

EL PROBLEMA DE CRATILO Y LA INTERPRETACIÓN DE HERÁCLITO

POR RODOLFO MONDOLFO

Profesor emérito de la Universidad de Bolonia

El problema de Cratilo, planteado recientemente por G. S. Kirk (*The problem of Cratylus, Amer. Journ. of Philology*, July, 1951), no sólo pone en tela de juicio la representación tradicional de la postura y figura intelectual de este filósofo, sino que complica también, en aspectos importantes, a Heráclito, a Platón y a Aristóteles. Sabido es, en efecto, que la mencionada representación tradicional se basa en testimonios aristotélicos, y relaciona a Cratilo tanto con el heracliteísmo, como con el proceso de formación espiritual de Platón. Cratilo suele representarse como un heraclíteo extremista, tan convencido aseverador del flujo universal, que habría criticado como insuficiente la afirmación de Heráclito de que no es posible sumergirse dos veces en el mismo río, y le habría opuesto que no se puede ni siquiera una sola vez; y por lo tanto habría llegado a creer, al final, que no debían usarse las palabras, que son una forma casi cristalizada de expresión, para indicar las cosas fluyentes y cambiantes, sino sólo gestos, que son ellos mismos siempre diversos y siempre en proceso de devenir. (Cf. Aristóteles, *Metaph.*, Γ, 5, 1010 a, 7). Por este heracliteísmo Cratilo habría influido sobre Platón —quien fué primeramente discípulo de él en su juventud, antes de escuchar a Sócrates— y le habría comunicado ya la convicción de que, por hallarse las cosas sensibles en flujo perenne, no puede haber ciencia de ellas. (Cf. Aristóteles, *Metaph.*, A, 6, 987 a, 29).

Ahora bien, Kirk se opone a la representación aristotélica de un Cratilo heraclíteo, pero por motivos distintos de los que lo llevan a oponerse al mismo tiempo a la representación de un Heráclito aseverador del flujo universal. En otro artículo suyo, en efecto (*Natural Change in Heraclitus, Mind*, enero de 1951, trad. al castellano en *Humanitas* de la Univ. Nac. de Tucumán, 1953, II), sostiene Kirk que tal interpretación de Heráclito procede de Platón (*Cratyl.*, 402 A), de quien pasó a Aristóteles, a Teofrasto y a la doxografía, pero no se ve autorizada por los fragmentos heraclíteos, de los que sospecha Kirk que Platón conociera menos que nosotros. Lo que resulta de los fragmentos genuinos como concepto fundamental de Heráclito, no es, según Kirk, el principio del cambio, que era un lugar común del primitivo pensamiento griego, sino la interpretación de este cambio como movimiento necesario entre los extremos opuestos. Heráclito —dice Kirk— no ha afirmado que todo fluye sin cesar; antes bien admite la estabilidad en el equilibrio de las tensiones opuestas (παλίντονος ἄρμονίη) que sólo al romperse genera el cambio; y entonces este cambio, que sucede a la anterior situación estática, se presenta cuantitativamente regulado (μέτρον, μέτρα), precisamente porque es relación entre opuestos. No puede haber exceso de un opuesto sobre otro: la reciprocidad y el equilibrio son condiciones imprescindibles para la unidad del cosmos; el concepto de la medida (μέτρον) es en Heráclito aún más importante que el de la lucha (πόλεμος); y convertir este μέτρον (que domina en el πόλεμος) en un πάντα πεῖ, según la interpretación platónica, significa destruir la visión unificada del cosmos que Heráclito quiso presentar.

En esta interpretación de Kirk hay un aspecto muy acertado que consiste en destacar que el cambio heraclíteo es trasmutación recíproca de opuestos; pero no se tiene en cuenta lo que resulta de múltiples fragmentos heraclíteos, es decir, que cada ser está *destinado* a cam-

biarse en su contrario: el viviente en muerto, el despierto en dormido, el joven en viejo (B 26 y 88), lo frío en caliente y viceversa, lo húmedo en seco y viceversa (B 126), el fuego y el alma en agua o en aire, el aire en agua, el agua en tierra, la tierra en fuego (B 31, 36, 76), etcétera. Procesos que Heráclito compara con las aguas que fluyen, en el río que ya no es el mismo (B 12, B 49 a y B 91).

Por lo tanto no parece posible negar a Heráclito la idea del flujo, ya sea que él mismo la expresara con la fórmula πάντα ρεῖ, sea que ésta pertenezca a Platón como síntesis de conceptos que encontraba en la obra de Heráclito, que Platón, y Aristóteles, y Teofrasto debieron conocer íntegramente, y no en un número de fragmentos inferior al conocido por nosotros, como paradójicamente sugiere Kirk.

De todos modos, lo que interesa con respecto al problema de Cratilo es lo siguiente: que su configuración como heraclíteo extremista se basa en la concepción de un Heráclito aseverador del flujo universal; y este supuesto es aceptado por el mismo Kirk en su artículo *The Problem of Cratylus*, donde opone a la representación aristotélica de un Cratilo heraclíteo la del diálogo platónico, que lo presenta ante todo como un defensor de la validez o exactitud natural (ὀρθότης) de los nombres; lo cual parece a Kirk inconciliable tanto con el flujo heraclíteo como con el repudio de las palabras que Aristóteles atribuye a Cratilo. El Cratilo del diálogo platónico, por lo tanto, no es según Kirk un heraclíteo; Platón lo presenta como inducido sólo en forma incidental por Sócrates a adoptar por un momento la tesis heraclíteica del flujo, en la creencia errónea de que pudiese ofrecerle un apoyo para su doctrina de la vinculación natural entre nombres y cosas, sin darse cuenta de la incompatibilidad mutua de las dos.

Ahora bien, Aristóteles —quien, según Kirk, no tenía otra información acerca de la orientación teórica de Cra-

tilo que la ofrecida por el diálogo platónico— habría interpretado la aceptación incidental y momentánea del heracliteísmo, presentada por Platón, como la verdadera orientación esencial y permanente de Cratilo; y sobre la base de esta interpretación equivocada, habría dibujado la figura intelectual de Cratilo que se transmitió luego a la posteridad como configuración histórica genuina.

Es evidente que, de este modo, no sólo se opone el Cratilo de Platón al Cratilo de Aristóteles como contrario e inconciliable con él, sino que se lo opone también al heracliteísmo, y se complica así el problema de la interpretación del diálogo platónico, donde en realidad Cratilo al final ya no insiste sobre la exactitud de los nombres, sino que reitera su convicción de que, cuanto más reflexiona, tanto más le parece que Heráclito quizá tenga razón (440 E). Y además se invalida la tradición relativa al proceso de formación del pensamiento platónico, que —con Aristóteles— suele considerarse orientado primeramente por el heracliteísmo de Cratilo hacia la convicción de que no puede haber ciencia en lo sensible fluyente, y predispuesto de tal modo a seguir a Sócrates en la búsqueda de lo universal permanente¹. En fin, por lo que a Aristóteles se refiere, hay que destacar la gravedad de la imputación que se le hace. Se le atribuye, en efecto, una grave falta de método y de seriedad como testigo, imputándosele el no haber vacilado en dar como noticias acertadas sus interpretaciones equivocadas y sus ampliificaciones arbitrarias de testimonios ajenos sobre personas y hechos acerca de los cuales no habría tenido ninguna información efectiva, directa o indirecta.

¹ Este influjo de Cratilo, sin embargo, parece tener una confirmación en el hecho mismo de que Platón caracterice a Heráclito con el $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ $\rho\epsilon\acute{\iota}$, pues en esta teoría justamente Cratilo condensaba todo el heracliteísmo, según el testimonio de Aristóteles, que Platón así indirectamente ratifica.

Esta imputación excede los límites del reconocimiento de la frecuente inexactitud histórica de los testimonios aristotélicos acerca de sus predecesores al que ha llegado la crítica moderna. Por cierto que las investigaciones modernas, y sobre todo las fundamentales de Harold Cherniss (*Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, 1935; *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, I, Baltimore, 1944; II en preparación), han evidenciado que en los testimonios de Aristóteles priva el teórico sobre el historiador; pues él ve los problemas y las concepciones de sus antecesores a través de los problemas y conceptos propios, en cuyo lecho procústeo quiere colocar a todos los demás. Por esto sus testimonios deforman a menudo la posición y el pensamiento de los filósofos anteriores; pero se trata de deformaciones preterintencionales que no significan mala fe o alteración voluntaria de datos por omisión o amplificación deliberadas o invención de noticias falsas.

Puede parecer, a veces, que Aristóteles merece que se le reprochen omisiones y alteraciones conscientes; pero aun en estos casos un examen imparcial demuestra que en él hay sólo una interpretación equivocada que no carece de motivos capaces de explicarla. Así cuando, por ejemplo, Aristóteles atribuye a Demócrito una identificación entre el conocimiento racional y el sensible, o entre lo verdadero y el fenómeno, puede parecer que omite conscientemente y de mala fe la distinción democritea (que conocemos por Sexto Empírico) entre el conocimiento genuino y el espúreo; pero un examen más atento nos indica los motivos del juicio aristotélico. Este juicio, en efecto, se basa en el hecho de que el objeto, que Demócrito asigna al intelecto (los átomos), es un objeto material, que según Aristóteles puede captarse sólo mediante el tacto, y debe por lo tanto ser objeto de conocimiento sensible; y por otra parte el propio Demócrito reconocía en los sentidos la fuente de las pruebas racionales (B 125), y en los fenómenos captados por los sen-

tidos una intuición de las cosas ocultas alcanzadas por el intelecto (B 21 a). La identificación que Aristóteles atribuía a Demócrito contradecía, sin duda, una distinción expresamente declarada por el abderita, pero se basaba en otras declaraciones y concepciones del mismo que según Aristóteles debían llevarlo a la conclusión que él le atribuía².

En cambio, si en el caso de Cratilo Aristóteles, por equivocación, hubiese tomado como verdad histórica lo que según Kirk es sólo ficción del diálogo platónico, esta equivocación podría justificar únicamente una afirmación genérica del heracliteísmo de Cratilo, pero no las noticias circunstanciadas que Aristóteles agrega al respecto. Si no las hubiera sabido por otra fuente, distinta del diálogo platónico, Aristóteles no habría podido aseverar detalles tan precisos y característicos, tal como el de haber Cratilo negado que pueda uno sumergirse en un río ni siquiera una sola vez, y repudiado el uso de las palabras, considerando que el flujo de las cosas autoriza sólo el empleo de los gestos. Estas noticias serían verdaderas invenciones de quien no tuviese otra fuente de información que el diálogo platónico; e invenciones que, por un lado, podrían presentarse únicamente como noticias históricas y, por otro, chocaban directamente con el dato platónico de la defensa cratílea de la ὁρθότης de los nombres, al atribuir al mismo personaje el repudio terminante de las palabras.

No puede admitirse tal invención o falsificación intencional en Aristóteles; y por lo tanto hay que atribuir a sus noticias otra fuente, diversa del diálogo platónico, así como se sabe, por expresa declaración del propio Aristóteles (*Rhetor.*, Γ, 16, 1417 b, 1), que su in-

² Remito sobre este punto a mi estudio *Intorno alla gnoseologia di Democrito*, *Rivista di filosofia*, Torino, 1953, y al cap. relativo a Demócrito en la parte II de mi libro: *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, ed. Imán, 1954.

formación acerca de la costumbre que tenía Cratilo de silbar y gesticular hablando, procedía de Esquines el Socrático.

Por lo tanto el problema de Cratilo debe plantearse sobre otra base, que no sea la de poner a Platón contra Aristóteles en este respecto, para quedarnos como dice Kirk, con el Cratilo de Platón en una mano, el Cratilo de Aristóteles en la otra, e inclinarnos hacia el repudio de los testimonios aristotélicos y de la tradición procedente de ellos, sobre la base de la opinión de que el Cratilo del diálogo platónico no puede ser un heraclíteo.

El punto primero y fundamental que debe aclararse es el siguiente: la afirmación de la ὁρθότης natural de los nombres, con que Platón presenta a Cratilo desde el comienzo del diálogo, ¿es una teoría contraria al heracliteísmo e incompatible con la del flujo universal?

Dos opiniones opuestas se han afirmado al respecto entre los críticos. Las afirmaciones de Lassalle (II, pág. 362 ss.) y de Schuster (*Heraklit von Ephesus*, 1873, págs. 318 ss.) que atribuyen al propio Heráclito la doctrina de que los nombres revelan la esencia de las cosas, han sido objetadas por Zeller (I b⁵, págs. 722 ss. = I b⁶, 909 ss.) como imposibles de fundamentar, tanto por medio de testimonios directos (como los de Proclo y Amonio citados por Lassalle) como por vía de deducción a partir del diálogo platónico. Sin embargo Zeller agregaba, contra Schaarschmidt (*Samml. d. platon. Schrift.*, 253 ss.), que tal doctrina "podría sin duda concordar perfectamente con las de Heráclito", vale decir, con la ley del flujo universal, que —observa Zeller— es el Logos divino, en el cual participa el Logos humano.

También Diels (*Die Anfänge der Philologie bei den Griechen, Neue Jahrb.*, 1910, pág. 3) expresaba la opinión de que el punto de vista de Cratilo en el diálogo platónico no era esencialmente diverso del de Heráclito; y Nestle, en una nota agregada a la de Zeller (I b⁶, págs. 910 ss.), señalaba que sólo mediante el presupuesto

de tal doctrina pueden entenderse fragmentos heraclíteos como B 48, donde la palabra βιος en su doble acen- tuación debe dar una prueba de la doctrina de los opues- tos, o B 32, donde el genitivo de Ζεύς (Ζηνός) se halla relacionado con ζῆν (vivir). Nestle recuerda los antece- dentes de las etimologías órficas y el ζός de Ferécides; pero muy oportunamente Calogero (*Eraclito, Giorn. crit. della filos. ital.*, 1936) amplía la consideración a todo “aquel sentido arcaico del lenguaje, por el cual la naturaleza o el destino de una persona se lee en su nom- bre” (pág. 206); y encuadra en el marco general de esta tendencia arcaica lo que llama “el sentido heraclíteo de la realidad-verdad del lenguaje”.

La indistinción de los valores ontológico, lógico y lin- güístico, característica de la conciencia arcaica, llevaba precisamente a ésta a buscar en la etimología la esencia o verdad de las cosas (ἔτυμος = verdadero). Oportunamen- te recuerda Calogero las etimologías de la *Odisea* (I, 62; XIX, 564 ss.), de la *Teogonía* hesiodea (195 ss., 207 ss.), de los órficos (Ζεύς, Πᾶν, Κρόνος, 'Ρέα, Φάνης, Τιτῆνες, Παλλάς, etcétera), las esquileas (Helena = destruc- tora de naves, *Agam.*, 681 ss.; Apolo = destructor, *ibid.*, 1080), etcétera. En su medio cultural, por lo tanto, encontraba Heráclito esta idea (que mantiene su vigen- cia y difusión aún en las generaciones siguientes) de una correspondencia natural entre el nombre y las co- sas, por la cual la etimología de la palabra debía ser re- veladora de la esencia del ser natural o de la persona humana o divina.

No debe asombrar por lo tanto que él se inclina- ra hacia ese hábito de las investigaciones etimológicas, que luego —como observó Cherniss (*Arist. Crit. of Pres. Philos.*, pág. 302, nota 44) a propósito del *Cratilo* pla- tónico— parece haberse convertido en el deporte prefe- rido de los heraclíteos. Sin embargo la conciencia vigi- lante en Heráclito (y que parece perderse luego en Cra- tilo y en otros heraclíteos) de la ley del flujo, concebida

como transmutación mutua de los opuestos, orientaba el etimologismo heraclíteo en una dirección particular, que le es característica, y que sólo por excepción encuentra una analogía parcial en una de las etimologías esquileas, sobre la cual oportunamente llama la atención Calogero (*op. cit.*, pág. 207). Se trata de la etimología de κῆδος (*Agam.*, 699 ss.), según la cual dice Esquilo que la ira sagaz del hado envió a Ilión un κῆδος ὀρθῶνυμος vale decir un κῆδος que con exactitud se llamaba κῆδος, en tanto era al mismo tiempo un *parentesco* y un *duelo*, de acuerdo con el doble significado que tiene esta palabra en griego. Esquilo llama de este modo la atención sobre la posibilidad de significados muy distintos de una misma palabra, por lo cual la etimología puede indicar dos o más esencias diferentes, y afirmar la confluencia de naturalezas distintas en un mismo ser o personaje. Calogero considera esta afirmación esquilea de *orthonimia* (exactitud denominativa) que se manifiesta en la coincidencia de esencias contrastantes, como estrictamente análoga o equivalente a la del fragm. 48 de Heráclito, donde βίος se halla señalado como igualmente ὀρθῶνυμος en su capacidad de significar tanto la vida (βίος), como el arco (βιός), instrumento de muerte. Pero en Esquilo falta el sentido hondo que la observación etimológica tiene en Heráclito; y por esto la etimología esquilea se presenta como denotación de un caso particular, contingente y excepcional, de coincidencia de términos o de significados contrastantes, mientras que la etimología heraclíteica quiere indicar un ejemplo típico de una ley universal, que rige en todos los seres, naturales, humanos y divinos.

Esta ley es la ley del flujo entendida en el sentido en que Heráclito la concibe. Para Heráclito esta ley no significa simplemente una inestabilidad y variación proteiforme de los seres, que pasan de una cierta situación o posesión de cualidades a otra cualquiera, perdiendo parcial o totalmente sus cualidades para adquirir otras

en ese cambio. Para Heráclito el flujo significa el tránsito de uno a otro contrario, la transmutación recíproca de los opuestos, que por esta conversión mutua que se cumple en el doble camino hacia arriba y hacia abajo, se identifican y se revelan los mismos, a pesar de su aparente incompatibilidad y separación, en que se detiene erróneamente la opinión vulgar. El devenir heraclíteo, según la feliz expresión de Calogero (pág. 209), es siempre un conflicto perenne de vida y muerte, donde el acento no se pone tanto sobre el perpetuo fluir, cuanto sobre los choques que constituyen este fluir de uno a otro opuesto; sólo los heraclíteos (como Cratilo) eliminarán el momento del conflicto y la oposición, para sumergirse totalmente en el mero flujo indistinto e incoloro.

Ahora bien, la concepción heraclíteica de un flujo que es relación de contrarios, transmutación recíproca y por lo tanto *coincidentia oppositorum*, podía acompañarse y conciliarse con el hábito del etimologismo, que buscaba en el nombre la esencia de la realidad, únicamente con tal que se reconociera en los nombres la misma coincidencia de los opuestos que se reconocía en las realidades.

Y tal es, justamente, la característica distintiva del etimologismo de Heráclito. Éste no se limita a dar, como los etimologismos anteriores y sucesivos, a cada nombre un significado unívoco, que exprese una única e invariable naturaleza del ser —lo cual habría sido incompatible con toda concepción del flujo en general, y de manera particular con la heraclíteica—, ni tampoco se contenta con señalar, como Esquilo, la posibilidad de un significado doble, o sea la copresencia o coexistencia simultánea de cualidades contrastantes en un ser particular, cuya naturaleza característica aparece de este modo doble y no simple, pero sin referencia al flujo y a la transmutación mutua de los contrarios. Para Heráclito, en cambio, en esto consiste el elemento esencial; y esto lleva a una doble consecuencia: que un mismo nombre

puede significar realidades contrarias, y que una misma realidad puede merecer nombres opuestos³.

La posibilidad de significados contrarios en un mismo nombre se encuentra ejemplificada típicamente en la palabra βίος, que puede acentuarse βίος = vida y βίός = el arco como instrumento de muerte. Es la coincidencia de vida y muerte, que Heráclito ve identificadas en la realidad del flujo, por el cual cada opuesto nace de su contrario. Cf. B 88: "la misma cosa son el viviente y el muerto, el despierto y el dormido, el joven y el viejo; pues éstos al transmutarse son aquéllos y aquéllos al transmutarse son éstos." Esta permutación recíproca e identificación de viviente y muerto se repite en varios aspectos, en múltiples fragmentos heraclíteos, siempre vinculada con el proceso del flujo concebido cual tránsito de uno a otro opuesto. Cf. en B 26, el viviente que se adhiere al muerto apagando su vida al adormecerse; en B 36, el ciclo de muerte y nacimiento que se realiza en las transmutaciones de las almas en agua y del agua en tierra y en las inversas, de la tierra en agua y del agua en alma. La relación que aquí se presenta entre fases y momentos opuestos del flujo de un mismo ser, parece presentarse otra vez como relación entre seres distintos; cf. B 76: "el fuego vive la muerte de la tierra, y el aire vive la muerte del fuego; el agua vive la muerte del aire, y la tierra [vive] la [muerte] del agua." Pero es evidente que aquí tampoco se trata de una teoría de los cuatro elementos coexistentes, sino del ciclo de conversiones de un mismo ser en el proceso

³ Un eco parcial de estas consecuencias puede verse en la duplicidad de sentidos de los nombres, señalada y utilizada por la sofística deterior, según el *Eutidemo* platónico (278 A). "Éstos (dice Sócrates con respecto a los hermanos Eutidemo y Dionisodoro) muestran que el mismo nombre conviene a hombres que se hallan en situación opuesta." Cf., sobre el *Eutidemo*, M. BUCCELLATO, *La retorica sofistica negli scritti di Platone*, Milano, 1954, pág. 99.

de su flujo; e igualmente en B 77: "nosotros vivimos la muerte de aquéllas, y aquéllas viven nuestra muerte." La identificación de vida y muerte (así como de toda otra serie par de opuestos) se realiza y manifiesta por lo tanto, según Heráclito, en el proceso del flujo que es siempre transformación de uno en otro contrario.

Esta concepción de la realidad está, pues, detrás de la concepción de la palabra como Jano bifronte: en tal carácter consiste la perfecta justeza natural del nombre, según Heráclito, es decir, en presentar la misma coincidencia de los opuestos que es propia del ser en su fluir incesante. Βίος, con su doble significado opuesto de vida y muerte, es el ejemplo típico de tal ὀρθότης de los nombres.

Encontramos aquí uno de los tantos motivos que Hegel ha recogido de Heráclito en su concepción dialéctica. El espíritu del heracliteísmo habla en Hegel cuando declara, en el *Prefacio* a la 2ª edición de la *Ciencia de la lógica*, que la capacidad de expresar sentidos opuestos, que tienen muchas palabras en alemán, documenta la superioridad de este idioma sobre otros, y su espíritu especulativo. "Puede ser objeto de alegría para el pensamiento el encontrarse con tales palabras, y verse en presencia de la unión de los contrarios, contenida de manera ingenua y según el léxico en una sola palabra de significados opuestos."

Cuando una palabra parece tener —por lo menos en la acepción común— un significado unívoco, no le parece a Heráclito apta para dar el valor exacto y pleno de la realidad nombrada. Cf. B 32: "lo uno, el solo sabio, no quiere y quiere ser llamado con el nombre de Zeus". Este nombre (Ζηνός), en efecto, aparece vinculado, en la etimología ya presentada por los órficos —y aceptada por Heráclito— con la idea del vivir (ζῆν) y sólo con ella; vale decir, descuida la duplicidad de atributos opuestos (principio de vida y principio de muerte) que pertenecen al dios sumo, lo Uno, lo sabio. En su sabiduría éste juzga

que tal nombre le pertenece, sin duda, pero no es adecuado a su naturaleza y duplicidad de atributos opuestos; y por eso "quiere y no quiere" ser llamado con tal nombre.

La diferencia entre Heráclito y Cratilo, a este respecto, se evidencia en la comparación entre B 32 del primero y el pasaje del *Cratilo* platónico (396 A), donde Sócrates presenta las dos etimologías del nombre de Zeus, que debía haber propuesto o aceptado Cratilo. Se hace proceder las formas Ζηρός y Ζῆνα de ζῆν (vivir), y las formas Διός y Δία de δι'ὄν (por cuyo medio), lamentando que el uso corriente haya separado dos partes que debían formar un todo único δι'ὄν ζῆν (por cuyo medio existe la vida); pero se acepta de este modo, como expresión exacta y adecuada de la realidad divina, la indicación de su único aspecto de principio y causa de vida. Del binomio heraclíteo: vida y muerte, queda en el *Cratilo* sólo el primer miembro; se ha perdido la idea de la vinculación e identificación de los opuestos, sin la cual la ὁρθότης de los nombres ya no puede conciliarse con la ley del flujo.

La cual ley, por lo tanto, admite y exige no sólo que un mismo nombre pueda incluir dos sentidos opuestos para ser adecuado a la realidad que fluye de uno a otro contrario, sino que admite o exige además que una misma realidad merezca y posea nombres opuestos. Es el caso del camino pendiente, que puede llamarse con igual derecho ascendente (ἀνοδος) o descendente (κάθοδος), porque el camino que sube y el que baja (ὁδὸς ἕνω κάτω) son uno solo y el mismo (B 60); es el caso del camino recorrido por el tornillo, de avance y rotación al mismo tiempo, que puede llamarse igualmente recto y curvo (B 59); es el caso de todo punto de la periferia de un círculo, que puede llamarse tanto principio como fin del círculo mismo (B 103); y es el caso de Dios, a quien convienen igualmente todos los nombres de realidades opuestas, que pueden reunirse en series pares de contrarios. Cf. B 67: "el dios es día y noche, invierno y verano, guerra y paz, hartura y hambre; y se transforma como el fuego

cuando se mezcla con aromas, y toma el nombre según el perfume de cada uno de éstos." Aquí la coincidencia entre el cambio de la situación natural y el cambio del nombre se afirma de manera expresa: el fuego se transforma en varios perfumes según el aroma que se quema en él, y en este cambio toma todos los nombres de ellos; y así el Dios se transforma en todos los opuestos, y por lo tanto todos los nombres contrarios le convienen.

Siempre, en todo esto, la ley del flujo, concebido como conversión de cada contrario en su opuesto, domina tanto la realidad como el lenguaje; de este modo, pues, hay que entender la ὀρθότης de los nombres según Heráclito; y por lo tanto, según él, pueden aplicarse los nombres contrarios a una misma realidad. Cf. B 8: ἀντίξουν - συμφέρων; B 10: συμπερόμενον - διαφερόμενον y συναΐδων - διαΐδων; B 62: ἀθάνατοι - θνητοί, θνητοί ἀθάνατοι.

Sin embargo la correspondencia y unidad, establecida por Heráclito entre su doctrina del flujo y la exigencia de la exactitud de los nombres, podía mantenerse sólo con las dos concepciones heraclíteas, del flujo cual conversión mutua de los opuestos, y de la ὀρθότης cual capacidad de significados contrarios en un mismo nombre u honda armonía de denominaciones opuestas para un mismo ser. Esta doble condición se pierde con Cratilo, que por un lado reduce el flujo a pura mutabilidad y caducidad de los fenómenos (el torbellino de las cosas, que Sócrates en *Cratilo* 411 BC considera como proyección objetiva de un mareo interior subjetivo), y por otro lado prueba que interpreta la exactitud de los nombres como expresión unívoca de una naturaleza o esencia determinadas, o sea, presentación de un sentido único permanente⁴. De este modo la unión de las dos teorías, acordes

⁴ Esta concepción de la ὀρθότης caracteriza todas las etimologías propuestas por Sócrates; pero Cratilo, invitado por Hermógenes a declarar si le gusta la manera como Sócrates habla de los nombres (427 E), le declara, como Aquiles a Ajax Telamonio: "has vaticinado según mi propio corazón" (428 C).

en Heráclito, se vuelve contradictoria en Cratilo, y debe hacer crisis revelando la imposibilidad de su mantenimiento.

El diálogo platónico nos presenta precisamente el momento y el proceso de esta crisis, que lleva a la inevitable separación de las dos concepciones incompatibles. Se nos muestra una encrucijada de la cual puede salirse en dos direcciones contrarias. Por un lado se puede reconocer que el torbellino lleva a la negación del propio conocimiento, y, si se quiere salvar el conocimiento, hay que admitir que existen en él objetos permanentes que son lo único que puede conocerse de verdad (*Cratyl.*, 439 C-440 D). Y ésta sabemos que es la salida que Platón encontró en la enseñanza de Sócrates, investigador de lo universal permanente, después de haber sido llevado por Cratilo a la conclusión de que no puede haber ciencia de lo sensible, arrastrado en torbellino por el flujo (cf. Aristóteles, *Metaph.*, 987 a, 29). Por otro lado se puede mantener la adhesión al principio del flujo universal, y en consecuencia reconocer la imposibilidad de un conocimiento firme, expresable en palabras permanentes; y ya no hay posibilidad de detenerse en la pendiente de este camino hasta el extremo del repudio de las palabras y de su sustitución por los gestos como única expresión posible de la momentánea y variable sensación. Y ésta es la conclusión a la cual Aristóteles (*Metaph.*, 1010 a, 7) dice que Cratilo llegó al final (τὸ τελευταῖον). Naturalmente los gestos aceptados y empleados por Cratilo debían ser puramente indicativos, y no imitativos como aquellos de que habla Sócrates en el diálogo platónico (422 E-423 E), mediante los cuales los mudos, para comunicarse con los demás, tratan de imitar la forma y naturaleza de las cosas. Estos gestos, en efecto, por declaración expresa de Sócrates, son como las palabras, vale decir, suponen una forma y una naturaleza estable en lugar del flujo.

. En este pasaje del *Cratilo* debemos, pues, reconocer

una alusión a la conclusión cratílea de la sola legitimidad de los gestos: alusión crítica que quiere destacar en los mismos gestos (imitativos y no sólo indicativos) el supuesto de una naturaleza objetiva constante. Así Platón nos ofrece una confirmación indirecta del testimonio de *Metaph.* 1010 a, 7, el que sin embargo no puede explicarse como derivación o deformación del pasaje indicado del *Cratilo*.

Una confirmación del testimonio aristotélico puede considerarse todo el diálogo platónico, en cuanto nos muestra la incompreensión del significado genuino de las teorías heraclíteas en *Cratilo*, quien, al interpretar el flujo como simple torbellino de cambios que arrastran toda la realidad, debe concluir con el repudio de la exactitud de los nombres afirmada por Heráclito a fin de conservar su adhesión al flujo. El diálogo platónico nos presenta a un *Cratilo* joven (cfr. la expresa declaración de Sócrates en 440 D), que se encuentra llevado por la crítica de su orientación contradictoria al reconocimiento de esta contradicción, y a la necesidad de elegir entre los dos elementos contrastantes que había creído poder conciliar. Apremiado por esta obligación, *Cratilo* declara (440 E) que, cuanto más reflexiona, tanto más se convence de que las cosas están como dice Heráclito, vale decir, elige como única realidad el flujo. Por esta elección (que es al mismo tiempo, como ya se dijo, una deformación de la verdadera concepción heraclíteica) *Cratilo* debe renunciar tanto a la posibilidad del conocimiento de las cosas fluyentes (y ésta es la enseñanza que, según *Metaph.* 987 a, 29, *Cratilo* comunicó a Platón), como a la posibilidad de su expresión verbal, y debe reducirse a los gestos, tal como *Metaph.* 1010 a, 7, nos dice que él hizo al final (τὸ τελευταῖον). Entre su primera posición teórica juvenil y su conclusión final media precisamente la crisis de aquella posición juvenil, cuyo proceso nos muestra el diálogo platónico.

No nos quedamos, pues, con el *Cratilo* platónico en una

mano y el aristotélico en la otra, y con la obligación de elegir entre los dos; sino que debemos reconocer que los testimonios de Platón y de Aristóteles se integran, complementan y confirman mutuamente, permitiéndonos reconstruir el proceso de degeneración del genuino heracliteísmo que se produjo en discípulos como Cratilo, incapaces de comprender su sentido más hondo.

APOSTILLA

Este escrito, cuya idea esencial ya expresé brevemente en mi artículo: *Dos textos de Platón sobre Heráclito*, publicado en *Notas y estudios de filosofía* de julio-setiembre de 1953, ha sido entregado para su publicación hace varios meses; pero su aparición fué precedida por la de un artículo de D. J. Allan, *The Problem of Cratylus*, en *Amer. Journ. of Philol.*, July, 1954. En parte (al señalar la distinción entre el Cratilo joven del diálogo platónico y el Cratilo anciano de *Metaph.* 1010 a, 7) Allan coincide conmigo; pero en otra parte diverge. No sólo sostiene que la expresión de Aristóteles acerca de la relación de Platón con Cratilo significa "compañero" y no "discípulo" (lo cual no hace diferencia sustancial, puesto que admite el influjo padecido por Platón), sino que acepta los testimonios de Diog. L., *Proleg. in Plat. philos.* y Olimpiodoro, que colocan esa relación después de la muerte de Sócrates y no antes de los diez años que Platón pasó en su escuela. Sostiene Allan que Platón sitúa la escena de su diálogo en el último año de la vida de Sócrates; por lo tanto, si Cratilo entonces era joven (20 años, dice Allan, sin considerar que Platón, de quien lo hace coetáneo, tenía 28) no podemos retrotraer en 10 años su influjo sobre Platón. La anterioridad afirmada por Aristóteles debía ser sólo lógica y no temporal; si tuviese un sentido temporal, al πρώτον debería seguir un επειτα que falta. Sin embargo no advierte Allan que

Aristóteles relaciona el πρώτον con ὕστερον, queriendo darle un claro sentido temporal.

Y por otro lado Sócrates podía llamar *joven* a Cratilo aun cuando éste hubiese tenido, en lugar de los 20 años que le atribuye Allan, algo más de los 28 que tenía Platón en el 399 (por ejemplo, 30 ó 35); de modo que bien podía haber profesado ya diez años antes sus ideas sobre problemas filosóficos (tal como —anota justamente Allan— hace la juventud de nuestro y de todo tiempo), y haber impresionado así a Platón, ya fuese éste coetáneo o más joven que él. Parece en cambio improbable que Platón, después de permanecer durante un decenio en la escuela de Sócrates, se dejase influir por Cratilo; improbable y contrario al testimonio de Aristóteles, cuyo sentido temporal no puede negarse.