como si el dios invocado fuera egipcio o emplease la lengua egipcia. Piensa mejor lo siguiente, puesto que los egipcios han sido los primeros en corresponderles la participación de los dioses, los dioses gozan con ser invocados con las fórmulas rituales egipcias; y todos ellos no son artificios de magos, pues, ¿cómo los nombres que están más unidos a los dioses, que nos ligan a ellos y que poseen casi la misma fuerza que los seres superiores, podrían ser ficciones imaginarias, aquellos sin los que ninguna obra téurgica podría tener lugar? Y tampoco son formas de ocultar nuestras pasiones con expresiones asignadas a los dioses. En efecto, no partiendo de nuestros estados, sino, por el contrario, a partir de los que les son propios a los dioses les ofrecemos las fórmulas convenientes según la naturaleza; no concebimos lo divino de forma contraria a la que es en realidad, sino, ateniéndonos a su naturaleza y al modo en que los primeros que establecieron las leyes del rito sagrado han obtenido la verdad al respecto, así perseveraremos en ello. En efecto, si entre los ritos sagrados hay algo que se adecue a su santidad, es la inmutabilidad; y es preciso conservar las fórmulas de las plegarias antiguas, como templo inviolable, siempre las mismas y del mismo modo, sin suprimirles nada ni añadirles nada de otro sitio. Probablemente un motivo por el que ahora han perdido toda su eficacia los nombres y la plegaria es porque no cesan de cambiar continuamente por el ansia de novedad y violación de la tradición por parte de los griegos. En efecto, los griegos son por naturaleza amantes de lo novedoso y dan vaivenes para acá y para allá, sin punto de apoyo en sí; no conservan las tradiciones que han recibido de otros, sino rápidamente abandonándolas, ellos transforman todo de acuerdo con su variable arte de inventar palabras; los bárbaros, por el contrario, siendo constantes en sus hábitos, permanecen firmemente fieles a sus formas de hablar, por lo que son ellos queridos por los dioses y les dirigen discursos que les agradan: cambiarlos en modo alguno a ningún hombre le está permitido. Tal es mi respuesta para ti respecto a los nombres indecibles y sobre los denominados bárbaros que son sólo rituales” (VII, 4-5, Ruiz Jurado, 198-201).

Proclo ajustándose a los cinco niveles que descubre en la realidad –Uno, hénadas, Intellecto, alma, cosmos– con los que extiende las tres hipóstasis de plotino, y la multiplicidad de intermediarios (*metaxy*) que incluyen los grados anímico y cósmico, expone en los 185 escolios que conforman su abordaje del *Crátilo* un material teórico y téurgico que en términos generales coincide con sus grandes obras filosóficas como la *Teología Platónica*, los grandes comentarios al *Timeo* y a la *República*, los *Elementos de Teología* y sobre todo con la obra perdida, los *Diez libros sobre la armonía de Orfeo, Pitágoras, Platón y los Oráculos Caldeos*. Porque Platón ocupa el centro de la escena, pero en la medida en que ha recibido la enseñanza más alta de Orfeo y de Pitágoras, de Homero y Hesíodo, que son también representantes de la teología griega, pero en grado inferior a los anteriores, y en tanto

que la filosofía caldaica posteriormente conocida se eleva asimismo al primer rango teológico al ser los oráculos comunicados por los dioses, constituyendo así una teología de origen divino (*theoparádotos theología*: *In Crat.* CIX, 59,19, p. 131 e *In Tim.* I, 408.12).

Por eso, por una parte, escribe Proclo:

“En efecto, al ser preguntado Pitágoras cuál es el más sabio de los seres responde, “el número”; y cuál el segundo en sabiduría: “el que impone los nombres a las cosas”. Y con el “número” se refería al orden inteligible... Y con la expresión “el que impone los nombres”, aludía al alma, que recibe realidad del intelecto; y las cosas en sí mismas no son primariamente como el intelecto, sino que ésta posee de ellas imágenes y razones discursivas esenciales, que son como estatuas de los seres, como los nombres que reproducen las formas inteligibles, o sea, los números. Así que el ser les viene a todas las cosas del Intelecto que se conoce a sí mismo y es sabio, mientras que recibir nombre viene del alma, que imita al intelecto. En consecuencia, dice Pitágoras, no es propio de cualquiera el forjar palabras, sino del que ve el intelecto y la naturaleza de los seres. Luego los nombres son por naturaleza” (*In Crat.* XVI, pg. 71).

Sócrates, acercándonos más a la producción del nombre según Proclo, sostenía: “Que es necesario que el que quiera imitar algo sea conocedor de dos cosas, del modelo y del arte demiúrgica” (XX, 75).

En consecuencia y teniendo en cuenta la producción original de los nombres por obra de dioses, ángeles y démones y del legislador, y de la influencia que ellos ejercen en la construcción humana de nombres y la resistencia de la necesidad, la filosofía caldaica ofrece para Proclo la enseñanza más ilustrativa y abarcante del conjunto de esta complejidad onomástica, porque el arte del legislador como prototipo o “señor de la generación de los nombres” es comparable al arte de la telestética o producción de imágenes (*agálmata*), que reúne a la dialéctica con la teúrgia, permitiendo que las obras sean eficaces:

“Y así como la telestética, por medio de ciertos símbolos y señales secretas asemeja a los dioses las estatuas hechas de este modo y las hace apropiadas para la recepción de las iluminaciones divinas, así también, por otra parte, el arte del legislador fundamenta los nombres como estatuas de las cosas según la misma potencia asimiladora, reflejando la naturaleza de los seres a través de tales o cuales sonidos, y al fundamentarlos, los entregó para utilidad de los hombres” (LI, ps. 86-88, esp. 87).

A continuación y para no dejar dudas de la postura que sostiene, vuelve sobre lo expresado el diádoco ateniense, afirmando con decisión:

“Que la actividad asimiladora del intelecto demiúrgico es doble: la una según la cual confiere realidad al mundo en su totalidad mirando el modelo inteligible,

la otra, según la cual atribuye nombres adecuados a cada cosa (*Crát.* 389d4-8). Sobre ello también *Timeo* (36c4-5) da concisas explicaciones, y con mayor precisión enseñan los teúrgos y los oráculos de los dioses mismos:

“Pero el nombre venerable es también el que en un circuito incansable se lanza sobre los mundos al mandamiento impetuoso del Padre” (*Or.* 87, pg. 78).

Y este otro oráculo:

“Porque, el Intelecto paterno, que piensa los inteligibles, ha sembrado símbolos a través del mundo. También se les llama bellezas indecibles” (*Or.* 108, p. 83).

Así pues, también el legislador entrega la más excelente constitución mirando al mundo en su totalidad e impone los nombres apropiados a los seres” (LII, pgs. 88-89).

IV. CONCLUSIÓN

Puede sostenerse que esta línea del platonismo a la que nos hemos referido con sus comentarios sobre el nombre y el lenguaje, descubre intérpretes que sólo los despliegan deteniéndose especialmente en la universalidad implícita, dentro de una enseñanza onomástica que invita a ser hecha explícita y apta para el entendimiento de la filosofía como forma de vida filosófica, al punto de reconocer que las censuras justificadas de los representantes bárbaros que se han recordado, por cierta visión restrictiva de las especulaciones griegas, también eran tenidas en cuenta por el mismo Platón cuando admite la posibilidad de que la lengua primitiva pudiera ser alguna de las lenguas bárbaras de su tiempo: “Porque nada tiene de extraño que, a fuerza de retorcer de todas las maneras posibles, resulte que la lengua antigua (*phoné palaiá*) en nada difiera de la lengua bárbara actual” (*Crátilo* 421d).

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (1970), *Metafísica*, ed. trilingüe por V. García Yebra, 2 vols., Gredos, Madrid, 1970.
- _____ (1994), trad. Y notas de T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994.
- Corpus Hermeticum*, te (1994), trad. Y notas de T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994.
- Corpus Hermeticum*, texto y trad. francesa de A.D. Nock y A.-J. Festugière, 4 vols., “Les Belles Lettres, París, 1960 y 1954.
- Textos herméticos* (1999), int., trad. y notas de X. Renau Nebot, Gredos, Madrid.
- Jámblico de Calcis (1966), *Les mystères d'Égypte*, texto y trad. francesa de É. des Places, “Les Belles Lettres”, París.
- Jámblico (1997), *Sobre los misterios egipcios*, int., trad. y notas de E.A. Ramos Jurado, Gredos, Madrid.
- García Bazán, F. (1992), “Filosofía del lenguaje y ontología según Plotino”, en *Epimeleia. Revista de Estudios sobre la Tradición*, I/1-2, 69-90.

- García Bazán, F. (1997), “Tradición y hermenéutica en el platonismo, el cristianismo naciente y H. G. Gadamer”, en *Escritos de Filosofía XVI/31* (enero-junio), 55-74.
- García Bazán, F. (1997), “Jámblico y el descenso del alma: síntesis de doctrinas y relectura neoplatónica”, en H.J. Blumenthal & J.F. Finamore (eds.), *Iamblichus: The Philosopher, Syllecta Clásica*, vol. 8, 129-147.
- García Bazán, F. (1998), “Los aportes neoplatónicos de Moderato de Cádiz”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 15, 15-36.
- Mortley, R. (1986), *From Word to Silence. I. The rise and fall of logos. II. The way of negation Christian and Greek*, Peter Hanstein Verlag GmbH, Bonn.
- Numenio de Apamea y Oráculos Caldeos (1991), ver *Oráculos Caldeos con una selección de testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico. Numenio de Apamea, fragmentos y testimonios*, int., trad. y notas de F. García Bazán, Gredos, Madrid.
- Platón,
 _____ (1969), *Cratyle*, texto y trad. francesa de L. Meridier, “Les Belles Lettres”, París.
- Crátilo*, trad. de (+)José María Triviño (inédito).
- _____ (1992), trad. J. L. Calvo, Gredos, Madrid, 1992.
- _____ (2002), *Crátilo o Del lenguaje*, ed. y traducción de Atilano Domínguez, Trotta, Madrid.
- _____ (1952), *Phédon*, texto y trad. francesa de L. Robin, “Les Belles Lettres”, París.
- _____ (1975), *La République*, texto y trad. francesa de É. Chambry, “Les Belles Lettres”, París.
- _____ (1992), *República*, trad. de C. Eggers Lan, Gredos, Madrid.
- _____ (1970), *Phédre*, texto y trad. francesa de L. Robin, “Les Belles Lettres”, París.
- _____ (1992), *Fedro* (1993), trad. de E. Lledó Iñigo, Gredos, Madrid.
- Parménides*, texto y trad. inglesa de H. N. Fowler, W. Heineman Ltd., Londres /Harvard Univ. Press, Cambridge (MA).
- _____ (1994), *Parménides*, texto y trad. italiana de M. Migliori y C. Moreschini, Rusconi, Milán.
- _____ (1960), *Lettres*, texto y trad. francesa de J. Souilhé, “Les Belles Lettres”, París.
- _____ (1992), *Carta Séptima en Diálogos dudosos, apócrifos, cartas*, trad., int. y notas de Juan Zaragoza y P. Gómez Cardó, Gredos, Madrid.
- Plotino,
 _____ (1973), Henry, P.-Schwyzer, H.R. (ed.), *Plotini Opera, editio maior*, 3 vols., Museum Lessianum, Desclée de Brouwer et Cie./ L'édition Universelle S.A., París/ Bruselas, 1951 y 1959; Desclée de Brouwer/ E.J. Brill, París-Leiden. *Plotini Opera, editio minor*, 3 vols., Oxford Classical Texts, Oxford, 1964, 1977 y 1982.
- _____ (1982, 1985, 1998), J. Igal, *Porfirio, Vida de Plotino. Plotino, Enéadas I-II; Plotino, Enéadas III-IV; Plotino, Enéadas V-VI*, Gredos, Madrid.
- _____ (1999), Proclo, *Lecturas del Crátilo de Platón*, edición de Jesús Ma. Álvarez, Ángel Gabilondo y José M. García, AKAL/Clásica, Madrid.
- _____ (1951), Ross, D., *Plato's Theory of Ideas*, Oxford at The Clarendon Press.