

# LA TEORIA DEL NOMBRE EN EL NEOPLATONISMO TARDIO

(Joaquín Ritoré Ponce)

LA TEORIA DEL NOMBRE  
EN EL NEOPLATONISMO TARDIO

(Traducción y análisis de los escolios XVI, XVII y LI  
del *Comentario al Crátilo* de Proclo).

Joaquín Ritoré Ponce



SERVICIO DE PUBLICACIONES  
UNIVERSIDAD DE CADIZ

Copyright: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz  
LS.B.N.: 84-7786-092-0  
Depósito Legal: CA: 555/92.  
Imprime: Imprenta Repeto - Cádiz.

A Enrique A. Ramos.



# INDICE

	Págs.
<b>Sistema de citas y abreviaturas</b> .....	9
<b>I. Introducción</b> .....	11
I.1. El estado del texto.....	19
I.2. El objeto del diálogo y su desarrollo lógico .....	24
<b>II. Doxografía</b> .....	35
II.1. Introducción: los términos φύσει y θέσει en el debate tradicional sobre la exactitud del nombre. ....	39
II.2. La doctrina de Pitágoras. ....	82
II.2.1. Texto: <i>In Cratylum</i> XVI 5.27-6.19 Pasquali. ....	82
II.2.2. Análisis.....	83
II.3. La doctrina de Demócrito.....	94
II.3.1. Texto: <i>In Cratylum</i> XVI 6.20-7.17 Pasquali. ....	94
II.3.2. Análisis.....	96
II.4. Sentidos del término φύσει. ....	114
II.4.1. Texto: <i>In Cratylum</i> XVII 7. 18 - 8. 14 Pasquali. ....	114
II.4.2. Análisis .....	115
<b>III. La teoría del nombre en Proclo</b> .....	137
III.1. Ley eterna, naturaleza y azar.....	137
III.1.1. Texto: <i>In Cratylum</i> LI 18.9-26 Pasquali. ....	137
III.1.2. Análisis.....	138
III.2. La producción del nombre. ....	147
III.2.1. Texto: <i>In Cratylum</i> LI 18.27-20.21 Pasquali. ....	147
III.2.2. Análisis.....	150
III.2.2.1. La facultad figurativa y su actividad asimiladora. ....	150
III.2.2.2. La imaginación verbal.....	157
III.2.2.3. Imagen, simulacro, símbolo, signo. ....	169
III.2.2.4. El origen divino del lenguaje. ....	184
III.2.2.4.1. El Demiurgo, nominador primordial.....	184
III.2.2.4.2. La teoría teológica del lenguaje. ....	194
<b>IV. Recapitulación: Proclo y la tradición intelectual griega</b> ....	227
<b>V. Bibliografía</b> .....	235
V.1. Autores antiguos citados.....	235
V.2. Autores modernos citados.....	244
<b>VI. Índice de autores antiguos</b> .....	255



## SISTEMA DE CITAS Y ABREVIATURAS

En este trabajo seguimos el siguiente sistema abreviado para las citas: las obras modernas aparecen a pie de página por el nombre del autor, seguido del año de la edición que hemos utilizado si la bibliografía recoge más de una obra de este autor. Si alguno posee más de una obra en un sólo año, especificamos a continuación de la fecha la letra A o B para diferenciarlas. En la bibliografía final proporcionamos las referencias completas de las obras citadas. Para los autores antiguos griegos y latinos empleamos, respectivamente, las abreviaturas del léxico de Liddell-Scott y las del *Thesaurus Linguae Latinae*. Añádanse también las siguientes abreviaturas, cuyas referencias completas se hallan en el apartado bibliográfico:

*CIAG = Commentaria in Aristotelem Graeca.*

*DK = Die Fragmente der Vorsokratiker.* Ed. H. Diels, W. Kranz.

*DRAE = Diccionario de la Real Academia Española.*

*F.C.G.= Fragmenta Comicorum Graecorum.* Ed. A. Meineke.

*LSJ = Liddell-Scott. A Greek-English Lexicon.*

*P.G.M.= Papyri Graecae Magicae.* Ed. K. Preisendanz, A. Henrichs.

*Prol.An. = Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy.* Ed. L.G. Westerink.

*RE.= Real-Encyclopädie der Klassischen Altertumswissenschafts.*

*S.V.F.= Stoicorum Veterum Fragmenta.* Ed. J. Arnim.



## **I.- Introducción.**

El *Crátilo* es sin duda, dentro de la producción platónica, uno de los diálogos de interpretación más difícil y escurridiza. A pesar de que las tesis naturalistas y convencionalistas son perfiladas con claridad, se incluye una extensa sección de etimología práctica cuyo tono ambiguo y moderadamente humorístico introduce en el lector una cierta desconfianza hacia las palabras de Sócrates. Su riqueza e importancia parecen demostrar la creencia de Platón en las etimologías, pero, al mismo tiempo, las disparatadas explicaciones con que se abordan a veces los términos y, sobre todo, la finísima ironía con la que Sócrates se mantiene distante de sus propias especulaciones sugieren al lector moderno que Platón está desacreditando esta resbaladiza vía para el conocimiento de la realidad, con el consiguiente alejamiento de la creencia naturalista en que el nombre es un precipitado de la esencia de las cosas y no un mero producto convencional.

En la Antigüedad, no obstante, esta respuesta de Platón a los debates sofísticos en torno a la relación entre las palabras y las cosas, en esta ocasión en el marco de la dicotomía “por naturaleza” (φύσει) “por convención” (νόμῳ), se interpretó literalmente, sin asomo de duda acerca de la veracidad de las etimologías propuestas por Sócrates en el diálogo, de manera que el *Crátilo* se convirtió desde el principio en manual de etimologías, de su justificación teórica y de sus métodos. A partir de este diálogo, en efecto, la corriente naturalista comporta una serie de rasgos que la individualizan en cualquier autor o circunstancia: práctica de las etimologías sobre unos

raíces inanalizables y creencia en el nominador primordial que impone (τίθηται) el nombre según la naturaleza (φύσει) de las cosas.<sup>1</sup>

La importancia del *Crátilo* es, por lo tanto, enorme a lo largo de toda la Antigüedad, puesto que imprime su sello en una práctica, la etimológica, de uso habitual no sólo en filosofía sino en numerosos terrenos de la cultura. Es más, a partir de su redacción cualquier manifestación acerca de la naturaleza de la lengua, por muy apartada que se halle de sus planteamientos, cuenta con el *Crátilo* como necesario punto de referencia.

Ya desde la Academia Antigua se continúa con la reflexión sobre la relación entre las palabras y las cosas. Tal es el caso de Espeusipo o Jenócrates<sup>2</sup>. No obstante, es en el *De interpretatione* aristotélico donde hallamos la primera voz que responde a la doctrina del *Crátilo* dentro de la dicotomía φύσει/κατὰ συνθήκην. Más adelante las reflexiones de Epicuro y las de su escuela se dirigirán sistemáticamente, como veremos, contra la práctica de la etimología y, en especial, contra la figura platónica y preplatónica del nominador primordial. La Estoa, en cambio, realizó una lectura del *Crátilo* que resultó canónica en la Antigüedad, según la cual la sección etimológica no encierra ironía alguna y Platón defiende la teoría naturalista hasta sus últimas consecuencias, con el nombre como un punto de partida necesario para el conocimiento de la realidad y perteneciente a la ciencia dialéctica. Aunque no se escribieron comentarios sobre el *Crátilo*, sí es evidente que este diálogo es el trasfondo de los numerosos tratados estoicos sobre la materia. Entre ellos destacarían los estudios de Zenón sobre esta rama de la dialéctica,<sup>3</sup> así como los de Cleantes,<sup>4</sup> y especialmente Crisipo, del que destacan sus cuatro libros Περὶ τῆς κατὰ τῆς λέξεως ἀνωμαλίας πρὸς Δίωνα δ' y sus investigaciones sobre los sonidos,

---

1.- Cf. D. FEHLING, pp. 221-223.

2.- Para todas las alusiones históricas que vayamos realizando remitimos al lector a la sección en que repasamos los conceptos fundamentales de las escuelas en el debate sobre la naturaleza de la lengua. Vid. *infra* II.1.

3.- Cf. S.V.F. I 14.28-15.7.

4.- Cf. S.V.F. I 106.31-108.7.

elementos mínimos del habla y punto de partida de la reflexión lingüística estoica,<sup>5</sup> entre los que se incluyen sus *Περὶ τῶν στοιχείων τοῦ λόγου καὶ τῶν λεγομένων ἐ'*.<sup>6</sup> Poseen también una gran importancia los estudios de Diógenes de Babilonia sobre los sonidos y las palabras<sup>7</sup> y dos tratados extensos de capital importancia que se nos han conservado: el *De lingua latina* de Varrón y el *De dialectica* de Agustín de Hipona. No obstante, para conocer la interpretación estoica del *Crátilo*, así como sus particulares desarrollos de las especulaciones etimológicas, basta con leer los innumerables ejemplos esparcidos en obras de muy diverso tipo que se extienden hasta el fin del Mundo Antiguo y que recogen la herencia de la Estoa, incluidos los estudios diversos de los gramáticos, así como los léxicos etimológicos y los escolios, de los que se servirán los neoplatónicos para ilustrar sus reflexiones.

El *Crátilo* era, pues, punto de referencia tanto para los gramáticos como para los filósofos, que lo abordaban en sus tratados de lógica o dialéctica, para justificar, en la línea estoica, la etimología como método de conocimiento. Esto es así desde los orígenes del platonismo medio hasta el surgimiento del neoplatonismo. En nuestro recorrido histórico intentaremos precisar la línea seguida por los autores más destacados de estos siglos, cuyas aportaciones doctrinales son, no obstante, bastante escasas en este punto. No hallamos, sin embargo, comentarios específicos sobre el *Crátilo*, sino más bien una práctica de la etimología acompañada ocasionalmente de reflexiones sobre su importancia dentro de los procedimientos lógicos, de tipo normalmente favorable, como en Orígenes o en Numenio (con expresa referencia al *Crátilo*), pero a veces, no obstante, hostiles a los excesos de algunos filósofos y gramáticos, como en Plutarco de Queronea, francamente opuestas a las especulaciones etimológicas, como en Galeno, o simplemente alineadas, desde el escepticismo, con un convencionalismo lingüístico radical, como en Sexto Empírico. Dentro de estos tratados de lógica, obras misceláneas, manuales de

---

5.- Cf. S.V.F. II 43.24 ss; K. HÜLSER II 746.

6.- Para una lista completa de los tratados de Crisipo sobre los sonidos, la voz y la etimología cf. S.V.F. II 6.1-7.9

7.- Cf. S.V.F. III 212.26-214.22.

diferente tendencia filosófica o simplemente revisiones de doctrinas del pasado destaca la única explicación extensa del *Crátilo* que conservamos en el ámbito del platonismo medio: los capítulos 10 y 11 del libro VI del *Epítome* de Albino, recopilación doctrinal de las tesis del platonismo de la época que no podía dejar de incluir una reflexión sobre este diálogo cuando aborda la etimología, el ἐτυμολογικὸς τόπος de los estoicos, dentro de la parte lógica de la filosofía. La interpretación de Albino es de capital importancia para entender las especulaciones de los neoplatónicos, incluido Proclo, y en especial su afán por la conciliación de Aristóteles y Platón, como veremos en su momento.

Puesto que desde el principio se entendieron los primeros capítulos del *De interpretatione* de Aristóteles como una respuesta a las tesis del *Crátilo*, es comprensible que se aluda directa o indirectamente al diálogo platónico en los comentarios de Aspasio, Hermino o Alejandro de Afrodisias al tratado aristotélico. Una respuesta al problema de la naturaleza de la lengua no podía dejar de referirse, aun críticamente, a la doctrina platónica.<sup>8</sup> A partir del neoplatonismo, cuando se extiende el principio de la conciliación entre Aristóteles y Platón, especialmente desde Porfirio, se va a llegar a una situación, compartida por Proclo, en la que la exégesis del *Crátilo* debe entenderse en el contexto de la del *De interpretatione* y viceversa, ambos dentro de la reflexión sobre la “lógica”.<sup>9</sup> Por ello Porfirio escribió un comentario sobre el *De interpretatione*<sup>10</sup> junto a un comentario sobre el *Crátilo*,<sup>11</sup> al igual que Jámblico<sup>12</sup> y Proclo, que no escribió comentario alguno sobre el *De interpretatione*, pero cuyas conferencias sobre este tratado parecen estar en la base del comentario de Ammonio, el más importante sin duda de los conservados.<sup>13</sup> La exégesis de Ammonio es absolutamente imprescindible para el estudio del comentario de Proclo al *Crátilo*,

---

8.- Para estos comentarios cf. P. MORAUX II 230-231; 374-382.

9.- Cf. A. SHEPPARD (1987), pp. 138-143.

10.-Para una lista completa de los comentarios antiguos del *De interpretatione* cf. H. ARENS (1984), pp. 8-10.

11.-Cf. R. BEUTLER (1953), col. 280.50-53.

12.-Cf. B. DALSGAARD LARSEN, pp. 42-65.

13.-Cf. A. SHEPPARD (1987), pp. 142-143.

como vamos a ir comprobando a lo largo de este trabajo, puesto que desarrolla ideas que se apuntan escuetamente en los escolios de Proclo, incluida una reflexión sobre el diálogo platónico en su conjunto.<sup>14</sup>

En el neoplatonismo se va a dirigir la atención de los intérpretes de Platón de una manera especial hacia el *Crátilo*. El interés por las cuestiones lógicas explicaba hasta entonces la labor exegética de los comentaristas de Aristóteles, así como las referencias que hemos encontrado dispersas en los autores del platonismo medio. El renovado interés que despierta el diálogo platónico en sí mismo considerado debe relacionarse, en nuestra opinión, con la teoría teológica del lenguaje que se va conformando desde el comienzo de nuestra era. A raíz del papel esencial del nombre en las prácticas teúrgicas y de la teoría que explica este poder de los ὀνόματα, el *Crátilo* deja de ser tan sólo un tratado de la teoría etimológica como procedimiento lógico, para convertirse en el diálogo platónico que contiene una teoría completa sobre el origen divino del lenguaje y una especulación acabada sobre los nombres de los dioses. Al interés puramente lógico, que en absoluto desaparece, se añade el teúrgico; de ahí el doble plano que vamos a encontrar en el estudio de la exégesis procliana: el meramente psicológico y el teológico, coincidentes con el doble planteamiento del objeto del diálogo, como veremos un poco más abajo. Es uno de nuestros objetivos mostrar el conjunto coherente que logra Proclo al combinar en el comentario los dos intereses.

Cuando Gregorio de Nisa acusa a Eunomio de seguir la doctrina del *Crátilo*, ya lo haya leído directamente, ya lo conozca a través de otros, en una polémica teológica sobre el nombre de Dios,<sup>15</sup> parece estar aludiendo a un grupo de exegetas del *Crátilo* que estarían interpretando el diálogo en el sentido teológico. Porfirio, de quien tenemos constancia de que escribió una exégesis sobre el diálogo, como dijimos, inicia esta tradición en la escuela neoplatónica. Las únicas referencias antiguas a este comentario se hallan en los

---

14.- Cf. in *Int.* 37.1-13 Busse.

15.- Cf. J. DANIELOU, p. 427.

*Anecdota Graeca* de Bekker, a propósito de la etimología de ἐπιστήμη, y en el *Comentario al Περί Ἑρμηνείας* de Boecio.<sup>16</sup> Sus ideas coincidirían probablemente con las de su perdido *Περί θείων ὀνομάτων* y siempre nos quedará la duda de si se mostraría favorable al uso de los nombres en la teúrgia o si se inclinaría a opiniones más escépticas del tipo de las de la *Carta a Marcela*.

También Jámblico escribió una exégesis sobre el *Crátilo*, de la que tan sólo nos queda un fragmento, sobre la etimología de los Titanes, transmitido por Proclo en *in Cra.* CVI 56. 13 - 16 con una referencia simultánea a Amelio. Y son probablemente los discípulos de Jámblico, según Daniélou, los exegetas del *Crátilo* de los que nos habla Gregorio de Nisa. De este contexto, aunque con las particularidades de la escuela de Atenas, que hereda la tradición jambliquea, surgen los escolios del comentario de Proclo, única muestra conservada de lo que sin duda hubo de ser una rica especulación sobre el diálogo platónico. En estrecha relación con ellos se hallarían sin duda el perdido *Περί ὀνομάτων* de Teodoro de Asine,<sup>17</sup> las reflexiones de Hierocles de Alejandría a propósito del nombre de Zeus<sup>18</sup> y las múltiples referencias etimológicas a la magia del nombre o incluso a determinados pasajes del *Crátilo* o al *Crátilo* en su conjunto que se encuentran en la mayor parte de los autores neoplatónicos, tanto de la escuela ateniense como de la alejandrina.<sup>19</sup> Mención aparte merecen también, para concluir, las páginas que Eusebio de Cesarea dedica en su *Preparación Evangélica* a la interpretación del diálogo de Platón, en relación también con la magia del nombre y buscando las fuentes últimas de la teoría teológica en la tradición hebrea.<sup>20</sup>

---

16.- Cf. *Anecdota Graeca* III 1374, s.u. ἐπιστήμη: ἐπιστήμη ὡς εἰς ἐπίστασιν ἀγούσα τὸν νοῦν, φησὶν ὁ Πορφύριος ἐν Κρατύλου. Cf. etiam Boeth. herm. 93.1 Meiser.

17.- Cf. W. Deuse en *Theod.Asin.*, pp. 67 ss.

18.- Cf. *in CA.* 25, pp. 105.26-106.7 Köhler.

19.- Cf. los índices de F. ROMANO (1989), pp. XV-XVII y G. PASQUALI en *Procl. in Cra.*, pp. 147-149.

20.- Cf. *PE* XI 6.

El comentario de Proclo al *Crátilo*, por lo tanto, se encuentra no sólo al final de la tradición griega de especulaciones sobre la naturaleza de la lengua, sino al cabo también de la reflexión neoplatónica tanto sobre el poder mágico del nombre, de origen divino, como sobre su papel en la dialéctica, con lo que se continúa la tradición estoica. Precisamente no es otro el objeto de este trabajo que estudiar los rasgos fundamentales de la teoría procliana sobre la creación de los nombres, en su orígenes divino y humano, tal como se desarrolla ampliamente en el esolio LI del *Comentario al Crátilo*. Este análisis va precedido de un detallado repaso de la tradición especulativa en que se apoyan las tesis del Diádoco platónico, tanto de las opiniones atribuidas a Epicuro, Demócrito, Pitágoras y Aristóteles en los escolios XVI y XVII, como de otras que no se mencionan explícitamente, sin que por ello carezcan de una importancia decisiva. De este modo se puede ensayar una reconstrucción del hilo que conduce desde las primeras reflexiones del pensamiento griego sobre la relación entre las palabras y las cosas, a través de las distintas escuelas e intérpretes del legado del pasado, hasta la doctrina sincrética y globalizadora con la que Proclo, al cabo de la tradición, unifica los intereses lógicos y mágico-teológicos de su tiempo. En esta tarea se limitaría a culminar los empeños sincréticos de autores precedentes y las doctrinas teúrgicas de los primeros siglos de nuestra era, al situar la creación del nombre dentro del esquema metafísico del neoplatonismo tardío.

Partimos de las sugerencias de J. Trouillard, en su magnífico artículo sobre la teoría del nombre en Proclo,<sup>21</sup> que analiza los distintos niveles del lenguaje y el papel del alma humana como actualizadora de una labor nominadora que parte de los dioses, de los avances realizados últimamente sobre los conceptos de imagen y símbolo en el Diádoco, absolutamente imprescindibles para un estudio de la teoría del nombre, y de las propuestas de análisis avanzadas por F. Romano tanto en su contribución al coloquio *Proclus. Lecteur et interprète des Anciens*, como en su reciente

---

21.- Cf. J. TROUILLARD (1975).

traducción de los escolios al italiano,<sup>22</sup> y por Ann Sheppard, cuya actitud de aclarar los pasajes oscuros con la ayuda del comentario de Ammonio al *De interpretatione* nos parece plena de acierto.<sup>23</sup> Por lo demás, recogemos las sugerencias de E.A. Ramos Jurado en su análisis del *Comentario al Timeo* acerca de la teoría teológica del lenguaje en Proclo y la relación de la doctrina del Diádoco con la exégesis de Jámblico y, en general, con la de los comentarios perdidos, cuya tradición sólo a duras penas puede reconstruirse.<sup>24</sup>

El trabajo, pues, se articula en dos secciones fundamentales: el estudio de la doxografía y el análisis de la teoría procliana del nombre. Después de unas explicaciones preliminares sobre el estado en que conservamos los escolios del *Comentario al Crátilo*, dato que debe tenerse muy en cuenta a la hora de realizar un juicio del filósofo, y sobre la línea argumental de la obra, especialmente en lo que se refiere a los grandes rasgos de su estructura lógica, abordamos la traducción y el análisis de los escolios XVI, XVII y LI, según la numeración de Pasquali. En la sección doxográfica presentamos, en primer lugar, una introducción sobre las doctrinas de los diversos autores acerca de la condición natural o convencional de la lengua, con especial insistencia en una etapa decisiva, aunque poco estudiada, para entender las reflexiones neoplatónicas: los siglos del platonismo medio. Tras ello emprendemos el estudio de las doctrinas de Pitágoras y Demócrito, así como la adecuada precisión que debe realizarse, según la perspectiva escolar, del término “por naturaleza” (φύσει), todo esto según los escolios XVI y XVII. En cada capítulo proponemos primero una traducción del texto griego, para pasar después a su análisis a la luz tanto de la tradición previamente examinada como de la propia teoría de Proclo. En la segunda sección se desarrolla precisamente esta teoría tal como se contiene en LI. En primer lugar explicamos el concepto procliano de la ley que rige la imposición de los nombres, con el mencionado orden de traducción y análisis. A continuación, según el mismo método, se estudian los diferentes pormenores del proceso de creación de los nombres, desde

---

22.- Cf. F. ROMANO (1987) y (1989).

23.- Cf. A. SHEPPARD (1987).

24.- Cf. E.A. RAMOS JURADO (1981), pp. 186-189.

la intervención de determinadas facultades humanas hasta el origen último de todas las denominaciones en la divinidad intelectual. En este punto incluimos un capítulo sobre las fuentes de esta teoría teológica del lenguaje, dentro y fuera del neoplatonismo, con la que Proclo logra la síntesis final entre la perspectiva lógica y la teúrgica a la hora de enfocar la cuestión.<sup>25</sup>

### **I.1.- *El estado del texto.***

La realidad con la que se encuentra el lector interesado en la exégesis procliana del *Crátilo* es que no conservamos el comentario en su forma original. Bajo la *inscriptio* Ἐκ τῶν τοῦ φιλοσόφου Πρόκλου σχολίων εἰς τὸν Κρατύλον Πλάτωνος ἐκλογαὶ χρήσιμοι, incluida en todos los manuscritos salvo en P,<sup>26</sup> se agrupan un total de ciento ochenta y cinco escolios que se ocupan tan sólo de la exégesis de una sección del *Crátilo*: desde 383a1, el comienzo del diálogo, hasta 407c9, correspondiente a la etimología del nombre de Ares.

La ordenación de los escolios, tal como nos llega por la tradición manuscrita, respeta el decurso del diálogo platónico, aunque en ningún momento consta referencia expresa alguna a los *lemmata* del comentario original. Por otro lado, no siempre resulta fácil asignar un esolio a un pasaje concreto del *Crátilo*, dado que la selección recoge también reflexiones del Diádoco que en apariencia se apartan del tema central del texto de Platón comentado. Tales divagaciones son frecuentes en la obra de Proclo, que a menudo desarrolla temas derivados secundariamente del asunto tratado, para

---

25.- Remitimos al lector para un estudio de los pormenores de la actitud de Proclo ante los argumentos de Aristóteles y para la importancia de Ammonio a la hora de este estudio a nuestro artículo de 1991b. Sobre la comparación entre Platón y Pitágoras en los escolios cf. J. RITORE (1991a).

26.- Los cinco manuscritos que nos transmiten el texto remontan, según Pasquali, a un arquetipo único. Para los pormenores de la tradición textual enviamos a la introducción del propio Pasquali a su edición de 1908, en la que se basa nuestro trabajo, especialmente a las pp. VIII-XIII. Cf. *etiam* su artículo de 1906 en los *Studi Italiani di Filologia Classica*.

retornar a él de nuevo cuando lo considera oportuno. Es precisamente el carácter extractado de los escolios al *Crátilo* lo que dificulta al lector la tarea de conectar lo accesorio a lo principal.<sup>27</sup>

Los escolios, de cuya pertenencia a una selección realizada por un tercero son pruebas el ὄτι que los encabeza casi en un 90 %<sup>28</sup> y las alusiones a Proclo esparcidas por ellos, cinco en total,<sup>29</sup> se agrupan, por otra parte, en un grupo inicial de trece, que constituyen el proemio del comentario,<sup>30</sup> a los que sigue el resto, cuyo único criterio de ordenación consiste en seguir línea a línea, con las divagaciones antes apuntadas, el diálogo platónico. Se puede ensayar, eso sí, una distribución en unidades temáticas según la estructura lógica que el mismo Proclo adivina detrás de la acción del diálogo, según veremos más abajo. Generalmente es posible localizar el pasaje del *Crátilo* sobre el que se practica la exégesis, salvo que nos encontremos con un escolio que aclara o desarrolla como un *excursus* otro escolio anterior. Así, los numerados como XVI y XVII, que se ocupan de la doxografía, desarrollan las dos posturas antitéticas de Crátilo y Hermógenes, los personajes del diálogo, tal como aparecen en *Cra.* 383a4-384e2. Por otro lado, LI glosa la explicación platónica de la creación de los nombres en *Cra.* 386e6-390e4. Es evidente, pues, que nos hallamos ante lo que debió haber sido un comentario línea a línea, del tipo del *Comentario al Timeo*, precedido por un prólogo ajustado a los cánones de la escuela. Queda lejos el modelo de los ensayos agrupados en el *Comentario a la República*, debido quizá a que el *Crátilo* era un diálogo que, a diferencia de este último, formaba parte de la lista obligatoria del plan de estudios.<sup>31</sup>

---

27.- Esto ha llevado a algunos a entender que la obra es de carácter misceláneo y carente de continuidad. Cf. L.J. ROSAN, p.40. En nuestra tesis doctoral nos ocupamos de buscar el hilo conductor que demuestra el carácter unitario y coherente de los escolios.

28.- Cf. F. ROMANO (1987), p. 113.

29.- Cf. *in Cra.* XXX 10.26; XLIX 17.1; LVIII 25.20-21; CXIII 65.8; CLIV 87.21-22.

30.- No obstante, Pasquali extiende el proemio bastante más allá del escolio XIII, de manera que incluye en él los apartados doxográficos de XVI y XVII. En nuestra opinión, F. ROMANO acierta al situar el comienzo de la exégesis "vera e propria" a partir XIV 5.11. Cf. F. ROMANO (1987), p. 113. Cf. J. RITORE (Tesis Doctoral), pp. 107 ss.

31.- Cf. A. SHEPPARD (1980), pp. 34-35.

No cabe ninguna duda de que la doctrina de los escolios corresponde al pensamiento real del filósofo. Así lo demuestran las alusiones a Proclo enumeradas anteriormente, la atribución unánime por parte de los manuscritos y, por lo demás, la coherencia entre la doctrina expuesta y las actitudes e ideas del filósofo que conocemos por otras obras suyas, como, por ejemplo, el interés por la etimología de los nombres de los dioses demostrado a lo largo de toda su producción.<sup>32</sup> A esto se añade el hecho de que el *genus scribendi* coincide con el de los comentarios redactados por el Diádoco, como se desprende de una comparación de los índices de las ediciones respectivas,<sup>33</sup> y, por otro lado, el método exegético seguido, típico del autor, con el papel esencial del prólogo, el esfuerzo por destacar el vínculo lógico que existe entre los *lemmata* y la libertad con que hubo de moverse dentro del esquema escolar adoptado, según hemos comentado a propósito de los *excursus*.<sup>34</sup>

La cuestión más espinosa y debatida, en cambio, es la de la condición del redactor de los escolios y la relación en la que se halla con respecto a Proclo y al comentario original. Pasquali consideraba que, ya fuera la lectura correcta de la *inscriptio σχολίων* (“escolios”), si seguimos a *B*, o *σχολῶν* (“conferencias escolares”), si seguimos a *A*, era mejor inclinarse por la hipótesis de que el origen de los escolios se encuentra en las conferencias del propio filósofo (*a praeceptoris scholis*) y no en un comentario escrito (*a scriptoris libello*). En esto coincidirían con los numerosos comentarios neoplatónicos extractados ἀπὸ φωιτῆς.<sup>35</sup> Más aún, el hecho de que, frente a los restantes comentarios de Proclo, predomine rotundamente la construcción del verbo en plural cuando el sujeto es neutro plural invita a pensar a Pasquali que nos hallamos ante la obra de un discípulo, más que ante la de un *excerptor*, y que este discípulo es distinto al que nos ha transmitido otros comentarios a partir de sus apuntes de clase. Curiosamente coincide en este rasgo estilístico apuntado con uno de los más ilustres discípulos de Proclo:

---

32.- Cf. A. SHEPPARD (1987), p. 139.

33.- Cf. *in Cra.* pp. V-VI.

34.- Cf. A.J. FESTUGIERE (1971), pp. 555-556; 566.

35.- Cf. *in Cra.* p. V.

Ammonio,<sup>36</sup> que, como tendremos ocasión de indicar, proporciona en su exégesis del *De interpretatione* buena parte del material de las conferencias de Proclo sobre este tratado tan vinculado al *Crátilo*.

Con la tesis de Pasquali coincide R. Beutler, para quien los escolios nacen de unos apuntes de clase.<sup>37</sup> F. Romano, en cambio, aunque reconoce que por esta época era habitual el comentario escrito ἀπὸ φωνῆς del tipo de la exégesis de Hermias al *Fedro*, que se limita a recoger las conferencias de Siriano, se inclina por la hipótesis de un *excerptor* de un comentario redactado por el mismo Proclo. Así lo demostraría el uso del término ἐκλογαί en la *inscriptio*, que suele faltar sistemáticamente en los comentarios redactados ἀπὸ φωνῆς,<sup>38</sup> el hecho de que también en la *inscriptio* se especifique que se trata de “extractos útiles” (ἐκλογαὶ χρήσιμοι), es decir, de una selección que se queda con lo más granado de un complejo comentario escrito, como es característico de las obras proclianas de este tipo, y, por fin, la evidencia de que cuando se menciona el nombre de Proclo, el *excerptor* da a entender que se halla ante un pasaje completamente fijado y de difícil interpretación. Así, por ejemplo, cuando se declara en CXIII 65.8-9 que “Proclo parece alinear aquí el lugar supraceleste en dos órdenes de diferente especie...” (ὅτι ἔοικεν ὁ Πρόκλος τὸν ὑπερουράνιον τόπον ἐπὶ δύο διαφερόντων τῷ εἶδει διακόσμων τάττειν νῦν...).<sup>39</sup>

Con respecto a la doble posibilidad de entender σχολίων ο σχολῶν en la *inscriptio* hemos de coincidir con Pasquali: en nada afecta a la hipótesis de la redacción ἀπὸ φωνῆς. El término σχολή se empleaba a menudo ya en el siglo II p.C. para designar las conferencias escolares, comparables a los modernos “seminarios”, y, a pesar que se atestigua con este valor hasta época muy tardía, en Filópono o en Simplicio, lo más normal en el neoplatonismo fue su

---

36.- Cf. *ibidem* pp. VI-VII.

37.- Cf. R. BEUTLER (1957), col. 195.41-58. Beutler, que se limita a transmitir la hipótesis de Pasquali, habla de “ein Kollegnachschrift eines Schülers”.

38.- Cf. M. RICHARD.

39.- Cf. F. ROMANO (1987), pp. 114-115.

sustitución por συνουσία.<sup>40</sup> La otra posibilidad, σχόλιον, también aparece vinculada en el neoplatonismo con los apuntes de conferencias escolares, en lo que se diferencia de los comentarios escritos o ὑπομνήματα. Este es el uso habitual del término, como lo demuestran los diversos ejemplos aducidos por Lamberz al respecto. Es más, es frecuente en la escuela de Ammonio encontrar la *inscriptio* σχόλια ἀπο φωνῆς.<sup>41</sup> El paralelo con la que encabeza los escolios al *Crátilo* es evidente y, en cualquier caso, queda claro que la expresión ἐκ τῶν τοῦ φιλοσόφου Πρόκλου σχολίων (o σχολῶν) debe entenderse como que la selección se realiza a partir de unas notas tomadas por un alumno de Proclo en sus conferencias sobre el diálogo platónico.

Ahora bien, no se pueden ignorar los hechos que menciona Romano. Los *excerpta* o ἐκλογαί están fuera de lugar en un comentario basado en unos apuntes de clase. Por otro lado, la utilidad que se les atribuye parece implicar que se parte de un texto fijado de una cierta extensión y complejidad. Por fin, tenemos esos pasajes de los escolios en los que se menciona a Proclo y todo indica que el redactor se halla ante un pasaje de difícil interpretación. Por todo esto, la hipótesis más verosímil es, en nuestra opinión, la de que nos hallamos ante un texto doblemente alejado de las palabras originales de Proclo: los escolios al *Crátilo* constituyen una selección redactada por un *excerptor* que tenía ante sí unas notas de clase de un alumno de Proclo, del tipo de las de los escolios de Hermias al *Fedro*, aunque siempre cabe la posibilidad de que el redactor tuviera delante, más que unos apuntes de clase tomados por un alumno, las notas del propio filósofo. Así debe interpretarse, pues, la *inscriptio*: útiles extractos, redactados por un *excerptor*, de los escolios de Proclo al *Crátilo*, apuntes de un alumno a partir de las conferencias del Diádoco o notas escritas directamente por Proclo. Esta es la opinión de Lamberz y el mismo Romano apunta la posibilidad en la introducción a su reciente traducción de los escolios.<sup>42</sup> Por lo demás,

---

40.- Cf. E. LAMBERZ, pp. 4-5.

41.- Cf. *ibidem* pp. 5-6.

42.- Cf. F. ROMANO (1989), p. XVIII.

la posible relación con Ammonio del alumno o del *excerptor* queda como una mera posibilidad, ciertamente sugestiva, dada la importancia del alejandrino para la interpretación de buena cantidad de pasajes del comentario, pero sin pruebas suficientes.

A menudo debe tenerse presente la intervención del *excerptor* en las exposiciones doctrinales de los escolios, pues pueden resultar decisivas las condiciones en las que estamos accediendo a la doctrina de Proclo sobre el nombre: a través, como mínimo, de dos intérpretes. No obstante, como hemos señalado, todo parece indicar que nos hallamos ante una exégesis auténticamente procliana, por lo que debe abordarse el estudio del *Comentario al Crátilo* con una actitud prudentemente confiada.<sup>43</sup> Así, probablemente, en los escolios que nos atañen en este trabajo, la posible intervención del *excerptor* en LI viene señalada por el uso de la primera persona (“digamos...”). No obstante, del análisis de la doctrina expuesta se puede deducir que nos hallamos ante una explicación coherente y sólida, aunque, eso sí, sumamente resumida y que presupone en el lector el conocimiento de una serie de tecnicismos y conceptos de escuela. Por lo que respecta a XVI y XVII, no es imposible que la sección doxográfica fuera mucho más extensa, con el desarrollo de las opiniones más significativas de los filósofos de la Antigüedad y de los contemporáneos neoplatónicos. Por fin, las evidentes confusiones del pasaje que distingue los sentidos de término φύσει pueden deberse a una incorrecta comprensión del texto de Proclo por parte del *excerptor*. Para vencer todas estas limitaciones acudiremos a menudo a la ayuda de otros exegetas neoplatónicos, fundamentalmente Ammonio.

## ***1.2.- El objeto del diálogo y su desarrollo lógico.***

Formalmente los primeros trece escolios constituyen un proemio en el se abordan las cuestiones a las que canónicamente se consagra esta sección de los comentarios neoplatónicos. Se precisa el

---

43.- Cf. A. SHEPPARD (1987), p. 139.

“objeto” (σκοπός) del diálogo, que consiste en síntesis en la explicación de la facultad figurativa y asimiladora del alma humana tal como se manifiesta a través de la creación de los nombres. A continuación se explica el calificativo de λογικός que se le asigna al *Crátilo* en la tradición escolar y que le proporciona su lugar correspondiente dentro del canon de lecturas neoplatónicas. Proclo precisa ante todo que lo “lógico” debe entenderse en el sentido platónico del término, es decir, en el de la dialéctica platónica, que fundamenta tanto los métodos tradicionales del tipo de la división o la definición, como la condición misma del nombre. Por fin, dentro aún del proemio, precisa el Diádoco la configuración lógica del diálogo, con los personajes, Crátilo y Hermógenes, las tesis extremas que defienden y la mediación científica de Sócrates.

Una de las principales tareas de cualquier exegeta neoplatónico es, en efecto, la exacta precisión del objeto central o σκοπός del diálogo que se está comentando. Así lo explica el autor de los *Prolegómenos Anónimos*, que se basa en las palabras de Sócrates en el *Fedro* acerca de la necesidad de tener claro el objeto de una determinación para poder llevarla a buen término:

χρεία γὰρ ἐστὶν τοῦτον (sc. τὸν σκοπὸν) ζητεῖν, ἐπειδὴ ὡς αὐτὸς (sc. ὁ Πλάτων) λέγει ἐν Φαίδρῳ “ὦ παῖ, μία τίς ἐστὶν ὁδὸς τοῖς μέλλουσι καλλῶς βουλευέσθαι, εἰδέναι περὶ οὗ ἂν ἦ ἡ βουλή· ἐπειδὴ τοῦ παντὸς ἁμαρτάνειν ἀνάγκη.”<sup>44</sup>

“Es necesario, en efecto, encontrar (el objeto), puesto que, como ya dice Platón en el *Fedro*, ‘sólo hay un camino, muchacho, para los que van a tomar una bella determinación: conocer aquello sobre lo que se toma la determinación. De lo contrario, es inevitable equivocarse por completo.’”

Parece ser que fue Jámblico el que le dio a la palabra σκοπός su valor técnico dentro de la exégesis neoplatónica, además de

---

44.- *Prol. An.* 21.2-5. Cf. *Pl. Phdr.* 237b7-c2.

preocuparse de aplicar el método fijando el objeto de cada uno de los diálogos de Platón.<sup>45</sup> De las diez reglas que proporcionan los *Prolegómenos Anónimos* para determinarlo no sabemos con seguridad, según explica Westerink, cuántas han de remontarse al propio Jámblico, aunque en la Antigüedad se le atribuía con toda seguridad la primera de ellas: la unidad de tema.<sup>46</sup>

Son abundantes en los autores neoplatónicos, incluido Proclo, las alusiones aisladas a determinadas reglas para la fijación del σκοπός o simplemente a la importancia de éste para la exégesis, con la cita como apoyo del mencionado pasaje del *Fedro*.<sup>47</sup> No obstante, se encuentra en los *Prolegómenos* la única exposición completa y ordenada de todas ellas: unidad y no multiplicidad de temas, elección del más general (καθολικώτερον) frente al más particular (μερικώτερον), elección de un tema que abarque el diálogo completo y no una parte, exactitud y precisión en su formulación, preferencia por el tema más elevado (κρείττον), necesidad de que concuerde con la doctrina del diálogo, rechazo como σκοπός de un mero criticismo negativo, rechazo de un tema puramente afectivo (ἐμπαθές), no deducirlo de los métodos dialécticos empleados y, por último, desterrar como criterio la materia dramática del diálogo.<sup>48</sup>

Pues bien, según Proclo, este es el σκοπός del *Crátilo*:

Ὁ σκοπὸς τοῦ Κρατύλου τὴν ἐν ἐσχάτοις ἐπιδείξει τῶν ψυχῶν γόνιμον ἐνέργειαν καὶ τὴν ἀφομοιωτικὴν δύναμιν, ἣν κατ' οὐσίαν λαχοῦσαι διὰ τῆς τῶν ὀνομάτων ὀρθότητος αὐτὴν ἐπιδείκνυνται. ἔπειδὴ δὲ ἡ μεριστὴ τῶν ψυχῶν ἐνέργεια διαμαρτάνει πολλαχοῦ τῶν οἰκείων τελῶν, καθάπερ δὴ καὶ ἡ μερικὴ φύσις, χώραν εἰκότως ἔχει καὶ τὰ ἀόριστα καὶ τύχη καὶ αὐτομάτως περιφερόμενα ὀνόματα, καὶ οὐ πάντα τῆς νοεραῖς

---

45.- Cf. *Prol.An.* p. XXXVI Westerink. Cf. etiam B. DALSGAARD LARSEN, pp. 332 ss; E.A. RAMOS JURADO (1981), p. 20.

46.- Cf. *ibidem*. La noticia de que la primera regla se remonta a Jámblico se encuentra en Elias *in Cat.* 131.10-13 Busse.

47.- Para la lista de estos pasajes cf. *ibidem* p. 38.

48.- Cf. *Prol.An.* 21.18-23.28. Cf. etiam E. RUIZ YAMUZA (1982), pp. 407-408.

ἐπιστήμης ἐστὶν ἔκγονα καὶ τῆς πρὸς τὰ πράγματα  
συγγενείας στοχάζεται.<sup>49</sup>

“El objeto del *Crátilo* es mostrar la actividad generadora y la potencia asimiladora de las almas en los seres últimos, las cuales, parte de nuestra esencia, demuestran la exactitud de los nombres. Pero puesto que la actividad divisible de las almas se desvía a menudo de sus fines apropiados, al igual que la naturaleza particular, también se dan, como era de esperar, los nombres indeterminados y que circulan al azar y mecánicamente, y no todos nacen de la ciencia intelectual ni apuntan al parentesco con las cosas.”

El objeto es en primer lugar, según esta formulación, el estudio de una faceta productiva del alma humana para llegar a descubrir la δύναμις y la ἐνέργεια que le son inherentes. El alma particular, en efecto, se caracteriza, como se explica en los *Elementos de Teología*, por poseer una existencia eterna y una actividad temporal y divisible (μεριστή), con el consiguiente estatuto de ser puente y centro de mediaciones entre dos mundos.<sup>50</sup> Esta actividad resulta de la actualización de una potencia de carácter asimilador que es, por lo demás, el signo distintivo del orden del alma en Proclo, cuya función consiste en proyectar a través de la φύσις las formas intelectivas en la materia, es decir, cooperar en la demiurgia universal de Zeus asimilando la materia, en este caso la materia sonora, a las ideas. Los nombres, en perfecta coherencia con la teoría mimética del lenguaje, resultarán ser “imágenes” (εἰκόνες) de las cosas, creados por el alma en imitación de las formas en el curso de la γόνιμος ἐνέργεια o actividad generadora. Esta, en efecto, surge de la perfección inherente a las formas presentes en el alma y, como es necesario en el sistema procliano, genera productos semejantes a sus modelos: “e questa produzione non avviene per divisione o modificazione, bensì in virtù della perfezione e della quantità di energia del produttore, che in questo modo produce un'altra cosa senza modificare se stesso. Ogni

49.- *In Cra.* I 1.1-1.9.

50.- *Cf. Inst.* CXCI, pp. 166.26-168.10 Dodds.

prodotto è quindi diverso dal produttore, ma nello stesso tempo, grazie al nesso causale, è unito con esso, cioè gli è simile, e ogni produzione si basa sulla somiglianza”.<sup>51</sup>

Como veremos en el estudio de la teoría procliana del lenguaje, de la misma manera que el Demiurgo crea el mundo plasmando las formas de su mente en la materia, con la mediación del alma y la naturaleza imparticipadas, y de la misma manera que el artesano humano crea los productos artificiales conformando la materia con la forma que ha concebido en su mente, así también la mente individual produce los nombres a través de la potencia figurativa y asimiladora del alma, que dota de forma, con la ayuda de la imaginación, la materia de los sonidos.<sup>52</sup>

Ahora bien, aunque esta labor productiva se encamina a reflejar esas formas de la mente humana, la plasmación nunca es perfecta y, por otra parte, no se alcanza siempre, generalmente por ignorancia, a reflejar la esencia de las cosas. Por ello existen, como señala Proclo, los nombres indefinidos, azarosos y casuales.<sup>53</sup> En estos casos deja de tener vigencia la ciencia intelectual y el parentesco con las cosas, esto es, la imposición de los nombres renuncia a la plasmación del mundo de las formas. En este sentido, entre otros, se introducirá la convención en los nombres. Se trata de una limitación inherente a toda mimesis, como reconoce Platón en el propio *Crátilo*, añadida al hecho de que hay buenos y malos nominadores.<sup>54</sup> Buena parte del esfuerzo de Proclo se centrará, en efecto, en explicar la mediación científica de Sócrates entre Hermógenes y Crátilo, determinando con precisión los límites de lo natural y lo convencional en el terreno del lenguaje.

Será la explicación de la imposición de los nombres desde el plano divino, donde aparecen unificados el máximo grado de

---

51.- E. ZELLER, R. MONDOLFO, p. 135.

52.- *Vid. infra* III 2.

53.- Para el papel del azar en la doctrina procliana del nombre, que resulta ser al cabo una realidad divina que “reconvierte” la inexactitud humana en exactitud por caminos inesperados, *vid. infra* III.2.

54.- *Cf. Cra.* 432a8-c5; 431e6-8.

conocimiento y de “exactitud de los nombres”, ὀρθότης ὀνομάτων, la que insertará la actividad nominadora del alma humana dentro de un sistema en el que el Demiurgo universal es el πρῶτος ὀνοματοργός o “nominador primordial”. En la medida en que se distancian conocimiento y nombre en la procesión hasta el alma humana, aumenta también el componente azaroso de éste.<sup>55</sup> En este sentido debe entenderse la orientación hacia lo teológico de una insólita segunda formulación del σκοπός del *Crátilo*:

“Ὅτι ἐν τῷ Κρατύλῳ ὁ μέγας Πλάτων σκοπὸν ἔχει οὐ τὰς πρῶτιστας καὶ μέσας καὶ τελευταίας τῶν θεῶν διακοσμήσεις ἀνυμνεῖν, ἀλλὰ μόνας τὰς ἐν τοῖς ὀνόμασιν αὐτῶν ἐκφαινομένας ιδιότητας.”<sup>56</sup>

“En el *Crátilo* el gran Platón no pretende celebrar los órdenes primeros, intermedios y últimos de los dioses, sino sólo las propiedades reveladas en sus nombres”.

Se trata de describir las propiedades de los dioses manifestadas en sus nombres, método hermenéutico seguido por Proclo en la *Teología Platónica*,<sup>57</sup> en coherencia con una teoría teológica del lenguaje que explica precisamente la interpretación de numerosos nombres enviados directamente por los dioses, de especial valor en la teúrgia, por la revelación divina de la que son objeto algunos hombres afortunados.

En definitiva, la perfección de unos nombres no es incompatible con la limitación de otros ni la imposición humana es incompatible con la divina. Precisamente el logro de Proclo será combinar la doctrina psicológica y antropológica que hoy entendemos como platónica con la teoría teológica que buena parte del neoplatonismo creyó leer en el *Crátilo*, integrando ambas dentro de un sistema coherente. No sufren así merma los requisitos que se le

---

55.- Vid. *infra* III.1.

56.- *In Cra.* CLXVI 90.24-27.

57.- Cf. F. ROMANO (1987), pp. 115-117.

exigen al σκοπός en la exégesis escolar y, por otra parte, la definitiva orientación hacia lo divino concuerda justamente con la quinta de las reglas: la preminencia de lo superior sobre lo inferior.

Para esta exégesis del diálogo platónico Proclo comienza por sobreentender que tras los personajes y la trama se encuentra una estructura lógica basada en dos opiniones inconciliables, las de Crátilo y Hermógenes, así como una doctrina verdadera y científica, a un tiempo φύσει y θέσει, que es la de Sócrates. De este modo, según se explica en el escolio X,<sup>58</sup> los tres personajes son Crátilo, el heraclitano, Hermógenes, discípulo de Sócrates, y, en tercer lugar, el mismo Sócrates. Del primero se añade el dato histórico, recogido por Aristóteles y Diógenes Laercio, de que tuvo por discípulo a Platón.<sup>59</sup> Con ello constatamos ya la práctica procliana de introducir datos de la vida o el carácter de los personajes de un diálogo sólo en la medida en que interesa para la comprensión. La mención de la relación entre Platón y el filósofo heraclitano subraya, a pesar de la refutación que sufre este por parte de Sócrates, su carácter más científico (frente al de Hermógenes)<sup>60</sup> y la mayor proximidad de su doctrina a la entendida tradicionalmente como platónica. No se trata de que Proclo identifique la doctrina de Platón con la de Crátilo, sino que, como señala Bastid,<sup>61</sup> el neoplatónico, sin quedarse en la teoría naturalista del heraclitano, le concede a éste un trato especial. A pesar de la conciliación de las posturas extremas no se libra Proclo del peso de una tradición que atribuye a Platón, con toda seguridad al menos desde el estoicismo, una defensa de la teoría naturalista del lenguaje.

A cada personaje se le asigna su doctrina. Para Crátilo “todos los nombres son por naturaleza, pues los que no son por naturaleza ni siquiera son nombres, como del que miente decimos que no dice nada” (τὰ ὀνόματα πάντα φύσει εἶναι, τὰ γὰρ μὴ φύσει μὴδ’ ὀνόματα εἶναι, ὥσπερ καὶ τὸν ψευδόμενον φάμεν μηδὲν

---

58.- Cf. *in Cra.* X 4.6-24.

59.- Cf. Arist. *Metaph.* 987a29-b1 y D.L. III 6.

60.- Cf. *in Cra.* XIV 5.11-22.

61.- Cf. P. BASTID, p. 45.

λέγειν).<sup>62</sup> En cambio, Hermógenes dice, justo en sentido contrario (ἀπεναντίας), que “ningún nombre es por naturaleza, sino que todos son por convención” (οὐδὲν εἶναι ὄνομα φύσει, ἀλλὰ πάντα θέσει).<sup>63</sup> Por fin, Sócrates, que realiza un papel de mediador, defiende la existencia de lo natural y lo convencional (τὰ μὲν αὐτῶν εἶναι φύσει, τὰ δὲ καὶ θέσει, οἷον τύχη γεγονότα).<sup>64</sup> La doctrina de Crátilo se formula, pues, tal como aparece en su diálogo homónimo:<sup>65</sup>

ΣΩ. Πάντα ἄρα τὰ ὀνόματα ὀρθῶς κεῖται;

ΚΡ. Ὅσα γε ὀνοματὰ ἔστιν.

“S. ¿Están entonces puestos correctamente todos los nombres?

C. En cuanto que son, en efecto, nombres.”

Esta “exactitud” ya se ha aclarado en 383a5 como una exactitud φύσει, cuya ausencia lleva a la emisión de un simple “segmento fónico”, φωνῆς μόριον. Por lo demás, a continuación del pasaje platónico antes citado, Sócrates se pregunta si “Hermógenes” llegará a tener la entidad de nombre, dada su inexactitud, (Ἐρμογένει τῷδε πότερον μηδὲ ὄνομα τοῦτο κεῖσθαι φῶμεν). La tesis de Hermógenes, formulada ya en el *Crátilo* con idéntica radicalidad, se recoge en 383b2-6, 384c9-e2 y 385d7-e3.

La posición mediadora de Sócrates se basa en la consideración de lo natural y lo convencional en el nombre atendiendo a distintos criterios. Unos nombres son por naturaleza y otros por convención (en el sentido de productos de una τύχη). Los dos criterios a los que se atiene el filósofo son la distinción entre los nombres aplicados a lo eterno (ἐπὶ τοῖς αἰδίοις) y los aplicados a los mortales (ἐπὶ τοῖς φθαρτοῖς)<sup>66</sup> y, por otra parte, entre la forma (εἶδος) y la materia (ὑλη) del ὄνομα.<sup>67</sup> Los nombres aplicados a lo eterno participan más de lo natural (μᾶλλον τοῦ φύσει), los aplicados a los mortales, más

---

62.- *In Cra.* X 4.7-9.

63.- *In Cra.* X 4.10-11.

64.- *In Cra.* X 4.12-13.

65.- *Pl. Cra.* 429b10-11.

66.- *In Cra.* X 4.13-16.

67.- *In Cra.* X 4.16-18.

de lo azaroso (μᾶλλον τοῦ τυχαίου). Tal es el caso del que llama Atanasio a su hijo, pues revela su error en la imposición del nombre al llamar “Inmortal” a un mortal. En cuanto a la forma, el nombre participa, además, mayormente de la naturaleza; en cuanto a la materia, más bien de la convención.

A esta labor mediadora Sócrates añade otras aportaciones en el *Crátilo*. La primera de ellas es su teoría de los nombres divinos. En su diálogo con Hermógenes (πρὸς μὲν Ἑρμογένη) distingue entre “los nombres establecidos firmemente entre los dioses” y los establecidos “entre las almas”.<sup>68</sup> En segundo lugar, dialogando con Crátilo (πρὸς δὲ Κρατύλον), acepta que existe una referencia de los nombres a las cosas (τὴν πρὸς τὰ πράγματα τῶν ὀνομάτων ἀναφοράν), pero le hace ver que es mucho lo azaroso entre los nombres (τὸ τυχαίον πολὺ ἐν τοῖς ὀνόμασι) y, frente a su radical concepción de la doctrina del flujo universal, que “no todo se mueve” (οὐ πάντα κινεῖται τὰ πράγματα).<sup>69</sup> La especulación sobre los nombres divinos comenzaría a partir de *Cra.*391c8, donde se recurre al poeta Homero para demostrar que existen nombres adecuados al nivel divino y al nivel de las almas (donde se incluyen, como veremos, ángeles, démones, héroes y hombres). De las tres ideas mencionadas con respecto a Crátilo, a las dos primeras se alude repetidamente en la porción de comentario que ha sobrevivido. La tercera, la refutación de la ley del flujo universal, más bien correspondería a la exégesis del diálogo entre Sócrates y Crátilo, que no nos ha llegado. En cualquier caso, las tres ideas se desarrollarían con amplitud en su lugar correspondiente de la parte perdida del comentario. Sólo puede asegurarse que las líneas desaparecidas no alterarían en nada importante la doctrina que se expone en el texto que conocemos.

Hasta aquí el resumen, según X, del contenido de todo el comentario: tesis de Crátilo, tesis de Hermógenes y mediación de Sócrates. Esta mediación consiste, como decíamos, en distinguir entre

---

68.- *In Cra.* X 4.18-21.

69.- *Cf.* X 4.21-24. *Cf.* Arist. *Metaph.* 987a32-b1.

nombres aplicados a lo inmortal y nombres aplicados a lo mortal y, por otra parte, entre la materia y la forma del nombre. Se confirma así el aspecto acertado de cada una de las concepciones antitéticas. Por fin, exposición de la doctrina de los nombres divinos (con explicación de los distintos niveles del ὄνομα: divino, demoníaco, humano) y análisis de la sección final del diálogo, entre Sócrates y Crátilo, actualmente perdida.

La lectura del texto de Proclo confirma el programa anunciado en X. Formalmente los primeros trece escolios constituyen, como dijimos, un proemio en el que se abordan las cuestiones a las que por tradición escolar se consagra esta sección de los comentarios neoplatónicos. Se precisa el objeto del diálogo del modo que hemos visto. A continuación se explica el calificativo de λογικός que se le asigna al *Crátilo* en la tradición exegética y que le proporciona su lugar propio dentro del canon de lecturas neoplatónicas. Proclo precisa ante todo que lo “lógico” ha de entenderse en el sentido platónico del término. Por fin, dentro aún del proemio, en el mencionado esolio X, explica el Diádoco la configuración lógica del diálogo, con los personajes y sus tesis respectivas.

La exégesis línea a línea del *Crátilo* comienza con el esolio XIV. En estrecha relación con X-XIII, pertenecientes al proemio, se encuentran los números XIV-XXII, puesto que comentan las primeras palabras de los personajes, en las que se definen nuevamente las posturas de cada uno de ellos y con las que Platón precisa sus caracteres valiéndose incluso de la etimología de sus nombres respectivos. Lo más destacado de estos párrafos es, sin duda, el informe doxográfico de XVI-XVII, con alusiones a Aristóteles, Pitágoras, Demócrito y Epicuro, y con la precisión del término “por naturaleza” (φύσει) en cuatro sentidos, uno de los cuales corresponderá a la auténtica doctrina platónica.

Después de unos escolios dedicados a comentar las primeras observaciones de Sócrates acerca del sofista Pródico, el especialista en la materia, y de la fundamentación teológica, en las figuras de Hermes y Maya, de la auténtica labor investigadora, (XXIII-XXIX), se pasa directamente al estudio de la teoría del nombre como un

compuesto de materia y forma, que abarca los escolios restantes hasta el LXIII. En ellos se sigue cuidadosamente el decurso del diálogo entre Sócrates y Hermógenes. Se pueden separar, en primer lugar, los escolios que constituyen una sección dedicada a refutar los principales argumentos del convencionalismo (XXX-XLIX). Proclo estudia, sucesivamente, los problemas derivados del cambio arbitrario de nombre (XXX-XXXII), de la imposición de los nombres que se escapa del control de la minoría de dialécticos (XXXIII-XXXV), del argumento de Antístenes, con la precisión platónica del concepto de verdad (XXXVI-XXXVII), de la refutación del relativismo de Protágoras y Eutidemo (XXXVIII-XLVI), de algunas ideas derivadas del *De interpretatione* de Aristóteles (XLVII), y, por fin, culmina con unas páginas dedicadas al estudio del nombre como instrumento (XLVIII-L), analizando su constitución, sus causas y su condición φύσει, con lo que se prepara la exposición de la técnica de producción de los nombres.

Aquí se sitúa el esolio LI. Dentro del estudio del nombre como un compuesto de materia y forma se ocupa de las facultades y momentos que intervienen en su producción, con una fundamentación teológica que remonta toda la imposición de los nombres al orden intelectual de Zeus. Proclo explica en primer lugar el concepto de lo azaroso, tal como se aplica al lenguaje, que representa un orden eterno lejano a la comprensión humana, y toda la técnica de producción del nombre por el alma, que imita así una actividad demiúrgica que nace del mismo Zeus y conoce diferentes niveles en la procesión.

Por lo demás, en los escolios restantes se desarrolla el esquema argumental tal como continúa en X, con los nombres de los héroes y un especial esmero en la cuestión de los nombres divinos de utilidad para la teúrgia. El resultado del análisis de toda la sección etimológica será la deducción de las propiedades de los dioses de cuyo nombre da Sócrates razón en la sección etimológica del *Crátilo*. Las palabras de Platón, pues, se interpretan literalmente, sin advertir en ellas ironía alguna, y el diálogo resulta a la postre un tratado canónico sobre la verdadera doctrina del nombre, cuyo origen, al igual que el de la dialéctica, se halla en el orden de los dioses intelectivos.

## II.- *Doxografía.*

Una vez que ha perfilado el esquema lógico del diálogo con las doctrinas extremas de Crátilo y Hermógenes y la postura dialéctica y científica de Sócrates, continúa Proclo con el habitual repaso de las doctrinas de los diversos pensadores y escuelas que lo preceden. Sin entrar aún en mayores matizaciones acerca de los diversos sentidos que pueden adoptar los términos φύσει y θέσει, se limita en un principio a adscribir diversos autores a una de las dos etiquetas tradicionales, tal como venía siendo práctica habitual desde bastante tiempo atrás:<sup>1</sup>

Ἵτι τῆς Κρατύλου δόξης γέγονεν Πυθαγόρας τε καὶ Ἐπίκουρος, Δημόκριτος δὲ καὶ Ἀριστοτέλης τῆς Ἐρμογένους.<sup>2</sup>

“De la opinión de Crátilo han sido Pitágoras y Epicuro; Demócrito y Aristóteles de la de Hermógenes.”

Esta escueta adscripción de cuatro pensadores a sus correspondientes doctrinas se completa, como veremos más adelante, con una explicación de las tesis de Pitágoras y Demócrito y con un confuso pasaje en el que se pretenden matizar los sentidos en que distintos autores han afirmado que el lenguaje es “por naturaleza”. Aunque en todo caso cabe la posibilidad de que en el comentario

---

1.- Cf. Or. Cels. I 24, Alb. Epítome VI 10-11, S.E. M. 142-143.

2.- In Cra. XVI 5.25-27.

original el apartado doxográfico fuera notablemente más rico y extenso, la lectura de este escolio XVI nos lleva a plantearnos por qué son precisamente estos cuatro los autores enumerados: Pitágoras, Epicuro, Demócrito y Aristóteles. Por otro lado nos preguntamos también la causa de ausencias tan significativas como las de la Estoa, dada la importancia y el volumen de sus reflexiones etimológicas y gramaticales.

Un conocido pasaje de Orígenes en el que se da cuenta de las posturas de diversas escuelas dentro del debate entre naturalistas y convencionalistas menciona a los representantes más destacados de cada tendencia.<sup>3</sup> Dentro del naturalismo destacarían los estoicos y Epicuro, cuyas diferentes formas de entender la condición φύσει del lenguaje resultan adecuadamente matizadas por el pensador cristiano, tal como hace Proclo en el escolio XVII a propósito de las doctrinas de Epicuro y de Platón.<sup>4</sup> Como representante del convencionalismo Orígenes menciona tan sólo a Aristóteles. Queda claro, pues, que lo más singular de la enumeración de los escolios al *Crátilo* son las alusiones a las doctrinas de Pitágoras y Demócrito, desarrolladas por otro lado con un cierto detalle, así como la ausencia de los estoicos, que pasaban por ser en la Antigüedad los más destacados defensores de la condición natural del lenguaje.

La aparición de Pitágoras es fácilmente justificable en un autor como Proclo. Aparte de que su doctrina se sintetizaba en un archiconocido ἄκουσμα citado por diversos autores desde Cicerón,<sup>5</sup> desde la óptica de un neoplatónico de la escuela ateniense Pitágoras era el depositario de una sabiduría antigua que se remontaba a Orfeo, en la tradición griega, y llegaba hasta los tiempos del neoplatonismo a través de Platón. Esta doctrina, por otro lado, se hallaba en perfecta armonía con los *Oráculos Caldeos*, Homero y Hesíodo.<sup>6</sup> Por ello emprende Proclo la interpretación del enigmático pasaje atribuido a Pitágoras. Como lo exigía la creencia en su concordancia perfecta con

---

3.- Se trata de Or. *Cels.* I 24. Vid. *infra* II.1.

4.- Vid. *infra* II.4.

5.- Vid. *infra* II.2.

6.- Beutler atribuye a Proclo una *Sinfonía entre Orfeo, Pitágoras, Platón y los Oráculos Caldeos*: cf. R. BEUTLER (1957), col. 206.16, aunque, en opinión de Saffrey y Westerink, se trataría de una obra de Siriano publicada y anotada por Proclo. Cf. Procl. *Theol. Plat.* I, p. LVII. Según un pasaje de Pselo citado por Lévêque, Pitágoras, Platón

Platón y toda la teología helénica, el ἄκουσμα escondería “en enigma”, ocultamente, la verdadera doctrina naturalista, explicada por Platón con mayor detalle en sus obras.

Más complejo es el caso de Demócrito, ya que su mención como representante destacado del convencionalismo es un hecho aislado en la tradición doxográfica griega. Tan sólo un pasaje de Damascio de difícil interpretación<sup>7</sup> vuelve a referirse al filósofo de Abdera en relación con su doctrina sobre el nombre. En nuestra opinión, Demócrito estudió, en la línea de sofistas contemporáneos, la relación entre el lenguaje y el mundo de las cosas, llegando a la conclusión de la existencia en ella de evidentes desajustes y asimetrías, precisamente los que Proclo enumera al exponer la doctrina convencionalista de este autor. A partir de estas reflexiones y de otras semejantes de otros autores, como los mismos sofistas, se fue elaborando un conjunto de argumentos contra el naturalismo de los que ya se hace eco Platón en el *Crátilo* a través de las intervenciones de Hermógenes. Más adelante comentaristas peripatéticos como Alejandro de Afrodisias, escépticos como Sexto Empírico y, en general, los continuadores del convencionalismo, los recogerán para sus propias argumentaciones. Según intentaremos demostrar en nuestro análisis, Proclo estaría explicando la doctrina de Demócrito, posiblemente inserta en la disputa naturalismo/convencionalismo del siglo V a.C., pero utilizando ejemplos y terminología procedentes en buena parte de toda la argumentación posterior contra el naturalismo. El mérito del neoplatónico consistiría en haberse remontado hasta un filósofo presocrático, posiblemente valiéndose de recopilaciones doxográficas habitualmente manejadas por los neoplatónicos para el conocimiento de pensadores tan antiguos.<sup>8</sup> De esta manera, Demócrito

---

y Sócrates explicarían la misma doctrina, aunque en orden decreciente de oscuridad: como el sol “oculto” (κεκρυμμένον), “en situación intermedia” (μέσως πως ἔχοντα) y “visible” (ἐμφανῆ), respectivamente. Cf. P. LEVEQUE, p. 68; J. BIDEZ (1928), vol. IV, p. 214. En relación con la pertenencia de todos ellos a la serie apolínea cf. J. RITORE (1991a).

7.- Cf. in *Phlb.* 24, p.15 Westerink. Sobre este pasaje *vid. infra* II.3.2.

8.- Cf. L.G. WESTERINK, p. 112. Westerink destaca la escasez de las alusiones a Demócrito en las obras de Proclo, dada la imposible asimilación de su pensamiento por el neoplatonismo.

sería, al igual que Pitágoras respecto al naturalismo, un testimonio antiguo y completo en el que se basarían los convencionalistas posteriores.

Por lo demás, la ausencia de la Estoa, al menos en los *excerpta* que nos han llegado, se puede justificar por el hecho de que desde el siglo I a.C. su doctrina se consideró una simple continuación de las tesis platónicas del *Crátilo*. Su naturalismo, identificado con el platónico, se opone en bloque al de Epicuro. Por ello Proclo se preocupa de distinguir los sentidos del término φύσει en Platón y en el filósofo de Samos, al igual que Orígenes opone los que posee entre los estoicos y entre los epicúreos.<sup>9</sup> En ambos casos se trata de oponer un naturalismo de la mimesis y de la razón, frente a un naturalismo de la naturaleza espontánea e irracional.

De la misma manera que Epicuro no es, pues, un mero continuador de las tesis naturalista anterior, es decir, la de Platón y, según Proclo, la del propio Pitágoras, Aristóteles, dentro de su δόξα correspondiente, no es un mero continuador de la tesis convencionalista de un Demócrito o un Hermógenes, sino que la matizaría en una dirección distinta. Como se deduce tanto de una lectura de los escolios al *Crátilo* como de un recorrido histórico por el platonismo medio y, en especial, por los comentaristas neoplatónicos de Aristóteles,<sup>10</sup> el Estagirita estaría orientando, como veremos, el convencionalismo radical en una dirección moderada que conlleva en último término su identificación con la doctrina platónica.

Por lo tanto, la enumeración de los cuatro autores en los escolios del comentario de Proclo se caracterizaría por la mención, para cada una de las doctrinas opuestas, de un pensador anterior al *Crátilo* platónico, Pitágoras y Demócrito, y de otro posterior que matiza su opinión en una dirección distinta, Epicuro y Aristóteles. Los párrafos siguientes los dedicaría al comentario detallado de los

---

9.- Vid. *infra* II.1.

10.- Vid. *infra* II.4.2. y especialmente cf. A. SHEPPARD (1987), E. RUIZ YAMUZA (1990) y J. RITORE (1991b).

testimonios antiguos de Pitágoras y Demócrito, en tanto que Epicuro se estudiaría al precisar los sentidos del término φύσει. Por último, la doctrina de Aristóteles se analiza repetidamente a lo largo de los escolios hasta llegar a la conciliación con la platónica en el numerado por Pasquali como LVIII.<sup>11</sup>

## II.1.- *Introducción: los términos φύσει y θέσει en el debate tradicional sobre la exactitud del nombre.*<sup>12</sup>

Las primeras observaciones sobre la naturaleza de la lengua aparecen ya en Homero. El *Crátilo* platónico incluye una referencia a los versos homéricos que atribuyen el uso de denominaciones distintas a los dioses y a los hombres. Lo que puede deducirse de las palabras del eximio poeta es una creencia en el origen divino del lenguaje o, al menos, de cierto lenguaje.<sup>13</sup> En la misma línea religiosa se encuentra el testimonio de Hesíodo, quien afirma que Hefesto infundió en la mujer la voz humana tras haberla modelado (ἐν δ' ἀνθρώπου θέμεν αὐδήν).<sup>14</sup> De hecho, es habitual en todas las culturas primitivas la creencia en que el lenguaje es un don de los dioses, ya directo, ya a través de algún héroe intermediario. En el caso de la cultura griega este dios es Hefesto o Hermes, objeto más tarde de interpretaciones evemerísticas, como en Diodoro Sículo,<sup>15</sup> o de una

---

11.- Cf. *in Cra.* LVIII 25.27-26.3. Para un estudio de todas estas alusiones a la doctrina aristotélica y su conciliación con las tesis del *Crátilo* cf. J. RITORE (1991b).

12.- A medida que vayamos refiriéndonos al uso de la dicotomía por los distintos autores iremos proporcionando la bibliografía básica. Con carácter general remitimos al lector a los manuales tradicionales de H. STEINTHAL, especialmente el vol. I, G. MOUNIN, R.H. ROBINS y H. ARENS (1975). Cf. *etiam* P.M. GENTINETTA; A. JAKOB, especialmente pp. 21-30; E. COSERIU (1969), vol. I, especialmente pp. 66-68, dedicadas a Aristóteles; J.H. DAHLMANN (1928) y (1932), sobre todo la perspectiva histórica acerca de la práctica de la etimología en pp. 1-14; W. BELARDI, pp.9-97; R. PFEIFFER, vol. I, pp. 46-161. Por fin, son también de gran interés, con carácter general, los artículos de W.S. ALLEN, D. FEHLING y A. NEHRING, quien después de un estudio de las ideas lingüísticas de Platón dedica unas interesantes páginas (34-48) a los desarrollos posteriores.

13.- Cf. *Pl. Cra.* 391c9ss. Los versos citados son *Il.* XX 74, XXIV 291 y *II* 813-14. Sobre ellos *vid. infra* III.2.2.4.2.

14.- *Hes. Op.* 60.

15.- Cf. *D.S.* I 16.

franca e incluso burlona refutación, algo habitual en los seguidores de la doctrina epicúrea.<sup>16</sup> Como ejemplo de héroe primordial valga el testimonio, dentro de la tradición latina, de Marciano Capela, quien afirma que fue Rómulo el creador del Latín.<sup>17</sup> Todas las doctrinas que con mayor o menor rigor científico propugnan la figura de un nominador primordial, un ὀνοματοθέτης, hunden sus raíces en esta creencia primitiva, con independencia de que presenten alusión o no a la etimología, lo cual, como señala Fehling, entra ya en la órbita de influencia del *Crátilo* platónico.<sup>18</sup>

Parece ser que la relación entre la lengua y el mundo de las cosas comenzó a plantearse como problema filosófico en el siglo VI. Heráclito y Parménides fueron los primeros pensadores que lo hicieron. Aunque ninguna teoría completa y coherente se deduce de los fragmentos conservados, sí se puede esbozar de alguna manera la orientación básica de sus reflexiones, de una enorme importancia, dado que es creencia común que constituyen el terreno sobre el que se asienta toda la reflexión lingüística del siglo V.<sup>19</sup>

El neoplatónico Ammonio considera a Heráclito defensor de una teoría naturalista radical, en línea con la de su discípulo Crátilo.<sup>20</sup> La opinión de Proclo al respecto sería semejante, dada la insistencia en la adscripción de Crátilo al grupo de los heraclitanos y la vinculación de su teoría naturalista con el principio del flujo universal, lo que recoge las observaciones del diálogo de Platón.<sup>21</sup>

---

16.- Tal es el caso del epicúreo del siglo II Diógenes de Enoanda, que se opone a la idea de que Hermes enseñó a la Humanidad los primeros sonidos de la lengua (τὰς πρώτας ἀναφθένξεις), calificando tal opinión de "charlatanería" (ἀδολεσχία). Cf. Diog.Oen. fr. 10 William.

17.- Cf. Mart.Cap. III 233.

18.- Cf. D.FEHLING, pp. 221-222. Para estas interpretaciones míticas cf. *etiam* H. ARENS (1975), pp. 15-16; W.S. ALLEN, pp. 37-39. En relación con la doctrina de Proclo *vid.infra* III.2.2.4.2.

19.- Cf. G.B. KERFERD, pp. 71-72; W.S. ALLEN, pp. 41-42; P.M. GENTINETTA, p. 22.

20.- Cf. *in Int.* 37.14 Busse.

21.- Cf. *in Cra.* X 4.6-24.

Dejando a un lado la discusión sobre el enfoque neoplatónico del problema, parece claro que Heráclito se planteó la relación entre las palabras y las cosas, para llegar a la conclusión de que el lenguaje recoge la contradicción y el movimiento de un Universo en perpetuo cambio. Así lo indicaría el fr. B48 DK (τῷ οὖν τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος, “así que el nombre del arco es vida, pero su resultado muerte”), en el que se intentaría mostrar la presencia de los contrarios en un sólo término (βίος/βιός, “vida”/”arco”) con una curiosa interpretación etimológica.<sup>22</sup> Las diversas formas de denominar a la divinidad, en perpetuo cambio, se comparan con el fuego que se mezcla con perfumes.<sup>23</sup> Con respecto a los sintagmas del tipo Ζηνὸς ὄνομα ο Δίκης ὄνομα,<sup>24</sup> coincidimos con Steinthal<sup>25</sup> en que deben entenderse como “la divinidad o persona de Zeus o Dike” y que el término ὄνομα viene a designar una categoría conceptual para la que aún no existía una designación adecuada, “kein passenderes Wort”.

Sin embargo, estas etimologías elementales, la coherencia entre lo contradictorio de la lengua y un mundo múltiple y cambiante y el mismo recurso al término ὄνομα para designar categorías conceptuales sugieren que Heráclito entendió que existía una relación estrecha entre las palabras y las cosas y, por lo tanto, que el ὄνομα proporcionaba una evidencia bastante inmediata de la realidad nombrada. Todos estos datos concuerdan con la actitud de Crátilo en el diálogo homónimo, defensor a ultranza de la idea de que las palabras reflejan el movimiento universal y de la posibilidad de llegar al conocimiento de las cosas a través del nombre. Se explica así la adscripción del pensador y sus discípulos a una teoría naturalista, aunque debe quedar bien claro que Heráclito es anterior a la dicotomía naturaleza/convención y que de sus palabras no se deduce ninguna teoría referente al origen del lenguaje, sino tan sólo lo que

22.- Cf. P.M. GENTINETTA, p.22. Cf. etiam C. RAMNOUX, pp. 306-307, que ofrece una interpretación distinta de éste y de los demás fragmentos. Heráclito, según Ramnoux, supera la ambigüedad y la contradicción inherentes al nombre.

23.- Cf. fr. B67 DK. Cf. etiam C. RAMNOUX, pp. 306-308.

24.- Cf. fr. B32 Y B23 DK, respectivamente.

25.- Cf. H. STEINTHAL, vol. I, p. 174. Cf. etiam C. RAMNOUX, pp. 244-245.

debió ser una reflexión sobre la relación entre las palabras y las cosas. No obstante, no vamos a entrar ahora, dado que no corresponde al objeto de este trabajo, en el espinoso asunto de si estas ideas corresponden más bien a una doctrina radicalizada por los discípulos, como el Crátilo que nos muestra Aristóteles<sup>26</sup> en la *Metafísica*, más bien que al propio Heráclito. En este caso estaríamos del lado de Ramnoux, dado que la realidad profunda del λόγος, más allá de la oposición de los contrarios, trascendería de igual modo al nombre, que se limitaría a reflejar los aspectos exteriores del mundo. En lo que a nosotros atañe, los llamados “heraclitanos” del *Crátilo* defienden un naturalismo radical asociado al eterno flujo universal.

Mucho más escasos aún son los datos que poseemos sobre la doctrina de Parménides, si es que la hubo, a este respecto. En principio uno de los pilares de su filosofía consiste en entender el mundo de los sentidos, repleto de contradicciones y sometido al devenir y a la multiplicidad, como mera apariencia. El mundo del ser, por el contrario, unitario e inmóvil, queda separado de éste. Por lo tanto, el nombre, al recoger los matices múltiples y variables del mundo de las apariencias, podría haber sido valorado negativamente. Así lo parecen indicar los fragmentos B8,38 y B19 DK. Según el primero, los hombres pusieron los nombres a los objetos sensibles en la idea de que eran verdaderos (πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ). En el segundo, a propósito de los objetos sensibles (τὰ αἰσθητά), se asegura que los hombres impusieron *a cada uno* un nombre significativo (τοῖς δ' ὄνομα ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστῳ).

La suerte de los nombres, pues, va unida a la del mundo sensible, es decir, a la de lo ficticio, lo cual sugiere que Parménides no concedió mayor importancia al ὄνομα como vehículo hacia el conocimiento. Más bien, aunque no se le deba encasillar anacrónicamente en una doctrina convencionalista, todo parece indicar que sus posiciones estarían más cercanas a lo que después se

---

26.- Cf. Arist. *Metaph.* 987a32-b1.

designará con las expresiones νόμῳ y κατὰ συνθήκην, al igual que Heráclito, o los heraclitanos, con las reservas que antes señalamos, se encontraría en la base del llamado naturalismo. Por otro lado, se desprenden de los fragmentos otras dos ideas de gran interés para el futuro: son los hombres (βροτοί, ἄνθρωποι) los que imponen los nombres a los objetos sensibles (sin entrar en la naturaleza de la relación entre ambos) y, por otra parte, la imposición es de un nombre a cada cosa. Nótese que, diferencias aparte, las tesis de Heráclito y Parménides coinciden en un punto importante: la relación directa entre el nombre y la cosa, sometida al devenir y la multiplicidad, sin intermediario conceptual alguno.

El siglo V continúa el estudio de la relación entre los nombres y las cosas, pero con un nuevo factor que ahora entra en juego: la vigencia de la pareja antitética naturaleza/convención. Ambos conceptos habían sido empleados ya por la filosofía anterior, pero sin llegar a una abierta oposición. Es en este siglo cuando la afirmación de un término conlleva necesariamente la negación del otro. Los vocablos empleados son φύσει, para lo que es “por naturaleza”, y νόμῳ, para lo que es “por ley” o “por convención”, aunque posteriormente, en el caso del *Crátilo*, la convencionalidad se plantea con los términos más precisos de συνθήκη (“pacto”) y ὁμολογία (“acuerdo”), e incluso, además de νόμος (“ley”), también ἔθος (“costumbre”).<sup>27</sup> El término de valencia general para la postura convencionalista, νόμῳ, se traduce normalmente como “por convención” dado su parentesco con νομίζειν y, originariamente, con νέμεσθαι: algo, por lo tanto, que corresponde al uso colectivo y que se ha recibido y obtenido como lote.<sup>28</sup>

Suele considerarse desde el estudio clásico de Heinemann<sup>29</sup> que el primer texto que recoge la antítesis corresponde al *De aere, aquis et locis* del *Corpus Hippocraticum*, donde se discute si las diferencias entre las razas se deben a la φύσις o al νόμος. No obstante, Pohlenz

27.- Cf. Pl. *Cra.* 384d1, 7-8.

28.- Cf. W.C.K. GUTHRIE, vol. III, p.55.

29.- Cf. F. HEINIMANN, pp. 13-21.

entiende que las afirmaciones atribuidas a Arquelaos por Diógenes Laercio<sup>30</sup> son anteriores:<sup>31</sup>

καὶ τὰ ζῶα ἀπὸ τῆς ἰλύος γεννηθῆναι καὶ τὸ δίκαιον εἶναι καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ.

“y que los animales han surgido del barro y que lo justo y lo vergonzoso no son por naturaleza, sino por convención”.

Guthrie coincide con esta opinión y subraya la conexión entre las teorías físicas evolutivas y las teorías sobre el origen convencional de la moralidad y la ley, en lo que Arquelaos revela, como contemporáneo de Demócrito, que pertenece a un mundo en el que se cuestiona el orden moral, junto a los principios tradicionales de la naturaleza y la existencia de lo divino.<sup>32</sup> Sin embargo, según el mismo autor, no puede precisarse a raíz de qué cuestión filosófica se planteó por primera vez la dicotomía, y quizá es absurdo intentar hallarlo. Lo importante es que durante los siglos V y IV se aplicó a las más diversas esferas, fundamentalmente éticas y políticas (la existencia de los dioses, la organización política, las diferencias raciales, la igualdad entre los hombres y las ciudades, las costumbres de una comunidad, las leyes, etc...), y que la pareja de términos pasó a designar fundamentalmente la oposición entre lo artificial e incluso falso (con independencia de que una mayoría lo crea, οἱ πολλοί) frente a lo natural y verdadero, con defensores de una y otra postura.<sup>33</sup>

Con este orden de cosas y en un clima de gran interés por la retórica la Sofística se enfrenta al problema lingüístico. Serán precisamente los autores que no dependen directamente de la tradición siciliana de Tisias y Gorgias los que van preocuparse ante todo no por una “bella dicción” (εὐέπεια), sino por el correcto uso

---

30.- Archelaus *fr.* A1 y A2 DK. *Cf.* D.L. II 16-17.

31.- *Cf.* M. POHLENZ (1953), pp.432-435.

32.- *Cf.* W.K.C. GUTHRIE, vol. III, pp. 58-59.

33.- *Cf.* W.K.C. GUTHRIE, vol. III, pp. 55-134. *Cf. etiam* H. STEINTHAL, vol. I, pp. 74-79.

del lenguaje: la “recta dicción” y la “exactitud de los nombres” (ὀρθοέπεια, ὀρθότης ὀνομάτων). En efecto, sofistas como Protágoras, Pródico e Hipias, precursores de los posteriores desarrollos de disciplinas como la gramática, la etimología o la filología, estudian el uso del lenguaje y sus relaciones con las realidades que designa.<sup>34</sup> A estos nombres hemos de añadir, pues tenemos datos suficientes, los de Demócrito y Antifonte.<sup>35</sup>

A Protágoras se le atribuye la reflexión sobre la ὀρθοέπεια y la ὀρθότης ὀνομάτων, según el testimonio de Platón,<sup>36</sup> aunque para Pfeiffer es erróneo interpretar su ὀρθοέπεια como el título de una obra.<sup>37</sup> Fehling ha intentado demostrar que los cuatro fragmentos “gramaticales” del sofista proceden de un mismo pasaje y se vale de Pl. *Prt.* 338e ss. como base para la unificación.<sup>38</sup> Sus preocupaciones recaerían sobre los géneros de los nombres y las modalidades oracionales, y aplicaría sus reflexiones a determinados pasajes homéricos. Para Fehling las pretendidas reflexiones gramaticales de Protágoras son meras introducciones a la labor de crítica de los fragmentos homéricos estudiados, de manera que jamás pretendió

---

34.- Cf. W.K.C. GUTHRIE, vol. III, pp. 176-225; A. LESKY, pp. 379-389; A. TOVAR en Arist. *Rh.* pp. V-XV.

35.- Sobre las ideas lingüísticas del movimiento sofístico en general y de cada sofista en particular cf. W.K.C. GUTHRIE, vol. III, pp. 176-225, con abundante bibliografía específica; G.B. KERFERD, pp. 68-77; P.M. GENTINETTA, pp. 22-45; H.D. RANKIN, pp. 30-63; C.J. CLASSEN, pp. 215-247; D. FEHLING, pp. 212-217; R. PFEIFFER, vol. I, pp. 46-114; E. DUPREEL, pp. 265-279.

36.- Cf. *Protag. fr.* A24, 25, 26 DK.

37.- Cf. R. PFEIFFER, vol. I, pp. 490-492. Para la interpretación neoplatónica de la ὀρθοέπεια como κυριολεξία, es decir, como búsqueda de las “expresiones literales o exactas”, frente a las figuradas o metafóricas cf. Herm. in *Phdr.* 239.14 Couvreur. H. KOLLER (1950) reconstruye la teoría de la ὀρθοέπεια de Protágoras basándose en el pasaje de Hermias. Para R. PFEIFFER, vol. I, pp. 82-83, la ὀρθοέπεια de Protágoras se preocupaba más bien de la “corrección de la expresión” y no como obra específica, sino como tema tratado dentro de su *Ἀλήθεια*.

38.- Cf. D. FEHLING, pp. 212-217. Los cuatro fragmentos gramaticales son A1 (II 254.13-14) DK, sobre las modalidades oracionales, A27 DK, con la distinción de los géneros de los nombres, A28 DK, con el comentario sobre el género de μήνις y πήληξ, y, por fin, A29 DK, que se refiere a lo inapropiado del imperativo del primer verso de la *Ilíada*.

establecer una doctrina general sobre la naturaleza de la lengua, sino desarrollar una reflexión sobre su uso por un particular.<sup>39</sup> Para Kerferd,<sup>40</sup> en lo que coincide con Pfeiffer, es evidente que en Protágoras se da un empeño no sólo descriptivo del uso de la lengua griega, sino corrector, cuando afirma, por ejemplo, que μήνις debería usarse como masculino y no como femenino, ya por razones morfológicas, ya por razones semánticas, pues en esto hay división de opiniones entre los autores. En cualquier caso, la búsqueda de la palabra correcta constituía una práctica intelectual de cierto arraigo en la época, según parece mostrarlo un conocido pasaje de Jenofonte en el que la conversación, en un banquete, se orienta hacia los nombres, en su sentido amplio de “palabras”, incluyendo también a verbos y adjetivos, y su función.<sup>41</sup>

El sofista Pródico de Ceos se especializó en la distinción entre sinónimos,<sup>42</sup> actividad denominada como búsqueda de la “exactitud de los nombres”, ὀρθότης ὀνομάτων, “precisión en los nombres”, ἀκριβολογία ἐπὶ τοῖς ὀνόμασι, y “división de los nombres”, τὸ τὰ ὀνόματα διαιρεῖν.<sup>43</sup> El fragmento A16 DK (= Pl. *Euthd.* 277e ss.) explica precisamente que este es el punto de partida imprescindible: lo primero que debe hacerse es “aprender sobre la exactitud de los nombres” (πρῶτον γὰρ, ὡς φησι Πρόδικος, περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος μαθεῖν δεῖ), lo cual queda ilustrado, no sin ironía, con la fina distinción entre dos palabras de significado próximo: ξυνιέναι y μανθάνειν. Pródico era por antonomasia el maestro en estas materias; de ahí que Sócrates aluda a él, una vez más irónicamente, en el *Crátilo*.<sup>44</sup> Según, también, una noticia de Platón,<sup>45</sup> fue de Damón de quien Pródico derivó su método de división de los nombres. Este consistía en la búsqueda de la correspondencia exacta

---

39.- Cf. *ibidem* p.214.

40.- Cf. G.B. KERFERD, pp.68-69.

41.- Cf. X. *Mem.* III 14.2.

42.- Junto a la bibliografía citada a propósito de la sofística consúltese también K. VON FRITZ, cols. 85 ss. y F.G. WELCKER, pp. 393-541. Para una lista completa de los sinónimos de Pródico cf. H. MAYER, p. 22 ss.

43.- Cf. *Prodic.* A9, A16 y A17 DK.

44.- Cf. *Cra.* 384b3.

45.- Cf. Pl. *La.* 197d (=Dam.Mus. B8 DK).

entre cada nombre y cada cosa por medio de la cuidadosa distinción entre palabras de significado casi idéntico.

Por fin, el centro de la atención del sofista Hippias de Elis lo ocupaba el problema de la "exactitud de las letras" (ὀρθότης γραμμάτων),<sup>46</sup> en el sentido quizá de la exactitud de la forma escrita de las palabras.<sup>47</sup>

En ninguno de estos tres pensadores, Protágoras, Pródico e Hippias, puede leerse explícitamente una decantación hacia lo natural o lo convencional en la exactitud de los nombres, lo cual quiere decir que el hecho de que estuviera vigente la dicotomía φύσει/νόμῳ y se aplicara a múltiples esferas de la reflexión sobre la cultura no implicaba necesariamente su empleo general en el terreno lingüístico. Todos, eso sí, parecen coincidir en que la lengua refleja o debe reflejar la realidad y que en este sentido es o debe tender a ser exacta, sin que tengamos constancia cierta de quiénes eran los que entendían esta exactitud como natural y quiénes como fruto de la convención humana. El objeto de todas las reflexiones habría sido lograr una relación diáfana entre cada nombre y cada cosa, superados, en el caso de haberlos, los desajustes que análisis del tipo del de Demócrito, según el testimonio de Proclo,<sup>48</sup> detectan entre ambas realidades. En cualquier caso, la relación entre palabra y cosa se entiende, al igual que en Heráclito o en Parménides, como directa, sin intermediarios, con los consiguientes problemas de la imposibilidad de negar (pues todo nombre es nombre de algo) o de cómo explicar los casos de ausencia de referente (pues dado que todo nombre es nombre de algo, ¿cómo es posible que haya nombres sin referente real?).<sup>49</sup> Por otra

46.- Cf. A12 DK.

47.- Cf. G.B. KERFERD, p. 68. Cf. etiam R. PFEIFFER, p. 109, además de la bibliografía general sobre la sofística.

48.- Vid. *infra* II.3.

49.- El conocido "argumento de Antístenes", que plantea la imposibilidad de la negación, de la predicación y de hablar falsamente, es un tema recurrente en el *Crátilo* (cf. *Cra.* 385c16-d1; 429d-431d), diálogo en que Platón lo refuta, al igual que en el *Eutidemo*. El mismo Proclo lo recoge y refuta en el *Comentario al Crátilo: In Cra.* XXXVII 12.18-23 (= *Antisth. fr.* 49 Caizzi). Para un análisis detallado de las fuentes en que lo conservamos cf. A.J. FESTUGIERE (1971), pp. 283-314.

parte, el relativismo sostenido en general por los sofistas limitaba el campo de acción del nombre al engañoso mundo fenoménico, lo cual acarrearía enormes dificultades para el lenguaje a la hora de reflejar una realidad repleta de contradicciones, constituida por el ser y el no ser.<sup>50</sup> Por esta razón optaron los sofistas menos radicales<sup>51</sup> por la búsqueda de una exactitud en la correspondencia de las palabras con las cosas, más que de la estructura lógica del lenguaje adecuada para reflejar la realidad. Esta otra orientación pertenece más bien a los intentos de la lógica moderna por lograr un lenguaje apto para el discurso filosófico.<sup>52</sup>

Si en los autores anteriores no se encuentra una reflexión explícita sobre lo natural o lo convencional del vínculo entre el nombre y la cosa (lo cual no quiere decir que necesariamente no se diera), sí parece que Demócrito y Antifonte recurrieron a la dicotomía. En primer lugar, sabemos con certeza que ambos la emplearon a lo largo de sus obras. Así, Demócrito afirmaba que las cualidades, percibidas por nuestros sentidos, son convencionales (νόμῳ), mientras que la verdad permanece en un abismo (ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀλήθεια).<sup>53</sup> Se trata de la antítesis formulada en términos de apariencia/realidad. Antifonte, por su parte, contrapone la necesidad y realidad de la naturaleza a la artificialidad del νόμος, impuesto sobre aquella.<sup>54</sup> Este mismo sofista, si se puede considerar genuina de Antifonte la idea del hipocrático *De arte*, establecía que los nombres son intentos de someter la naturaleza a una legislación, es decir, νομοθετήματα, mientras que las formas de las que se parte para imponerlos son productos naturales, βλαστήματα:

οἶμαι δ' ἔγωγε καὶ τὰ ὀνόματα αὐτὰς (sc. τέχνας)  
διὰ τὰ εἶδεα λαβεῖν· ἄλογον γὰρ ἀπὸ τῶν ὀνομάτων

50.- Proclo analiza detenidamente la refutación a la que Sócrates somete los argumentos relativistas de Protágoras: cf. in *Cra.* XXXVIII 12.24-XLII 13.27.

51.- Frente al caso de un Gorgias, que niega la posibilidad de cualquier tipo de conocimiento o comunicación de este conocimiento. Cf. fr. B3 DK.

52.- Cf. G.B. KERFERD, p. 73.

53.- Democr. B117 DK

54.- Cf. Antipho Soph. B44a DK.

ἡγεῖσθαι τὰ εἶδεα βλαστάνειν καὶ ἀδύνατον· τὰ μὲν γὰρ ὀνόματα φύσεως νομοθετήματα ἐστίν, τὰ δὲ εἶδεα οὐ νομοθετήματα, ἀλλὰ βλαστήματα.<sup>55</sup>

“Yo, por mi parte, creo que aquéllas (las artes) toman sus nombres por las formas, pues carece de sentido y es del todo imposible considerar que las formas nacen de los nombres: los nombres, en efecto, son productos convencionales, mientras que las formas no son productos convencionales, sino naturales”.

Del mismo modo, Demócrito realiza importantes observaciones sobre la exactitud de los nombres. Sus estudios parecen haberse dirigido, en la línea habitual de los sofistas, a las relaciones entre los nombres y las cosas. Según el escolio XVI del *Comentario al Crátilo*, donde se contiene el informe más extenso y pormenorizado de su doctrina, los desajustes detectados entre nombre y cosa, del tipo de la homonimia o la polionimia, lo habrían llevado a defender una postura convencionalista, calificada por el Diádoco como θέσει, con terminología ya posterior.<sup>56</sup>

El *Crátilo* de Platón parece surgir en este contexto intelectual, tan enormemente rico en preocupaciones de tipo lingüístico, gramatical y filológico. En él, como es bien conocido, las posturas defendidas por los protagonistas, Hermógenes y Crátilo, reciben la etiqueta, respectivamente, de νόμῳ y φύσει (empleándose también para la primera posición, como ya explicamos, los términos συνθήκη, ὁμολογία y ἔθει).<sup>57</sup> No vamos a entrar en el complejo problema de la interpretación de este diálogo, sobre el que tanto se ha escrito en los últimos años,<sup>58</sup> tarea que escapa por completo al objeto de nuestro trabajo. Nos limitaremos a precisar el sentido de los términos que

---

55.- Antipho Soph. B1 DK. Sobre este pasaje cf. W.K.C. GUTHRIE, vol. III, p. 204, que incluye bibliografía al respecto. Cf. *etiam* H.D. RANKIN, pp. 28, 96.

56.- *Vid. infra* II.3.

57.- Cf. *Cra.* 384d1, 7-8.

58.- Para una amplia bibliografía comentada sobre el *Crátilo* cf. J. DERBOLAV, pp. 234-308. Cf. *etiam* M.D. ROTH, pp. 102 ss.

designan las posturas antitéticas y su paso a la tradición intelectual del helenismo.

La cuestión debatida es la exactitud de los nombres (ὀνομάτων ὀρθότης): si los nombres comportan un vínculo intrínseco con la realidad, es decir, si poseen una exactitud natural, o si, por el contrario, como defiende Hermógenes, su exactitud no es más que fruto de una convención.<sup>59</sup> Por lo tanto, el *Crátilo* es el primer ejemplo directo y completo que poseemos de planteamiento de la ὀρθότης en los términos de la antítesis φύσει/νόμῳ. Sin embargo, aunque sólo tenemos constancia de que Demócrito y Antifonte abordaran de este modo el estudio de los nombres, parece lógico pensar, por las investigaciones de los sofistas y los testimonios de Jenofonte y otros autores en el sentido de la existencia de debates sobre la condición de los nombres entre la clase culta,<sup>60</sup> que la discusión planteada en el *Crátilo* podría reflejar uno de los temas centrales de aquellos debates, con independencia del tratamiento original que puede recibir en Platón. Se da, por otro lado, un hecho incontestable: cuando Hermógenes solicita a Sócrates su opinión sobre la materia, éste le responde que se dirija a los sofistas, en concreto, al célebre Pródico de Ceos, que pasaba por ser el gran especialista.<sup>61</sup>

Ante todo suele coincidirse en que Platón planteó la polémica desde la óptica de la teoría del conocimiento, es decir, si es posible llegar al conocimiento de las cosas a través de los nombres, como defendían los heraclitanos. Para ello había de encararse previamente con una serie de teorías extremas que, como consecuencia de sus postulados, conducían a la imposibilidad de lograr un conocimiento de la realidad por otros medios que por el nombre. En primer lugar se descalifica, para refutar las posiciones respectivas de Hermógenes y Crátilo, el llamado por Diógenes Laercio “argumento de Antístenes”,

---

59.- Cf. Pl. *Cra.* 383a1-384d8, 385d7-e3.

60.- De la difusión entre la clase culta del debate sofístico sobre los nombres son una prueba la multitud de alusiones o ecos recogidos en autores contemporáneos como Esquilo, Eurípides, Sófocles, Jenofonte, Aristófanes y Tucídides. Cf. P.M. GENTINETTA, pp. 79-92.

61.- Cf. *Cra.* 384b3.

que implicaba la imposibilidad de la contradicción y la predicación, de manera que todo nombre sería nombre de algo y, por lo tanto, verdadero.<sup>62</sup> Alineados en una posición semejante se encontraban los sofistas Protágoras y Eutidemo, que defendían un relativismo radical, negador de cualquier tipo de conocimiento firme sobre la realidad; de ahí las especulaciones del primero sobre la corrección del lenguaje, en el sentido de la relación inmediata entre cada palabra y cada cosa: el nombre es el vínculo con el mundo fenoménico al alcance del ser humano. Ahí radicaría su importancia.

La actitud de Platón, una vez rebatidas estas argumentaciones sofísticas, consistiría en dotar al nombre de una base de apoyo antes desconocida, más allá de lo sensible (τὰ αἰσθητά), y situarlo al mismo tiempo en un plano secundario para el conocimiento. La investigación llega a la conclusión de que el nombre posee una exactitud natural, por vía de la imitación, aunque es innegable la existencia de la convención y de un importante grado de desajuste en el reflejo de la realidad, como es propio, por lo demás, de toda copia respecto a su modelo. Por otra parte, el problema de la base inestable que proporciona el mundo sensible para la exactitud de los nombres lo soluciona Platón con la creación, en términos de Kerferd, de un "tercer mundo", el de los εἶδη, de carácter estable y eterno, válido referente para el lenguaje humano. Esto puede considerarse como "a first step in the direction of a distinction between meaning and reference".<sup>63</sup> Ahora bien, al tiempo que se le da un nuevo sentido al término φύσει (relación natural y mimética con las formas), debido a que la imitación es imperfecta y abunda lo convencional se defiende como vía de acceso a la realidad el conocimiento directo de las formas a través de la dialéctica (con el papel meramente subordinado del nombre). En esta doctrina Platón no es completamente original,

---

62.- Como consecuencia de su postura, el fundador de la filosofía cínica destacaba la importancia del estudio de los nombres, considerado el comienzo de la educación: ἀρχὴ παιδείσεως ἡ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις (fr. 38 Caizzi). Esto parece implicar una creencia en el nombre como vehículo de acceso a la realidad, más que en una especie de nominalismo. Sobre esta cuestión cf. W.K.C. GUTHRIE, vol. III, pp. 209-216.

63.- Cf. G.B. KERFERD, pp. 76-77.

como se ha visto en el fragmento antes citado de Antifonte, según el cual los nombres parten de unas formas cuyo origen es completamente natural.

Podría resumirse la aportación de Platón diciendo que superó las especulaciones sofísticas sobre el nombre, incluido el debate entre su condición natural o convencional, proponiendo una vía segura de conocimiento del ser a través de las formas, más allá de posturas dogmáticas o relativistas que reducían su preocupación al establecimiento de una relación diáfana entre el lenguaje y el mundo de los sentidos. Al mismo tiempo, con su teoría de las ideas proporciona una base firme como asiento de las palabras, vinculadas con los referentes sensibles sólo a través de las formas, es decir, estableciendo una tríada más adecuada para la reflexión sobre la lengua: objeto sensible, idea y nombre. Con ello el nombre ocupa un lugar más apropiado dentro del esquema del conocimiento, con unas consecuencias de gran importancia para el futuro. El término φύσει pasa a designar así la relación natural y mimética del nombre respecto a la esencia de la cosa desde su imposición (θέσις) por un nominador: justificación, pues, de la etimología.<sup>64</sup> El término νόμῳ continuará refiriéndose a ese innegable elemento de acuerdo y convención que existe en el lenguaje humano.<sup>65</sup>

Toda una serie de afirmaciones sobre la naturaleza de la lengua que se producirán en el futuro se van a incluir dentro de la línea trazada por el *Crátilo*. Lo distintivo de ella es la vinculación de la teoría del nominador primordial, racionalización del primitivo dios, con la práctica de la etimología. Para Fehling, en efecto, los rasgos distintivos de cualquier doctrina perteneciente a la tradición del *Crátilo* son los siguientes: uso del término φύσει, así como de τιθέναι, “imponer”, y sus derivados, como θέσει, “imposición”, con referencia a la actividad del nominador primordial, creencia en una

---

64.- La ironía evidente en toda la sección etimológica del *Crátilo*, problemáticamente ridiculizadora de los excesos de algún contemporáneo, no debe hacernos creer en un rechazo indiscriminado de toda la disciplina. Un repaso de los diálogos nos ofrece ejemplos ilustrativos de la práctica platónica de la etimología.

65.- Cf. Pl. *Cra.* 434e5-8.

raíz última inanalizable e interpretable por la onomatopeya o la fonética simbólica y, por fin, teoría del cambio de las palabras y justificación, por lo tanto, de la práctica de la etimología.<sup>66</sup>

La Academia Antigua continuó con toda seguridad el estudio de los nombres y la práctica de la etimología (como apoyo secundario para la argumentación) en la línea de su fundador. Los diálogos platónicos son, como señala Dillon,<sup>67</sup> una vía para avanzar teorías y especular sobre sus consecuencias, sin tener demasiado en cuenta los resultados, trabajos que no tienen otra finalidad que la continuación del debate por los lectores. En este punto el *Crátilo* no es una excepción, dado que no deja, como ningún otro diálogo, la discusión cerrada. Así, es seguro que Jenócrates continuó sirviéndose de la etimología, si hemos de aceptar el testimonio de Aecio de que llamó “Hades” a los elementos que ocupan el aire por carecer de forma (ἄειδες).<sup>68</sup> Otro fragmento nos proporciona la etimología que proponía el filósofo para el término εὐδαίμων.<sup>69</sup>

No obstante, es más extensa la referencia de Simplicio a la διαίρεσις de los nombres realizada por Espeusipo. En su *Comentario a las Categorías de Aristóteles* se pregunta la razón por la que el Estagirita eliminó los poliónimos (πολυώνυμα) y los heterónimos (ἑτερόνυμα) en sus definiciones clásicas de homónimos, sinónimos y parónimos del comienzo de la obra.<sup>70</sup> La explicación que se suele aducir, según Simplicio, es sumamente interesante: la toma en consideración de ambas cuestiones es propio de “una curiosidad retórica y poética” (ῥητορικῆς καὶ ποιητικῆς περιεργίας) y no de la “contemplación filosófica” (φιλοσόφου θεωρίας), pues los poliónimos sólo se refieren a las palabras (λέξεις) y no a las cosas (πράγματα), mientras que los heterónimos son palabras innumerables, no “significativas por géneros” (κατὰ γένος σημαίνουσας). Para el comentarista, no obstante, tiene interés una

---

66.- Cf. D. FEHLING, pp. 221-223.

67.- Cf. J. DILLON (1977), p.11.

68.- Cf. Xenocrates, fr. 15 Heinze.

69.- Cf. Xenocrates, fr. 81 Heinze.

70.- Cf. Simp. in Cat. 38.19 ss. Kalbfleisch.

clasificación completa que incluya ambos términos, de manera que explica acto seguido la que, según el estoico Boeto Sidonio, realizó Espeusipo. La διαίρεσις del sucesor de Platón, que contiene una detallada clasificación y definición de tautónimos, incluidos homónimos y sinónimos, y heterónimos, incluidos heterónimos en sentido estricto, poliónimos y parónimos,<sup>71</sup> confirma la continuación de la reflexión sobre las relaciones entre lenguaje y realidad en la Academia Antigua. Aristóteles, para sus definiciones de *Cat.* 1a1-15, se habría nutrido de estas especulaciones, dándole una utilidad, según sus intereses, a los términos seleccionados.

Las reflexiones del Estagirita no sólo deben entenderse en el clima de debate que refleja el *Crátilo*, sino que en su origen, como sus trabajos sobre la retórica, nacerían de un ámbito puramente académico. Generalmente lo más representativo de su doctrina, contenido en los primeros capítulos del *De interpretatione*, se ha entendido como una reacción contra la teoría moderadamente naturalista del diálogo platónico. Aristóteles<sup>72</sup> distingue definitivamente cuatro niveles diferentes en la relación entre el lenguaje y las cosas: el lenguaje escrito (τὰ γραφόμενα), el hablado (τὰ ἐν τῇ φωνῇ), las impresiones del alma (τὰ παθήματα τῆς ψυχῆς) y las cosas mismas (αὐτὰ τὰ πράγματα).<sup>73</sup> La relación entre los niveles tercero y cuarto es de semejanza: las impresiones del alma son “semejanzas” (ὁμοιώματα) de las cosas. Entre los niveles primero y segundo y segundo y tercero el vínculo es, en cambio, de símbolo (σύμβολον) y signo (σημεῖον). El vínculo mimético, tal como se entiende en el *Crátilo*, está presente, pues, entre las impresiones del alma y las cosas mismas. En cambio, el concepto aristotélico de símbolo, que define las relaciones entre el nivel psíquico y el lingüístico, comporta un rasgo fundamental de convencionalidad: según Aristóteles, el nombre es una voz significativa “por convención”, κατὰ συνθήκην, término empleado,

---

71.- Nos referimos con más detalle a la clasificación de Espeusipo a propósito de los argumentos de Demócrito. *Vid. infra* II.3.

72.- *Cf. Arist. Int.* 16a1-8.

73 Para una interpretación actual de estos niveles aristotélicos, que se hallan en la base de la jerarquía neoplatónica de los niveles del lenguaje *cf.* J. PEPIN (1982), pp. 94-102; (1987), pp. 22-44.

según vimos, en el *Crátilo*.<sup>74</sup> Esto es, aclara Aristóteles, “que ningún nombre lo es por naturaleza, sino cuando se convierte en símbolo” (ὅτι φύσει τῶν ὀνομάτων οὐδέν ἐστίν, ἀλλ’ ὅταν γένηται σύμβολον).<sup>75</sup> Luego la palabra escrita es símbolo de la hablada y la hablada símbolo de las impresiones del alma, en cuanto entre ellos el vínculo es convencional.<sup>76</sup> El discurso es, pues, significativo (σημαντικός) no como instrumento (ὄργανον), sino por convención (κατὰ συνθήκην).<sup>77</sup> Otros pasajes confirman la doctrina, como *SE* 165a7-13, donde se afirma que nos servimos de los nombres como símbolos de las cosas.

Aristóteles opta, en resumen, por la vía platónica de negar al nombre la condición de medio para acceder al conocimiento de la realidad, con lo que se opone al naturalismo de Crátilo. Por el contrario, se alinea con el convencionalismo, reservando el vínculo de semejanza para otro nivel de la realidad. Por ello entendemos su κατὰ συνθήκην en relación con el ἔθος, el νόμος, la ὁμολογία y la συνθήκη misma del *Crátilo*,<sup>78</sup> aunque queden lejos los excesos de Hermógenes al atribuir la imposición de los nombres a la arbitraria decisión individual. Precisamente por esto último el neoplatonismo no encontrará excesivas dificultades para conciliar este “convencionalismo moderado” con el “naturalismo moderado” de Platón, especialmente, como veremos más adelante, al interpretarse la συνθήκη como θέσει a partir de época helenística. Mucho más explicable será esta conciliación si tenemos en cuenta que el mismo

74.- Arist. *Int.* 16a19.

75.- Arist. *Int.* 16a26-28.

76.- Parece esconderse en las palabras de Aristóteles un argumento contra la teoría naturalista, según lo recoge la tradición exegética del *De interpretatione*. El argumento se menciona en Procl. *in Cra.* LVIII 25.17-26.3. Para su análisis y sus fuentes cf. J. RITORE (1991b)

77.- Arist. *Int.* 17a1. Para el término ὄργανον en el *Crátilo*, su uso por Aristóteles y el comentario al respecto de Proclo, cf. J. RITORE (1991 b).

78.- Cf. *Cra.* 384d17-8. Seguimos con esta interpretación la teoría tradicional. E. Coseriu entiende que el κατὰ συνθήκην de Aristóteles equivale más bien a “históricamente establecido”, con una perspectiva distinta a la de los términos platónicos que designan la convención. Cf. E. COSERIU (1977), p. 23. Para las distintas teorías interpretativas, cf. E. COSERIU (1975), vol. I, pp. 66-67.

Platón ya teorizaba sobre el importante papel de la convención en el nombre y que, en nuestra opinión, nada hay en la doctrina de Aristóteles que niegue necesariamente que el nombre sea un cierto reflejo de la cosa, que comporte un cierto elemento mimético original. Lo que sí queda claro es que este posible carácter imitativo, del que no se ocupa en este instante por no parecerle decisivo, no es lo que lo convierte en nombre, sino el acceso, a través de un acuerdo, a la categoría de símbolo (ὅταν γένηται σύμβολον). Sólo así puede entenderse el pasaje de *Rh.* 1404a21-22, aparentemente contradictorio por la taxativa afirmación de que los nombres son “imitaciones” por ser la voz de todas las partes del cuerpo la más propensa y adecuada para la imitación: τὰ γὰρ ὀνόματα μιμήματά ἐστιν· ὑπῆρξεν δε καὶ ἡ φωνὴ πάντων μιμητικώτατον τῶν μορίων ὑμῖν. En este contexto interesaría a Aristóteles el valor mimético de la voz y algunos nombres por su utilidad para la retórica, no por constituir el rasgo decisivo que los convierte en nombres.

En definitiva, la terminología no sufre ninguna modificación en manos de Aristóteles, que mantiene los significados vigentes en el *Crátilo* para designar las posturas antitéticas. Enriquece el debate con la aportación del término σύμβολον y con la distinción entre los cuatro niveles del lenguaje, con lo que supera el esquema triádico de Platón y abre camino a la especulación sobre la jerarquía de lenguajes en el neoplatonismo.<sup>80</sup> Personalmente opta por el convencionalismo, pero no niega tajantemente lo mimético, aunque lo reserva para ciertos registros literarios, en lo que coincidirán los epicúreos.<sup>79</sup> Por último, no incurre en los excesos de Hermógenes en el *Crátilo*, cuyo antinaturalismo se escora hacia la imposición arbitraria, con lo que prepara el camino para que los neoplatónicos aborden la conciliación de su doctrina con la platónica.<sup>81</sup>

---

79.- La doctrina epicúrea de la mimesis admite la presencia de ésta en los nombres sólo en tanto que expresiones de sentimientos. La poesía hará uso legítimo de esta carga mimética. En cambio, para los epicúreos el uso de los recursos miméticos en la retórica es condenable.

80.- Cf. J. PEPIN (1982), pp. 94-102.

81.- Para una visión tradicional de la teoría lingüística de Aristóteles cf. H. STEINTHAL., vol. I, pp. 185-271.

Tras la muerte de Aristóteles no sólo no se interrumpieron los estudios sobre la lengua, que conocieron sus primeros desarrollos importantes con los sofistas, sino que se multiplicaron como resultado del análisis crítico de los textos del pasado, especialmente los poemas homéricos. Esta labor investigadora aportará importantes materiales para la reflexión sobre la naturaleza de la lengua. En el período postaristotélico destacan en primer término dos escuelas filosóficas que profesan tesis opuestas a este respecto: el epicureísmo y el estoicismo.

El texto fundamental para conocer la opinión de Epicuro sobre la condición del nombre es, sin duda alguna, la *Carta a Heródoto* conservada por Diógenes Laercio. A propósito de los nombres desarrolla la siguiente doctrina:

ὅθεν καὶ τὰ ὀνόματα ἐξ ἀρχῆς μὴ θέσει γενέσθαι, ἀλλ' αὐτὰς τὰς φύσεις τῶν ἀνθρώπων καθ' ἕκαστα ἔθνη ἴδια πασχούσας πάθη καὶ ἴδια λαμβανούσας φαντάσματα ἰδίως τὸν ἀέρα ἐκπέμπειν, στελλόμενον ὑφ' ἐκάστων τῶν παθῶν καὶ τῶν φαντασμάτων, ὡς ἂν ποτε καὶ ἡ παρὰ τοὺς τόπους τῶν ἐθνῶν διαφορὰ εἶη.<sup>82</sup>

“Por ello tampoco los nombres han surgido desde el principio por una imposición, sino que la misma naturaleza de los hombres, al experimentar en cada pueblo particulares sentimientos y recibir particulares impresiones, despedía el aire de una forma particular impulsado por cada uno de los sentimientos e impresiones, de modo que incluso en alguna ocasión la diferencia surgía de los lugares de asentamiento de los pueblos.”

Los nombres surgieron, pues, no “por imposición” (θέσει), sino por la misma naturaleza del hombre (φύσει), que reaccionaba con un determinado golpe de voz en cada pueblo ante los sentimientos e impresiones que experimentaba. En un segundo

---

82.- D.L. X 75.

estadio la lengua sufriría una regularización por medio del acuerdo comunitario, al tiempo que los sabios aplicarían los nombres a los objetos hasta entonces desconocidos, bien forzados a emplear tal o cual sonido, bien guiados por el razonamiento:

ὑστερον δὲ κοινῶς καθ' ἕκαστα ἔθνη τὰ ἴδια τεθῆναι πρὸς τὸ τὰς δηλώσεις ἦπτον ἀμφιβόλους γενέσθαι ἀλλήλοις καὶ συντομωτέρως δηλουμένας· τινὰ δὲ καὶ οὐ συνορώμενα πράγματα εἰσφέροντας τοὺς συνειδότας παρεγγυῆσαι τινὰς φθόγγους, ὧν τοὺς μὲν ἀναγκασθέντας ἀναφωνῆσαι, τοὺς δὲ τῷ λογισμῷ ἐπομένους κατὰ τὴν πλείστην αἰτίαν οὕτως ἐρμηνεῦσαι.<sup>83</sup>

“Y después impusieron comunitariamente en cada pueblo sus propios nombres para que las significaciones indujeran menos a confusiones recíprocas y designaran con mayor concisión. Pero los sabios, puesto que introducían realidades desconocidas, propusieron algunas palabras, bien forzados a pronunciarlas, bien guiándose por el razonamiento según la causa de mayor peso para su interpretación en el sentido exigido.”

Es evidente que en las palabras de Epicuro el término φύσις posee un significado muy alejado de la teoría naturalista de Crátilo. La exactitud del nombre no es el tema que le interesa, sino el origen del lenguaje. Por lo tanto, su doctrina se dirige contra el presupuesto, aceptado también por el *Crátilo* platónico, de la existencia de un nominador primitivo, divino o humano, que impusiera los nombres a las cosas. De ahí que emplee el término θέσει (propio de la doctrina naturalístico-mimética de Platón) para referirse a la teoría que combate. Ante todo el filósofo se interesa por rebatir la idea de la participación de un ser extraordinario en el origen del lenguaje, para defender, por el contrario, en el marco de una teoría evolutiva, que es la naturaleza humana la que produce los nombres espontáneamente.

---

83.- D.L. X 76.

En un segundo estadio intervendría el pacto y la actuación de los sabios para someter a regla y simplificar la lengua, además de asignarle valores cognitivos.<sup>84</sup> Por lo tanto, la exactitud del ὄνομα la entendería Epicuro fundamentalmente en la línea de un convencionalismo moderado, con un cierto grado de motivación: importante papel de la comunidad, pero participación de los sabios en la imposición de nombres a objetos desconocidos.<sup>85</sup> La mimesis originaria, correspondiente a un nivel afectivo, sólo en poesía recibe un uso legítimo.<sup>86</sup>

Nos encontramos en el origen de una grave confusión: la interpretación de la antítesis φύσει/θέσει (“por naturaleza”/“por imposición”) de Epicuro, relacionada con el origen del lenguaje, en el contexto de la dicotomía tradicional φύσει/νόμῳ ο φύσει/κατὰ συνθήκην (“por naturaleza”/“por convención”), sobre la exactitud de los nombres. A la postura κατὰ συνθήκην, ya en el sentido de Hermógenes, ya en el de Aristóteles, se le va a aplicar en adelante el marchamo epicúreo de θέσει, a pesar de que en ambos autores se trataba de una doctrina basada en una convención que se acepta, por otra parte, en el texto de la *Carta a Heródoto*, mientras que θέσει, con el significado de “por imposición”, hacía referencia en Epicuro a la tesis primitiva del nominador primordial tal como aparece en el *Crátilo*, uno de cuyos rasgos era, como señalamos, el empleo de τίθεναι y sus derivados para explicar la imposición originaria de los nombres. A continuación se agruparían también bajo el término φύσει, es decir, bajo la etiqueta de “naturalismo”, doctrinas tan diferentes como la mimética del *Crátilo* y la de Epicuro.<sup>87</sup>

De aquí partiría el interés de la doxografía posterior por encasillar las doctrinas del pasado bajo las etiquetas φύσει ο θέσει,

---

84.- Cf. P.H. DE LACY, pp. 87-88.

85.- Estos sabios, por otra parte, utilizarían el razonamiento (λογισμός), y en ocasiones se verían forzados a aplicar determinados sonidos (ἀναγκασθέντας ἀναφῶησαι). En nuestra opinión, no se ha reparado suficientemente sobre este hecho, que introduce cierto grado de “motivación” en el signo lingüístico, aunque no se trate de una exactitud natural en el sentido mimético del *Crátilo*.

86.- Cf. P.H. DE LACY, p. 87.

87.- Cf. D. FEHLING, pp. 226-229.

sin especificar en ocasiones el sentido en que se emplean los vocablos e incurriendo a menudo en flagrante anacronismo. La nueva terminología se impone en la generalidad de los autores a partir de la época helenística, a menudo sin las matizaciones pertinentes. Así, Aulo Gelio plantea con toda claridad que el tema del debate es si los nombres son φύσει, “por naturaleza”, o θέσει, que podemos traducir a partir de ahora como “por convención”, por seguir el uso tradicional, dado que recoge las teorías que antiguamente se agrupaban bajo las etiquetas νόμῳ y κατὰ συνθήκην:

*quaeri enim solitum apud philosophos φύσει τὰ ὀνόματα sint ἢ θέσει.*<sup>88</sup>

Aun así, algunos intelectuales se percataron de las diferentes concepciones que se esconden tras los mismos vocablos. Tal es el caso, por ejemplo, de Orígenes, que en *Contra Celsum*<sup>89</sup> afirma que tanto Epicuro como la Estoa opinan que los nombres son φύσει, pero matiza que el primero enseña esta doctrina “en un sentido distinto a como opinan los estoicos” (ἐτέρως ἢ ὡς οἴονται οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς), no con relación a la mimesis y a la etimología, sino en a propósito del origen natural del lenguaje en los primeros hombres, que emitían sonidos en relación con las cosas, en el sentido explicado en la *Carta a Heródoto* (ἀπορρηξάντων τῶν πρώτων ἀνθρώπων τινὰς φωνὰς κατὰ τῶν πραγμάτων). En cambio, al calificar de θέσει la doctrina de Aristóteles, sigue ya la innovación terminológica: una palabra que originariamente se aplicaba a la doctrina platónica del nominador primitivo designa ahora la tesis convencionalista.

Algunos autores han explicado el cambio de νόμῳ y κατὰ συνθήκην por θέσει en el sentido de un desplazamiento de la atención desde lo arbitrario del vínculo entre nombre y cosa hacia el acto mismo de imposición de los orígenes.<sup>90</sup> En nuestra opinión, es

88.- Gell. X 4.2.

89.- Or. *Cels.* I 24.

90.- Cf. H. STEINTHAL., vol. I, p.320, que relaciona el nacimiento del término en época alejandrina con un interés por la producción más que por el producto, como ya se ve en la dicotomía φύσει/τάξει presente en Aristóteles. cf. etiam H. DAHLMANN (1928), pp. 41-44; A. NEHRING, p. 34.

precisamente el planteamiento epicúreo en términos de origen del lenguaje el que da origen a este desplazamiento de la atención y al cambio terminológico. No obstante, la substitución no supone el abandono de la perspectiva primitiva, que podríamos denominar “sincrónica”. Esta es la razón por la que numerosos autores, conscientes de que se recogen planteamientos diferentes tras la misma etiqueta, van a intentar precisar también en el futuro los sentidos del término θέσει. Tal es el caso del neoplatonismo tardío, que realizará un notable esfuerzo en esta dirección con las figuras de Proclo y Ammonio.<sup>91</sup> No obstante, además de Orígenes, Sexto Empírico ya había precisado no sólo diversas formas de entender el concepto φύσει,<sup>92</sup> sino que al referirse al convencionalismo, sabedor de lo ambiguo del término θέσει, lo precisa con un καθ' ἕκαστον que apunta hacia las tesis de Hermógenes de una imposición arbitraria a cargo de los particulares, es decir, hacia el convencionalismo más radical.<sup>93</sup> El mismo Aulo Gelio, al explicar la opinión de Nigidio Fígulo, traduce el griego θέσει como *positu fortuito*.<sup>94</sup> No obstante, será Albino, como veremos, el que establezca por primera vez una completa clasificación de los sentidos de φύσει y θέσει, preparando así un camino que culminará en el neoplatonismo.

La teoría evolutiva aplicada al terreno de la lengua continúa en los pensadores epicúreos o influidos por esta corriente filosófica. Los más notables son los testimonios de Lucrecio, Diógenes de Enoanda y Demetrio Lacón. El primero resume en unos conocidos hexámetros la

91.- Vid. *infra* II.4.

92.- Cf. S.E. M. 142-143. Se propone, en principio, investigar qué significa el término (ἐπιζητήσωμεν τί ποτε ἔστι τὸ ἐπιφαινόμενον τοῦτο φύσει). Puede decirse en dos sentidos: el de la teoría epicúrea del origen natural de los nombres, comparable al del llanto por el dolor o al grito (ἢ γὰρ ὅτι οἱ πρῶτοι ἀναφθεγξάμενοι τὰ ὀνόματα φυσικῆν ἐποίησαντο τὴν ἀναφώνησιν αὐτῶν..., οὕτω λέγουσι φύσει τὰ μὲν τοιαῦτα εἶναι τῶν ὀνομάτων τὰ δὲ τοιάδε), o bien el sentido sincrónico de afectarnos de una manera determinada en un momento concreto por sus propias características (ἢ ὅτι καὶ ἐπὶ τοῦ παρόντος ἕκαστον αὐτῶν φυσικῶς ἡμᾶς κινεῖ...).

93.- Cf. S.E. M. I 145: εἴπερ γὰρ φύσει τὰ ὀνόματα ἦν καὶ μὴ τῆ καθ' ἕκαστον θέσει σημαίνει (“si los nombres eran por naturaleza y no significan por la imposición de los particulares”).

94.- Cf. Gell. X 4.

doctrina epicúrea sobre el lenguaje,<sup>95</sup> alineándose contra los que defienden la existencia de un nominador primordial que enseñó a los hombres su lengua y, como Epicuro, piensa que fue la naturaleza la que forzó a los hombres a la comunicación oral:

*at uarios linguae sonitus natura subegit  
mittere et utilitas expressit nomina rerum...*<sup>96</sup>

Schrijvers, siguiendo a pensadores anteriores, entiende que en estos dos versos se mencionan los dos estadios de la *Carta a Heródoto*: reacción natural espontánea y posterior intervención humana basada en la *utilitas*, que sin llegar a una imposición gratuita, basada, por el contrario, en el aprendizaje por el método de ensayo y error, conlleva un innegable elemento de consciencia. Las respuestas naturales a los estímulos externos quedarían suficientemente ejemplificadas con los símiles del mundo animal que constituyen el resto del pasaje: los animales domésticos y salvajes emiten por naturaleza multitud de sonidos ante diversos tipos de sensaciones.

Por otro lado, el interesante fragmento de Demetrio Lacón<sup>97</sup> que recoge diversos sentidos del “ser por naturaleza” (φύσει) se interrumpe bruscamente justo en el pasaje en que se aplica al nombre:

φύσει γὰρ λέγεται ὁ ἄνθρωπος ποριστικὸς εἶναι τροφῆς, ἐπειδὴ περ ἀδιαστροφῶς· φύσει δὲ πόνων εἶναι δεκτικὸς, ἐπειδὴ κατηναγκασμένως· φύσει δὲ τὴν ἀρετὴν διώκειν, ἐπεὶ συμφερόντως· φύσει δὲ τὰς πρώτας τῶν ὀνομάτων ἀναφωνήσεις γεγονέναι λέγομεν, καθὸ

“Se dice del hombre que por naturaleza se procura alimento porque lo hace por instinto, que por naturaleza arrostra fatigas

---

95.- Cf. Lucr. V 1029-1090.

96.- Lucr. V 1028-1029. Cf. P.H. SCHRIJVERS.

97.- Demetr.Lac. col. 45, pp. 48-49 De Falco.

porque lo hace por necesidad, que por naturaleza persigue la virtud porque lo hace por su conveniencia, y decimos que por naturaleza se han producido las emisiones vocales de nombres, porque...”

Para Schrijvers los tres sentidos mencionados coinciden en el nombre, sin que sea preciso, como piensa Müller, recurrir a una interpretación restrictiva: los nombres son φύσει por instinto espontáneo, por necesidad y por conveniencia, todo en relación con el concepto de φύσις como necesidad irracional.<sup>98</sup>

Unos siglos más tarde Diógenes de Enoanda continúa la línea de ataque contra la imposición del nombre por un dios como Hermes o un sabio primordial, introduciendo, sin alterar sustancialmente la doctrina, una plástica reducción al absurdo de la creencia en un maestro que enseña a la multitud el uso del lenguaje a la manera de un profesor con su varita.<sup>99</sup> Por fin, entre los autores influidos por estas corrientes evolucionistas destaca ante todo Diodoro de Sicilia,<sup>100</sup> que distingue tres estadios en el origen del lenguaje humano: confusión y ausencia de significados, en segundo lugar articulación de las palabras y, por fin, conversión de estas palabras en símbolos de las cosas.<sup>101</sup>

Una multitud de pasajes de la Antigüedad, no sólo de historiadores y filósofos sino incluso de poetas y tratadistas de diversos campos recogen parte del vocabulario y las ideas de esta línea de pensamiento. Entre ellos puede citarse a Vitrubio (II 1.1), cuyas ideas se hallan, según Cole,<sup>102</sup> en estrecho paralelismo con las

---

98.- Cf. P.H. SCHRIJVERS, p.349, 364.

99.- Diog.Oen. fr. 10 y 11 William. Cf. W. CHILTON, pp. 159-167.

100.- D.S. I 8.

101.- Cf. D.S. I 8. Para una comparación entre estas ideas y las de la *Carta a Heródoto*, así como para la tesis de que Demócrito es la fuente de Diodoro cf. H. DAHLMANN (1928). T. COLE (pp. 60-61) distingue cuatro fases en el texto de Diodoro: emisión de sonidos confusos, articulación de éstos hasta la formación de las palabras, adscripción eventual de determinadas palabras a determinados significados y, por fin, creación total del lenguaje.

102.- Cf. T. COLE, pp. 60-61.

de Diodoro Sículo, Dion Crisóstomo (XII 28), *Anecdota Bekkeriana* (2.740), Horacio (*Sat.* I 3.103) y Manilio (I 85).<sup>103</sup>

El estoicismo se opone a la escuela de Epicuro en su interpretación del naturalismo, según se desprende del valioso testimonio de Orígenes antes comentado.<sup>104</sup> Su doctrina se inserta en la línea trazada por el *Crátilo*: los nombres son exactos por naturaleza porque reflejan, a través de la mimesis, la cosa nombrada. El fundamento filosófico lo constituye el concepto que la escuela tenía de la φύσις. Frente a Epicuro, que entendía la naturaleza como necesidad irracional, manifestada, por ejemplo, en el impulso espontáneo que da nacimiento al lenguaje, los estoicos la vinculaban al λόγος que inundaba todo el Universo, de manera que por definición la naturaleza estoica era “racional” (λογική). El hombre participa en la razón universal a través de su “discurso interior” (λόγος ἐνδιάθετος), que, al revelarse al exterior a través del sonido, aparece como “discurso proferido” (λόγος προφορικός). Por lo tanto, el lenguaje participa en último término de la *recta ratio* universal, es decir, de la naturaleza.<sup>105</sup> Todos los elementos de la lengua, desde las unidades mínimas que son los sonidos (στοιχεῖα) hasta el discurso completo poseen una relación natural ininterrumpida con lo significado.<sup>106</sup> Esta relación es el fundamento de la etimología, practicada con una profusión hasta entonces desconocida.

Crisipo, por su parte, continuó las vías abiertas por el *Crátilo* sobre el valor de los στοιχεῖα, elementos mínimos del habla o

---

103.- Para la teoría epicúrea del lenguaje, además de los trabajos citados, son fundamenteles A.A. LONG (1971) y R. MÜLLER, pp. 43 ss y 93 ss. Los hallazgos de los papiros de Herculano aportan nuevos datos sobre la doctrina. Véase la edición del libro XXVIII de Περὶ φύσεως de Epicuro a cargo de D. SEDLEY.

104.- Or. *Cels.* I 24:...ἢ, ὡς νομίζουσιν οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς, φύσει, μιμουμένων τῶν πρώτων φωνῶν τὰ πράγματα, καθ' ὧν τὰ ὀνόματα, καθὸ καὶ στοιχεῖά τινα τῆς ἐτυμολογίας εἰσάγουσιν.

105.- Cf. H. DAHLMANN (1928), pp. 59-60.

106.- Cf. P.M. GENTINETTA, p. 100: "...ist die Sprache ein Aufbau, der von Einzellaute bis zur zusammenhängenden Rede kontinuierlich von Sinn und Bedeutung durchdrungen ist."

sonidos, aunque la doctrina de la mimesis se sustituye en alguna ocasión por la deíxis, como en la etimología de ἐγώ.<sup>107</sup> El mismo parece ser, además, el creador del término “etimología”.<sup>108</sup> Las críticas a estas prácticas de la Estoa<sup>109</sup> llevaron posteriormente a un perfeccionamiento de la doctrina con el desarrollo de unas técnicas y una terminología que conocerán un enorme desarrollo hasta el final del helenismo. Diógenes de Babilonia es el protagonista de esta nueva dirección de los estudios etimológicos, más orientada ahora hacia la palabra (λέξις) que hacia los sonidos (στοιχεῖα).<sup>110</sup> El *De lingua latina* de Varrón es quizá el tratado conservado más completo sobre las prácticas etimológicas de estoicismo.

La estrecha vinculación entre la naturaleza y el lenguaje conceden a la investigación sobre la verdad de las palabras, por otra parte, un importante papel en la búsqueda del conocimiento, con lo cual la escuela se aparta de la doctrina platónica y se aproxima al naturalismo radical de Crátilo.<sup>111</sup> La etimología y la especulación sobre los nombres, en este sentido, forman parte de la dialéctica y, por lo tanto, de la parte lógica de la filosofía (λογικόν μέρος).<sup>112</sup> Por otro lado, los estoicos mantienen la posición intermedia del pensamiento entre el nombre y las cosas. La tríada estoica consta, según el testimonio de Sexto Empírico,<sup>113</sup> del significante (σημαῖνον), es decir, la voz (φωνή), el significado (σημαινόμενον), que equivale a

107.- Cf. S.V.F. II 245.10-25. Una reflexión semejante en torno a los pronombres personales del latín puede leerse en Gell. X 4.4, atribuida a Nigidio Fígulo.

108.- Cf. H. DAHLMANN (1928), p. 59.

109.- Una muestra de estas críticas es Cic. *off.* I 23, III 63. Cf. *etiam* Sen. *benef.*, I 3, III 4; Gal. *De placitis Hippocratis et Platonis* II 2 (= S.V.F. II 237.11-17): ἐν ἑτέρῃ πραγματείᾳ δέδεικται μοι τῆ περι ὀνομάτων ὀρθότητος, ἔνθα καὶ περι τῆς “ἐγώ” φωνῆς ἐπέδειξα τὸν Χρύσιππον ἐτυμολογοῦντα ψευδῶς...

110.- Cf. P.M. GENTINETTA, p. 101. Cf. *etiam* K. BARWICK, pp. 77-78.

111.- Cf. K. BARWICK, p. 76. Cf. *etiam* H. DAHLMANN (1928), pp. 60-61.

112.- Cf. D.L. VII 41; S.V.F. II 38.1-6. A partir de aquí toda una tradición escolar entenderá el *Crátilo* como “lógico” y estudiará sus tesis dentro del campo de la dialéctica, tradición en la que se incluye Proclo. Cf. Procl. *in Cra.* II 1.10-2.4. En este mismo sentido cf. *Prol. An.* 26.27-30 Westerink; Eus. *P.E.* XI 6; Alb. *Epítome* VI 11 y, por otro lado, la clasificación de los diálogos de Platón que realiza Trasilo: D.L. III 56-61.

113.- S.E. *M.* VIII 11 (= S.V.F. II 13-26).

“la cosa misma designada”, elemento inmaterial denominado también λεκτόν que sólo interpreta el que conoce el código de la lengua (αὐτὸ τὸ πρᾶγμα τὸ ὑπ’ αὐτῆς δηλοῦμενον), y, en tercer lugar, el objeto al que le corresponde el término (τύγχανον δὲ ἔκτος ὑποκείμενον). Con ello se sigue una distinción ya apuntada en Platón y plenamente desarrollada por Aristóteles.

Lo esencial para nuestro recorrido histórico es reparar en que la filiación etimológica a la línea del *Crátilo* se manifiesta en el estoicismo en el respeto a los términos originales del diálogo platónico: la naturaleza sigue refiriéndose a la exactitud del nombre en su relación con lo nombrado, mientras que la imposición primitiva es un hecho que se da por sentado, sin entrar en oposición alguna con la naturaleza.<sup>114</sup> Unos textos de Dionisio de Halicarnaso y del propio Varrón son una buena muestra de ello. El primero se refiere a la naturaleza como la que nos capacita para la imitación y la imposición de nombres, en la más pura tradición del *Crátilo*: ἡ φύσις ἡ ποιοῦσα μιμητικούς ἡμᾶς καὶ θετικούς τῶν ὀνομάτων (“la naturaleza que nos hace imitadores y nominadores”).<sup>115</sup> Para Varrón, la naturaleza dirigió al hombre en la imposición de los nombres a las cosas: *ea (sc. natura) enim dux fuit ad vocabula imponenda homini*.<sup>116</sup> Ahora bien, no debe perderse de vista jamás que, a pesar de la continuidad de la tradición del *Crátilo* en el naturalismo estoico, de hecho no es la auténtica doctrina platónica la que pervive, sino más bien algo más próximo al naturalismo radical del *Crátilo* heraclitano, para el que el nombre, es decir, la etimología, es un camino seguro de acceso directo a la realidad nombrada, lo que implica la interpretación literal de toda la sección etimológica del *Crátilo*.<sup>117</sup>

---

114.- Para la aceptación en la Estoa de una imposición primitiva a cargo de los sabios cf. Procl. in *Prm.* 849.33-850.16 Cousin.

115.- D.H. *Comp.* 16. Nótese el uso del término θετικούς, emparentado con τιθέναι y θέσει.

116.- Varro, *ling.* VI 3. Nótese el uso de *imponenda*, traducción latina habitual para el griego τιθέναι.

117.- Además de la bibliografía citada, sigue siendo fundamental para el estudio de las concepciones lingüísticas del estoicismo el artículo de M. POHLENZ (1965). Cf. *etiam* M. POHLENZ (1964), p. 41.

La doctrina, tal como la entiende el estoicismo, enriquecida por el enorme volumen de etimologías que se practicaron en el ámbito de la escuela, entrará en el siglo I a.C. como una realidad unitaria, aceptada en su generalidad por gramáticos, pitagóricos, platónicos, y estoicos, aunque el grado de aceptación varía en cada autor. En palabras de Dillon,<sup>118</sup> “there is thus a consensus among Platonists, Stoics, and Pythagoreans by Philo’s time that words are attached to things by nature, not by convention”. En el polo opuesto se hallan Aristóteles, seguidor del convencionalismo, aunque sin las exageraciones de Hermógenes en el *Crátilo*, y los partidarios de la teoría evolucionista que parte de los presupuestos epicúreos, mención aparte de los escépticos, que desarrollaron una labor puramente crítica de las especulaciones etimológicas del estoicismo y a los que, en consecuencia, se les ha atribuido la aceptación de la doctrina convencionalista (θέσει, con el valor del término ya en época helenística).<sup>119</sup>

En definitiva, utilizando los términos de la dicotomía, tenemos lo siguiente: la teoría naturalista (φύσει), en la que los autores más avezados distinguen perfectamente entre el naturalismo de corte estoico, que continúa la línea del radicalismo etimológico de Crátilo, y el naturalismo epicúreo referido al origen necesario y espontáneo del lenguaje, sin vinculación con la etimología, y, por otra parte, la teoría convencionalista (θέσει), en la que se incluye a Hermógenes y, como representante más destacado, a Aristóteles, mención aparte del criticismo practicado por los escépticos.

En el siglo I a.C. destaca por su importancia la figura de Antíoco de Ascalón, considerado por Dillon como el pensador que realizó un giro hacia el dogmatismo platónico de capital importancia para el posterior surgimiento del platonismo medio.<sup>120</sup> El testimonio de Cicerón sobre su lógica pone de manifiesto el papel central que ocupaba en ella la etimología de corte estoico, la cual, según el propio Cicerón, se ocuparía de la investigación de la causa última por la que una clase de objetos recibe un nombre determinado:

---

118.- J. DILLON (1977), p. 181.

119.- Cf. H. STEINTHAL, vol. I, pp. 320-321.

120.- Cf. J. DILLON (1977), pp. 52-113.

*Verborum etiam explicatio probabatur, id est, qua de causa quaeque essent ita nominata, quam etymologian appellabant; post argumentis quibusdam et quasi rerum notis ducibus utebantur ad probandum et ad concludendum id quod explanari uolebant.*<sup>121</sup>

La filiación estoica se demuestra claramente por el importantísimo papel que esta disciplina desempeña en la dialéctica (los nombres serían guías para llegar a pruebas y conclusiones), frente al mero papel de apoyo o confirmación que tienen en la dialéctica platónica. Se puede afirmar que desde el estoicismo, en líneas generales, ésta es la interpretación que se va a imponer del *Crátilo*. Aún así, vamos a observar dos tendencias con matices diferentes: la radicalización de los postulados naturalistas de la Estoa en una dirección teológica, con la importancia creciente, de acuerdo con el interés de la época, de la figura platónica y preplatónica del nominador, que se va a identificar con la divinidad, y, por otra parte, la aproximación de las posturas platónica y aristotélica, que terminan por identificarse en una clara superación de la antítesis tradicional. Ambas tendencias culminarán en el ámbito neoplatónico.

Eudoro de Alejandría, vinculado al platonismo de Antíoco de Ascalón y, al mismo tiempo, destacado representante de lo que se ha venido a llamar neopitagorismo, se mantiene en la línea escolar de cultivo de las etimologías. Así parece atestiguarlo su argumentación de que ha de elegirse lo noble por su propio valor innato, apoyada en que lo noble (καλόν) recibe este nombre porque tiene un poder κλητικόν.<sup>122</sup>

La creencia en el naturalismo era común a los renovadores del pitagorismo, quienes, por otra parte, consideraban a su maestro como la fuente de las doctrinas de Aristóteles y Platón, dentro del mito que se crea en estos años sobre la vida del filósofo.<sup>123</sup> Según el testimonio

---

121.- Cic. *ac.* 32. En este mismo sentido cf. Cic. *Tópicos* 8.35.

122.- Cf. *Ar.Did. ap. Stob.* II 123.9 Wachsmuth; *Ph. De aeternitate mundi* 76. Cf. J. DILLON (1977), p. 126.

123.- Cf. J. DILLON (1977), p. 119.

de Aulo Gelio,<sup>124</sup> el pitagórico del siglo I a.C. Nigidio Fígulo defendía en sus comentarios la doctrina naturalista: *nomina verbaque non positu fortuito, sed quadam vi et ratione naturae facta esse*. Los nombres son, pues, *naturalia magis quam arbitraria*, lo cual se demuestra con unas explicaciones etimológicas sobre los pronombres personales en la línea de Crisipo. El testimonio de Cicerón en sus *Tusculanae Disputationes*<sup>125</sup> añade la creencia en un nominador primordial: *qui primus, quod summae sapientiae Pythagorae uisum est, omnibus rebus imposuit nomina*. Coincide con esto el famoso ἄκουσμα pitagórico, mencionado por Proclo y otros muchos autores, acerca de la sabiduría del nominador.<sup>126</sup> El pitagórico Sexto, por fin, bastante años después estimará absurda la búsqueda del nombre de Dios por el hecho de que el nominador es siempre superior, en cuanto causa, a lo nombrado, de modo que resultaría imposible encontrar al nominador de lo más elevado de todo. Los nombres de Dios son, pues, meras indicaciones de lo que pensamos de él.<sup>127</sup> Evidentemente este pensador pitagórico, además de estar influido por las corrientes platónicas, judías y herméticas que insistían en la trascendencia de Dios y su condición de ἀκατωνόμαστος, situado más allá de las denominaciones, concebía una relación natural entre el nombre y la esencia de las cosas.

En el contexto alejandrino del siglo I Filón no sólo continúa la tradición naturalista estoica, sino que se esfuerza en remontarla a las fuentes más antiguas de la cultura judía, según un método que seguirá siglos más tarde Eusebio de Cesarea. La base filosófica del naturalismo es la misma que vimos en la escuela estoica: el λόγος divino que todo lo penetra.<sup>128</sup> De ahí que utilice con profusión las etimologías más disparatadas en sus interpretaciones alegóricas del *Antiguo Testamento*. Añádase a esto la identificación del nominador primitivo con Adán, al que Dios encomendó la imposición de nombres, idea que atribuye, con grandes elogios, a Moisés, frente a la

124.- Gell. X 4.

125.- I 25.62.

126.- Vid. *infra* II.2.1.

127.- Se trata de un texto presentado por T. Taylor acompañando a su traducción de la *Vida de Pitágoras* de Jámblico. Cf. PYTHAGORICI.

128.- Cf. D.L. VII 147.

tradición griega, que habla de “sabios” en general.<sup>129</sup> En palabras de Dillon, “Nature and human initiative are thus united in the person of Adam”.<sup>130</sup> Aún se mantiene el decisivo papel del hombre en el nacimiento de la lengua. No obstante ya estamos rozando, con todo su radicalismo, los comienzos de una teoría teológica del lenguaje, de la que se puede considerar a Filón en cierto sentido su primer representante, aunque sin vinculaciones aún con la magia.<sup>131</sup>

La atribución a la divinidad del origen de las lenguas humanas se retoma por primera vez, después de primitivas afirmaciones de Homero y la época arcaica y con una novedosa relación con la magia, con Clemente de Alejandría.<sup>132</sup> A la creencia en el nexo radical entre palabra y cosa se añade una desconfianza en la capacidad del hombre para la imposición correcta de los nombres, algo que se acopla a la perfección a la quiebra del humanismo tradicional helénico. También es muy significativo el hecho de que estas formulaciones del problema lingüístico vayan siempre vinculadas a la creencia en la magia y, en especial, en la misteriosa y secreta simpatía que encadena a ciertos nombres con determinadas potencias superiores. El dogmatismo que conlleva esta posición, enormemente recargado de irracionalidad, pretende, por otra parte, ser fiel al *Crátilo* platónico y a su interpretación estoica, de manera que no debe buscarse una ruptura entre el platonismo y este nuevo enfoque de los hechos. Más bien se pretende ver en el fundador de la Academia al depositario de una sabiduría milenaria, aprendida de grandes maestros del pasado, fundamentalmente orientales, uno de cuyos aspectos capitales, la magia del nombre, se explicaría en el *Crátilo*. Continuarán con seguridad esta interpretación teológica del diálogo, como veremos en un capítulo posterior, Orígenes y, ya en época tardía, Eunomio, Eusebio de Cesarea y, en buena parte, los neoplatónicos Jámblico, Teodoro de Asine, Hierocles, Proclo y Pseudo-Dionisio Areopagita.

Una serie de autores, igualmente fieles al naturalismo heredado, inciden, en cambio, en la aproximación de los postulados platónicos y aristotélicos en la medida de lo posible, dado que la

---

129.- Cf. *Legum Allegoriae* II 14-15. Cf. etiam *Questiones et solutiones in Genesim* I 20.

130.- J. DILLON (1977), p. 181.

131.- Vid. *infra* III.2.2.4.2.

132.- Vid. *infra* III.2.2.4.2.

lógica se entendía ya por esta época como una herencia común de la Academia, el Perípato y la Estoa.<sup>133</sup> La formulación más clara de esta posición se halla en el *Epítome* de Albino, la única interpretación expresa del *Crátilo* que hallamos en el ámbito del platonismo medio.<sup>134</sup> Después de incluir, según el principio estoico, el ἐτυμολογικός τόπος o “apartado etimológico” en el campo de la lógica, señala que es el *Crátilo* el diálogo platónico que se ocupa de la cuestión. Según Albino, lo que se plantea en el diálogo es si los nombres son φύσει ο θέσει (ζητεῖ γὰρ, πότερον φύσει τὰ ὀνόματά ἐστιν ἢ θέσει). Platón, según su interpretación, se inclina a pensar que los nombres son exactos no φύσει, sino θέσει (ἀρέσκει δὲ αὐτῶ, θέσει ὑπάρχειν τὴν ὀρθότητα τῶν ὀνομάτων). ¿Se opone aquí Albino a la interpretación estoica del *Crátilo*? En nuestra opinión, no se trata de esto, sino de todo lo contrario. El exegeta continúa la tradición platónica y estoica de la *imposición* adecuada a la *naturaleza*, es decir, utiliza el término θέσει en su valor originario de “imposición”, compatible con la etimología y el naturalismo lingüístico, al igual que en los textos antes citados de Dionisio de Halicarnaso y Varrón. Ahora bien, puesto que Albino corresponde a una época en la que se ha sustituido la dicotomía φύσει/νόμῳ por la de φύσει/θέσει, se da la paradoja de que Platón viene a caer en el mismo campo que Aristóteles y Hermógenes, en los que θέσει era ya sinónimo de κατὰ συνθήκην. Se impone, pues, para un hombre del rigor de Albino una inmediata matización de los sentidos del término semejante a la que practican Orígenes o Sexto Empírico a propósito de φύσει. Detrás de la etiqueta θέσει se pueden hallar dos teorías en las que la “imposición” se entiende de manera diferente. Así para Platón, los nombres son θέσει,

οὐ μὴν ἀπλῶς οὐδὲ ὡς ἔτυχεν, ἀλλὰ ὥστε τὴν θέσιν γενέθαι ἀκόλουθον τῆ τοῦ πράγματος φύσει· μὴ γὰρ ἄλλο τὴν ὀρθότητα εἶναι τοῦ ὀνόματος ἢ τὴν σύμφωνον τῆ φύσει τοῦ πράγματος θέσιν. Μήτε γὰρ τὴν θέσιν τὴν ὀποιάνποτε τοῦ ὀνόματος αὐτάρκη εἶναι καὶ

133.- Cf. J. DILLON (1977), p. 50.

134.- Cf. Alb. *Epítome* VI 10-11.

ἀποχρῶσαν πρὸς ὀρθότητα, μήτε τὴν φύσιν καὶ τὴν  
πρώτην ἐκφώνησιν, ἀλλὰ τὸ ἐξ ἀμφοῖν, ὥστε εἶναι  
παντὸς ὄνομα κατὰ τὸ οἰκεῖον τῇ τοῦ πράγματος φύσει  
κείμενον· οὐ γὰρ δήπου ἂν τὸ τυχὸν τῷ τυχόντι τεθῆ,  
σημανεῖ τὸ ὀρθόν, οἷον εἰ ἵππον θείμεθα ἀνθρώπῳ  
ὄνομα.<sup>135</sup>

“no sencillamente ni al azar, sino de modo que la *imposición* sea conforme a la *naturaleza* de la cosa, pues la exactitud del nombre no es otra cosa que la *imposición* que es “sinfónica” con la *naturaleza* de la cosa. Ni la *imposición* del nombre, sea del tipo que fuera, es suficiente ni basta para su exactitud, ni la *naturaleza* y la primera expresión oral, sino *el concurso de ambas*, de modo que el nombre de toda cosa esté *impuesto* de forma apropiada a la *naturaleza* de ésta. Por lo tanto, exactitud no significa que cualquier nombre se imponga a cualquier cosa, como si al caballo (ἵππος) le impusiéramos el nombre ἄνθρωπος (“hombre”).”

La imposición de Platón no es, pues, arbitraria ni azarosa, frente al ejemplo de la posible metonimia arbitraria entre el caballo y el hombre, aceptada por Hermógenes<sup>136</sup>, sino “sinfónica” (σύμφωνον) con la naturaleza de la cosa. Por otra parte, la naturaleza aislada, sin imposición, es tan insuficiente como la imposición aislada, sin naturaleza, para explicar la exactitud del lenguaje: se equipara a la πρώτην ἐκφώνησιν de la doctrina epicúrea. Hemos llegado así a un planteamiento que unifica y ordena las dos cuestiones implícitas en el debate, es decir, la exactitud de los nombres y el origen del lenguaje. Expresado en un esquema:

- 1) φύσει..... πρώτη ἐκφώνησις
- 2) φύσει-θέσει..... ὄνομα κατὰ τὸ οἰκεῖον τῇ τοῦ  
πράγματος φύσει κείμενον.
- 3) θέσει..... τὸ τυχὸν τῷ τυχόντι τεθέν

135.- Alb. *Eptome* VI 10.

136.- Cf. Pl. *Cra.* 385a6-10.

La primera postura es la adoptada por Epicuro y las teorías evolucionistas, mientras que la tercera es la de Hermógenes. Aquella se refiere exclusivamente al origen del lenguaje en la naturaleza irracional, mientras que esta última se identifica con el convencionalismo radical que atribuye la imposición de los nombres a una arbitraria decisión individual, es decir, con la postura que Sexto Empírico designaba, según vimos, como *θέσει καθ' ἕκαστον*, y Aulo Gelio como *positu fortuito*. La postura intermedia, que corresponde a la doctrina platónico-estoica aceptada por el platonismo medio, establece una imposición en los orígenes y una relación natural, en el sentido mimético, entre el nombre y la cosa. Después de esta cuidadosa precisión de las doctrinas Albino puede afirmar que Platón entendía que los nombres son *θέσει*, en cuanto *impuestos* por alguien, y *φύσει*, en cuanto que reflejan como imágenes la esencia de las cosas.

Puesto que *θέσει* se podía aplicar tanto a la doctrina platónica, en un sentido compatible con *φύσει*, como a la de Hermógenes, en el sentido de "por imposición azarosa" quedaba abierto el camino para que la doctrina aristotélica, que recibía también, como hemos visto en Orígenes, la etiqueta de *θέσει*, llegara a sentirse más cercana de las posiciones platónicas que de las del convencionalismo radical, dado que Aristóteles nunca negó la presencia de elementos miméticos en el nombre y que, por otro lado, los comentaristas paripatéticos como Aspasio, Hermino y Alejandro de Afrodisias se preocupaban de subrayar, frente a Hermógenes, la importancia del consenso colectivo en la doctrina del Estagirita.<sup>137</sup> Todo ello se produce además en un

137.- Cf. P. MORAUX, vol. I, pp. 230-235 (para Aspasio) y 364-382 (para Hermino). Así, según Moraux, Aspasio "hob den konventionelle Charakter der sprachlichen Bezeichnungen und der Schrift hervor. Wie die Schrift eine konventionelle Wiedergabe des Wortes, so sei auch das gesprochene Wort ein nicht natürliches, sondern konventionell fixiertes Symbol des Begriffs" (p. 231). Para Alejandro de Afrodisias cf. R.B. TODD, pp., 140-146. Con respecto a la moderación de la postura de los comentaristas, sólo decir que de hecho todos creen entender en Aristóteles unas restricciones mínimas a los excesos de Hermógenes en el *Crátilo*. Traigamos a colación, a título de ejemplo, la insistencia de Alejandro de Afrodisias en moderar la *συνθήκη* de Hermógenes eliminando la arbitrariedad individual e insistiendo en la importancia del consenso colectivo (Alex. Aphr. in *Top.* 146.22 ss. Wallies): *κατα συνθήκην γὰρ τὰ ὀνόματα, καὶ οὐκ αὐτὸς τις ἕκαστος κύριος τῶν πραγμάτων ἕκαστον ὀνομάζειν τε καὶ μετωνομάζειν ὡς βούλεται· ἀναθροῖτο γὰρ ἂν οὕτως ἡ κοινολογία, εἰ μὴ κοινοῖς τισιν ὀνόμασι καὶ συνθήσειν εἴημεν ἐπ' αὐτῶν χρώμενοι.*

contexto de sincretismo entre platonismo y aristotelismo, especialmente en el terreno de la lógica, entre los autores del platonismo medio.<sup>138</sup> El resultado será la interpretación de la doctrina de Aristóteles más en términos de “imposición” que de “convención”, con lo que están sentadas las bases para que el neoplatonismo tardío, y de manera muy explícita Ammonio, establezca, como veremos, que Platón y Aristóteles estarían defendiendo la misma doctrina, aunque incidiendo en aspectos diferentes de ella: el primero en la relación entre el nombre y la cosa, el segundo en el momento de la aplicación de cada nombre a cada cosa.

Una serie de autores del siglo II pueden considerarse seguidores o practicantes de las etimologías con el trasfondo de esta doctrina. Por diversas razones se encuentran entre estos autores Celso, el autor del primer tratado contra los cristianos, y Plutarco de Queronea. Conocemos algunas facetas del pensamiento del platónico Celso a través del ataque de que fue objeto por parte de Orígenes. Parece ser que consideraba indiferente el uso del nombre “Zeus” para designar a Dios o el empleado por cualquier otro pueblo.<sup>139</sup> Por otra parte, pertenecía a los que, como los discípulos de Epicuro o Aristóteles, en palabras del propio Orígenes, desprecian la magia como “un asunto enteramente incoherente” (πράγμα ἀσύστατον πάντη). Como platónico, no creemos que Celso despreciara la etimología, aunque rechace el dogmatismo teológico con fuerte vinculación con la magia de autores cristianos como Clemente de Alejandría. Un dato muy interesante es su probable relación con Albino, bastante verosímil aunque falten pruebas definitivas.<sup>140</sup>

La extensísima obra de Plutarco de Queronea no repara nunca con detalle en el problema de la exactitud de los nombres.<sup>141</sup> Quizá se

---

138.- Las lógicas peripatética y estoica pasaron a incorporarse al patrimonio común de las diversas escuelas filosóficas a partir del siglo I a.C., quizá desde Antfoco de Ascalón, aunque, según Dillon, cabe la posibilidad de que el proceso de síntesis se diera ya en la Academia Nueva. Cf. J. DILLON (1977), p. 50. El *Epítome* de Albino incorpora y define con precisión conceptos lógicos de Aristóteles aceptados por el platonismo medio.

139.- Cf. Or. *Cels.* I 24; V 25.

140.- Cf. J. DILLON (1977), pp. 400-401.

141.- Para la obra y el pensamiento de Plutarco cf. K. ZIEGLER; J. DILLON (1977), pp. 184-230.

deba a que sería creencia comúnmente aceptada la base real de las etimologías, al menos utilizadas con moderación, entre estoicos, pitagóricos y platónicos. No se requeriría debate alguno. La mención del tema en el tratado de Albino se debería a su carácter de manual general. Aún así podemos recoger de sus obras diversos pasajes que nos indican el pensamiento del autor al respecto. Plutarco menciona en varias ocasiones la distinción estoica entre el λόγος ἐνδιάθετος y el λόγος προφορικός,<sup>142</sup> pero lejos de considerarlos al mismo nivel, manifestaciones interna y externa de la misma realidad, afirma que el primero es un don de Hermes (ἡγεμόνος Ἑρμοῦ δῶρον), en tanto que el segundo es un mero “servidor” o “intérprete” y puramente “instrumental” (διάκτορος καὶ ὀργανικός).<sup>143</sup> Este eco estoico, matizado con la aristotélica distinción por niveles, en la que el pensamiento ocupa un escalafón superior, parece confirmarse con la habitual práctica de la etimología: valgan como ejemplo la discusión en torno a la antigüedad de la lucha (πάλη) con el apoyo de la etimología<sup>144</sup> o la especulación, con la misma base de apoyo, sobre la bulimia.<sup>145</sup> En el primer caso se habla, además, del apoyo que proporciona el nombre a una de las opiniones sostenidas (καὶ συμβάλλομαί σοι πίστιν ἀπὸ τοῦ ὀνόματος) y de la deducción del significado verdadero de un término (ἔστι καὶ ταύτη προσάγειν τὴν ἐτυμότητα τοῦ ὀνόματος).

En cambio, en un análisis de los componentes de la danza,<sup>146</sup> al llegar a la deixis, el tercero de estos componentes, asegura que no se trata de algo de carácter mimético (μιμητικόν), sino indicador (δηλωτικόν) de substancias (ὑποκειμένων), y pasa a una comparación con la poesía:

ὥς γὰρ οἱ ποιηταὶ τοῖς κυρίοις ὀνόμασι δεικτικῶς  
χρῶνται, τὸν Ἀχιλλέα καὶ τὸν Ὀδυσσεά καὶ τὴν γῆν

142.- Cf. *De sollertia animi* 937a, *Maxime cum principibus philosopho esse disserendum* 777b.

143.- *Maxime cum principibus philosopho esse disserendum* 777b

144.- Cf. *Quaestiones Coniuvales* 638b-f.

145.- Cf. *ibidem* 693e-694a.

146.- Cf. *ibidem* 747a-748d.

καὶ τὸν οὐρανὸν ὀνομάζοντες, ὡς ὑπὸ τῶν πολλῶν λέγονται, πρὸς δὲ τὰς ἐμφάσεις καὶ τὰς μιμήσεις ὀνοματοποιίαις χρῶνται καὶ μεταφοαῖς... <sup>147</sup>

“Pues así como los poetas emplean deícticamente los nombres pertinentes, cuando nombran a Aquiles, a Odiseo, la tierra o el cielo, como los llama la mayoría, para las imágenes y las imitaciones emplean, en cambio, las onomatopeyas y las metáforas...”

La relación de semejanza entre el nombre y la cosa queda limitada a las onomatopeyas y las metáforas, con las que el poeta pretende reflejar vívidamente la realidad. Cuando esta intención está ausente y el poeta sólo pretende mencionar con los nombres propios a cada cosa (τοῖς κυρίοις ὀνόμασι), estos nombres se emplean deícticamente (δεικτικῶς), como en el uso vulgar de la lengua (ὡς ὑπὸ τῶν πολλῶν λέγονται).

En nuestra opinión, δεικτικῶς, en oposición al μιμητικῶς incide en la ausencia de otro vínculo entre el nombre y lo designado que no sea el uso de la mayoría, que emplea un nombre para indicar, sin relación de semejanza, una persona o cosa. No obstante, es perfectamente posible suponer que aquí se están distinguiendo dos formas distintas de enfocar el lenguaje, tal como lo hace Proclo, por ejemplo, en *in Cra.* IX 3.7-11, donde se afirma que Platón se refiere en el *Crátilo* a los nombres οὐ καθ’ ὃ λέγονται, ἀλλὰ καθ’ ὃ εἰκόνες εἰσὶ τῶν πραγμάτων, es decir, “no en cuanto que se dicen, sino en cuanto que son imágenes de las cosas”, aunque, por supuesto, el lenguaje humano sigue siendo uno. De esta manera el uso de los nombres por la mayoría sin explotar su valor puramente deíctico no implica una creencia en su convencionalidad: es factible y necesaria la etimología, aunque sea el poeta, y no el hombre de la calle, el que se recree, con la onomatopeya y la metáfora, en los rasgos miméticos de las palabras.

---

147.- *Ibidem* 747cd.

Este papel de la etimología estoica viene demostrado también por otro pasaje citado por Buffière a propósito de la creencia de Plutarco en la justeza del nombre:<sup>148</sup> la afirmación de Lamprias, después de haber propuesto etimologías inverosímiles, de que deben aceptarse sin risas etimologías de esta índole o no abrir en absoluto la puerta a los que saquean las palabras como una espesa cabellera, “recortan unas partes y otras las suprimen” (τὰ μὲν ἐκκόπτουσι μέρη, τὰ δὲ καθαίρουσι). Se acepta con moderación la explicación etimológica, al tiempo que se rechazan los excesos, con una fuerte crítica que recuerda la de un Galeno, aunque esta última sea implacable con todo tipo de etimología.<sup>149</sup>

En una palabra, Plutarco acepta la relación natural entre el nombre y la cosa sin dejar de criticar simultáneamente los excesos de los etimologistas y reconocer el papel del ἔτυμον como auxiliar en la argumentación. En líneas generales se puede advertir en él una sana moderación en sus posiciones y un cierto eclecticismo práctico que, sin negar la creencia general de los pensadores platónicos de su época, admite, y esto es muy importante, el error inherente a todas las actividades humanas y el papel secundario que lo mimético puede desempeñar en el lenguaje cotidiano.<sup>150</sup>

En cuanto al neopitagórico Numenio, tenemos constancia del uso de la etimología en sus argumentaciones e incluso de una referencia al *Crátilo* platónico como autoridad para la doctrina naturalista. En su defensa de la idea de la incorporeidad del ser, problememente contra los estoicos, aporta como prueba los propios

---

148.- Cf. F. BUFFIERE, p. 63.

149.- Galeno afirma, en un tono condenatorio general, que la etimología proporciona pruebas tanto para la verdad como para el error, además de no ofrecer nunca el sentido verdadero de los vocablos y, por lo tanto, ser incapaz de explicar su propio nombre: cf. *Gal. De placitis Hippocratis et Platonis* II 2. Este autor, a pesar de declarar haber asistido a las conferencias de Albino, no parece coincidir en una serie de aspectos importantes con las doctrinas del *Epítome*. Véase al respecto el comentario de J. DILLON (1977), pp. 339-340.

150.- Cf. *Plu. De defectu oraculorum* 421e. En este pasaje se pone de manifiesto el error habitual en que incurren los hombres al imponerse nombres en relación con los dioses de que dependen. Para el paralelismo con afirmaciones de Proclo semejantes cf. E.A. RAMOS JURADO (1981), pp. 64-64.

nombres οὐσία y ὄν, lo que justifica con las siguientes palabras:

Ἔφη δὲ καὶ ὁ Πλάτων ἐν Κρατύλῳ τὰ ὀνόματα ὁμοιώσει τῶν πραγμάτων εἶναι αὐτὰ ἐπίθετα.

“Y también dijo Platón en el *Crátilo* que los mismos nombres están impuestos a semejanza de las cosas”

Luego, según el *Crátilo*, los nombres están impuestos a las cosas según un principio de mimesis.<sup>151</sup> Se reúnen la idea de la “imposición”, con un término emparentado con θέσις, y la de la “semejanza” entre palabra y objeto, rasgos propios de la corriente intelectual que estudiamos. Ahora bien, diversos rasgos aproximan a Numenio a la corriente mágico-teológica nacida también en el siglo II. En primer lugar, bastantes autores aceptan la relación de Numenio con los *Oráculos Caldeos*, donde la magia del nombre ocupa un papel central.<sup>152</sup> Por otro lado, son ilustrativas las conexiones entre el filósofo de Apamea y Eusebio de Cesarea, cuya *Praeparatio Evangelica* es la principal fuente de información sobre el pensamiento de aquél. Por fin, al igual que Eusebio, Numenio se esfuerza por demostrar desde el principio la enorme antigüedad de las doctrinas pretendidamente platónicas: estas, según Numenio, se remontan no sólo a Pitágoras, dentro de la tradición griega, sino a “cuanto los brahmanes, los judíos, los magos y los egipcios establecieron” (ὅποσας Βραχμᾶνες καὶ Ἰουδαῖοι καὶ Μάγοι καὶ Αἰγύπτιοι διέθεντο).<sup>153</sup> Todo invita a pensar que el neopitagórico consideró también el *Crátilo* de Platón en la línea de la corriente teológica y que la relación de semejanza entre los nombres y las cosas fuera para él

---

151.- Numen. fr. 6 Des Places. Preferimos a la traducción de Mras, que interpreta el dativo ὁμοιώσει como dependiente del adjetivo ἐπίθετα, la otra posibilidad ofrecida por el propio Des Places: entenderlo como causal (“en vertu de leur ressemblance avec les choses”). Para la etimología de ὄν y οὐσία cf. Pl. *Cra.* 421b7-c2 y Dam. *Pr.* 164.14ss. Ruelle.

152.- *Vid. infra* III.2.2.4.2. Para una visión de conjunto, con aportación de bibliografía básica, sobre las opiniones en torno a la relación entre el filósofo y los *Oráculos* véase la introducción de Des Places en Numen. pp. 17-19.

153.- Numen. fr. 1 Des Places.

algo, en última instancia, de origen divino y fundamental para la magia.

Llegamos así a las puertas del neoplatonismo. Steinthal, en un pasaje a menudo citado,<sup>154</sup> asegura que con la entrada de esta corriente filosófica perdieron su significación todas las escuelas anteriores. Quedarían tres grandes tendencias fundamentales: la doctrina naturalista (φύσει), llamada por él “místico-supersticiosa” (“mystisch-abergläubische”), la convencionalista (θέσει), que recogería ideas sofísticas y escépticas (“sophistisch-skeptische”), y una tercera intermedia, susceptible de ambas denominaciones (φύσει o θέσει), correspondiente en términos generales a los gramáticos. Steinthal la define como de contenido superficial y de fundamentos poco sólidos (“weder tief in ihrem Inhalt, noch fest in ihrer Begründung”), además de descalificar a Ammonio por atribuirle en común a Aristóteles y Platón.<sup>155</sup> En nuestra opinión, la única forma de aceptar y entender el testimonio de los neoplatónicos, Proclo y Ammonio, sin recurrir al expediente descalificador de Steinthal, y de entender la clara definición de las doctrinas es partir de este período inmediatamente anterior a Plotino que hemos descrito. Así, el recorrido por los primeros siglos de nuestra era nos arroja el siguiente balance:

-continuación en círculos epicúreos o relacionados con ellos de la doctrina naturalista propia de la escuela, referida exclusivamente al origen del lenguaje.

-mantenimiento de la herencia del *Crátilo*, según la interpretaciones e innovaciones del estoicismo, con dos derivaciones distintas:

-la “antropológica”, asumida en general por el platonismo medio, estoicos y pitagóricos, que se aproxima a posiciones

---

154.- Cf. H. STEINTHAL, vol. I, pp. 340-341.

155.- *Ibidem*, p.341: “Ammonios, wiewohl er sie als die wahre und vermittelnde hinstellt, als die des Platon und Aristoteles, kann ihre Fädeheit nicht heben”.

aristotélicas (según la nueva interpretación de συνηκκη de este autor como θέσις: imposición de los nombres según la naturaleza de las cosas).

-la “teológica”, que añade al naturalismo estoico el carácter divino al lenguaje y lo vincula con la magia.

-mantenimiento de un convencionalismo estricto, en la línea del tradicional κατὰ συνηκην, por parte de los escépticos y los aristotélicos alejados del ámbito del platonismo medio.

La línea epicúrea permanece con toda seguridad hasta Diógenes de Enoanda en el siglo II. La platónica “antropológica” se desarrolla hasta entroncar con el neoplatonismo con pensadores como Antíoco de Ascalón, Eudoro de Alejandría, Nigidio Fígulo, Celso, Albino y Plutarco, a los que habría que añadir numerosos alegoristas, que utilizan la etimología para la interpretación de los textos antiguos,<sup>156</sup> y los gramáticos que la emplean y teorizan sobre ella.<sup>157</sup> La línea “teológica”, que se limita a radicalizar los postulados platónico-estoicos en una nueva dirección y pretende verse reflejada ya en el propio *Crátilo*, aparece por primera vez en Clemente de Alejandría en el siglo II, aunque la adelanta Filón en sus aspectos esenciales, y sigue con Orígenes y probablemente con Numenio de Apamea, que además, dentro del alegorismo, retoma la exégesis homérica en una nueva dirección teológica, hasta introducirse en el corazón del neoplatonismo. La postura convencionalista está

---

156.- Cf. F. BUFFIERE, pp. 60-65. Para estos exegetas la etimología “est l'éclatant confirmation qu'apporte à leurs hypothèses la voix meme de la nature, dont le langage humain est un echo” (p.65).

157.- Proclo y los neoplatónicos en general se valen del material etimológico acumulado por los gramáticos a lo largo de los siglos. En *in Cra.* XC 45.23-28 el diádoco se refiere críticamente a las etimologías de οἱ γραμματικοί. Los paralelos señalados por Pasquali con los escolios a Dionisio de Tracia, Prisciliano, el *Etymologicum Magnum* y los retóricos escritores de tratados sobre los tropos demuestran esta relación, como señala A. SHEPPARD (1987), p. 149.

claramente representada por Sexto Empírico,<sup>158</sup> a quien habría que añadir los comentaristas aristotélicos del *De interpretatione* alejados de la tendencia del platonismo medio a la conciliación con Platón, tales como Aspasio, Hermino o Alejandro de Afrodisias, aunque estos maticen el convencionalismo aristotélico dentro de una línea moderada para mantenerlo lejos de los excesos de Hermógenes en el *Crátilo*.

Salta a la vista que estas corrientes que hemos señalado para el período que abarca desde el siglo I a.C. hasta el III p.C. entroncan claramente con las que Steinthal enumeraba para la época inmediatamente posterior. La "místico-supersticiosa" de Steinthal equivale a la teológica. La "sofístico-escéptica" continúa las ideas de Sexto Empírico y los convencionalistas estrictos. Por fin, la "tesis de los gramáticos", que admite, según Steinthal, las etiquetas de φύσει o θέσει, continúa la línea central del platonismo y la Estoa de la imposición conforme a la naturaleza de las cosas a cargo de hombres sabios. Si pervive la visión epicúrea, no tenemos más testimonio de ella que el que prestan los propios neoplatónicos al mencionarla. Por último, es excesivo calificar de superficial la tesis llamada "intermedia" por Steinthal, tanto como atacar a Ammonio por su conciliación de Platón y Aristóteles: todo se entiende dentro de una tradición intelectual que surge desde el siglo I a.C. y que tiende a limar las aristas entre el Perípato y la Academia, cuya expresión más clara en el terreno del lenguaje, antes de llegar al neoplatonismo, es el

158.- Este pensador, que se plantea, como vimos, los distintos significados del término φύσει, esgrime a favor del convencionalismo el argumento de la existencia de lenguas diferentes. Cf. *M.* I 145: εἴπερ γὰρ φύσει τὰ ὀνόματα ἦν καὶ μὴ τῆ καθ' ἕκαστον θέσει σημαίνει, ἐχρήν πάντας πάντων ἀκούειν. Ἕλληνας βαρβάρων καὶ βαρβάρους Ἑλλήνων καὶ βαρβάρους βαρβάρων. οὐχὶ δὲ γε τοῦτο οὐκ ἄρα φύσει τὰ ὀνόματα. A propósito de una de las variantes de la διαίρεσις, la del nombre en sus distintas acepciones, Sexto Empírico argumenta nuevamente a favor del convencionalismo: ἐπεὶ οὖν τὰ ὀνόματα θέσει σημαίνει καὶ οὐ φύσει (πάντες γὰρ ἂν συνέσαν πάντα τὰ ὑπὸ τῶν φωνῶν σημαίνόμενα, ὁμοίως Ἕλληνες τε καὶ βαρβάρους, πρὸς τῷ καὶ ἐφ' ἡμῖν εἶναι τὰ σημαίνόμενα οἷς ἂν βουλώμεθα ὀνόμασιν ἑτέροις ἀεὶ δηλοῦν τε καὶ σημαίνειν). (*S.E. P.* II 214). Se trata del argumento de la pluralidad de lenguas, unido a una concepción convencionalista radical, que otorga al hombre la facultad de emplear arbitrariamente unos nombres u otros.

*Epítome* de Albino; tradición que, por otra parte, se fortalece a partir de los siglos III y IV con el empeño común de presentar unitariamente todo el legado filosófico griego.

Esta es la situación. Con este trasfondo debe interpretarse cualquier manifestación neoplatónica sobre la naturaleza o el origen del lenguaje, incluidas tanto las doctrinas que transmiten de otros pensadores como las refutaciones a que en su caso las someten. No obstante, en el neoplatonismo entra en juego un nuevo factor de enorme importancia: la consolidación y el desarrollo de la doctrina que atribuye un origen divino del lenguaje. Para el análisis de la doctrina de Proclo sobre el nombre, tal como se desarrolla en el escolio LI de su *Comentario al Crátilo*, retomaremos a la corriente que hemos denominado “teológica”, a sus fuentes y desarrollos anteriores y posteriores a Plotino.<sup>159</sup>

## **II.2.- La doctrina de Pitágoras.**

### **II.2.1.- Texto: In Cratylum XVI 5.27-6.19 Pasquali.**

Ἐρωτηθεὶς γοῦν Πυθαγόρας, τί σοφώτατον τῶν ὄντων· ἀριθμὸς ἔφη· τί δὲ δεύτερον εἰς σοφίαν, ὃ τὰ ὀνόματα τοῖς πράγμασι θέμενος. ἠνίττετο δὲ διὰ μὲν τοῦ ἀριθμοῦ τὸν νοητὸν διάκοσμον τὸν περιέχοντα τὸ πλῆθος τῶν νοερῶν εἰδῶν· ἐκεῖ γὰρ ὁ πρῶτως καὶ κυρίως ἀριθμὸς μετὰ τὸ ἔν υπέστη τὸ ὑπερούσιον, ὅς καὶ τὰ μέτρα τῆς οὐσίας πᾶσι τοῖς οὐσι χορηγεῖ, ἐν ᾧ καὶ ἡ ὄντως σοφία καὶ ἡ γνῶσις, καὶ ἑαυτῆς οὐσα καὶ πρὸς ἑαυτὴν ἐστραμμένη καὶ ἑαυτὴν τελειοῦσα· καὶ ὡσπερ ἐκεῖ νοητὸν καὶ νοῦς καὶ νόησις ταῦτόν, οὕτως καὶ ἀριθμὸς καὶ σοφία ταῦτόν ἐστι ἐκεῖ· διὰ δὲ τοῦ θεμένου τὰ ὀνόματα τὴν ψυχὴν ἠνίττετο, ἥτις ἀπὸ νοῦ μὲν υπέστη· καὶ αὐτὰ μὲν τὰ πράγματα οὐκ ἔστιν ὡσπερ ὁ νοῦς πρῶτως, ἔχει δ’ αὐτῶν εἰκόνας καὶ λόγους οὐσιώδεις διεξοδικούς, ὅλον ἀγάλματα τῶν ὄντων, ὡσπερ τὰ ὀνόματα ἀπομιμούμενα τὰ νοερά εἶδη τοῦς ἀριθμούς· τὸ μὲν

---

159.- Vid. *infra* III 2.2.4.2.

οὐν εἶναι πᾶσιν ἀπὸ νοῦ τοῦ ἑαυτὸν γινώσκοντος καὶ σοφοῦ, τὸ δ' ὀνομάζεσθαι ἀπὸ ψυχῆς τῆς νοῦν μιμουμένης. οὐκ ἄρα, φησὶ Πυθαγόρας, τοῦ τυχόντος ἐστὶ τὸ ὀνοματοῦργεῖν, ἀλλὰ τοῦ τὸν νοῦν ὀρῶντος καὶ τὴν φύσιν τῶν ὄντων· φύσει ἄρα τὰ ὀνόματα.

“Al preguntársele, en efecto, a Pitágoras cuál es el más sabio de los seres, respondió que el número. Y a propósito de cuál es el segundo en sabiduría, que el que le impuso los nombres a las cosas. Con “el número” se refería secretamente al orden inteligible que abarca la multiplicidad de las formas intelectivas, pues allí, a continuación del Uno supraesencial, subsiste el número en su sentido primero y estricto, que a su vez proporciona a todos los seres las medidas de su esencia y en el que también se hallan la sabiduría y el conocimiento auténticos, que es conocimiento de sí mismo, retorna a sí mismo y se culmina a sí mismo. Y al igual que allí lo inteligible, la mente<sup>160</sup> y la intelección son lo mismo, así también son lo mismo allí el número y la sabiduría. Con “el que impuso los nombres”, se refería secretamente al alma, que subsiste a partir de la mente. Y en cuanto a las cosas mismas, no posee el ser en un sentido primario como la mente, sino que de aquéllas contiene imágenes y razones esenciales y discursivas, cual estatuas de los seres, que imitan, como los nombres, las formas intelectivas, es decir, los números. En definitiva, el ser les llega a todas las cosas de la mente que se conoce a sí misma y es sabia, en tanto que el recibir un nombre del alma que imita a la mente. Por lo tanto, afirma Pitágoras, no a cualquiera le corresponde la creación de los nombres, sino al que contempla la mente y la naturaleza de los seres: luego los nombres son por naturaleza.”

### II.2.2.- *Análisis.*

Como puede verse, la exposición de la doctrina de Pitágoras sobre la exactitud de los nombres se realiza en dos fases: cita literal del texto transmitido por la tradición, una breve sentencia o ἄκουσμα, y exégesis del mismo. El pasaje era sumamente conocido en la

160.- El original griego enumera tres términos de idéntica raíz: νοητόν, νοῦς, νόησις. Aunque podría recurrirse a la traducción “inteligible, inteligencia, intelección” por fidelidad al texto, nos ha parecido más oportuno y exacto mantener el tradicional “mente”.

Antigüedad y nos ha llegado a través de numerosos autores con variantes de escaso interés en cuanto a su contenido, excepción hecha de su utilidad para la datación. Conocemos el ἄκουσμα por Cicerón, el testimonio más antiguo,<sup>161</sup> Teodoto, según Clemente de Alejandría,<sup>162</sup> Eliano,<sup>163</sup> Jámblico<sup>164</sup> y, en tres pasajes distintos, por Proclo: *in Cra.* XVI 5.27-6.2; *in Ti.* I 276.16-18 Diehl;<sup>165</sup> *in Alc.* 259.13-18 Westerink.<sup>166</sup> Por fin, también en Olimpiodoro, en un texto fundamental.<sup>167</sup>

Es bien conocida la disputa entre las dos sectas primitivas pitagóricas de los acusmáticos (ἀκουσματικοί) y los matemáticos o científicos (μαθηματικοί), de la que se hace eco Jámblico en su *Vita Pythagorica*.<sup>168</sup> Ambas partes reclamaban para sí el ser depositarias del auténtico legado del fundador. Los primeros, tradicionalistas, se atenían a los concisos ἀκούσματα o respuestas breves del maestro (en un esquema formal rígido) a determinadas cuestiones, al tiempo que consideraban los desarrollos de los “científicos” como una traición al pensamiento del fundador. Estos últimos, por el contrario, defendían la idea de que los ἀκούσματα se dirigían originariamente a los que no

161.- *Tusc.* I 25: *qui primus, quod summae sapientiae Pythagorae uisum est, omnibus rebus imposuit nomina.*

162.- *Clem. Exc. Thdot.* 32: Πυθαγόρας ἤξιου μὴ μόνον λογιώτατον, ἀλλὰ καὶ πρεσβύτατον ἡγεῖσθαι τῶν σοφῶν τὸν θέμενον τὰ ὀνόματα τοῖς πράγμασιν.

163.- *Ael. VH.* IV 17. Ἐλεγεν ὅτι πάντων σοφώτατον ὁ ἀριθμὸς. δεύτερος δὲ ὁ τοῖς πράμασι τὰ ὀνόματα θέμενος.

164.- *Iambl. VP.* 82, p. 47.17 Deubner. τί τὸ σοφώτατον; ἀριθμὸς. δεύτερον δὲ τὸ τοῖς πράμασι τὰ ὀνόματα τιθέμενον. *Cf. etiam Iambl. VP.* 56, p. 30.20-24 Deubner: ἔτι δὲ τὸν σοφώτατον τῶν ἀπάντων λεγόμενον καὶ συντάξαντα τὴν φωνὴν τῶν ἀνθρώπων καὶ τὸν σύνολον εὐρητὴν καταστάντα τῶν ὀνομάτων, εἴτε θεὸν εἴτε δαίμονα εἴτε θεῖόν τινα ἄνθρωπον... (sc. Πυθαγόραν).

165.- Καὶ δὲ καὶ περὶ ὀνομάτων ἀρρήτων τε καὶ ῥητῶν ἐνδειξάμενος ὄντως κατὰ τὸν τῶν Πυθαγορείων λόγον, ὅς φησι σοφώτατον μὲν εἶναι τὸν ἀριθμὸν, δευτέρως δὲ τὸν τὰ ὀνόματα τοῖς πράμασι θέμενον...

166.- Ἐπεὶ καὶ ὁ Πυθαγόρας τῶν μὲν ὄντων πάντων σοφώτατον ἔλεγεν εἶναι τὸν ἀριθμὸν, δεύτερον δὲ εἰς σοφίαν τὸ τοῖς πράμασι τὰ ὀνόματα τιθεῖναι προσήκοντα.

167.- *Cf. Olymp. in Alc.* 95.9-15 Westerink. Citamos el texto más adelante.

168.- *Cf. Iambl. VP.* 81, pp. 46.22 ss Deubner.

gozaban del privilegio de una exposición detallada (διεξοδικῶς, no συμβολικῶς) <sup>169</sup> y completa de la doctrina.<sup>170</sup> Sea como fuere, tras la caída del primitivo pitagorismo a finales del siglo IV a.C. y antes de su resurrección en el siglo I a.C. con figuras como la de Nigidio Fígulo, en los siglos III y II se escriben unos tratados que no sólo continúan la tradición, sino que constituyen un *corpus* pitagórico en el que se rodea de una aureola mítica a la persona del fundador y se intenta demostrar que él se encontraban los orígenes de las doctrinas platónica y aristotélica.<sup>171</sup> Con toda probabilidad debe situarse en estos siglos de la época helenística el origen del ἄκουσμα que estudiamos, como se deducirá de una lectura atenta del mismo.

El catecismo pitagórico consta, según Delatte,<sup>172</sup> de dos partes bien diferenciadas: las doctrinas y los preceptos. Mientras que estos últimos se condensan bajo la fórmula τί δεῖ πράττειν ἢ μὴ πράττειν (“¿qué debe hacerse? o ¿qué no debe hacerse?”), las doctrinas revisten dos formas distintas: τί ἐστίν (“¿qué es...?”) y τί μάλιστα (“¿qué es lo más...?”). En este segundo tipo se encuadra nuestro ἄκουσμα, de manera que, siguiendo a Delatte, designaría un ser o acción que posee la perfección de alguna cualidad: en concreto, en este caso, la perfección de la sabiduría, que se atribuía, como era de esperar en la escuela pitagórica, al número. Hasta aquí los acusmáticos. Según Delatte, los “científicos” habrían enriquecido la doctrina con una segunda parte que atestigua una reflexión lingüística y etimológica y revela una posición intermedia en el debate entre el naturalismo y el convencionalismo lingüísticos (relación natural entre palabra y cosa - φύσει- y actuación de un ser inteligente - θέσει-):<sup>173</sup> la sabiduría del que impone los nombres adecuados a las cosas.

169.- Cf. Porph. VP 36.

170.- Para la polémica entre ambas sectas o escuelas cf. A. DELATTE, pp.271 ss. Cf. *etiam* F.M. CORNFORD (1922), pp. 137-150; (1923), pp. 1-12. Para los acusmáticos cf. W. BURKERT (1972), pp. 116-208.

171.- Cf. J. DILLON (1977), pp. 117-121. Estos tratados de Timeo Locro y Ocelo Lucanio, así como las características de la producción pitagórica de la época, han sido estudiados por H. THESLEFF (1961) y recopilados por él mismo (1965). Cf. W. BURKERT (1972), la obra antes citada, y su artículo anterior de 1961.

172.- Cf. A. DELATTE, p. 274.

173.- Cf. A. DELATTE, p. 281.

Evidentemente esta posición “intermedia” es tan sólo la doctrina del *Crátilo* platónico tal como se entendió desde el estoicismo: naturalismo (φύσει) con imposición originaria (θέσις) de los nombres por un sabio. La fuente del texto atribuido a Pitágoras es, en este aspecto, el mismísimo *Crátilo* de Platón.<sup>174</sup> En cualquier caso, coincidimos con Steinthal en que el ἄκουσμα encierra un contenido nuevo, la doctrina platónica, en un molde añejo, el esquema formal de un ἄκουσμα pitagórico del tipo indicado: de ahí la vacilación entre la objetividad originaria del neutro (σοφώτατον), concidente con el sentido abstracto de ἀρχή, y lo subjetivo del σοφός, de época tardía, en algunos de los autores que nos han conservado el pasaje. Por ello, parece que la intención subyacente a la formulación de la doctrina es la de proporcionar la legitimidad de la forma antigua a las ideas nuevas y, en concreto en este caso, hacer remontar la doctrina platónica del nominador dialéctico al propio Pitágoras. Este objetivo, unido a los lindes cronológicos impuestos por la fuente platónica (*terminus post quem*) y la primera referencia al pasaje en Cicerón (*terminus ante quem*), autor contemporáneo a la eclosión de un neopitagorismo sediento de textos “auténticos” del pasado, nos lleva a situar en la época helenística, especialmente en torno a los siglos III y II, la confección del ἄκουσμα.<sup>175</sup>

A continuación expone Proclo la interpretación del pasaje. La suya es una lectura simbólica. Las palabras de Pitágoras esconden “en enigma” una profunda verdad que es cometido del filósofo poner al descubierto.<sup>176</sup> Este tipo de exégesis simbólica de los ἀκούσματα pitagóricos comenzó, según Delatte, a partir del siglo III y con los

174.- Cf. H. STEINTHAL, vol. I, pp. 161-168. Según este mismo autor debe buscarse en la *Epinomis* la fuente para la atribución al número de la sabiduría suprema: “um aber endlich auf unser Akusma zu kommen, so ist gewiss klar, dass die Frage τί το σοφώτατον nur eine altertümliche Form sein sollte für die Frage, welche die *Epinomis* als ihr Thema gleich zu Anfang aufstellt: τί ποτε μαθῶν θνητὸς ἄνθρωπος σοφός ἂν εἴη; (Pl. *Epin.* 973b2-3)”.  
 175.- El testimonio de Aulo Gelio sobre las etimologías de Nigidio Fígulo refuerza la necesidad de que existiera un texto del pasado, pleno de autoridad, que le diera fundamento a todas ellas. *Vid. supra* II.1.  
 176.- Recuérdese que Pitágoras comunica su doctrina enigmáticamente como un sol oculto, frente a Sócrates y Platón, quienes la explican con diversos grados de claridad. *Vid. supra* II.1.

neopitagóricos,<sup>177</sup> y, ampliamente practicada por los neoplatónicos, se halla en la misma línea que la exégesis de otros grandes teólogos del pasado como Orfeo, Platón y los *Oráculos Caldeos*. Según Proclo, la referencia al número encubre “enigmáticamente” (ἠνίπτετο), es decir, en un lenguaje simbólico, el orden del νοῦς, que contiene todas las formas intelectivas. Por otro lado, con “el que le impuso los nombres a las cosas” se estaría refiriendo, también en un lenguaje simbólico, al orden del alma, que procede de la mente y la imita. El ser le llega a todas las cosas desde el número, es decir, desde la mente, que se conoce a sí misma. El nombrar procede, en cambio, del alma, que imita a la mente. La conclusión que deriva de esta exposición de metafísica neoplatónica es que no cualquiera está capacitado para imponer nombres, sino sólo aquel que contempla la mente y la naturaleza de los seres, es decir, el alma que desde su orden subordinado imita las ideas que contempla en la mente de que procede: en palabras de Platón, el legislador auxiliado por el dialéctico. En este sentido, el platónico, los nombres son “por naturaleza” (φύσει), porque su “imposición” (θέσις) está a cargo de un alma que imita el ser de las cosas. Luego la interpretación de Proclo demuestra la plena coincidencia entre Pitágoras y la doctrina del *Crátilo*: el neoplatónico se limita a emprender una “traducción” de la enigmática y lacónica sentencia a términos claves de la metafísica de su escuela. La doctrina procliana del nombre no constituirá más que un desarrollo exhaustivo de todas sus implicaciones.<sup>178</sup> Por otro lado, un pasaje de Olimpiodoro en el que se recoge e interpreta también el ἄκουσμα demuestra que la de Proclo era la lectura canónica del neoplatonismo tardío:

ἰστέον γὰρ ὅτι οἱ Πυθαγόρειοι ἐθαύμαζον τοὺς πρώτους εὐρόντας τοὺς ἀριθμούς, λέγοντες ἐγνωκέναι τούτους τὴν οὐσίαν τοῦ νοῦ, εἶγε ἀριθμούς ἐκάλουν τὰς ιδέας, αἱ δὲ ιδέαι ἐν τῷ νῷ εἰσίν. ἐθαύμαζον δὲ καὶ τοὺς πρώτους θέντας τὰ ὀνόματα· οὗτοι γάρ, φασί, τὴν οὐσίαν ἔγνωσαν τῆς ψυχῆς· ταύτης γὰρ τὸ

177.- Cf. A. DELATTE, p. 271.

178.- Vid. *infra* III.2.

ὀνοματοθετεῖν καὶ οὐ νοῦ, εἶγε ὁ μὲν νοῦς φύσει πάντα παράγει, ἢ δὲ ψυχὴ θέσει, θέσει δὲ τὰ ὀνόματα.<sup>179</sup>

“Debe saberse, en efecto, que los pitagóricos veían con admiración a los primeros que descubrieron los números, pues decían que estos habían llegado a conocer la esencia de la mente, si es cierto que llamaban “números” a las ideas, y las ideas se hallan en la mente. Y también veían con admiración a los primeros que impusieron los nombres, pues estos, dicen, conocieron la esencia del alma, ya que es a esta a la que corresponde la imposición de los nombres y no a la mente, si es que la mente lo produce todo por naturaleza y el alma por convención, y los nombres son por convención.”

En una palabra, en lo que se refiere a los nombres es evidente que si el alma los impone con la vista puesta en las ideas, contenidas en la mente, su imposición (θέσις) será conforme a la naturaleza (φύσει).

El pasaje del *Comentario al Timeo* que recoge también el ἄκουσμα no ofrece ningún dato de especial relevancia; tan sólo que la doctrina se atribuye a los pitagóricos, no a Pitágoras. Esto, no obstante, nada significa, ya que para un neopitagórico o un neoplatónico no existe ninguna separación insalvable entre maestro y discípulos, de manera que todo lo conocido como doctrina pitagórica era necesaria e inmediatamente remontable a Pitágoras mismo.<sup>180</sup> Sí nos ofrece, en cambio, un testimonio muy interesante el texto de *In*

---

179.- Olymp. in Alc. 95.9-15 Westerink.

180.- Este pasaje de *in Ti.* I 276.16-18 Diehl se refiere al nominador como una persona (τὸν θέμενον), mientras que en *in Alc.* 259.13-18 Westerink se emplea el neutro: σοφώτατον, τὸ τιθέναι. En *in Cra.* se produce una vacilación: σοφώτατον, ὁ θέμενος. Ya hemos comentado la causa, según Steinthal, de estas variaciones: se trata del paso del neutro original, adecuado al sentido de ἀρχή en que se unifican lo objetivo y lo subjetivo, al masculino, que personifica lo subjetivo. Proclo representa, con el neoplatonismo y el uso del neutro, una relativa vuelta a la subjetividad. Cf. H. STEINTHAL, vol. I, pp. 153-168.

*Alcibiadem*, pues su explicación discurre con riguroso paralelismo respecto a la de *In Cratylum*. Después de citar el ἄκουσμα,<sup>181</sup> continúa:

νοῦς μὲν γάρ ἐστιν ὁ πρῶτος ἀριθμός, ψυχὴ δὲ νοερά μετὰ τοῦτον ἢ τῶν εἰδῶν θεωρητικὴ, τὸ δὲ ἓν καὶ πρὸ ψυχῆς καὶ πρὸ νοῦ· γεννᾷ γὰρ τὸν ἀριθμόν.

“La mente es, pues, el primer número, y el alma intelectual, a continuación de éste, la que contempla las formas, mientras que el Uno se halla por delante tanto del alma como de la mente, ya que engendra al número.”

El *Comentario al Primer Alcibiades* ofrece, por lo tanto, una estructura en tres niveles del sistema metafísico de Proclo: el Uno, anterior a la mente y al alma y, por lo tanto, productor de la mente (equivalente al número), la mente, es decir, el primer número (ὁ πρῶτος ἀριθμός), y, por fin, el alma, calificada de “intelectiva” (νοερά), por contemplar las formas de la mente (τῶν εἰδῶν θεωρητικὴ), que es anterior a ella. A su cargo se encuentra el ponerle nombres adecuados (προσῆκοντα) a las cosas. En *in Cra.* se enumeran también los tres niveles: el Uno (τὸ ἓν ὑπερούσιον), que precede al orden de la mente (el cual abarca lo inteligible y lo intelectual: τὸν νοητὸν διάκοσμον τὸν περιέχοντα τὸ πλῆθος τῶν νοερῶν εἰδῶν), del cual procede a su vez el alma (τὴν ψυχὴν, ἣτις ἀπὸ νοῦ μὲν ὑπέστη). Pitágoras se referiría en la sentencia comentada a los dos últimos órdenes: la mente y el alma. De ambos niveles ofrece *in Cra.* una sintética descripción, ausente, en cambio, en *in Alc.* Sin entrar en un análisis exhaustivo del sistema metafísico de Proclo, tarea que escapa a nuestro objetivo, ofreceremos unas referencias sobre este sistema, tal como aparece en ambos pasajes, en lo que más puede interesar a la teoría del nombre.

A continuación del Uno supraesencial (τὸ ἓν ὑπερούσιον) desde Jámblico ya no nos encontramos tan sólo la hipóstasis plotiniana de la mente. El filósofo de Calcis introduce una distinción,

---

181.- Cf. *in Alc.* 259.13-18 Westerink.

dentro de la mente, entre un orden inteligible y un orden intelectual, κόσμος νοητός y κόσμος νοερός, subdivididos a su vez triádicamente.<sup>182</sup> Una segunda mente seguiría, por otra parte, a esta primera, y serviría de enlace con el nivel del alma. La estructura procliana de la mente es aún más compleja. Según Dodds,<sup>183</sup> la organización final de este orden en Proclo es probablemente obra de Siriano y constituye la respuesta final del neoplatonismo al problema de situar los objetos inteligibles dentro o fuera del Demiurgo: Platón, según Proclo, habla tanto en un sentido como en otro.<sup>184</sup> Amelio y Numenio representarían la tesis de separación de la mente y sus objetos. Plotino y Porfirio, en cambio, de unificación. La respuesta de Jámblico, a pesar de su oscuridad, ya la hemos señalado. Teodoro de Asine retomaría la tesis de Amelio, pero con una estructura triádica “intelectivo, inteligible, demiúrgico”, νοερόν-νοητόν-δημιουργικόν.<sup>185</sup> La doctrina de Siriano y Proclo implicaría, como en tantos otros aspectos, un intento de conciliación de las dos visiones: el παράδειγμα platónico sería exterior al demiurgo “en cuanto causa”, κατ’ αἰτίαν, pero en la mente del demiurgo se encontraría “por su propia existencia”, καθ’ ὕπαρξιν. Se conciliarían así, en opinión de Dodds,<sup>186</sup> afirmaciones contradictorias a este respecto que aparecen en los *Oráculos Caldeos*. En la descripción más completa del sistema tendríamos una tríada que abarca lo inteligible, lo intelectual e inteligible y lo intelectual (νοητόν - νοητόν ἅμα καὶ νοερόν - νοερόν), lo primero el orden del ser, lo segundo de la vida, lo tercero de la mente, cuya actividad (ἐνέργεια) correspondería al Demiurgo.

En nuestro pasaje de *in Cra.* no se llega a una explicación tan detallada: sin mencionar el orden inteligible-intelectivo, aparecen el orden inteligible, unitario en cuanto “número en su sentido primero y estricto”, πρῶτως καὶ κυρίως ἀριθμός, y el intelectual, separado pero abarcado por éste así como poseedor, por participación y en un grado inferior, de lo inteligible: lo constituye “el conjunto de las

182.- Cf. Procl. *in Ti.* I 308.21 ss. Diehl.

183.- Cf. Procl. *Inst.*, pp. 286-287 Dodds.

184.- Cf. *in Ti.* I 323.22 Diehl.

185.- Procl. *in Ti.* II 274.16 ss.

186.- Cf. Procl. *Inst.*, p.287 Dodds.

formas intelectivas” (τὸ πλῆθος τῶν νοερῶν εἰδῶν), equivalentes a la multiplicidad de los números. El número, en sentido primero y estricto, es lo inteligible, proporciona a los seres las medidas de su esencia (τὰ μέτρα τῆς οὐσίας) y en él se da la auténtica sabiduría y conocimiento (ἡ ὄντως σοφία καὶ γνῶσις), así como la coincidencia de objeto de conocimiento (νοητόν), conocedor (νοῦς) y acción de conocer (νόησις). Con mayor precisión habrá de situarlo Proclo, dentro de su ya acabado sistema triádico, en la existencia o primer miembro de la tríada inteligible-intelectiva, que recibe también el platónico nombre de “lugar supracelste” (ὑπερουράνιος τόπος), donde se encuentra el número en sí (αὐτοαριθμός), cuya primera tríada, a su vez, cumple la misión de desarrollar el paso de la unidad a la pluralidad proporcionando las medidas a los seres: de ahí su calificación de μετρητικός.<sup>187</sup> Proclo parece demorarse en la descripción de este grado superior del ser, en el que ni siquiera se da la distinción entre la mente y sus objetos, tal como lo hace en sus *Elementos de Teología*. Según explica en aquella obra, en la mente primera no se da la separación, sino que por el contrario:

Πᾶς νοῦς ἑαυτὸν νοεῖ· ἀλλ’ ὁ μὲν πρώτιστος ἑαυτὸν μόνον, καὶ ἔν κατ’ ἀριθμὸν ἐν τούτῳ νοῦς καὶ νοητόν.<sup>188</sup>

“Toda mente se piensa a sí misma, pero la mente primera tan sólo a sí misma, y en ella mente e inteligible son numéricamente uno”.

Además, como en *in Cra.*, no sólo coinciden la mente y su objeto en este nivel primario, sino también la acción de conocer, puesto que “toda mente posee en la eternidad su esencia, su potencia y su actividad” ya que, continúa,

εἰ γὰρ ἑαυτὸν νοεῖ καὶ ταῦτὸν νοῦς, καὶ νοητόν, καὶ ἡ νόησις τῷ νῷ ταῦτὸν καὶ τῷ νοητῷ.<sup>189</sup>

187.- Cf. L.J. ROSAN, p. 146; R. BEUTLER (1957), col. 226.5-227.29.

188.- Procl. *Inst.* CLXVII 144.22-23 Dodds.

189.- Procl. *Inst.* CLXIX 146.25-26 Dodds.

“pues si se piensa a sí misma y mente e inteligible son lo mismo, también la intelección es lo mismo que la mente y lo inteligible”.

La imposición de nombres tiene lugar, en cambio, en el orden del alma. Proclo, para la descripción de las características de este orden, insiste sobre todo en el carácter imitativo y secundario, participativo, por usar términos platónicos, de lo que se encuentra dentro de él. En lo que se refiere a las cosas mismas (αὐτὰ τὰ πράγματα), éstas no se encuentran en el alma primariamente, como en la mente, sino que en ella se hallan tan sólo “imágenes” de los seres (εἰκόνες) y “razones esenciales discursivas, como estatuas de los seres” (λόγους οὐσιώδεις διεξοδικούς, οἷον ἀγάλματα τῶν ὄντων), pues “toda alma es todas las cosas, las sensibles a manera de modelo y las inteligibles a manera de imagen”.<sup>190</sup> Además, lo unitario del nivel intelectual se torna en el alma discursivo, desplegado a través de razones substanciales que permiten al razonamiento (διάνοια), facultad intelectual de la ψυχή, el ascenso con la dialéctica a lo intelectual unitario en el proceso de la reminiscencia.<sup>191</sup> Por ello, el nombre, que en sí no es más que una imitación de la esencia de las cosas, de las formas intelectivas, según la doctrina platónica, es decir, de los números, se sitúa en el nivel del alma, cuya propiedad inherente es la potencia asimiladora (ἀφομοιωτική δύναμις), que se manifiesta en la mimesis.<sup>192</sup>

Lo que Proclo describe es la doctrina de la participación del alma en la mente, pero por medio de términos que corresponden a la teoría platónica de la mimesis. Con ello, al igual que las razones del alma son comparables a estatuas de los seres (ἀγάλματα τῶν ὄντων), es decir, de las formas, los nombres, que nacen del mismo orden psíquico, son también imitaciones figurativas de éstas, εἰκόνες

---

190.- Procl. *Inst.* CXCIV 170.4-5: πᾶσα ψυχή πάντα ἐστὶ πράγματα, παραδειγματικῶς μὲν τὰ αἰσθητὰ, εἰκονικῶς δὲ τὰ νοητὰ. Cf. J. TROUILLARD (1972), pp. 28-38.

191.- Cf. *ibidem*.

192.- Vid. *infra* III.2.

τῶν πραγμάτων,<sup>193</sup> así como en el *Comentario al Parménides* son "estatuas verbales de las cosas" (ἀγάλματα τῶν πραγμάτων λογικά)<sup>194</sup> y, con terminología estoica, ἀγάλματα τοῦ τυγχάνοντος.<sup>195</sup> Esto es lo mismo que decir que los nombres se encuentran en estrecho paralelismo con la dialéctica y sus procedimientos, correspondientes a la facultad razonadora del alma.<sup>196</sup> El objeto del filósofo es llegar a la unidad del orden superior a través de todos estos medios icónicos o discursivos.

En definitiva, y esta es la doctrina verdadera, el ser proviene del νοῦς, en tanto que el nombre del alma. Y, dado que el alma imita a la mente, sólo es legítimo el nominador que contempla las formas intelectivas y, en último término, también el nombrar procede, por lo tanto, de la mente, es decir, de Zeus.<sup>197</sup> En este sentido son los nombres por naturaleza: porque están impuestos en relación con las formas. Se trata del principio de *in Prm.* 850.9-11 Cousin: los nombres están impuestos "en primer lugar sobre las formas inmateriales, secundariamente sobre las sensibles" (πρώτως μὲν ἐπὶ τῶν ἀύλων εἰδῶν, δευτέρως δὲ ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν). Y por ello también se puede decir que los nombres son "por convención" (θέσει), porque están *impuestos*, como afirma Olimpiodoro, por un alma, aunque de acuerdo con el ser de las cosas. De ahí que sólo a los sabios (τοῖς ἔμφοροισιν) concierna la búsqueda de los nombres.<sup>198</sup> Un

193.- Cf. Procl. *in Cra.* IX 3.10-11. Sobre la aplicación de la teoría platónica de la mimesis a la doctrina sobre el nombre, desarrollando los presupuestos del *Crátilo*, así como a la metafísica neoplatónica, *vid. infra* III.2. Tradicionalmente se pensaba que la mimesis era originariamente un concepto pitagórico. Según Aristóteles, Platón, en su sistema, se limitó a sustituir la mimesis por la participación y los números por las ideas: cf. Arist. *Metaph.* 987b10: τὴν δὲ μέθεξιν τοῦνομα μόνου μεταβάλεν (sc. ὁ Πλάτων). οἱ μὲν Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασιν εἶναι τῶν ἀριθμῶν. Πλάτων δὲ μεθέξει. τὴν μόνου γὰρ μέθεξιν ἢ τὴν μίμησιν ἥτις ἂν εἴη τῶν εἰδῶν, ἀφείσαν ἐν κοινῷ ζητεῖν.

194.- *In Prm.* 851.8-9 Cousin.

195.- *In Prm.* 850.6 Cousin. Para un estudio de la imagen del nombre-estatua (ὄνομα-ἀγαλμα), muy extendida en el neoplatonismo, cf. M. HIRSCHLE.

196.- Cf. Procl. *in Cra.* IX 3.7-4.5. De esta forma el nombre es un vehículo adecuado para el conocimiento, tal como pensaban los estoicos y el propio heraclitano Crátilo.

197.- *Vid. infra* III.2.

198.- *In Prm.* 850.6 Cousin.

término característico del *Crátilo*, ὀνοματουργεῖν, <sup>199</sup> le da nombre a esta actividad que no corresponde a cualquiera (τοῦ τυχόντος), como defiende el convencionalismo radical de Hermógenes.<sup>200</sup> La doctrina verdadera, la platónica, por lo tanto, ya se encontraría sintetizada en esta enigmática sentencia pitagórica que Proclo se ha esforzado en desarrollar con los conceptos metafísicos de la escuela.

### II.3.- *La doctrina de Demócrito.*

#### II.3.1.- *Texto: In Cratylum XVI 6.20-7.17 Pasquali.*

Ὁ δὲ Δημόκριτος θέσει λέγων τὰ ὀνόματα διὰ τεσσάρων ἐπιχειρημάτων τοῦτον κατασκεύαζεν· ἐκ τῆς ὁμωνυμίας· τὰ γὰρ διάφορα πράγματα τῷ αὐτῷ καλοῦνται ὀνόματι, οὐκ ἄρα φύσει τὸ ὄνομα· καὶ ἐκ τῆς πολυωνυμίας· εἰ γὰρ τὰ διάφορα ὀνόματα ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ ἐν πρᾶγμα ἐφαρμόσουσιν, καὶ ἐπ' ἄλληλα,<sup>201</sup> ὅπερ ἀδύνατον· τρίτον ἐκ τῆς τῶν ὀνομάτων μεταθέσεως· διὰ τί γὰρ τὸν Ἀριστοκλέα μὲν Πλάτωνα, τὸν δὲ Τύρταμον Θεόφραστον μετωνομάσαμεν, εἰ φύσει τὰ ὀνόματα; ἐκ δὲ τῆς τῶν ὁμοίων ἐλλείψεως· διὰ τί ἀπὸ τῆς φρονήσεως λέγομεν φρονεῖν, ἀπὸ δὲ τῆς δικαιοσύνης οὐκέτι παρονομάζομεν; τύχη ἄρα καὶ οὐ φύσει τὰ ὀνόματα. καλεῖ δὲ ὁ αὐτὸς τὸ μὲν πρῶτον ἐπιχείρημα πολύσημον, τὸ δὲ δεύτερον ἰσορρόπον, <τὸ δὲ τρίτον μετώνυμον>,<sup>202</sup> τὸ δὲ τέταρτον νώνυμον. ἐπιλυόμενοι δὲ τινὲς φασιν, πρὸς μὲν τὸ πρῶτον ὅτι οὐδὲν θαυμαστόν, εἰ τὸ ἐν ὄνομα πλείω ἐνεικονίζεται πράγματα, ὡς τὸ ἔρωσ καὶ ἀπὸ τῆς ῥώμης καὶ ἀπὸ τοῦ πτέρως διάφορα δηλοῖ· πρὸς δὲ τὸ δεύτερον ὅτι οὐδὲν κωλύει κατ' ἄλλο καὶ ἄλλο δηλοῦν τὰ

199.- Cf. *Cra.* 388e7-389a2 (donde Platón se refiere a la escasez de este tipo de artesano, el ὀνοματουργός, término forjado a partir de δημιουργός). Cf. *etiam in Cra.* LXXXVIII 44.23: τῇ ἀληθεί ὀνοματουργία.

200.- Cf. *in Prm.* 849.20-21 Cousin: οὗτοι καὶ τῆς θέσεως τοὺς πολλοὺς κυρίους ἐποίησαν.

201.- Aceptamos la corrección de J.V. LUCE, en lugar de ἐπάλληλα. Cf. J.V. LUCE, pp. 3-5. Discutimos más abajo su argumentación.

202.- Adición de Diels.

διάφορα ὀνόματα τὸ αὐτὸ, οἷον μέρος καὶ ἄνθρωπος, κατὰ μὲν τὸ μεμερισμένην ἔχειν ζωὴν μέρος, κατὰ δὲ τὸ ἀναθρεῖν ἃ ὅπως ἄνθρωπος· πρὸς δὲ τὸ τρίτον ὅτι τοῦτο αὐτὸ σημεῖον τοῦ φύσει εἶναι τὰ ὀνόματα, ὅτι μετατίθεμεν τὰ οὐ κυρίως καὶ παρὰ φύσιν κείμενα ἐπὶ τὰ κατὰ φύσιν· πρὸς δὲ τὸ τέταρτον ὅτι οὐδὲν θαυμαστόν, εἰ ἐξ ἀρχῆς κείμενα ὑπὸ τοῦ πολλοῦ χρόνου ἐξέλιπον.

“Demócrito, cuando decía que los nombres son por convención, lo establecía con cuatro argumentos. En primer lugar, por la homonimia: cosas diferentes, en efecto, se llaman por el mismo nombre; luego el nombre no es por naturaleza. También por la polionimia: efectivamente, si diferentes nombres se ajustan a la misma y única cosa, también se ajustarán unos a otros, lo cual es imposible. En tercer lugar, por el cambio de nombres, pues ¿por qué le cambiamos a Aristocles su nombre por “Platón” y a Tírtamo por “Teofrasto” si los nombres son por naturaleza? Por fin, por la ausencia de semejantes:<sup>203</sup> ¿por qué de “prudencia” (φρωνήσεως) decimos “ser prudente” (φρωνεῖν), pero de “justicia” (δικαιοσύνη) ya no derivamos nada? Luego los nombres son por azar y no por naturaleza. Por otro lado, él mismo llama al primer argumento “polisémico”, al segundo “equivalente”, <al tercero “metonímico”> y al cuarto “anónimo”. Pero algunos afirman, en un intento de refutación, frente al primero, que no es sorprendente que un sólo nombre refleje como imagen más de una cosa, como por ejemplo la palabra “amor” (ἔρως) designa cosas distintas según proceda de “fuerza” (ῥώμης) o de “alado” (τοῦ πτέρως).<sup>204</sup> Frente al segundo, que nada impide que diferentes nombres designen lo mismo en diferentes sentidos, como μέρος y ἄνθρωπος: en cuanto que tiene una vida dividida μέρος (κατὰ τὸ μεμερισμένην ἔχειν ζωὴν), y

203.- En el original ἐκ τῆς τῶν ὁμοίων ἐλλείψεως. Como se deduce de la ejemplificación que sigue, estos “semejantes” no son más que, con terminología gramatical, los “derivados”. Más adelante se emplea el término παρανομάζειν, “derivar”, en relación con el habitual παρώνυμον, “derivado”, ya definido por Aristóteles en *Cat.* 1 a1-15.

204.- Sobrenombre con el que se conoce al Amor. Cf. *Pl. Phdr.* 252b4-c2. A propósito de esta etimología cf. *etiam* Procl. in *Cra.* IX 3.27-4.2; Herm. in *Phdr.* 70.2 ss.

en cuanto que reflexiona lo que ha visto ἄνθρωπος (κατὰ τὸ ἀναθεῖν ἢ ὄπωπεν). Frente al tercero, que esto mismo es un signo de que los nombres son por naturaleza: el hecho de que cambiemos los que están impuestos inapropiadamente y *contra natura* por los que lo están según la naturaleza. Por fin, frente al cuarto, que no es sorprendente que nombres impuestos en un principio se perdieran con el paso de mucho tiempo.”

### III.3.2.- *Análisis.*

El representante primitivo de la tesis convencionalista sería, para Proclo, Demócrito de Abdera. Se le atribuye una argumentación constituida por cuatro ἐπιχειρήματα para establecer (κατασκευάζειν) su tesis de que los nombres son por convención (θέσει). Como hemos visto, el comentarista los enuncia y explica en primer lugar, para concluir con la refutación pormenorizada de cada uno de ellos. Esta se atribuye a unos τινες, en el que puede entenderse una referencia a los distintos autores que, como defensores de la tesis naturalista, se han preocupado de dar una respuesta desde un punto de vista muy concreto, el de la doctrina platónica, a las objeciones planteadas por el convencionalismo.

Los cuatro argumentos atribuidos a Demócrito plantean cuatro tipos de desajustes entre el lenguaje y el mundo de las cosas: posesión de un solo nombre por una pluralidad de cosas, designación de una sola cosa por una pluralidad de nombres, cambio de nombres y carencia de nombre para designar una cosa. A partir de la constatación de esta asimetría entre las palabras y los seres nombrados se llegaría a la conclusión de que el lenguaje es producto de una convención y de un azar, no de la naturaleza. Sin entrar por el momento en el problema de la autenticidad de estos argumentos, se impone como primer paso una comparación con un testimonio casi contemporáneo de Proclo y con una derivación tardía: respectivamente, Ammonio y Estéfano.

Ambos autores dedicaron varios párrafos de sus respectivos comentarios sobre el aristotélico *De interpretatione* al apartado de los

argumentos contra el naturalismo y el convencionalismo. El débito de Estéfano hacia Ammonio, que pasa por ser el mejor comentarista tardío de esta obra de Aristóteles, parece indudable. Ammonio, por otra parte, no difiere mucho en sus planteamientos de los de Proclo. Coincidimos con A. Sheppard en que no sólo el Diádoco platónico abordó el *Crátilo* en el contexto del *De interpretatione*, sino que el comentario de Ammonio arroja luz sobre la exégesis procliana del diálogo.<sup>205</sup> El alejandrino, en efecto, después de haber matizado los conceptos de φύσει y θέσει y haber demostrado, en la línea de Albino, que Platón y Aristóteles coinciden en la doctrina de la “imposición natural”, pasa a enumerar una serie de argumentos contra las posiciones extremas del naturalismo y el convencionalismo, que resultan, a su vez, refutadas desde el punto de vista de la doctrina verdadera.<sup>206</sup> Como era de esperar todos ellos coinciden en buena parte con los atribuidos por Proclo a Demócrito, que, de la misma manera, preceden, en el *Comentario al Crátilo*, al escolio XVII, cuyo tema es la matización del concepto de φύσει en un sentido adecuado a la doctrina platónica. Algo semejante se puede leer en Estéfano: en el mismo orden que en Ammonio, se pasa de la matización de los términos φύσει y θέσει a la enumeración de los argumentos contra el naturalismo y el convencionalismo radicales.<sup>207</sup> Por fin, los tres, Proclo, Ammonio y Estéfano, convergen en un punto decisivo: la refutación de los argumentos se realiza desde la doctrina platónico-aristotélica, entendida como moderada y científica.

Los dos ἐπιχειρήματα contra el naturalismo que va a refutar Ammonio coinciden con el segundo y el tercero de Demócrito: la polionimia, llamada aquí “multiplicidad de nombres” (πλήθος τῶν ὀνομάτων), y “el cambio de nombre” (μετάθεσις τῶν ὀνομάτων).

205.- Cf. A. SHEPPARD (1987), p. 143: “in fact when we compare Proclus’ discussions of the *De int.* in the *In Cra.* with Ammonius’ treatment of the same passages it becomes apparent that the traces of an exposition of Aristotle are present in a very condensed form in the *In Cra.*” El punto de partida es desechar la diferenciación tradicional entre una escuela ateniense más próxima a Platón y una alejandrina más volcada hacia Aristóteles. Cf. I. HADOT, y A.H. ARMSTRONG (ed.), pp. 314-316.

206.- Cf. Ammon. in *Int.* 37.28-39.10 Busse.

207.- Cf. Steph. in *Int.* 9.27-10.13 Hayduck.

Con ellos, por otro lado, se argumenta también dialécticamente (ἐπιχειρῶν). Así, la metátesis, para Ammonio, es precisamente una prueba de la relación natural entre el nombre y la cosa:

τὴν μὲν μετάθεσιν ἐρούμεν καὶ μάλα ἐναργῶς δεικνύναι τὸ φύσει τῶν ὀνομάτων· δῆλον γὰρ ὅτι ὡς ἐπὶ τινα οἰκειότερα τοῖς πράγμασιν ὀνόματα μεταβαίνοντες κεχρήμεθα τῇ μεταθέσει,...

“De la metátesis diremos que muestra también muy claramente la condición natural de los nombres, pues es evidente que recurrimos a ella en la idea de que estamos realizando el cambio por unos nombres más adecuados a las cosas...”

Para Proclo, la metátesis es, de la misma manera, un signo (σημεῖον) de la condición natural del nombre, pues cambiamos el nombre impuesto contra la naturaleza por uno natural. Además, los ejemplos de metonimia aducidos por este último (Aristocles por Platón y Tírtamo por Teofrasto) se aducen también en Ammonio, en concreto en el pasaje en que, a propósito de la distinción aristotélica entre ὁμοίωμα y σύμβολον, el alejandrino alude al argumento de la metátesis y a otro también bastante tradicional: la pluralidad de lenguas.<sup>208</sup>

En lo que se refiere a la polionimia o pluralidad de nombres, Ammonio comienza por decir que “nada impide que cada nombre se ajuste a la naturaleza de lo nombrado” (τὸ δὲ πλῆθος τῶν

---

208.- Cf. Ammon. *in Int.* 20.16-19 Busse: καὶ τὰ αὐτὰ νοήματα δι’ ἄλλων καὶ ἄλλων ἐξαγγέλλειν φωνῶν, ὡς σημαίνει τὸ τῶν διαλέκτων πλῆθος καὶ κατὰ τὴν αὐτὴν διάλεκτον ἢ τῶν ὀνομάτων μετάθεσις (τὸν γὰρ Ἀριστοκλέα ἔδωξε τοῖς παλαιοῖς καλέσαι Πλάτωνα καὶ τὸν Τύρταμον Θεόφραστον). Los datos históricos referentes al cambio de nombre de estos personajes son bien conocidos en la Antigüedad a través de diversas fuentes: pertenecían al acervo común del helenismo de época imperial, pero en especial formaban parte de una sección de la gramática a la que Sexto Empírico somete a fuerte crítica. Cf. S.E. *M.* I 248 ss. Es extensa la lista de pasajes que recogen los mencionados ejemplos de cambio de nombre. Remitimos al lector a las referencias de Pasquali.

ὀνομάτων οὐδαμῶς φήσομεν κωλύειν ἕκαστον αὐτῶν οἰκεῖον εἶναι τῇ φύσει τοῦ ὀνομαζομένου)<sup>209</sup> y prosigue con una detallada explicación en torno al ejemplo de los tres términos que se emplean para designar al hombre (βροτός, μέροψ, ἄνθρωπος), cada uno de ellos exacto por su diferente sentido etimológico. Se trata del mismo ejemplo de Proclo en su refutación, aunque éste no incluya en ella el primero de los términos (βροτός). El paralelismo con Ammonio no necesita más comentarios. Después de una hermosa comparación con los diferentes materiales que en que se puede construir la estatua de un hombre, sin que por ello pierda su semejanza con el modelo, prosigue Ammonio:

τὸν αὐτὸν καὶ ἐνταῦθα τρόπον οὐδὲν κωλύει τὴν αὐτὴν φύσιν δι' ἄλλων καὶ ἄλλων ὀνομάζεσθαι συλλαβῶν, μίας καὶ τῆς αὐτῆς οὐσίας κατ' ἄλλην καὶ ἄλλην ἔννοιαν ἐκ πασῶν σημαινομένης, ὥσπερ τὸ ἄνθρωπος ὄνομα καὶ τὸ μέροψ καὶ τὸ βροτός σημαίνει ταῦτόν, ἀλλὰ τὸ μὲν καθ' ὃ ἀναθρεῖ ἃ ὄπωπε, τὸ δὲ καθ' ὃ μεριστὴν ἔχει φωνήν, τὸ δὲ κατὰ τὴν εἰς γένεσιν τῆς ψυχῆς πτώσιν καὶ τὸν ἐντεῦθεν μολυσμόν.<sup>210</sup>

“Y de la misma manera nada impide que una misma naturaleza se nombre ya con estas, ya con aquellas sílabas, puesto que es una y la misma la esencia significada, desde concepciones diferentes, por aquéllas, como, por ejemplo, los nombres ἄνθρωπος, μέροψ y βροτός significan lo mismo, pero uno en cuanto que reflexiona lo que ha visto, otro en cuanto que posee una voz dividida, y otro según la caída del alma en la generación y su consiguiente contaminación.”

Aparte de las coincidencias formales y el recurso a las etimologías aceptadas por la generalidad de los pensadores de la época (algunas, como la de ἄνθρωπος, remontables al *Crátilo*),<sup>211</sup> el

209.- In *Int.* 38.2.-4 Busse. Proclo introduce la refutación de la misma manera: ὅτι οὐδὲν κωλύει... (Cf. in *Cra.* XVI 7.9-10).

210.- In *Int.* 38.6-12 Busse.

211.- Cf. *Cra.* 399c1-6.

texto de Ammonio aclara la sintética refutación de Proclo: en la polionimia lo que varía es la materia con la que se fabrica la imagen (εἰκῶν) que es el nombre; la forma (εἶδος) no cambia. Luego desde la perspectiva de la imposición científica y natural, platónica y aristotélica, deja de tener vigencia el argumento, de la misma manera que el cambio de nombre no suponía más que una adecuación a la verdad de la forma nombrada.

Estéfano, dos siglos más tarde, enumera en su comentario, después de la habitual matización de los términos φύσει y θέσει, cinco argumentos contra el naturalismo extremo, que, al igual que en Ammonio, el naturalismo moderado es capaz de superar:

ὅπερ ἀδύνατον εἶναι τὰ ὀνόματα δῆλον ἐκ τε τῆς ὁμωνυμίας καὶ τῆς μεταθέσεως τῶν κυρίων ὀνομάτων καὶ ἐκ τῆς πολυωνυμίας καὶ ἐκ τῶν διαλέκτων καὶ ἐκ τῶν ἐκ γενετῆς κωφῶν. <sup>212</sup>

“Que es imposible que el nombre sea por naturaleza resulta evidente por la homonimia, el cambio de los nombres propios, la polionimia, los dialectos y los sordos de nacimiento.”

Los tres primeros coinciden con los de Demócrito incluso en los términos con que Proclo los explica: homonimia, metátesis, polionimia. Para el cambio de nombre se retorna, además, al ejemplo de Aristocles y Platón, al que se añaden ahora los de Paris y Alejandro y Pirro y Neoptólemo.<sup>213</sup> Por lo demás, el argumento de la diversidad de lenguas aparece ya en Ammonio, como vimos, aparte de remontarse en último término a las palabras de Hermógenes en el

---

212.- Steph. *In Int.* 9.27-29 Hayduck.

213.- Cf. Steph. *in Int.* 9.29-32 Hayduck: εἰ γὰρ ἤν φύσει τὰ ὀνόματα, οὐκ ἔδει τὰ κύρια ὀνόματα μετατίθεσθαι, οἷον οὐκ ἔδει τὸν Πάριν μετακληθῆναι Ἀλέξανδρον ἢ τὸν Πύρρον Νεοπτόλεμον ἢ τὸν Ἀριστοκλέα Πλάτωνα...

*Crátilo*,<sup>214</sup> mientras que se añade como novedad el quinto argumento, referente a los sordomudos, formulado ya por Aristóteles en el *De sensu*.<sup>215</sup>

La conclusión que sacamos de la comparación es que Proclo y Ammonio participan de una tradición común que incluye en el mismo apartado la exégesis del *Crátilo* y la del *De interpretatione*. Más tarde recogerá esta tradición Estéfano. En ella se incluye un elenco de argumentos en favor y en contra de las doctrinas convencionalista y naturalista, que sólo resultan superadas por medio de la doctrina que concilia las tesis de Platón y Aristóteles: su contenido es, como ya sabemos, el naturalismo que postula la imposición científica de cada nombre a una forma intelectual con la que mantiene una relación de semejanza. De los cuatro ἐπιχειρήματα atribuidos a Demócrito tres son recogidos por los comentaristas neoplatónicos de Aristóteles: la homonimia, la polionimia y el cambio de nombre. Además las expresiones, los ejemplos utilizados para ilustrar, las refutaciones (basadas siempre en la doctrina señalada) y la inserción de la enumeración de los ἐπιχειρήματα en una sección doxográfica sobre las doctrinas φύσει y θέσει (que resultan coincidir en sus vertientes menos radicales) parecen hablar en favor de una tradición común. Sólo permanece aislado y peculiar, prueba definitiva quizá de su autenticidad, el cuarto argumento de Demócrito: el llamado νόνημον.

Por fin, remontándonos atrás en el tiempo encontramos, aparte del propio *Crátilo*, una probable fuente común para todos estos autores tardíos: los comentaristas aristotélicos de los primeros siglos de nuestra era, en especial Alejandro de Afrodisias, que menciona justamente los tres argumentos (homonimia, polionimia y cambio de nombre) en que hay coincidencia entre Proclo y los alejandrinos, para demostrar que los nombres son convencionales.<sup>216</sup> En este, como en otros aspectos, la exégesis neoplatónica de la obra lógica de Platón y Aristóteles se basa en todo un material interpretativo que se ha ido

214.- Cf. *Cra.* 385c9-e3.

215.- Cf. *Arist. Sens.* 437c.

216.- Cf. *Alex. Aphr. Quaest.* 100.28-101.3 Bruns

acumulando siglo tras siglo a lo largo de una tradición. La figura puente que transmite a la escuela el material de los comentaristas aristotélicos sería sin duda Porfirio, en este caso con su perdido *Comentario al De interpretatione*. A ambos autores, Alejandro y Porfirio, se alude repetidamente en los comentarios tardíos.<sup>217</sup> Ahora bien, en ningún caso se atribuyen a Demócrito los argumentos, como tampoco lo hace Sexto Empírico, sino que, sin aludir a autor alguno, se enumeran y discuten como patrimonio de la rama más crítica del convencionalismo.

Después de este recorrido histórico y comparativo, comenzamos el análisis de los ἐπιχειρήματα de Demócrito por el primero de ellos. La mera existencia de la homonimia, el que diferentes cosas (διάφορα πράγματα) se designen con un mismo nombre, demuestra que éste no es por naturaleza. A este argumento lo habría llamado el propio Demócrito “polisémico” (πολύσημον). Su refutación se logra al aceptar la posibilidad de que por diferente derivación etimológica un mismo nombre refleje como imagen (ἐνεικονίζεται) diferentes cosas, sin perder por lo tanto, su adecuación natural a lo nombrado. El ejemplo aducido es la doble realidad que se esconde tras el ἔρως del *Fedro*,<sup>218</sup> según su relación etimológica con ῥώμη ο πτέρως.

La homonimia (ὁμωνυμία), así designada, no parece remontarse a Demócrito, al que, por otra parte, Proclo le atribuye un término diferente para designar el mismo fenómeno: πολύσημον (“polisémico”). La palabra “homonimia”, cuyo valor etimológico es transparente, aparece por vez primera con relativa frecuencia en Platón. La fuente de Proclo es este filósofo, con toda seguridad, ya que en este mismo sentido se afirma en el *Fedro* que los dos Amores son homónimos: ὁμώνυμον...ἐκείνω ἔρωτα.

---

217.- Cf. Ammon. in *Int.*, pp. 313-316 Busse. *Index Nominum s.u.* Πορφύριος, Ἀλέξανδρος, Ἀφροδισιεύς, Ἀφροδισιάς.

218.- Pl. *Phdr.* 252b4-c2. Cf. etiam Herm. in *Phdr.* 53.11-29 Couvreur.

Aun así el vocablo “homonimia” continuó por supuesto utilizándose por las distintas escuelas hasta llegar a los tiempos del neoplatonismo. Para empezar, en la Academia Antigua Espeusipo, según el informe de Simplicio,<sup>219</sup> realizó una completa clasificación, que recoge a su vez el estoico Boeto de Sidón, según el principio de la διαίρεσις, de todas las posibles relaciones entre el nombre y lo nombrado, culminando de esta manera lo que sería un lugar común de debate en el ámbito académico. El sucesor de Platón distinguiría entre tautónimos y heterónimos. Los primeros se dividirían, a su vez, en homónimos y sinónimos, y los segundos en heterónimos propiamente dichos, poliónimos y parónimos. La escasa trascendencia filosófica de algunos de estos términos, así como la imprecisa distinción entre homónimos y sinónimos, que lleva en ocasiones a una gran confusión,<sup>220</sup> sería la razón que movería a Aristóteles a reaccionar contra el académico en sus definiciones clásicas del comienzo de las *Categorías*. Allí se limita a precisar tres de los términos con la exactitud que le caracteriza: homónimos, sinónimos y parónimos, con la distinción entre los dos primeros en virtud del diferente λόγος o definición del ser con que se les aplica el nombre.<sup>221</sup>

No obstante, fuera ya del campo de la filosofía, los gramáticos utilizaron el término “homónimo” en el sentido aristotélico en múltiples ocasiones,<sup>222</sup> práctica en la que se limitaban a seguir el uso de las escuelas filosóficas de época imperial, que adoptan el legado lógico del aristotelismo como bien común. En esta línea se incluirán

219.- *In Cat.* 38.19-39.16 Kalbfleisch.

220.- *Cf. Simp. in Cat.* 35.10 ss. Kalbfleisch. *Cf. etiam* J. DILLON (1977), p.20. Para las posturas de Aristóteles y Espeusipo al respecto *cf.* L. TARAN.

221.- *Cf. Arist. Cat.* 1a1-15: ὁμώνυμα λέγεται ὡν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας, ἕτερος... συνώνυμα δὲ λέγεται ὡν τό τε ὄνομα κοινόν καὶ ὁ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ὁ αὐτός... παρώνυμα δὲ λέγεται ὅσα ἀπὸ τινος διαφέροντα τῇ πτώσει τὴν κατὰ τοῦνομα προσηγορίαν ἔχει. Los ejemplos utilizados son el de la palabra “vivo” aplicada a un hombre o a una pintura para los homónimos, el mismo término aplicado a un hombre o a un buey para los sinónimos, y, para los parónimos, la derivación de γραμματικός, a partir de γραμματική y de ἀνδρείος, a partir de ἀνδρεία.

222.- Así Dionisio de Tracia, Apolonio Díscolo y los *Scholia* a Dionisio de Tracia. *Cf.* V. BECARES, s.u. ὁμώνυμος.

los diversos comentarios y precisiones del auténtico sentido aristotélico del término que, según Simplicio, realizaron Alejandro de Afrodisias, Porfirio, Jámblico y el mismo Siriano, maestro de Proclo.<sup>223</sup>

En definitiva, lo que hace éste último es emplear un término de antigua tradición que da nombre a un fenómeno lingüístico de ambigüedad, usado como argumento contra el naturalismo con toda seguridad desde Alejandro de Afrodisias. Para ello parte de un conocido pasaje del *Fedro* en que se discuten las posibles interpretaciones etimológicas del nombre del Amor. Así lo confirma definitivamente su explicación del *Comentario al Parménides*<sup>224</sup> en la que menciona expresamente este diálogo platónico a propósito del uso *homónimo* de la palabra ἔρως. Desde este punto de vista la homonimia, como vimos en Ammonio y Estéfano, no contradice la doctrina naturalista moderada de Platón: imposición del nombre a una cosa en virtud de la imitación de una forma intelectual. Proclo está argumentando en la línea del *Crátilo* en este pasaje de su comentario, como lo demuestra el ἐνεικονίζεται de la refutación, vinculado a la teoría mimética del nombre-imagen. Es tan sólo un elemento el que se resiste a la localización de su fuente: la palabra πολύσημον, empleada, si dejamos a un lado la atribución a Demócrito, tan sólo por Eustacio, en sus comentarios sobre la obra homérica, y Nicóstrato.<sup>225</sup> Dado su carácter marginal dentro de la tradición filosófica griega y el hecho de que Proclo lo atribuya expresamente a

---

223.- Simp. *in Cat.* 33.23-35.10 Kalbfleisch. Por citar algunos pasajes neoplatónicos representativos de la soltura con que se emplea el vocablo en su valor aristotélico genuino cf. Plot. VI 1.8; III 6.17; Procl. *in Prm.* 851.21 ss. Cousin, donde este filósofo se pregunta si Platón emplea sinónima u homónimamente los nombres al designar con ellos al mismo tiempo las formas y los objetos sensibles.

224.- Cf. *in Prm.* 852.11-16 Cousin.

225.- Eust. 124.27; 290.2; 413.2. Nicostr. *ap.* Simp. *in Cat.* 368.15 Kalbfleisch. El derivado πολυσήμαντος se halla en Heliod. *in EN* 86.8 Heylbut, Lyd. *Mag.* 2.2 y en el título de una obra del gramático alejandrino del siglo V Oro titulada περὶ πολυσημάτων λέξεων (Cf. R. REITZENSTEIN, p. 336).

Demócrito, nos inclinamos a considerar el término como auténtico del atomista con lo cual nos sumamos a la opinión de Steinthal, defensor del sabor arcaico de la palabra.<sup>226</sup>

El segundo argumento es la polionimia. Creemos que la forma adecuada de entender el texto es la que propone Luce.<sup>227</sup> Carece de sentido un término como ἐπάλληλα en este contexto, cuyo significado en esta época es de “in close order”, “in rapid sequence”. Es necesario leer ἐπ’ ἄλληλα, lo cual se adapta perfectamente al sentido de una *reductio ad absurdum* como la que plantea el argumento:

“Efectivamente, si diferentes nombres se ajustan a la misma y única cosa, también se ajustarán unos a otros, lo cual es imposible.”

Si los nombres fueran por naturaleza, es decir, si equivalieran exactamente al objeto que designan, distintos nombres referidos a una misma cosa serían idénticos entre sí, lo cual evidentemente es imposible desde el momento en que son nombres distintos. Este argumento habría recibido de Demócrito el nombre de ἰσόροπον, que podría traducirse por “argumento de la equivalencia”. La refutación se aborda también, como es natural, desde la perspectiva del naturalismo platónico. Partiendo de la óptica platónica de una relación de semejanza con el εἶδος, distintos nombres referidos a la misma forma intelectual son válidos en cuanto que su interpretación etimológica aborda distintos aspectos de lo nombrado (κατ’ ἄλλο καὶ ἄλλο).

Ya hemos estudiado las coincidencias con Ammonio en la expresión y en la selección, como ejemplo, de las etimologías de los

226.- Cf. H. STEINTHAL, vol. I, p. 178. Los términos πολύσημον, ἰσόροπον y νόνημον serían auténticamente democriteos, “denn sie tragen einerseits das Gepräge der Ursprünglichkeit an sich, und andererseits werden sie namentlich als demokritische Wörter aufgeführt”

227.- Cf. J.V. LUCE, pp. 3-4.

distintos términos empleados para designar al ser humano, perteneciente al acervo común de filósofos y gramáticos. Precisamente Ammonio comparaba la “multiplicidad de nombres” (πλῆθος τῶν ὀνομάτων) con la fabricación de la estatua de un hombre en distintos materiales<sup>228</sup> y consideraba este fenómeno idéntico a la diversidad de lenguas, sólo que en el ámbito de una misma lengua.<sup>229</sup> Es evidente que el propio *Crátilo* habría proporcionado ya la refutación del argumento. A la objeción de Hermógenes de la existencia de diferentes lenguas responde Sócrates de esta manera: el nominador ha de mirar el εἶδος de lo nombrado para lograr la exactitud del nombre y no debe sorprender que utilice unas sílabas u otras:

εἰ δὲ μὴ εἰς τὰς αὐτὰς συλλαβὰς ἕκαστος ὁ νομοθέτης τίθησιν, οὐδὲν δεῖ τοῦτο ἀμφιγνοεῖν· οὐδὲ γὰρ εἰς τὸν αὐτὸν σίδηρον ἅπας χαλκεὺς τίθησιν, τοῦ αὐτοῦ ἕνεκα ποιῶν τὸ αὐτὸ ὄργανον· ἀλλ’ ὅμως, ἕως ἂν τὴν αὐτὴν ιδέα ἀποδιδῶ, ἐάντε ἐν ἄλλῳ σίδηρῳ, ὅμως ὀρθῶς ἔχει τὸ ὄργανον, ἐάντε ἐνθάδε ἐάντε ἐν βαρβάροις τις ποιῆ.<sup>230</sup>

“Y si cada legislador no la aplica a las mismas sílabas, no debe esto causar perplejidad, pues tampoco todos los herreros aplican (la forma) en el mismo hierro al fabricar el mismo instrumento con la misma finalidad. Pero sin embargo, mientras se le confiera la misma forma el instrumento será correcto, ya lo fabrique en otro tipo de hierro, ya aquí o en tierra de bárbaros.”

El ejemplo de poliónimos que ofrece Estéfano (μάχαιρα, σπάθη, ξίφος, ἄορ, para designar a la espada) no es tan adecuado para la interpretación etimológica como el de Proclo y Ammonio. No

---

228.- Cf. Ammon. in *Int.* 38.16-22 Busse.

229.- Cf. in *Int.* 20.25-27 Busse.

230.- Pl. *Cra.* 389d8-390a2. Cf. *Cra.* 390e1-4; se trata de aplicar la forma a las letras y sílabas.

obstante, corresponde también a la tradición, como lo demuestra el hecho de que aparezca en la explicación que Simplicio realiza de la polionimia a propósito de la clasificación de Espeusipo.<sup>231</sup> Esta circunstancia vincula también la formulación del argumento a las definiciones de los comentaristas de Aristóteles propuestas, en la exégesis del Estagirita, para el término πολυώνυμα, cuya historia, por lo demás, es bastante paralela a la del antes comentado ὁμώνυμα.<sup>232</sup> Por fin, respecto a ἰσόρροπον, sólo decir que este es el único contexto de aplicación del vocablo en lingüística.<sup>233</sup> Esta singularidad, con más claridad aún que para πολύσημον, unida a la atribución de Proclo a Demócrito y a la “estructura y sutileza” del argumento, adecuada, según Luce, al siglo V a.C.,<sup>234</sup> parecen subrayar la autenticidad de la atribución al atomista, con lo cual se confirma una vez más la tesis de Steinthal.

El cambio de nombre (μετάθεσις τῶν ὀνομάτων, μετωνομάζειν) se ejemplifica con los casos, bien conocidos en la Antigüedad, de Teofrasto y Platón, llamados antes, respectivamente, Tírtamo y Aristocles. Aunque en principio el texto no nos informa del nombre que Demócrito asignaba a este argumento, Pasquali acepta la adición de un μετώνυμον por parte de Diels. No es preciso, en este caso, refutar el argumento, sino simplemente utilizarlo en

231.- Cf. in *Cat.* 38.26 Kalbfleisch. Lo cita a propósito de su inclusión en la clasificación de Espeusipo

232.- Aparece en Platón, calificando a la ὕβρις, en *Phdr.* 238a2. Se sistematiza definitivamente en la clasificación de Espeusipo en oposición a los sinónimos (muchos nombres para una sola cosa), aunque Aristóteles, según la explicación de Simplicio, no los tenga en consideración en las *Categorías* por su escaso interés filosófico. De la filosofía pasa también al campo de los gramáticos, quienes lo emplean para designar lo que hoy denominamos sinonimia. Por fin, los comentaristas aristotélicos, neoplatónicos y no neoplatónicos, continuarían la exégesis del término, ya de uso general y empleado desde muy pronto para designar un argumento contra el naturalismo.

233.- Significa ‘equilibrado’ en Platón (cf. *Phdr.* 109a4) y en Aristóteles (*PA* 695a12: ἰσορροπού διπλοῦ τοῦ βάρους δύνανται πορεύεσθαι, o *Rh.* 809b18, donde un verbo derivado se aplica a las mandíbulas). En el campo lingüístico, Demócrito se referiría probablemente a la equivalencia o equilibrio entre palabras con idéntico significado.

234.- Cf. J.V. LUCE, p. 4.

defensa del naturalismo: el cambio de nombre responde precisamente a la necesidad de emplear un término más exacto que el anterior, es decir, más adecuado a la naturaleza de la cosa. Evidentemente, el punto de partida es el reconocimiento de un cierto grado de inexactitud en la lengua, en otras palabras, una postura naturalista moderada de corte platónico, según la cual, como hemos visto, la conformidad del nombre a la cosa no es siempre completa, sino que tiende a serlo “en la medida de lo posible”. Una vez más ofrece el *Crátilo* la primera formulación clara del argumento, más que probable fuente, pues, para los pensadores posteriores. Estas son las palabras de Hermógenes:

ἐμοὶ γὰρ δοκεῖ ὅτι ἂν τίς τῷ θῆται ὄνομα, τοῦτο εἶναι τὸ ὀρθόν· καὶ ἂν αὐθὶς γε ἕτερον μεταθῆται, ἐκεῖνο δὲ μηκέτι καλῆ, οὐδὲν ἥττον τὸ ὑστερον ὀρθῶς ἔχειν τοῦ προτέρου, ὥσπερ τοῖς οἰκέταις ἡμεῖς μετατιθέμεθα· οὐ γὰρ φύσει ἐκάστῳ πεφυκέναι ὄνομα οὐδὲν οὐδενί, ἀλλὰ νόμῳ καὶ ἔθει τῶν ἐθισάντων τε καὶ καλούντων.<sup>235</sup>

“Pues me parece que si a algo se le impone un nombre éste es el correcto. Y si a su vez se cambia éste por otro y ya no se le llama por aquél, no es este último menos correcto que el anterior, del mismo modo que nosotros le cambiamos el nombre a los esclavos, ya que ninguna cosa posee nombre alguno por naturaleza, sino por convención y hábito de los que acostumbran a nombrar las cosas.”

El convencionalismo es de corte radical, al menos en el sentido en que Sócrates, quizá interesadamente, orienta las palabras Hermógenes: posibilidad de que cada cual, con completa libertad, pase a llamar “caballo” al hombre y “hombre” al caballo. El mismo Proclo formula silogísticamente el argumento unas líneas más abajo:

Τὸ συνημμένον Ἑρμογένους οὕτως· εἰ ἔστιν μετάθεσις τῶν ὀνομάτων, θέσει τα ὀνόματά ἐστι καὶ σύμβολα τῶν πραγμάτων· ἀλλὰ μὴν τὸ πρῶτον· καὶ τὸ δεύτερον ἄρα.

---

235.- Pl. *Cra.* 384d2-8.

“El silogismo de Hermógenes es como sigue: si existe el cambio de nombres, los nombres son por convención y símbolos de las cosas. Es cierto lo primero, luego también lo segundo.”

La refutación atribuida por el escoliasta a Proclo en este caso es idéntica a la que se emplea contra Demócrito, aunque formalizada como silogismo hipotético de corte estoico, y que en el escolio que comentamos se atribuye a unos indeterminados τινες:

εἰ τὰ ὀνόματα σύμβολα τῶν πραγμάτων καὶ θέσει, οὐκ ἔστι χρεία ἔχομεν τῆς τῶν ὀνομάτων μεταθέσεως· ἀλλὰ μὴν τὸ πρῶτον· καὶ τὸ δεύτερον ἄρα.

“Si los nombres son símbolos de las cosas y por convención, no tenemos ya necesidad del cambio de nombres. Es cierto lo primero, luego también lo segundo.”

De la combinación de ambos silogismos, el de Hermógenes y el de Proclo, en uno superior resultaría un absurdo que demuestra el error de οἱ περὶ Ἑρμογένη:

εἰ ἔστι μετάθεσις τῶν ὀνομάτων, οὐκ ἔστι μετάθεσις τῶν ὀνομάτων. κακῶς ἄρα οἱ περὶ Ἑρμογένη φασίν.

“Si existe el cambio de nombres, no existe el cambio de nombres. Luego se equivocan los partidarios de Hermógenes.”

En definitiva, por medio de unos ejemplos tomados de la gramática,<sup>236</sup> se ilustra la posibilidad de un cambio de nombre desde la óptica del naturalismo moderado del *Crátilo*. Se mantuvo la

---

236.- Cf. S.E. M. I 258. Proclo recurre nuevamente a ellos cuando explica, en su clasificación de los nombres, que es posible cambiarlos (μετωνομάζειν) con arte o sin él. Entre los primeros se encuentran los cambiados ἐπὶ τοῖς οὐσίς, como Aristocles por Platón, y ἐπὶ τοῖς γενομένοις, como Filópatro por Antíloco. Cf. in *Cra.* CXXIII 72.19-73.22.

conciencia de que la objeción del cambio de nombre provenía de las posiciones convencionalistas de Hermógenes, cuyo antecedente sería Demócrito, según Proclo. Así lo entenderían probablemente Alejandro de Afrodisias, de quien nos consta que ya lo utilizaba al comentar a Aristóteles, y Sexto Empírico.<sup>237</sup> En este caso ni siquiera sabemos con certeza si Demócrito estudió la cuestión, pues no es segura, desde nuestro punto de vista, la adición mencionada de Diels. El término μετώνομον sería un ἄπαξ para este contexto y estaría evidentemente relacionado con la μετωνυμία, fenómeno bien conocido por retóricos y gramáticos, consistente en el cambio de nombre.<sup>238</sup> Entendemos que Demócrito pudo haber especulado sobre el fenómeno. Es más, no hay ninguna razón para poner en duda el testimonio de Proclo si hemos considerado auténticos los dos argumentos anteriores. No obstante, su formulación se ajusta a la tradición surgida con el *Crátilo* y continuada por comentaristas aristotélicos y pensadores escépticos hasta los tiempos del neoplatonismo, incluidos Proclo, Ammonio y Estéfano, que lo refutan, a su vez, desde la óptica científica, convencionalista y naturalista, que leemos ya perfilada en Albino.

El cuarto ἐπιχείρημα se basa en la ausencia de derivados para determinadas palabras. La expresión utilizada por Proclo es ἡ τῶν ὁμοίων ἔλλειψις (literalmente “ausencia de semejantes”). Mientras que de φρόνησις derivamos φρονεῖν, no derivamos (παρονομάζομεν) nada de δικαιοσύνη. Este argumento habría recibido del propio Demócrito el nombre de νόνομον. Para su refutación se recurre nuevamente a una idea del *Crátilo*: la corrupción de la lengua con el paso del tiempo, desde un estadio primitivo de mayor pureza.<sup>239</sup> Esta idea la recogió el estoicismo, que introdujo un sistema de explicaciones para las alteraciones de las palabras.<sup>240</sup> La

---

237.- Cf. Alex.Aphr. *Quaest.* 100.28-101.3 Bruns; S.E. P. 214. Cf. etiam R.B. TODD, p.146.

238.- Cf. Cic. *Orat.* 27.93; Quint. VIII 6.23; Ps.Plu. *Vit.Hom.* 23. Cf. H. LAUSBERG, pp. 113-117.

239.- Cf. *Cra.* c4-d5.

240.- Cf. K. BARWICK, p. 76. Las alteraciones se agrupan en cuatro fenómenos esenciales: *adiectio*, *detractio*, *immutatio* y *transmutatio*. Cf. etiam H. DAHLMANN (1932), pp. 1-51.

idea se repite en diversos autores vinculados de una u otra manera a la corriente platónica, incluidos los defensores de la magia del nombre, especialmente los enemigos de la traducción de determinadas palabras extranjeras: tal es el caso de Jámblico o el *Corpus Hermeticum*.<sup>241</sup>

Es significativo que el principio de corrupción de la lengua por el afán de embellecer, condenado con firmeza por autores como el Jámblico del *De Mysteriis*, interpretado como una causa de inexactitud inherente al lenguaje, justifique, en este caso, la ausencia de nombre para determinadas realidades. Se trata del mismo punto de partida adoptado para la superación de las otras tres dificultades planteadas por los convencionalistas: la exactitud natural y relativa del nombre. Volvemos, por otra parte, a coincidir con Steinthal en la autenticidad del término *νόνημον*, que expresaría un desajuste más entre lenguaje y realidad detectado por Demócrito. El planteamiento de Proclo, no obstante, parece también una vez más distar mucho del original del siglo V a.C. Probablemente el atomista empleó un término muy usado en literatura con el significado de "sin gloria", "sin renombre", para el desajuste mencionado.<sup>242</sup> No sabemos si ya abordaría el fenómeno a través del hecho lingüístico de la derivación, pero lo cierto es que tal como lo explica Proclo, debe entenderse en el contexto de la paronimia, término ya usado en Platón,<sup>243</sup> incluido por Espeusipo en su clasificación y cuya definición clásica se halla en Aristóteles, en el texto citado de las *Categorías*. Aunque nos hallemos ahora aparentemente en un plano puramente lingüístico, por la referencia al fenómeno de la derivación, que tiene lugar tan sólo entre palabras, está claro que el principal problema que afecta al naturalismo sería la ruptura del paralelismo entre la lengua y el mundo de los seres: la ausencia de una palabra derivada para designar alguna realidad.

241.- Cf. Iambl. *Myst.* VII 5 y *Corp.Herm.* XVI (pp. 262.8-264.12 Scott). Es un lugar común criticar acerbamente el afán de embellecer de los griegos, cuya frivolidad los lleva, frente a los bárbaros, a corromper la simplicidad de la lengua originaria. Para estas ideas en relación con el origen divino del lenguaje *vid. infra* III.2.2.4.2.

242.- Aun así no se debe descartar la posibilidad de que sea preciso relacionarlo con el *ἀνώνημον* de Aristóteles, aplicado precisamente al género que carece de nombre, en su uso más general. De una manera más precisa designa al *ἀόριστον ὄνομα* de *Int.* 19b7-10.

243.- Cf. *Lg.* 757d6: *παρωνύμιον*, en el sentido, según Ast, de *quod ab alio denominatur* (F. AST, s.u. *παρωνύμιον*).

Es difícil, por no decir imposible, llegar a una conclusión definitiva sobre la autenticidad del testimonio de Proclo sobre el pensamiento lingüístico de Demócrito. Muchísimo se ha escrito sobre este pasaje incluido por Diels-Kranz en el *corpus* de los presocráticos, aunque casi nunca en relación con el contexto lingüístico del comentario al que pertenece.<sup>244</sup> En principio no existe una base suficiente para negar rotundamente la autenticidad. Es bastante verosímil que Demócrito haya especulado, al igual que sofistas contemporáneos como Protágoras y siguiendo los senderos abiertos por un Parménides, sobre la asimetría entre la lengua y las cosas. Los desajustes detectados por el sofista Protágoras serían una mera muestra anecdótica en comparación con la sistemática exposición en cuatro niveles del atomista, con los nombres correspondientes para cada desajuste: diversidad numérica entre el nombre y la cosa (homonimia y polionimia), metonimia (entendida como polionimia en el tiempo)<sup>245</sup> y ausencia de nombre (nonimia). Es bastante posible que por estas razones defendiera, como explica Proclo, el carácter convencional (νόμῳ, en la terminología primitiva) de la lengua, pues tenemos constancia del empleo de la dicotomía φύσει/νόμῳ por este autor. Algunos de los títulos de sus obras revelan, por otra parte, un empeño corrector de los desajustes detectados: así su referencia a la ὀρθοέπεια.<sup>246</sup> Toda la tradición posterior utilizaría los cuatro desajustes descritos por el atomista como argumentos contra el naturalismo, aunque siempre cabe la posibilidad de que ya lo hubiera hecho él mismo. Ya como ἐπιχειρήματα se los explicará y refutará posteriormente en los términos del *Crátilo* platónico, que en parte los recoge en las palabras de Hermógenes. La clasificación de Espeusipo revelaría el interés de la Academia Antigua por sistematizar la

244.- Cf. H. STEINTHAL, vol. I, pp. 176-182; P.M. GENTINETTA, pp. 27-29; W.K.C. GUTHRIE, vol II, pp. 475 ss; M. HIRSCHLE, pp. 32-35; J.V. LUCE; J. BARNES, vol. II, pp. 164-168; J.C. RIJLAARSDAM, pp. 211-217. Para más bibliografía cf. M. HIRSCHLE, p. 65, n.97.

245.- Cf. P.M. GENTINETTA, p. 28.

246.- P.M. GENTINETTA (p. 33) propone la interesante idea de que la preocupación de Pródico por la distinción entre sinónimos y la de los gramáticos alejandrinos por la analogía, mecanismo interno de la lengua que produce "semejantes", parónimos, son esfuerzos por superar los desajustes detectados por Demócrito, en concreto la polionimia y la nonimia. Esto explicaría la interpretación procliana de la nonimia en el sentido de ausencia de un parónimo.

casuística, interés del que participa Aristóteles, que proporciona las explicaciones clásicas de los tres hechos lingüísticos que considera de valor filosófico: la homonimia, la sinonimia y la paronimia. Proclo, al cabo de una larga tradición, recogería el grupo de argumentos repetidamente citados y refutados, y los pondría en boca del propio Demócrito pero con todo el aparato terminológico y la reflexión acumulados en el tiempo: sólo los nombres de los argumentos revelarían lo primitivo. El interés de la atribución consiste en que proporciona la posibilidad de contar con un padre destacado para la tesis θέσει, en terminología postaristotélica, al igual que Pitágoras sostendría, con su rancia autoridad, las tesis del naturalismo platónico.<sup>247</sup>

247.- Cualquier comentario del pensamiento lingüístico de Demócrito queda incompleto sin una mención del problemático pasaje de Damascio, aceptado también por Diels-Kranz (B142), en que parece sostenerse una doctrina diametralmente opuesta. El texto es el siguiente: τί τὸ τοσοῦτον σέβας περὶ τὰ θεῶν ὀνόματα τοῦ Σωκράτους ἢ ὅτι πάλαι καθιέρωνται τοῖς οἰκείοις τὰ οἰκεῖα καὶ ἄτοπον κινεῖν τὰ ἀκίνητα ἢ ὅτι φύσει αὐτοῖς ὑκείωνται κατὰ τὸν ἐν Κρατύλῳ λόγον ἢ ὅτι ἀγάλματα φωνήεντα καὶ ταῦτά ἐστι τῶν θεῶν, ὡς Δημόκριτος; Demócrito entendería, pues, que los nombres son "estatuas parlantes" (ἀγάλματα φωνήεντα), incluidos los de los dioses. Para la imagen del ἄγαλμα y su valor en la teúrgia vid. *infra* III.2.2.4.2. Demócrito podría estar manteniendo una teoría naturalista al emplear un término, ἄγαλμα, próximo a "imagen" (εἰκών), y empleado en el neoplatonismo, como veremos, dentro de un naturalismo que intenta explicar el papel de los nombres en las prácticas teúrgicas. Hirschle menciona dos posibilidades interpretativas: la equívocación de Damascio al mencionar a Demócrito o que se trate de otro Demócrito distinto del atomista, lo que parece aún menos probable (cf. M. HIRSCHLE, pp. 63-65). P.M. GENTINETTA, en cambio, (pp. 29 ss.), considera auténtico el testimonio e intenta explicarlo desde la óptica de la filosofía de Demócrito, que se encontraría en la base del análisis platónico de la palabra en componentes fonéticos mínimos. Algo sí es evidente: si Demócrito empleó el término ἄγαλμα, no lo hizo con el sentido teúrgico del neoplatonismo posterior. Por otro lado, no deja de ser significativo que en el mismo texto de Damascio se esté oponiendo la doctrina atribuida a Demócrito a la del *Crátilo*. En nuestra opinión, el pasaje debe interpretarse tal como el que venimos comentando del *Comentario al Crátilo*: sobre términos originales de Demócrito se deposita una tradición especulativa de siglos. En el caso de ἄγαλμα queda más abierto el camino a la confusión por el peculiar valor que adquiere este término en la interpretación neoplatónica del naturalismo, en su vertiente teúrgica. La relación del pasaje con el concepto de εἶδωλον y la teoría de la percepción del filósofo de Abdera, tal como sugiere Gentinetta, es, por ello, bastante verosímil. Cf. Emp. B109 DK, donde se aplican términos relacionados con la mimesis a la teoría de la percepción de Demócrito, Epicuro y Empédocles. Para una completa bibliografía de interpretaciones del pasaje de Damascio cf. M. HIRSCHLE, p. 65 n. 97.

## II.4.- *Sentidos del término φύσει.*

### II.4.1.- *Texto: In Cratylum XVII 7. 18 - 8. 14 Pasquali.*

“Ὅτι τὸ φύσει τετραχῶς· ἢ γὰρ ὡς αἱ τῶν ζώων καὶ φυτῶν οὐσίαι ὅλαι τε καὶ τὰ μέρη αὐτῶν· ἢ <ὡς><sup>248</sup> αἱ τούτων ἐνέργειαι καὶ δυνάμεις, ὡς ἡ τοῦ πυρὸς κουφότης καὶ θερμότης· ἢ ὡς αἱ σκιαὶ καὶ αἱ ἐμφάσεις ἐν τοῖς κατόπτροις· ἢ ὡς αἱ τεχνηταὶ εἰκόνες εἰκουῖαι τοῖς ἀρχετύποις ἑαυτῶν. ὁ μὲν οὖν Ἐπίκουρος κατὰ τὸ πρῶτον<sup>249</sup> σημαινόμενον ᾧετο φύσει εἶναι τὰ ὀνόματα, ὡς ἔργα φύσεως προηγούμενα, ὡς τὴν φωνὴν καὶ τὴν ὄρασιν, καὶ ὡς τὸ ὄραῖν καὶ ἀκούειν οὕτως καὶ τὸ ὀνομάζειν, ὥστε καὶ τὸ ὄνομα φύσει εἶναι ὡς ἔργον φύσεως. ὁ δὲ Κρατύλος κατὰ τὸ δεύτερον<sup>250</sup> διὸ καὶ ἴδιον φησιν ἐκάστου πράγματος εἶναι τὸ ὄνομα ὡς οἰκείως τεθὲν ὑπὸ τῶν πρώτως θεμένων ἐντέχνως καὶ ἐπιστημόνως. ὁ γὰρ Ἐπίκουρος ἔλεγεν ὅτι οὐχὶ ἐπιστημόνως οὗτοι ἔθεντο τὰ ὀνόματα, ἀλλὰ φυσικῶς κινούμενοι ὡς οἱ βήσσοντες καὶ παίροντες καὶ μυκώμενοι καὶ ἰλάκτοντες καὶ στενάζοντες. ὁ δὲ Σωκράτης κατὰ τὸ τέταρτον σημαινόμενον λέγει φύσει εἶναι τὰ ὀνόματα, ὡς διανοίας μὲν ἐπιστήμονος ἔκγονα καὶ οὐχὶ ὀρέξεως φυσικῆς, ἀλλὰ ψυχῆς φανταζόμενης, οἰκείως δὲ τοῖς πράγμασι τεθέντα ἐξ ἀρχῆς κατὰ τὸ δυνατόν· καὶ κατὰ μὲν τὸ εἶδος τὰ αὐτὰ πάντα καὶ μίαν ἔχει δύναμιν καὶ φύσει ἐστίν, κατὰ δὲ τὴν ὕλην διαφέρει ἀλλήλων καὶ θέσει ἐστίν· κατὰ μὲν γὰρ τὸ εἶδος ἔοικε τοῖς πράγμασι, κατὰ δὲ τὴν ὕλην διαφέρει ἀλλήλων.

“Lo que es por naturaleza lo puede ser en cuatro sentidos: como las esencias de los animales y plantas, en su totalidad y en sus partes, o <como> sus actividades y potencias, como la ligereza y el calor del

248.- Adición de Usener.

249.- Seguimos la lectura de los códices sin recoger la corrección de Usener, aceptada por Pasquali, que supone cambiar πρῶτον por δεύτερον. Cf. Epicur. fr. 335 Usener.

250.- Nuevamente preferimos el término original δεύτερον al τέταρτον de Usener. A. Sheppard, por su parte, propone τρίτον. Cf. A. SHEPPARD (1987), pp. 148-149.

fuego, o como las sombras y las imágenes de los espejos, o como las imágenes artificiales que se asemejan a sus propios modelos. Epicuro creía, en efecto, que los nombres son por naturaleza en el primer sentido, en cuanto actos primarios de la naturaleza, como el habla o la visión,<sup>251</sup> y que como el ver y el oír así también es el nombrar, de modo que el nombre es por naturaleza en cuanto acto de la naturaleza. El *Crátilo*,<sup>252</sup> en cambio, lo entiende en el segundo sentido. De ahí que afirme que el nombre es algo particular de cada cosa, en cuanto impuesto adecuadamente por los nominadores primordiales con arte y con ciencia. Epicuro decía, pues, que estos impusieron los nombres no científicamente, sino por un impulso físico, como al toser, estornudar, rugir, ladrar y gemir. Sócrates, por el contrario, decía que los nombres son por naturaleza en el cuarto sentido, en cuanto productos de un entendimiento científico y no de un impulso físico, sino de un alma imaginativa, e impuestos adecuadamente a las cosas desde el principio en la medida de lo posible. En cuanto a su forma son todos idénticos, poseen una potencia única y son por naturaleza; en cuanto a su materia difieren unos de otros y son por convención, ya que en cuanto a su forma se asemejan a las cosas y en cuanto a su materia se diferencian entre sí.”

#### II.4.2.- Análisis.

No se limita la labor de los comentaristas neoplatónicos, como ya hemos señalado anteriormente, a encasillar las distintas doctrinas del pasado con las etiquetas φύσει o θέσει. Es habitual que se proceda a una detallada clasificación de las distintas acepciones que pueden adquirir ambos términos, en una línea iniciada por autores

251.- Traducimos φωνήν y ὄρασιν por “habla” y “visión” por referirse ambos no tanto a la voz y la vista, productos acabados, como a la activa realización de las facultades de hablar y ver.

252.- Entendemos que ὁ Κρατύλος se está refiriendo no al personaje seguidor de Heráclito, sino al título del diálogo, dado que la doctrina que se le atribuye a continuación no es la del heraclitano, sino la del propio Sócrates: imposición científica de los nombres por unos sabios primordiales. Igualmente hallamos una referencia al *Timeo* en su conjunto en el ὁ Τίμαιος de *in Cra.* LI 20.1.

anteriores, platónicos y no platónicos. Así, como vimos, Orígenes, en el siglo III, ya distinguía entre el naturalismo de la Estoa y el de Epicuro. En cambio, atribuía un convencionalismo sin matización a Aristóteles. Sexto Empírico, por su parte, distinguía dos sentidos del término “por naturaleza”, con gran rigor en la formulación. Albino, en fin, en el siglo anterior, ofrecía la exposición más clara que conservamos, dentro del platonismo medio, de los distintos significados de φύσει y θέσει. Para el platónico existían dos formas extremas de concebir ambas doctrinas: el naturalismo de Epicuro, basado en lo natural de la primera emisión oral o πρώτη ἐκφώνησις, y el convencionalismo de Hermógenes, que introduce el azar en la lengua hasta sus últimas consecuencias (τὸ τυχόν τῷ τυχόντι τεθέν). Lo adecuado sería una exactitud basada en la *imposición* del nombre en relación con la naturaleza del objeto, es decir, la doctrina del *Crátilo*. Con ello se lograba una aproximación teórica entre Platón y Aristóteles, interpretada la συνθήκη de éste como θέσις. Ahora, con el neoplatonismo, se va a sistematizar en el ámbito de la escuela toda esta especulación. Buena prueba de ello son los testimonios de Proclo, Ammonio y, como resumen tardío, Estéfano, en los que vamos a centrar ahora nuestra atención.

Para Proclo, que en principio no matiza el término θέσει, son cuatro los valores posibles de φύσει, según hemos podido leer. No obstante, el texto nos plantea la dificultad de que es preciso discernir a qué autor corresponde cada doctrina, en primer lugar porque no parecen quedar atribuidos todos los sentidos de φύσει a un pensador determinado y, por otro lado, porque las explicaciones posteriores resultan confusas e incluso contradictorias con la enumeración previa de los cuatro sentidos. Frente a todo esto, las exposiciones de Ammonio y Estéfano sobre la cuestión son del todo diáfanas. Ambos autores, en efecto, parten de la necesidad de conciliar a Platón y a Aristóteles en la línea de Albino y la corriente moderada del platonismo medio y de ahí que se pregunten con toda claridad por qué Aristóteles defiende con firmeza que entre los nombres y las cosas existe una relación κατὰ συνθήκην cuando Sócrates, frente a Hermógenes, aboga por el naturalismo. El resultado será que tanto

Platón como Aristóteles estarán defendiendo la misma doctrina, aunque desde distintos puntos de vista.<sup>253</sup>

Existen dos sentidos de φύσει y dos de θέσει. Según Ammonio, para Crátilo los nombres son por naturaleza en cuanto productos de ésta (ὡς φύσεως αὐτὰ οἰόμενοι εἶναι δημιουργήματα); sería la misma naturaleza la que determinaría un nombre para cada cosa, como vemos que un tipo de percepción está asignado, por naturaleza, a cada tipo de objeto sensible (ὥσπερ καὶ αἴσθησιν ἄλλην ἐπ' ἄλλοις τῶν αἰσθητῶν ὁρῶμεν τεταγμένην). Luego los nombres son imágenes naturales de las cosas:

εἰκέναι γὰρ τὰ ὀνόματα ταῖς φυσικαῖς ἀλλ' οὐ ταῖς τεχνηταῖς εἰκόσι τῶν ὁρατῶν, οἷον ταῖς σκιαῖς καὶ τοῖς ἐν ὕδασι ἢ τοῖς κατόπτροις ἐμφαίνεσθαι εἰωθόσι.

“Pues los nombres se parecen a las imágenes naturales y no a las imágenes de objetos visibles fabricadas por el hombre, como, por ejemplo, a las sombras y las imágenes que suelen reflejarse en el agua y en los espejos.”

El que no pronuncie el nombre adecuado ni siquiera pronunciará un nombre, sino sólo un sonido ininteligible, como veíamos que sostenía Crátilo. La labor del sabio consistirá en buscar estos nombres que la naturaleza ha dispuesto, como la del que tiene buena vista es distinguir los reflejos propios de cada cosa (τὰς οἰκείας τῶν ἐκάστων ἐμφάσεις). Otros, en cambio, entienden que los nombres son por naturaleza en cuanto impuestos adecuadamente a la φύσις de lo nombrado: así puede verse en las etimologías de nombres como Arquídamo o Arcesilao. Estos afirman que los nombres se asemejan a las imágenes artificiales, fabricadas por el hombre:

---

253.- Cf. Ammon. in *Int.* 34.15 ss. Busse. Steph. in *Int.* 9.7 ss. Hayduck. Los pasajes completos a los que aludimos de sus respectivos comentarios son Ammon. in *Int.* 34.15-37.27 Busse y Steph. in *Int.* 9.7-10.13 Hayduck.

εοικέναι καὶ οὗτοι τὰ ὀνόματα λέγοντες εἰκόσιν, οὐ ταῖς φυσικαῖς ἀλλὰ ταῖς ὑπὸ τῆς ζωγραφικῆς τέχνης ἀποτελουμέναις, ἢ διάφορα μὲν ὁμοιώματα κατασκευάζει τῶν διαφορῶν παραδειγμάτων, καὶ ἐκάστου μέντοι σπουδάζει κατὰ δύναμιν ἀποτυποῦσθαι τὸ εἶδος...

“Y estos afirman que los nombres se parecen a imágenes, no a las naturales, sino a las que realiza el arte pictórica, que produce diferentes semejanzas<sup>254</sup> de diferentes modelos y que, no obstante, se esfuerza en representar en la medida de lo posible la forma de cada uno de ellos”.

Resulta así posible llegar al conocimiento de la esencia de las cosas a través del nombre y, acto seguido, explicar los nombres en relación con las cosas que designan.

Estéfano, mucho más breve, afirma que en este segundo sentido es por naturaleza lo establecido adecuadamente en relación con su paradigma (τὸ ἀρμοδίως κείμενον ἐπὶ τῶν εἰρημένων παραδειγμάτων) y enumera a continuación, a modo de ejemplo, diversas etimologías, como las de “caballo” u “hombre”, precisamente los términos que Hermógenes emplea en el *Crátilo* para defender el convencionalismo.<sup>255</sup> En el primer sentido es por naturaleza, en cambio, lo producido por ésta (τὸ ἀπὸ τῆς φύσεως προαχθέν, τὸ γεγόμενον ἐκ τῆς φύσεως). Crátilo representaría esta postura radical, mientras que a Sócrates le correspondería la anterior, moderada. La finalidad de la explicación de Ammonio y Estéfano es concluir con la identificación del naturalismo moderado con el convencionalismo moderado de Aristóteles:<sup>256</sup>

---

254.- Nótese la terminología aristotélica. Cf. *Int.* 16a1-8. Vid. *supra* II.1.

255.- Cf. *Cra.* 385a6-10.

256.- Los dos sentidos de θέσει serían uno primero radical, el de Hermógenes, según el cual a cualquiera le concierne la imposición de los nombres y sin seguir ningún criterio a la hora de hacerlo, y uno segundo moderado, el de Aristóteles, según el cual sólo al nominador (ὀνοματοθέτης), es decir, al conocedor de la naturaleza de la cosa y capaz de imponerle un nombre adecuado, le corresponde la ὀνοματοθεσία.

Δῆλον οὖν ὅτι συντρέχει τὸ δεύτερον τῶν <τοῦ> φύσει  
σημαινομένων τῷ δευτέρῳ τῶν τοῦ θέσει· τὰ γὰρ  
ὑπὸ τοῦ ὀνοματοθέτου τιθέμενα ὡς μὲν οἰκείως ἔχοντα  
πρὸς τὰ πράγματα, οἷς κεῖνται, φύσει ἂν καλοῖντο, ὡς  
δὲ τεθέντα ὑπὸ τινος θέσει.<sup>257</sup>

“Así que es evidente que concuerda el segundo de los significados de φύσει con el segundo de los de θέσει, pues de los nombres impuestos por el nominador, en cuanto que se adecuán a las cosas a las que están impuestos, se diría que son por naturaleza, pero en cuanto que impuestos por alguien, por convención”

Analícemos ahora comparativamente los cuatro sentidos de Proclo para el término φύσει. Una primera lectura lleva inmediatamente a distinguir los dos primeros de los dos segundos: aquellos se refieren al lenguaje en relación con su origen; estos, en cambio, se centran en el vínculo entre los nombres y las cosas. Se trata de hecho de la distinción que, con toda razón, establece Fehling<sup>258</sup> entre dos cuestiones que deben mantenerse bien separadas y cuya confusión ha sido la causa de numerosos errores interpretativos, especialmente desde el cambio terminológico de época helenística. Creemos que la clave para superar las inexactitudes del texto de Proclo se encuentra en suponer que el redactor de los escolios mezcló indiscriminadamente los dos criterios empleados en la clasificación. Por lo tanto la atribución a Epicuro del primer sentido y al *Crátilo* del segundo deben interpretarse como que al de Samos le corresponden los dos primeros sentidos, unificados por su perspectiva ἐξ ἀρχῆς, mientras que al diálogo platónico le corresponde la doctrina naturalista de Sócrates, cuyo enfoque concierne al nexo mimético entre el nombre y la cosa desde el momento de la imposición.<sup>259</sup> Una ulterior precisión dentro del campo del *Crátilo*, idéntica a la de los comentaristas alejandrinos, distingue la doctrina verdadera de

257.- Ammon, in *Int.* 36.21-37.1 Busse.

258.- Cf. D. FEHLING, pp. 218-219.

259.- Cf. etiam H. DAHLMANN (1928), pp. 43-44.

Sócrates, el cuarto de los sentidos, de un tercer sentido que se corresponde, como podemos deducir de Ammonio y Estéfano, al de la doctrina del personaje Crátilo. De esta manera no se requiere corregir el texto en ningún punto, ya siguiendo la propuesta de Usener, aceptada por Pasquali, ya la de Ann Sheppard.<sup>260</sup> En una palabra, de los cuatro significados enumerados los dos primeros corresponderían a la doctrina epicúrea y los dos últimos a la perspectiva naturalista del *Crátilo*, dentro del cual habría que distinguir entre la doctrina de Crátilo el heraclitano, propia del tercer significado, y la de Sócrates, doctrina platónica y verdadera, propia del cuarto.

El ser por naturaleza lo entiende Epicuro de la misma manera que en las esencias de los animales y las plantas o que sus actividades y potencialidades, como la ligereza y el calor del fuego. En ambos sentidos, abarcados por el κατὰ τὸ πρῶτον de *in Cra.* XVII 7.23, se encierra la concepción epicúrea de los nombres como ἔργα φύσεως προηγούμενα, “actos espontáneos de la naturaleza”, como la voz y la vista: el nombrar equivale al oír o al ver. Ambos sentidos se hallan estrechamente ligados y en la Antigüedad han sido tratados tradicionalmente de manera unitaria. Al hecho, quizá bastante significativo, de que el ὡς que precede al segundo es una simple adición de Usener, cuya ausencia en la tradición manuscrita puede indicar una continuidad con el primero (la diferenciación sería obra del redactor del esolio), se añade el hecho de que Epicuro, según Schrijvers, plantea el tema del origen natural del lenguaje “dans le cadre de la pensée physiologique portant sur les êtres vivants et leurs parties, c’est-a-dire dans une théorie concernant les facultés et les fonctions des organes et des membres du corps, telle que p. ex. Aristote l’a formulée dans son *De partibus animalium* et Galien dans son *De usu partium*”.<sup>261</sup> Su argumentación se refuerza con el hecho de

---

260.- Cf. A. SHEPPARD (1987), pp. 148-149. Esta autora acepta la corrección de πρῶτον por δεύτερον que realiza Usener en 7.23. No obstante, propone para el δεύτερον de 8.1 la sustitución no por τέταρτον, como propone Usener, sino por τρίτον, para que la tesis de Crátilo se corresponda con la de “imagen natural” y se respete, por otro lado, la secuencia de δεύτερον (Epicuro), τρίτον (Crátilo), τέταρτον (Sócrates).

261.- P.H. SCHRIJVERS, p.351. La explicación completa de la referencia a Epicuro en pp. 350-353.

que Lucrecio sitúa en el mismo plano los sentidos (*sensus*) y los miembros (*membra*) de los animales en su estudio del origen del funcionamiento de las partes del cuerpo.<sup>262</sup> Además, estudia el lenguaje a continuación del funcionamiento de los ojos y los oídos.<sup>263</sup> Por otra parte, también destaca Schrijvers la fraseología científica presente en todo el pasaje, con términos usados por Aristóteles y Galeno en explicaciones semejantes: precisamente esto nos ha llevado a traducir ἔργα φύσεως προηγούμενα como “actos espontáneos de la naturaleza”, dado el valor de ἔργον en Aristóteles en contextos parecidos y el uso técnico de προηγούμενος.<sup>264</sup>

La opinión de Epicuro es, por lo tanto, que los nombres son por naturaleza en el sentido de un producto primario, espontáneo, congénito e inherente a ella, sin intervención del acuerdo o la convención, comparables, pues, a la tos, el estornudo o al ladrido.<sup>265</sup> Los hombres producen los nombres no científicamente

262.- Cf. Lucr. IV 822-857.

263.- En unos versos contra las causas finales que postula Aristóteles para el nacimiento de los miembros y de los sentidos sigue este orden (IV 834-842):

*nil ideo quoniam natumst in corpore ut uti  
possemus, sed quod natumst id procreat usum.  
Nec fuit ante uidere oculorum lumina nata  
nec dictis orare prius quam lingua creatast.  
sed potius longe linguae praecessit origo  
sermonem multoque creatae sunt prius aures  
quam sonus est auditus, et omnia denique membra  
ante fuere, ut opinor, eorum quam foret usus:  
haud igitur potuere utendi crescere causa.*

264.- Para ἔργον cf. H. BONITZ, s.u. ἔργον. Su significado general es el de ‘resultado de una acción’. En un contexto semejante al que estudiamos cf. PA 694b13: τὰ ὄργανα πρὸς τὸ ἔργον ἢ φύσις ποιεῖ. Por otra parte, προηγούμενα posee, como término técnico opuesto a ἐπιγέννημα (‘accidental’), el valor de ‘espontáneo’, ‘congénito’. Cf. LSJ, s.u. προηγέομαι, ἐπιγέννημα.

265.- Suelen señalarse como fuentes para estas líneas que comparan el nombre con tales manifestaciones naturales el mismo Lucrecio (V 1056-1090) -cf. H. DAHLMANN (1928), pp. 20-21- y diversos pasajes de *Corpus Hippocraticum* y Galeno -cf. P.H. SCHRIJVERS, pp. 352-353-. El texto aristotélico de *De anima* (420b29-33) parece dirigirse contra este tipo de comparaciones que reducen el nombre a la categoría de un estornudo: σημαντικὸν γὰρ δέ τις ψόφος ἐστίν ἢ φωνή καὶ οὐ τοῦ ἀναπνεομένου ἄρουκ, ὡσπερ ἡ βῆξις.

(ἐπιστημονικῶς), sino por un movimiento natural (φυσικῶς κινούμενοι). Este valor de lo natural en el filósofo de Samos, alejado de cualquier tipo de teleología de corte aristotélico, se confirma con el fragmento de Demetrio Lacón sobre el valor del término φύσει en su aplicación a distintas realidades. Este pasaje es, por otra parte, de inestimable valor, ya que demuestra que dentro del mismo epicureísmo se ensayaba la distinción de los sentidos de un término de enorme tradición que se había tornado ambiguo: los esfuerzos de Orígenes, Albino y los mismos neoplatónicos reponderían a un empeño común a otras escuelas por explicar con claridad el legado del pasado. Para el epicúreo los nombres son naturales, según la interpretación que ofrecíamos del pasaje, en el sentido de instintivos, necesarios y convenientes (ἀδιαστρόφως, κατηναγκασμένως, συμφερόντως), conceptos relacionados, según algún testimonio de Sexto Empírico sobre los epicúreos, con la ausencia de aprendizaje y con lo irracional (ἀδιδάκτως y χωρὶς λόγου).<sup>266</sup>

La investigación sobre los dos primeros sentidos de φύσει puede llevarnos aún más lejos. Proclo, en su exposición del concepto epicúreo, parece tener en mente no sólo el contexto científico al que nos referíamos, sino también unas reflexiones de Platón en las *Leyes*. En efecto, en un conocido pasaje de este diálogo en el que se critica a los filósofos que identifican lo natural con lo azaroso y fortuito, Platón distingue lo producido por naturaleza (φύσει, τύχη)<sup>267</sup> de lo producido por arte (τέχνη). Como ejemplo de lo primero se refiere a καὶ ζῶα αὖ καὶ φυτὰ σύμπαντα.<sup>268</sup> Antes de Epicuro este sintagma que incluye “animales y plantas” se aducía, por lo tanto, como ejemplo de productos naturales en el sentido materialista de espontáneos y azarosos. El texto es de una importancia extraordinaria, puesto que además de coincidir con la referencia procliana también a

266.- Vid. *supra* II.1. para la cita del pasaje y su comentario. Cf. S.E. M. XI 96 (fr.398 Usener); D.L. X 137.

267.- Platón distingue en este contexto lo natural de lo artificial, pero se está refiriendo a la naturaleza en el sentido de los atomistas. De ahí que se le aplique el término τύχη. No debe entenderse lo “azaroso” en el sentido que tiene en la teoría del nombre de Proclo, donde se opone sistemáticamente a lo natural. Vid. *infra* III.1.

268.- Cf. Pl. *Lg.* 888c3-889e1.

animales y plantas, aborda una oposición entre naturaleza y arte que va a ser capital para la distinción, más adelante, entre los sentidos tercero y cuarto de φύσει. Por fin, el mismo Epicuro, en su *Carta a Heródoto* introduce su reflexión sobre el origen del lenguaje en un contexto semejante. En el capítulo 74, en efecto, se refiere a los productos de la naturaleza, cuyas semillas pueden estar contenidas en mundos de cualquier tipo, de esta manera:

οὐδὲ γὰρ ἂν ἀποδείξειεν οὐδεὶς, ὡς μὲν τῷ τοιούτῳ κόσμῳ ἐμπεριελήφθη τὰ τοιαῦτα σπέρματα ἐξ ὧν ζῶα τε καὶ φυτὰ καὶ τὰ λοιπὰ πάντα τὰ θεωρούμενα συνίσταται...<sup>269</sup>

“Pues nadie podría demostrar que en tal tipo de mundo se hallan comprendidas tales tipos de semillas, de las que constan los animales, las plantas y todos los demás seres visibles...”

A continuación prosigue con una reflexión sobre la fuerza de los hechos en el adiestramiento de la naturaleza y sobre el papel secundario de la convención y el razonamiento. A este propósito, para ejemplificar probablemente los papeles respectivos de la naturaleza y la acción posterior de la razón humana, introduce en el capítulo 75 su teoría del nombre.

Con respecto al ejemplo del calor del fuego (ἡ τοῦ πυρὸς θερμότης) como potencia (δύναμις), que ilustra el segundo significado del término φύσει, hemos de traer a colación un pasaje de Plotino que parece haber tenido presente Proclo al explicar las distintas formas de entender lo natural. El autor de las *Ennéadas* explicaba que en la jerarquía que resulta de la emanación lo derivado e icónico toma su ser del modelo o paradigma del que procede y con el que mantiene un vínculo permanente, semejante al de las sombras y las imágenes que se reflejan en el agua y en los espejos con respecto aquello de lo que son sombras o imágenes. No obstante, algunos

---

269.- D.L. X 74.

piensan, según explica Plotino, que entre imagen y paradigma no es de necesidad la existencia de un vínculo permanente, para lo que aducen los ejemplos de la imagen pictórica con respecto al modelo y del calor con respecto al fuego que lo produce:

ἔστι γὰρ καὶ εἰκόνα εἶναι ἄποντος τοῦ ἀρχετύπου, ἀφ' οὗ ἢ εἰκῶν, καὶ τοῦ πυρὸς ἀπελθόντος τὴν θερμότητα εἶναι ἐν τῷ θερμανθέντι.<sup>270</sup>

“Es posible, en efecto, que una imagen exista aunque esté ausente el modelo del que procede la imagen y que, aunque se le haya retirado fuego, el calor permanezca dentro del cuerpo calentado”.

A continuación procede Plotino a practicar un cuidadoso análisis de las diferentes relaciones entre las dos realidades de cada uno de los ejemplos propuestos: la imagen pictórica y el modelo, el calor y el fuego y, por fin, las realidades inteligibles y el alma, cuya relación sería semejante a la de sombras y reflejos con respecto a sus causas. Estas reflexiones se hallan en estrecho paralelismo, pues, con las de nuestro escolio XVII, ya que Proclo distingue, como hemos visto, entre las imágenes naturales, del tipo de sombras y reflejos, las imágenes fabricadas por el hombre, de las que suelen aducirse como ejemplos las representaciones pictóricas,<sup>271</sup> y, por fin, las esencias, potencias y actividades de animales, plantas y realidades naturales del tipo del fuego y su calor.

La respuesta de Plotino a los que se refieren al ejemplo del fuego y su calor<sup>272</sup> es que este último no es una imagen de aquél, dado que el fuego no se halla contenido en el calor que produce, por lo que si se retira del objeto calentado, es decir, si se rompe el vínculo entre productor y producido, éste último se enfría:

---

270.- Plot. VI 4.10.

271.- Así lo veremos en el análisis de la teoría del nombre en Proclo en el escolio LI, donde se establece que nombre y pintura proceden de la misma facultad figurativa del alma humana. *Vid. infra* III.2.1.

272.- Para los otros dos tipos de imágenes *vid. infra* en este mismo capítulo.

τὸ δ' ἐπὶ τοῦ πυρὸς λεγόμενον οὐκ εἰκόνα τὴν θερμότητα τοῦ πυρὸς λεκτέον εἶναι, εἰ μὴ τις λέγοι καὶ πῦρ ἐν τῇ θερμότητι εἶναι· εἰ γὰρ τοῦτο, χωρὶς πυρὸς ποιήσει τὴν θερμότητα. Εἴτα κἂν εἰ μὴ αὐτίκα, ἀλλ' οὖν παύεται καὶ ψύχεται τὸ σῶμα τὸ θερμανθὲν ἀποστάντος τοῦ πυρὸς.<sup>273</sup>

“Sobre lo dicho a propósito del fuego hay que afirmar que el calor no es una imagen del fuego, a no ser que se sostenga que también el fuego se halla contenido en el calor, ya que si esto es así se producirá el calor sin intervención del fuego. Y el caso es que si no se está aplicando inmediatamente, deja de estar caliente y se enfría el cuerpo calentado al haberse retirado el fuego.”

Hubiera sido interesante que el neoplatónico diese detalles sobre la escuela filosófica que aducía el ejemplo, pero lo cierto es que se limitó a explicarlo sin atribución alguna. R. Beutler y W. Theiler hablan de un impersonal “defensor de esta opinión”.<sup>274</sup> En cualquier caso, si hemos de dar crédito al *Comentario al Crátilo*, el ejemplo se enmarca dentro de la teoría epicúrea. Esta podría ser, en nuestra opinión, la escuela a la que se estaría refiriendo Plotino. Así parece confirmarlo un texto de Sexto Empírico que precisamente a propósito del nombre argumenta que si éste fuera por naturaleza nos afectaría a todos de la misma manera, tanto a griegos como a bárbaros, porque lo que estimula por naturaleza, estimula igualmente a todos, del mismo modo que a todos quema por igual el fuego y enfría la nieve:

πάλιν γὰρ φήσομεν ὅτι τὸ φύσει κινοῦν ἡμᾶς ὁμοίως πάντας κινεῖ, καὶ οὐχ οὓς μὲν οὕτως οὓς δὲ ἐναντίως· οἶον φύσει τὸ πῦρ ἀλεαίνει, βαρβάρους Ἑλλήνας,

273.- Plot. VI 4.10.

274.- Cf. R. BEUTLER, W. THEILER (1962), vol. II b, p. 407: “der Vertreter dieser Meinung”.

ἰδιώτας ἐμπείρους, καὶ οὐχ Ἕλληνας μὲν ἀλεαίνει  
βαρβάρους δὲ ψύχει· καὶ ἡ χιῶν φύσει ψύχει, καὶ οὐ  
τινὰς μὲν ψύχει τινὰς δὲ θερμαίνει.<sup>275</sup>

“Y diremos de nuevo que lo que nos estimula por naturaleza nos estimula a todos por igual, y no a unos de una manera y a otros de la contraria. Así, por ejemplo, el fuego calienta a bárbaros y griegos, ignorantes y experimentados, y no calienta a los griegos y enfría a los bárbaros. Y también la nieve enfría por naturaleza, y no enfría a unos y calienta a otros”.

Que Sexto Empírico se está moviendo en un terreno epicúreo lo demuestra el tratamiento del nombre como una realidad relacionada con los estímulos naturales. De ahí que recurra a expresiones como τὸ φύσει κινῶν, semejante al φυσικῶς κινούμενοι que emplea Proclo al explicar la tesis naturalista de Epicuro. Por otro lado, recientes estudios como el de M. Gigante inciden en las relaciones entre la escuela del Jardín y los pensadores escépticos, hasta tal punto que Sexto Empírico sería una fuente importante para conocer las doctrinas epicúreas.<sup>276</sup> Podríamos afirmar incluso que el tema del fuego y su propiedad calorífica, cuya explicación última se busca en ciertas disposiciones de los átomos, así como el de las diversas cualidades de la materia, habría interesado sumamente a los epicúreos. Así parece demostrarlo un jugoso pasaje de Plutarco, de su *Aduersus Colothos*, en el que se explica el doble efecto que puede producir el vino en el organismo, tanto de calentura como de enfriamiento.<sup>277</sup>

En definitiva, Proclo habría abarcado con sus dos primeros sentidos un concepto de naturaleza característico de la escuela epicúrea y de toda la tradición científico-evolutiva. El estudio del

---

275.- S.E. M. I 147.

276.- Cf. M. GIGANTE, pp. 109-111.

277.- Cf. Plu. *Aduersus Colothos* 1109e-1110b. Según Epicuro, sería un error pensar que lo que calienta es de por sí algo que calienta y lo que enfría algo que de por sí enfría, pues todo se debe a la disposición relativa de los átomos y una misma cosa, como el vino, puede producir efectos de calor o enfriamiento en el cuerpo.

nombre en esta dirección se abordaba siempre en relación con sus orígenes, no con el tipo de vínculo que mantiene con las cosas. Estas dos características los unifican y separan de los dos sentidos siguientes. Los estudios científicos sobre las partes de los animales y sus órganos sensoriales acentúan aún más esta unidad, así como los pasajes de Lucrecio antes mencionados. Se trata de un concepto de lo natural como lo espontáneo, azaroso y carente, tal como lo explica Lucrecio, de finalidad: no nació la lengua para nombrar, sino que el nombrar se desarrolla espontáneamente a partir del uso de la lengua (con independencia de que después actúe la convención para regularizar). La atribución a Epicuro del *κατὰ τὸ πρῶτον* debe entenderse, por lo tanto, como de los dos primeros significados ο *σημαινόμενα*, considerados como un todo.

Los nombres pueden ser también naturales en el sentido en que lo son las sombras y las imágenes de los espejos, o como las imágenes fabricadas por el hombre (*τεχνηταὶ εἰκόνες*), que se parecen a sus modelos (*ἀρχετύποις*). En los dos casos subyace una relación natural permanente entre el nombre y su objeto, relación, por otra parte, de carácter mimético. La comparación con las sombras y las imágenes de los espejos se remonta a la formulación platónica de la teoría de la mimesis. Platón compara las figuras que dibuja el geómetra, respecto a sus originales, con sombras e imágenes en el agua (*σκιαὶ καὶ ἐν ὕδασι εἰκόνες*)<sup>278</sup> y, en el libro VII de la *República*, relata que el hombre que ha salido de la caverna sólo puede contemplar en un primer momento “los divinos reflejos de las aguas y las sombras de los seres” (*τὰ ἐν ὕδασι φαντάσματα θεῖα καὶ σκιάς τῶν ὄντων*).<sup>279</sup> Incluso se aplica la comparación al lenguaje en un contexto alejado del *Crátilo*:

τὸ μὲν πρῶτον εἶη ἂν τὸ τὴν αὐτοῦ δίανοιαν ἐμφανῆ ποιεῖν  
διὰ φωνῆς μετὰ ῥημάτων τε καὶ ὀνομάτων, ὥσπερ εἰς  
κάτοπτρον ἢ ὕδωρ τὴν δόξαν ἐκτυπούμενον εἰς τὴν  
διὰ τοῦ στόματος ῥοήν.<sup>280</sup>

278.- Cf. *R.* 510e2-3.

279.- *R.* 532c1-2.

280.- *Th.* 206d1-5. Para la importancia del término *ἐκτυπούμενον* en las ideas lingüísticas del neoplatonismo cf. J. PEPIN (1982), pp. 102-116.

“El primero<sup>281</sup> sería la manifestación del propio pensamiento por medio de la voz con los nombres y los verbos, plasmando la opinión en la cadena hablada como en un espejo o en el agua.”

Fuera del contexto de la mimesis platónica se recurre a la imagen en relación con el concepto de εἶδωλον en Empédocles, Demócrito y Epicuro.<sup>282</sup> No obstante, es en el texto de Plotino que mencionamos a propósito del ejemplo del fuego y su calor donde encontramos una reflexión sobre la relación entre imagen y modelo en el caso de las producciones humanas y en el de las imitaciones naturales, del tipo de las sombras y las imágenes de los espejos. Si del fuego y su calor afirmaba que no se da entre ellos una relación εἰκῶν/ἀρχέτυπος, con respecto a los dos tipos de imágenes mencionados, las artificiales y las naturales, establece una diáfana diferenciación:

πρῶτον μὲν ἐπὶ τοῦ ἀρχέτυπου καὶ τῆς εἰκόνας, εἰ τὴν παρὰ τοῦ ζωγράφου εἰκόνα λέγοι τις, οὐ τὸ ἀρχέτυπον φήσομεν τὴν εἰκόνα πεποιηκέναι, ἀλλὰ τὸν ζωγράφον οὐκ οὔσαν αὐτοῦ εἰκόνα οὐδ' εἰ αὐτόν τις γράφοι· τὸ γὰρ γράφον ἦν οὐ τὸ σῶμα τοῦ ζωγράφου οὐδὲ τὸ εἶδος τὸ μεμιμημένον· καὶ οὐ τὸν ζωγράφον, ἀλλὰ τὴν θέσιν τὴν οὕτως τῶν χρωμάτων λεκτέον ποιεῖν τὴν τοιαύτην εἰκόνα, οὐδὲ κυρίως ἢ τῆς εἰκόνας καὶ τοῦ ἰνδάλαματος ποίησις, οἷον ἐν ὕδασι καὶ κατόπτροις ἢ ἐν σκιαῖς.<sup>283</sup>

“En primer lugar, en el caso de la imagen y su modelo, si alguien se refiere a la imagen que crea el pintor diremos que no

---

281.- Se refiere al primer significado del término λόγος.

282.- Cf. Emp. fr. B109 DK: οὐ δεῖ δὲ εἶδωλον τοιοῦτον ἀκούειν οἷον τὸ κατὰ Δημόκριτον ἢ Ἐπίκουρον ἢ Ἐμπεδοκλῆς ἀπορροὰς φαίη ἄν ἀπιέναι ἀπὸ ἐκάστου τῶν κατοπτριζομένων καὶ τοῖς ὄμμασιν ὡσπερ εἰούσας εἰκόνας ἐναρμόζεσθαι. Nótese el uso de κατοπτριζομένων.

283.- Plot. VI 4.10.

es el modelo el que ha producido la imagen, sino el pintor, pues no se trata de una imagen de sí mismo, y ni siquiera en el caso de que alguien se pinte a sí mismo, puesto que el que pintaba no era ni el cuerpo del pintor ni su forma imitada. Hay que decir que no es el pintor, sino una determinada *imposición* de los colores la que produce tal tipo de imagen, y ni siquiera la creación de la imagen (pintada) es propiamente creación también a cargo del modelo, como en el caso de las imágenes en el agua, los espejos y las sombras”.

Aun siendo ambas imágenes, pues, en el caso del retrato no es el modelo el que produce directamente la imagen, sino que interviene como factor decisivo la *θέσις* de los colores por parte de un tercer elemento: un pintor, que es el que de hecho imita al modelo.<sup>284</sup> Se está planteando, por lo tanto, la oposición entre imagen natural e imagen artificial, en el sentido que leíamos en Ammonio y ahora en Proclo. De este modo, el nombre, según la teoría del *Crátilo*, en la que coincidirían, según explica Ammonio, tanto Platón como Aristóteles, se ajusta perfectamente al concepto de “imagen artificial” (τεχνητὴ εἰκῶν), dada la necesidad de la intervención de un nominador (ὀνοματοθέτης). En la “imagen natural” (φυσικὴ εἰκῶν), en cambio, sería necesario el vínculo permanentemente activo entre el imitador, el modelo mismo, y la imitación resultante: tal es el caso, no del nombre, sino de la emanación de todas las cosas a partir del Uno, sustentadas, como un reflejo de su modelo, por los niveles superiores del ser y por el Uno mismo trascendente, al igual que las sombras y reflejos en el agua y en los espejos con respecto a sus causas.

A pesar de que todo apunta a que este pasaje de Plotino se halla en la base de la reflexión de Proclo, la distinción entre imagen artificial y natural no es expresamente plotiniana. Hemos de partir del propio Platón. Ya hemos citado el pasaje de las *Leyes* en que se opone lo artificial o artístico a los productos de una naturaleza ciega y azarosa. No obstante los textos capitales para el concepto de τέχνη en relación con el de φύσις son *Sph.* 219c-265e y *Plt.* 258d-e.

---

284.- Cf. E. MOUTSOPOULOS (1985b), pp. 89-90. Moutsopoulos destaca la importancia y necesidad de un creador en la producción de las imágenes artificiales.

Una detallada división de los distintos tipos de artes lleva a distinguir, dentro de las llamadas “productivas” (ποιητικάί) entre una τέχνη divina y otra humana. La primera produce los objetos naturales (τὰ φύσει) y sus simulacros (así los seres vivos, incluido el hombre, el fuego, el agua y, por otra parte, los sueños y las ilusiones espontáneas del tipo de las sombras).<sup>285</sup> La segunda produce objetos artificiales, como la casa, y simulacros de estos, como la pintura de la casa.<sup>286</sup> La modalidad divina no es otra cosa que la creación de la naturaleza misma, entendida como obra de una inteligencia rectora que copia modelos eternos:

ἀλλὰ θήσω τὰ μὲν φύσει λεγόμενα ποιεῖσθαι θεῖα τέχνη.<sup>287</sup>

“Pero entenderé que lo que se dice que es por naturaleza es creado por una arte divina”.

Este concepto de naturaleza como imitación divina se opone al concepto mecanicista de pensadores anteriores. A propósito precisamente de los animales y plantas en su conjunto (ζῶα δὴ πάντα θηητά, καὶ δὴ καὶ φυτὰ ὅσα τ’ ἐπὶ γῆς ἐκ σπερμάτων καὶ ῥιζῶν φύεται...), así como de los minerales y demás seres de la naturaleza,<sup>288</sup> se pregunta Sócrates si surgen de una causa automática o de una inteligencia divina (τὴν φύσιν αὐτὰ γεννᾶν ἀπὸ τινος αἰτίας αὐτομάτης καὶ ἄνευ διανοίας φυσούσης, ἢ μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θεῖας ἀπὸ θεοῦ γιγνομένης;).<sup>289</sup> Evidentemente la respuesta es la segunda. Tenemos, por lo tanto, una técnica humana, que se pone en práctica en casos como el de la pintura, y una técnica divina, también entendida como mimesis y que produce los seres naturales y sus simulacros. Por fin, se destierra el concepto materialista de una naturaleza automática y espontánea.

---

285.- Cf. *Sph.* 266b2-c4.

286.- Cf. *Sph.* 266c7-9.

287.- *Sph.* 265e2.

288.- *Sph.* 265c1-3.

289.- *Sph.* 265c7-9.

Es evidente que aquí se encuentra en germen la distinción entre los dos últimos sentidos de φύσει de Proclo, además de una alusión crítica al primero, entendido a la manera de Epicuro y los atomistas. Plotino conservará los dos niveles, humano y divino, de imitación, el segundo de los cuales es el responsable de la creación de lo que es por naturaleza. Así en IV 3.10 asegura que la τέχνη (en el sentido humano) es inferior a la naturaleza (el arte divino de Platón) y la imita.<sup>290</sup> Ahora bien, no se debe despreciar a las artes, puesto que la misma naturaleza es de por sí y primariamente también imitación.<sup>291</sup>

Entre ambos filósofos, Platón y Plotino, Aristóteles aparece como el preciso demarcador de las parcelas de cada concepto. Aun sin considerar la cuestión desde la óptica platónica de la mimesis, distingue la φύσις de la τέχνη en un sentido recogido por Plotino en el texto fuente de Proclo: la primera tiene su principio en lo mismo, la segunda en lo otro.<sup>292</sup> La tarea del arte es completar o imitar a la naturaleza,<sup>293</sup> y en sus productos lo bello y el fin son inferiores que en los productos naturales.<sup>294</sup> En el Estagirita, por otra parte, la τέχνη posee un componente de racionalidad que la opone a los actos naturales espontáneos del tipo del estornudo, al igual que en Proclo la tos.<sup>295</sup> Los estoicos continuaron el estudio de la oposición,<sup>296</sup> así como

290.- τέχνη γὰρ ὕστερα αὐτῆς καὶ μιμεῖται ἀμυδρὰ καὶ ἀσθηνῆ ποιούσα μιμήματα.

291.- Cf. Plot. V 8.1: πρῶτον μὲν φατέον καὶ τὰς φύσεις μιμεῖσθαι ἄλλα.

292.- Cf. Arist. *Metaph.* 1070a7: ἡ μὲν τέχνη ἀρχὴ ἐν ἄλλῳ, ἡ δὲ φύσις ἀρχὴ ἐν αὐτῷ.

293.- Cf. *Ph.* 199a15.

294.- Cf. *PA* 639b20.

295.- La definición aristotélica de τέχνη como ἕξις μετὰ λόγου ποιητική (*EN* 1140a7) lleva, en efecto, al comentarista Aspasio (*in EN* 2.15-3.2 Heylbut) a distinguir los productos fabricados por el hombre (τὰ τεχνικὰ ποιήματα) de los meros impulsos físicos de los seres irracionales (τὰ τῶν ἀλόγων): ἀλλ' ὁρμῆ φυσικῆ χρώμενα τὰ ζῶα. Compárese la expresión ὁρμῆ φυσικῆ con las equivalencias ofrecidas por Proclo: ὄρεξις φυσικῆ, φυσικῶς κυρούμενοι.

296.- Cf. *S.V.F.* II 308.11-12: μὴ ὁμοίως τοῖς φύσει γινομένοις γίνεται τὰ κατὰ τέχνην. La razón resulta ser, según el testimonio de Alejandro de Afrodiasias (*Mixt.* 225.18 ss Bruns), la misma que en Aristóteles y en Plotino: en los productos del arte la causa es externa; en los naturales, interna (τῶν μὲν γινομένων κατὰ τέχνην ζῆσθαι εἶναι καὶ κεχωρισμένων τὸ ποιοῦν, ἐπὶ δὲ τῶν γινομένων φύσει ἐν τῇ ὕλῃ εἶναι τὴν δύναμιν τὴν μορφουσαν τε καὶ γεινώσαν).

los epicúreos.<sup>297</sup> Platón, Plotino y las sistematizaciones aristotélica y estoica son, por lo tanto, la base para la distinción entre los sentidos tercero y cuarto de φύσει en Proclo, aunque Plot. VI 4, 10 sea la fuente inmediata.

Estas son, pues, las conclusiones a las que hemos llegado. Dentro del habitual apartado doxográfico de los comentarios neoplatónicos al *Crátilo* y al *De interpretatione* Proclo incluye, después de la exposición de las doctrinas del pasado, la matización en cuatro sentidos del término φύσει. Los dos primeros se refieren al origen del lenguaje y esconden un concepto de la naturaleza entendida como espontánea, necesaria e irracional, que explicaría el surgimiento de las primeras manifestaciones orales de aquél (la πρώτη ἐκφώνησις que atribuye Albino a la φύσις epicúrea). El hecho de que Proclo plantee la doctrina epicúrea en términos de una teoría fisiológica del origen de las partes y los sentidos de los seres vivos explica la enorme proximidad de los dos primeros significados, con los que se intenta subrayar la ausencia de finalidad de la φύσις, según se lee claramente en Lucrecio. Este concepto de naturaleza es coherente con las aclaraciones que sobre el naturalismo epicúreo hicieron en su día Orígenes y Albino, así como a la transparente definición de Demetrio Lacón. Ammonio y Estéfano no lo mencionan, debido probablemente a que sus intereses radican en la conciliación entre Platón y Aristóteles.

Por otra parte, Proclo distingue, en estrecho paralelismo con Ammonio y Estéfano, dos sentidos de lo natural dentro de la teoría de la mimesis: el que corresponde a Crátilo, en cuanto imagen natural (φυσική εἰκῶν), y el que corresponde a Sócrates, en cuanto imagen artificial (τεχνητὴ εἰκῶν). Semejante distinción se encuentra ya en el libro VI de las *Ennéadas*, en el que se analizan los modelos de relación entre arquetipo y derivado tanto en las producciones artísticas como en el proceso de la emanación, del mismo modo que también se distingue como un tipo de relación especial la que existe

---

297.- Cf. Epicur. fr. 227b, p. 171.29 Usener. cf. etiam Damox. F.C.G. IV 530: ἡ φύσις πάσης τέχνης ἀρχέγονόν ἐστι.

entre el fuego y su calor, probablemente tomado, como podemos pensar por los testimonios de Proclo, Sexto Empírico y Plutarco de Queronea, de la escuela epicúrea. Por otro lado, para la oposición entre las imágenes naturales y las artificiales se emplean los ejemplos, usados también por el neoplatónico, de las sombras e imágenes, como muestra de las primeras, y del arte pictórica, como muestra de las segundas, empleado por Ammonio también con este propósito y más adelante, a propósito de la teoría de la creación del nombre, por Proclo. Todos ellos, en cualquier caso, remontan a la teoría mimética del mismo Platón, especialmente tal como aparece en su *República* y en *Sofista* y *Político*. Aún así, durante toda la Antigüedad se reflexionó en las distintas escuelas sobre las relaciones entre φύσις y τέχνη, con el resultado de que la naturaleza caracteriza fundamentalmente el tercer sentido de Proclo, por tener su principio asentado en sí misma, y el arte se aproxima al cuarto, el característico de la teoría del nombre de Platón y de la interpretación de Aristóteles en el neoplatonismo, donde interviene un nominador que imita desde su condición exterior la naturaleza de lo nombrado, como el pintor imita a su modelo. En definitiva, lo que se está oponiendo es una naturaleza sin finalidad, necesaria y azarosa a una naturaleza basada en el principio de la mimesis, subdividida a su vez en una naturaleza que desarrolla simulacros por un principio interno y otra a la que se le añaden simulacros por la intervención exterior de un ser inteligente.

Respecto al problema de las atribuciones de cada sentido, nos reafirmamos en la idea de que a Epicuro se le atribuye el primer significado (πρῶτον σημαίνόμενον) y al *Crátilo* el segundo (δεύτερον σημαίνόμενον) según una primera clasificación que dividiría la naturaleza en dos perspectivas: desde el punto de vista del origen y desde el punto de vista de la relación mimética entre nombre y cosa. El *Crátilo*, como diálogo, encerraría la teoría mimética en todos sus matices. A continuación, se emprendería una subdivisión de ésta. La atribución a Sócrates del cuarto sentido incluye ya una distinción ulterior entre los dos tipos de imágenes, las naturales y las artificiales. El nombre sería una imagen artificial, según la doctrina socrática, es decir, platónica. El nombre como imagen natural, emanación directa de las cosas y objeto de búsqueda, que no de

imposición, por el sabio, sería la doctrina exacta del personaje Crátilo, según se lee con toda claridad en Ammonio y Estéfano.<sup>298</sup>

Proclo logra, por lo tanto, junto con Ammonio y Estéfano, partícipes a fin de cuentas de un mismo contexto escolar, una base teórica para lograr la conciliación entre Platón y Aristóteles desde la moderación de sus respectivas perspectivas. Si en Ammonio esta conciliación es explícita, el Comentario de Proclo, aunque no lo sea tanto, posiblemente por la forma en que lo hemos conservado, se pronuncia en el mismo sentido. Todos los argumentos del convencionalismo aristotélico se interpretan de modo que pueda llegarse a una solución “sinfónica” final, como hemos demostrado en otro lugar.<sup>299</sup> Por ello, tras la última refutación a que somete Proclo la doctrina de Aristóteles, afirma lo siguiente:

εἰ δὲ καὶ ταῖς προτάσεσιν τις συγχωροίη, ἀλλ’ οὖν τὸ συμπέρασμα οὐ μᾶλλον Ἀριστοτελικὸν ἐστὶν ἢ περὶ Πλατωνικόν· φαίη γὰρ ἂν καὶ ὁ Πλάτων οὐ φύσει τὰ ὀνόματα εἶναι πρὸς Κρατύλον διαλεγόμενου Σωκράτους ὕστερον· διττὸν γὰρ ἦν τὸ φύσει ὡς περὶ καὶ τὸ θέσει.<sup>300</sup>

“E incluso aunque alguien no estuviera de acuerdo con las premisas, la conclusión, de hecho, no es más aristotélica que platónica, pues Platón afirmaría también que el nombre no es por naturaleza en el posterior diálogo de Sócrates con Crátilo, ya que lo que es por naturaleza lo es en un doble sentido, como también lo que es por convención.”

Platón y Aristóteles coincidirían en la doctrina, de modo que la diferencia entre ambos autores se debería a la insistencia en un aspecto de ella: la naturaleza o la imposición, según el cambio

---

298.- Cf. A. SHEPPARD (1987), pp. 148-149. Aun así preferimos evitar la corrección de δεύτερον por τρίτον y mantener el texto con la confusión original.

299.- Cf. J. RITORE (1991b).

300.- *In Cra.* LVIII 25,27-26,3.

terminológico ocurrido en época helenística, que identifica θέσει y κατὰ συνθήκην. La mediación de Sócrates entre sus interlocutores, defensores de posturas extremas, como vimos en X, ha posibilitado la disolución de la contraposición teórica entre φύσει y θέσει.<sup>301</sup> Con ello se culmina el camino de conciliación entre la Academia y el Perípato, en lo que se refiere a la teoría del nombre, iniciado desde el siglo I a.C. y cuya formulación más clara aparece en el *Epítome* de Albino, antecedente evidente de Proclo y Ammonio. Con esta síntesis de toda las doctrinas anteriores, desprovistas de sus excesos, va a comenzar en los escolios la exégesis de la doctrina del *Crátilo*, preparada para adquirir una universalidad que la llevará a asimilar incluso, como veremos, la corriente mágico-teológica surgida en el siglo II. Con ello el Comentario de Proclo culminará, en lo que se refiere a la teoría del nombre, la gran aspiración neoplatónica de presentar unitariamente el legado cultural del helenismo.

Y en primer lugar, aún en este escolio XVII y mucho antes del análisis exhaustivo de LI, el Diádoco avanza los rasgos esenciales de la doctrina global considerada verdadera. Los nombres, según el cuarto sentido de lo natural, son productos de una facultad razonadora de carácter científico (διανοίας ἐπιστήμονος ἔκγονα) y de un alma imaginativa (ψυχῆς φανταζομένης), no de un apetito físico (ὀρέξεως φυσικῆς). Están impuestos, pues, desde el principio en conformidad a las cosas en la medida de lo posible (κατὰ τὸ δυνατόν). Con ello se establece el principio platónico, mencionado por Proclo desde el primer escolio del comentario, de que la inexactitud ocupa en los nombres un lugar importante. La condición de productos de una διάνοια implica que son obra de un alma racional, ya que éste es su nivel apropiado. En la misma dirección apunta también su vinculación con la imaginación. Todos los nombres constan, pues, de una materia (ὕλη), producida por los órganos articulatorios, causa de que difieran unos de otros y consecuencia del acto humano de la “imposición” (θέσις), y de una forma (εἶδος), que los asemeja a sus modelos ideales y, por lo tanto, implica que todos ellos poseen una potencia unitaria y natural (φύσει), por encima de las aparentes diferencias.<sup>302</sup>

301.- Cf. F. ROMANO (1987), pp. 120-121. Cf. etiam E. RUIZ YAMUZA (1990).

302.- Cf. M. HIRSCHLE, pp. 3-11.



### III.- *La teoría del nombre en Proclo.*

III.1.- *Ley eterna, naturaleza y azar.*

III.1.1.- *Texto: In Cratylum LI 18, 9 - 26 Pasquali.*

“Ότι ὡσπερ ὁ ἐν Γοργία Σωκράτης, τοῦ Καλλικλέους ἀντιδαιροῦντος τὸ κατὰ νόμον δίκαιον καὶ τὸ κατὰ φύσιν, ἀπέδειξεν τὸν νόμον καὶ τὴν φύσιν ἐπὶ τοῦ δικαίου συντρέχοντα ἀλλήλοισ (ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ Μίνω τὸ αὐτὸ ποιεῖ), οὕτω δεῖ νοεῖν καὶ τὰ ὀνόματα εἶναι νόμῳ καὶ φύσει, ἀλλ’ οὐ τῷ τυχόντι νόμῳ ἀλλὰ τῷ αἰωνίῳ καὶ κατὰ λόγους αἰδίους ὑφεστηκότι. τὸ γοῦν ὄνομα διὰ μὲν τὴν ποιητικὴν αἰτίαν ἐπιστημονικὴν οὖσαν νόμῳ καὶ θέσει, διὰ δὲ τὴν παραδειγματικὴν αἰτίαν φύσει. ἀλλ’ εἰ ταῦτα οὕτως ἔχει, πῶς ὑστερον πρὸς Κρατύλον λέγων δείξει ὅτι οὐ μόνον τὸ ὀρθῶς κείμενον δεῖ ὄνομα καλεῖν, ἀλλὰ καὶ τὸ μὴ ὀρθῶς; ῥητέον οὖν πρὸς τοῦτο ὅτι νόμος μὲν τοῦ καθόλου ἐστὶν θεωρητικός· ὅσα οὖν ὀνόματα ἐπὶ τοῖς αἰδίοις κεῖται, νόμῳ ταῦτα ἐστὶ κείμενα. ἀλλ’ ἐπεὶ εἰσὶν καὶ τῶν φθαρτῶν ὀνόματα, οὐδὲν θαυμαστὸν εἰ ὁ μὲν καθόλου νόμος τούτων οὐ περικρατεῖ, τὸ δὲ τυχαῖον ἐν τούτοις πολὺ, οἷον ὁ καλούμενος Ἀμβρόσιος ἢ Ἀθανάσιος ἢ Πολυχρόνιος καὶ τὰ ὅμοια.

“Al igual que Sócrates demostró en el *Gorgias*, cuando Calicles distinguía, por su parte, lo justo por ley y lo justo por naturaleza, que la ley y la naturaleza coinciden en lo que a lo justo se refiere (también en el *Minos* hace lo mismo), del mismo modo debe pensarse que los

nombres son por ley y por naturaleza, pero no por la ley del azar, sino por la ley eterna y subsistente según razones eternas. Por lo tanto el nombre, en virtud de su causa eficiente, que es científica, es por ley y por convención, mientras que en virtud de su causa ejemplar es por naturaleza. Pero si esto es así, ¿cómo después al dirigirse a Crátilo le mostrará que no sólo debe llamarse nombre al impuesto con justeza, sino también al que está impuesto sin ella? Debe responderse a esto, en definitiva, que la ley contempla lo universal; luego todos aquellos nombres que se aplican a lo eterno están impuestos por ley. Pero dado que existen también los nombres de los mortales, no debe sorprender que la ley universal los rija, sino que abunde en ellos lo azaroso, como en los que se llaman Ambrosio, Atanasio, Policronio o de modo semejante.”

### **III.1.1.2.- Análisis.**

La explicación de la técnica creadora de los nombres va precedida por una breve introducción en la que se desarrolla la idea de que los conceptos de νόμος y φύσει coinciden en aquella en un plano universal. La exactitud natural y la convencional son equivalentes desde la perspectiva de un νόμος eterno. Tan sólo tiene cabida lo azaroso allí donde no llega la ley eterna, al dominio de los nombres de los mortales. Se prepara así la explicación de la técnica nominadora como una actividad que parte del nivel divino, con plena correspondencia entre ser y nombre, y que, a medida que desciende a lo humano, sustituye esta coincidencia plena por una adecuación científica al ser en la medida de lo posible, con ciertos grados de inexactitud debidos a la condición icónica del nombre, sobre todo en aquellos que carecen de referente eterno. En ella, por la condición icónica del nombre, desempeña un cierto papel la inexactitud y la indefinición, especialmente cuando el referente no es un ser eterno.

Desde una perspectiva universal se intenta justificar la cita simultánea de lo convencional y lo natural en el nombre. Ello se logra con la oposición entre la causa eficiente y la paradigmática. En cuanto “impuesto” por alguien, el nombre es por convención; en cuanto imagen de un paradigma, es por naturaleza. De la combinación de

ambas ópticas resultó tratarse de una imagen artificial (τεχνητὴ εἰκὼν), fabricada por un artesano científicamente, es decir, con la vista puesta en las cosas que refleja tal como se le presentan a la razón. En virtud de este razonamiento se lograba conciliar a Platón con Aristóteles. En este escolio LI se va a intentar la conciliación por dos caminos diferentes: por la autoridad del propio Platón, que en el *Gorgias* y en el *Minos* establecía la coincidencia de naturaleza y ley, y por la caracterización de la ley que rige la ὀνοματοθεσία como eterna.

En el *Gorgias*, en efecto, Sócrates defiende frente a Calicles que lo natural y lo legal coinciden plenamente. Para el sofista, defensor del derecho del más fuerte, “en la mayor parte de los casos son contrarias la naturaleza y la ley”.<sup>1</sup> Esto se debe a que así como por naturaleza es más vergonzoso sufrir la injusticia que cometerla, puesto que es más vergonzoso lo más desventajoso, por la ley, en cambio, que es una creación de los débiles y de la multitud, es más vergonzoso cometerla.<sup>2</sup> Sócrates, por el contrario, defiende que tanto por ley como por naturaleza es más vergonzoso cometer la injusticia que recibirla (οὐ νόμῳ ἄρα μόνον ἐστὶν αἴσχιον τὸ ἀδικεῖν τοῦ ἀδικεῖσθαι, οὐδὲ δίκαιον τὸ ἴσον ἔχειν, ἀλλὰ καὶ φύσει).<sup>3</sup> Su argumento consiste en que la multitud, que es la que impone las leyes, al imponerla ha de ser más fuerte que el individuo; el más fuerte se impone por naturaleza; luego lo justo por ley es también lo justo por naturaleza. Se trata de una convergencia que en el *Minos* se condensa en una fórmula de gran exactitud: “la ley es el descubrimiento de lo que es” (νόμον εἶναι τοῦ ὄντος εὕρεσιν).<sup>4</sup> No existe divorcio entre el νόμος y la φύσις. Esta era la respuesta platónica a una antítesis que condicionó buena parte de la actividad intelectual del siglo V, en este caso en el terreno de la justicia.<sup>5</sup>

Se asegura, por otra parte, dejando a un lado las referencias a Platón, que la ley en virtud de la cual se imponen los nombres es “una

1.- *Grg.* 482e5-6.

2.- *Cf. Grg.* 483a5-8.

3.- *Grg.* 489a8-b1.

4.- *Min.* 317d1-2.

5.- *Vid. supra.* II.1.

ley eterna y según razones eternas” (τῷ αἰωνίῳ καὶ κατὰ λόγους αἰδίου ὑφ’εσθηκότη), no “una ley azarosa” (τῷ τυχόντι νόμῳ). Hemos de preguntarnos a qué se refiere Proclo concretamente con esta ley y el porqué de su coincidencia con la naturaleza.

El camino que sigue el Diádoco para esquivar el componente de convencionalidad e inexactitud que implica toda ley es interpretar a ésta como divina y eterna, en la línea del concepto estoico de ley natural. En principio no se planteaba ninguna contradicción abierta con el platonismo por la adopción de semejante concepto, ya que en el *Crátilo* se llama “legislador” (νομοθέτης) al que ha de imponer los nombres y Zeus, interpretado como “creador primordial de los nombres” según la teoría teológica del lenguaje,<sup>6</sup> es en el *Timeo* “el que establece las leyes del destino” (ὁ τοὺς εἰμαρμένους νόμους τιθείς) y “el que todo lo prescribe” (ὁ πάντα διαθεσμοθετῶν).<sup>7</sup> El Demiurgo es el origen de las leyes que rigen el mundo. De la misma manera, para la Estoa todo el Universo está determinado por una ley que se identifica con el λόγος inmanente, de carácter divino y que alcanza a todos los acontecimientos.<sup>8</sup> La ley, identificada con la razón, se la proporciona la naturaleza al hombre.<sup>9</sup> Entendido el Universo entero como una enorme ciudad, viene regido por una constitución y una ley únicas que equivalen al λόγος de la naturaleza, que ordena lo que debe hacerse y prohíbe lo que no debe hacerse.<sup>10</sup> Todo esto equivale a decir que la ley (νόμος) es por naturaleza (φύσει).<sup>11</sup> El λόγος con el que se identifica la ley es, además, el del propio Zeus.<sup>12</sup>

---

6.- Vid. *infra* III.2.1.

7.- Cf. *Ti.* 41e2; 42d2.

8.- Cf. A.A. LONG (1984), p.144. Cf. *etiam* G. WATSON (1971).

9.- Cf. *S.V.F.* III 78.27-30: *Quibus enim ratio a natura data est, iisdem etiam recta ratio data est: ergo etiam lex, quae est recta ratio in iubendo et uetando: si lex, ius quoque. At omnibus ratio.*

10.- Cf. *S.V.F.* III 79.38-41: ἡ μὲν γὰρ μεγαλόπολις ὅδε ὁ κόσμος ἐστὶ καὶ μίᾳ χρῆται πολιτείᾳ καὶ νόμῳ ἑνί. Λόγος δὲ ἐστὶ φύσεως προστακτικὸς μὲν ὧν πρακτέον, ἀπογορευτικὸς δὲ ὧν οὐ ποιητέον. Cf. *etiam S.V.F.* II 295.31; III 81.23; 158.11 y 19; III 78.28; 87.44; 79.9; I 42.36.

11.- Cf. *S.V.F.* III 76.5; II 169.28-29: κοινωσίαν δ’ ὑπάρχειν πρὸς ἀλλήλους διὰ τὸ λόγου μετέχειν, ὅς ἐστι φύσει νόμος.

12.- Cf. *S.V.F.* III 78.23-24.

El concepto estoico de ley natural y racional, de la que el hombre participa a través de su razón individual, desempeñó un papel importante en los filósofos del platonismo medio a partir de Antíoco de Ascalón y no presentó excesivas dificultades para integrarse en el sistema platónico, especialmente después de la labor de Plotino,<sup>13</sup> quien, en efecto, lo recoge para introducirlo en el seno del neoplatonismo como doctrina común, con todas las matizaciones pertinentes. Se trata de “una ley eterna de la naturaleza” (ἀίδιος φύσεως νόμος).<sup>14</sup> Es en virtud de esta ley eterna y racional, natural, divina y relacionada con el propio Zeus, legislador por antonomasia, como se crean, según Proclo, los nombres.

La indefinición e inexactitud frecuente en los nombres se debe a que en el terreno de lo particular puede dejar de tener vigencia una ley de carácter universal. Así ocurre con los nombres impuestos sobre los mortales, donde abunda lo azaroso o, con unas palabras empleadas anteriormente por Proclo, “la condición indeterminada de lo azaroso y lo elegido y pensado sin ciencia propio de los objetos particulares” (τὸ ἀόριστον εἶναι τὸ τῶν καθ’ ἕκαστα τυχαῖον καὶ ἄνευ ἐπιστήμης προαιρούμενον καὶ δοκοῦν).<sup>15</sup>

Proclo dedica una importante sección de su comentario a la reflexión sobre la oposición entre nombres aplicados a lo eterno y nombres cuyo referente es mortal.<sup>16</sup> Aquellos, según se anunciaba desde el principio, participan más de lo natural; estos, en cambio, más de lo azaroso (μᾶλλον τοῦ τυχαίου).<sup>17</sup> El referente de estos tipos de nombre es definitivo a la hora de determinar su condición, pues los primeros obtienen su denominación a partir de sus potencias y actividades (ἐκ τῶν δυναμέων καὶ ἐνεργειῶν), mientras que los segundos la toman de su uso y su función social (ἐκ τῆς χρείας

13.- Cf. J. DILLON (1977), pp. 80-81. Las posibles reservas platónicas ante el determinismo que implicaba el concepto en la Estoa fueron superadas tras la criba a que lo somete Plotino.

14.- Plot. IV 8.5. Cf. etiam IV 3.13. Para la relación entre φύσις y λόγος en Plotino cf. W.R. INGE, pp. 153-162.

15.- In Cra. XXXIII 21.23.

16.- Cf. in Cra. LXXX 37.22-XCV 47.11.

17.- In Cra. X 4.13-14.

καὶ κοινωνίας).<sup>18</sup> En todo caso es en los nombres de lo eterno donde debe buscarse la exactitud natural (que coincide con la exactitud νόμῳ en virtud de la ley eterna).<sup>19</sup> Así también lo entendía Hierocles, para quien la exactitud se encuentra ante todo en los nombres de lo eterno, especialmente en los de los dioses y sobre todo en los de los más excelentes, ante los que Sócrates siente el mayor de los temores, según un conocido pasaje del *Filebo*.<sup>20</sup> Ellos toman sus denominaciones a partir de sus potencias y actividades, mientras que en los nombres aparentemente exactos que nos imponemos nosotros predominan el azar o la arbitrariedad.<sup>21</sup> Esto se debe a que los aplicados a lo inmortal se imponen “científicamente” (κατ’ ἐπιστήμην), apuntando al parentesco con lo nombrado, mientras que los nombres de los mortales son de interpretación confusa (ἀπορεῖται),<sup>22</sup> puesto que los padres no dan a los hijos nombres infaustos (ὀνόματα ἀπαίσια) y se atienen no a lo que va a ser la vida futura de estos, ya que la ignoran, sino a sus esperanzas y recuerdos (κατ’ ἐλπίδα, κατὰ μνήμην), mientras que los dioses y démones sí conocen los auténticos períodos de las almas y las orientaciones de éstas antes de que nazcan, de manera que están preparados para darles nombres exactos.<sup>23</sup> En el caso de Ambrosio, Atanasio, Policronio, los ejemplos citados en LI, la inexactitud radica evidentemente en aplicar rasgos de inmortalidad a los mortales. Es en

18.- *In Cra.* XIX 8.21-23.

19.- *Cf. in Cra.* XXXI 11.10-11.

20.- *Cf. Phlb.* 12c1-3. Para la importancia de este pasaje en la exégesis neoplatónica *uid. infra.* III.2.2.4.2.

21.- *Cf. Hierocl. in CA.* XXV 105.4-19 Köhler.

22.- *Cf. in Cra.* LXXXVIII 42.27-43.1.

23.- *Cf. in Cra.* LXXXVIII 43.1-15. *Cf. etiam* LXXXV 39.19-40.2: el cuarto principio de etimología ofrecido por Sócrates es el de tener en cuenta este hecho de que los padres no le ponen nombres infaustos a los hijos. El tema de los nombres que se imponen inadecuadamente a los mortales ya aparece en Plutarco, para quien “sólo algunos de nosotros, causalmente, hemos sido llamados correctamente, la mayoría ha recibido nombres divinos en absoluto apropiados, sino cambiados”. El texto es de Plu. *De defectu oraculorum* 421e y explica cómo la mayor parte de los hombres no reciben el nombre que les correspondería en consonancia con su demon o dios tutelar. *Cf. E.A. RAMOS JURADO* (1981), p. 65, cuya traducción es la que hemos ofrecido. Nótese el empleo de la expresión κατὰ τύχην, “casualmente”.

estos extremos donde lo acientífico y la ignorancia inherente a los hombres produce una desviación de la ley divina que rige la ὀνοματοθεσία.

No obstante, Proclo explica que los nombres que han sido incorrectamente impuestos por los mortales resultan al cabo “reconvertidos” hacia la exactitud por la fuerza de la τύχη.<sup>24</sup> Así, por ejemplo, el nombre de Orestes, impuesto originariamente por Agamenón por la “rapidez para lanzarse” que quería para su hijo, en relación con ὀρούειν, Sócrates lo interpreta etimológicamente en relación con ὄρος, por su carácter “montaraz”, puesto que parte del verdadero sentido que el nombre ha adquirido a la larga a pesar de la errónea intención primitiva de Agamenón.<sup>25</sup> Lo azaroso de este tipo de nombres es en buena parte, por lo tanto, aparente. Atribuimos al azar su imposición (αἰτιώμεθα τὴν τύχην) porque sometemos a la jurisdicción de éste “la coordinación de lo aparentemente descoordinado e indefinido” (τῆς συντάξεως τῶν δοκούντων ἀτάκτων εἶναι καὶ ἀορίστων πραγμάτων).<sup>26</sup> Por lo tanto, esta τύχη de tan enorme importancia en la imposición de los nombres de los mortales no es, al igual que ocurre con el νόμος, una causa irracional e indefinida, sino “una potencia divina y demoníaca” (θείαν ἢ δαιμόνιαν δύναμιν) que endereza hasta el último de nuestros actos hacia el bien y la ordenación universal.<sup>27</sup>

Dado que en el *Comentario al Crátilo* se emplean a menudo como sinónimos los términos θέσει y τύχη, en relación con el convencionalismo de Hermógenes, este concepto del azar o fortuna acarrea unas consecuencias decisivas para la teoría del nombre en Proclo. En *in Cra.* X 4.12-13 se establece con toda claridad la sinonimia: Sócrates piensa que unos nombres son por naturaleza,

---

24.- Cf. *in Cra.* LXXXVIII 43.20-22: ἡ δὲ τύχη τὸ παρὶ ἐκείνων ἄλλον τρόπον τεθὲν κυροὶ διὰ τὴν πρὸς τὸν βίον αὐτῶν συμφωνίαν.

25.- Cf. *in Cra.* LXXXVIII 43.22-44.1. Tan sólo quedarían fuera incluso de este azar “regulador” ciertos nombres inexactos que en cierto modo se pueden calificar de sacrilegos, del tipo de “Atanasio” o “Ambrosio”, dado que atribuyen la inmortalidad a un mortal. Cf. J. RITORE (en prensa).

26.- *In Cra.* LXXXVIII 43.16-17.

27.- Cf. *in Cra.* LXXXVIII 44.8-13.

mientras que otros son por convención, es decir, como productos de una τύχη (τὰ δὲ καὶ θέσει, ὅλον τύχη γεγονότα). En opinión de Hirschle, estos conceptos de τύχη y θέσει, empleados circunstancialmente como sinónimos, significan aquí que los nombres se relacionan con las cosas “por medio de un vínculo desconocido y natural”.<sup>28</sup> Ni se pierde la relación natural entre lo nombrado y el nombre ni deja de regir en el fondo la ley universal. Lo único que ocurre es que la relación escapa al conocimiento humano y, como fuerza divina que es, la τύχη orienta misteriosamente los actos confusos del hombre hacia el orden universal.<sup>29</sup>

Como señala Whittaker a propósito del papel de lo azaroso en Proclo, “apparently hostile chance or fortune is declared to be always finally beneficent destiny. The particular event that we class under the head of chance may seem to go unguided; but in the total order generalised as Fortune there is nothing irrational. All is ordered, down to the destiny of the individual. Hence the deification of Fortune is philosophically justified”.<sup>30</sup> La τύχη esconde un orden oscuro y desconocido al que llamamos así por nuestra ignorancia. Por lo tanto, al igual que el concepto de ley eterna presenta una evidente proximidad respecto a la doctrina estoica, en nuestra opinión Proclo recurre aquí al concepto estoico de la fortuna como una causa divina y desconocida para el entendimiento humano:

τινὲς δὲ καὶ αὐτόθεν ὁμολογοῦσιν εἶναι τὴν τύχην καὶ αἰτίαν αὐτὴν εἶναι λέγουσι· τί δέ ἐστιν, οὐκ ἔχουσι λέγειν, ἄδηλον αὐτὴν ἀνθρωπίνη διανοία νομίζοντες, ὡς θεῖόν τι οὖσαν καὶ δαιμόνιον καὶ διὰ τοῦτο τὴν ἀνθρωπίνην γνῶσιν ὑπερβαῖνον, ὥσπερ οἱ Στωϊκοὶ δοκοῦσι.<sup>31</sup>

“Y de aquí algunos están de acuerdo en que existe el azar y afirman que se trata de una causa. No pueden decir en qué

---

28.- M. HIRSCHLE, p. 9: “durch einen unerkannten, natürlichen Zusammenhang”.

29.- Cf. *ibidem*.

30.- TH. WHITTAKER, p. 240.

31.- S.V.F. II 280.42-281.3.

consiste, pues creen que le está oculto al entendimiento humano, ya que es algo divino, demoníaco y que sobrepasa por ello el conocimiento humano, según opinan los estoicos”.

La doctrina, transmitida por Alejandro de Afrodisias en la formulación clásica de que “la fortuna es una causa oculta para el entendimiento humano” (τὴν τύχην αἰτίαν ἄδηλον ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ),<sup>32</sup> la atribuye también Aecio a autores anteriores incluso a Aristóteles.<sup>33</sup> Con toda seguridad se refiere a Anaxágoras, a quien él mismo se la atribuye un poco después junto a los estoicos,<sup>34</sup> aunque es posible que tuviera presente también la distinción atribuida por Estobeo al pitagórico Aristóxeno entre dos tipos de τύχη: una inherente a la condición humana y otra “divina” que se halla presente en algunos hombres y que consiste en una “inspiración” de los dioses que encamina hacia el éxito o el fracaso:

εἶναι μὲν τι δαιμόνιον μέρος αὐτῆς· γενέσθαι γὰρ ἐπίπνοιαν τινὰ παρὰ τοῦ δαιμονίου τῶν ἀνθρώπων ἐνίοις ἐπὶ τὸ βελτίον ἢ ἐπὶ τὸ χεῖρον καὶ εἶναι φανερώς κατ’ αὐτὸ τοῦτο τοὺς μὲν εὐτυχεῖς, τοὺς δὲ ἀτυχεῖς.<sup>35</sup>

“Existe de ella una parte divina, pues se da en algunos hombres una cierta inspiración de la divinidad hacia lo mejor o hacia lo peor y, según esto mismo, unos son claramente dichosos y otros desgraciados”

No obstante, la idea de la divinidad de la fortuna ya se encuentra presente en el propio Platón. La θεία τύχη interviene para garantizar la justicia de los repartos, para salvar a alguien de un suplicio y en circunstancias en que un azar favorable puede resultar decisivo.<sup>36</sup> Aun así nos inclinamos a pensar que Proclo estaba optando

32.- *S.V.F.* II 281.12.

33.- *Cf. S.V.F.* II 281.3-6.

34.- *Cf. S.V.F.* II 281.7.

35.- *Cf. Pythag. fr.* D11 DK.

36.- *Cf. R.* 592a7-9; *Lg.* 757e4; 759c1; 877a3-4; *Ep.* VII 327e5-3; VII 336e2.

por un concepto de Fortuna divina cercano al de la Estoa, lo cual coincide además con la acertada interpretación de Hirschle de lo τύχη como aquello que es por naturaleza pero según un vínculo desconocido para el entendimiento humano. Por otra parte, la expresión procliana θείαν ἢ δαιμόνια δύναμιν jamás se halla en Platón, sino que más bien recoge ecos del ὡς θεῖόν τι οὔσα καὶ δαιμόνιον de Crisipo.<sup>37</sup>

Evidentemente, la adopción de los conceptos estoicos de ley natural y de fortuna no implica la herencia también de toda la carga de determinismo que conllevaban en el sistema filosófico al que pertenecían. El duro debate doctrinal de los primeros siglos de nuestra era entre estoicos de una parte y peripatéticos, escépticos, epicúreos y platónicos de otra en torno al destino y la libertad humana fue definitivamente cancelado por Plotino en los primeros ensayos de la *Ennéada II*.<sup>38</sup> Proclo adopta los conceptos estoicos sin incompatibilidad con los principios básicos del platonismo: su τύχη nada tiene que ver con ausencia alguna de libre albedrío, que reside en la parte más noble del alma cuando se orienta hacia el bien.<sup>39</sup> Aun de raíces estoicas, su carácter divino encierra un misterio y una trascendencia lejanos de la mera causalidad ciega de la materia.

En definitiva, todos los nombres, incluso los impuestos por los mortales sin un método científico debido a su insuficiente grado de conocimiento, resultan absorbidos por lo universal. De esta manera la divinidad impera y regula toda la imposición de los nombres hasta los niveles inferiores, los más alejados del parentesco con las cosas. A continuación, estudiará de cerca el exegeta la relación entre los niveles superiores e inferiores del nombre según su causa eficiente: la creación de los nombres por parte de las almas imita con sus propias potencias características una actividad que parte del mismo Zeus.

---

37.- Cf. S.V.F. II 281.2.

38.- Cf. J. DILLON (1977), p. 45.

39.- Cf. L.J. ROSAN, p. 203.

## II.2. *La producción del nombre.*

### III.2.1.- *Texto: In Cratylum LI 18, 27 - 20, 21 Pasquali.*

Τίς δὲ ἡ τῶν ὀνομάτων ποιητικὴ τέχνη, συντόμως εἴπωμεν· οὐ γὰρ πᾶν ἐστὶν ἐν αὐτῇ τὸ τῆς νομοθετικῆς εἶδος. ὅτι μὲν οὖν ἐστὶ τις ἐν ψυχῇ εἰκαστικὴ δύναμις, δῆλον (καὶ γὰρ ἡ ζωγραφία καὶ αἱ τοιαῦται ταύτης ἐξήρτηνται τῆς δυνάμεως), ἀφομοιωτικὴ οὕσα τῶν δευτέρων πρὸς τὰ κρείττονα καὶ τῶν ἐν συνθέσει φερομένων εἰδῶν πρὸς τὰ ἀπλούστερα. καὶ πάλιν κατὰ τὴν αὐτὴν δύναμιν ἡ ψυχὴ δύναται ἑαυτὴν ἐξομοιοῦν καὶ τοῖς κρείττοσιν ἑαυτῆς θεοῖς ἀγγέλοις δαίμοσιν· ἀλλὰ καὶ τὰ δεύτερα ἀφ' ἑαυτῆς ἐξομοιοῖ πρὸς ἑαυτὴν διὰ τῆς αὐτῆς δυνάμεως, καὶ ἔτι πρὸς τὰ κρείττω ἑαυτῆς, διὸ θεῶν τε ἀγάλματα καὶ δαιμόνων δημιουργεῖ· βουλομένη δ' αὐλοῦς τρόπον τινὰ καὶ μόνης τῆς λογικῆς οὐσίας ἐγγόνους ὑποστήσαι τῶν ὄντων ὁμοιότητος, ἀφ' ἑαυτῆς, χρωμένη τῇ λεκτικῇ φαντασίᾳ συνέργῳ, τὴν τῶν ὀνομάτων παρήγαγεν οὐσίαν· καὶ ὥσπερ ἡ τελεστικὴ διὰ δὴ τινῶν συμβόλων καὶ ἀπορρήτων συνθημάτων τὰ τῆδε ἀγάλματα τοῖς θεοῖς ἀπεικάζει καὶ ἐπιτήδεια ποιεῖ πρὸς ὑποδοχὴν τῶν θείων ἐλλάμψεων, οὕτω δὲ καὶ ἡ νομοθετικὴ κατὰ τὴν αὐτὴν ἀφομοιωτικὴν δύναμιν ἀγάλματα τῶν πραγμάτων ὑφίστησι τὰ ὀνόματα διὰ τοίων καὶ τοίων ἤχων ἀπεικονιζομένη τὴν τῶν ὄντων φύσιν, καὶ ὑποστήσασα παρέδωκεν εἰς χρῆσιν τοῖς ἀνθρώποις. καὶ διὰ τοῦτο λέγεται κύριος εἶναι τῆς τῶν ὀνομάτων γενέσεως ὁ νομοθέτης, καὶ ὥσπερ εἰς τὰ τῶν θεῶν ἀγάλματα πλημμελεῖν οὐχ ὅσιον, οὕτως οὐδὲ περὶ τὰ ὀνόματα ἀμαρτάνειν εὐαγές· νοῦς γάρ ἐστιν ὁ νομοθετικὸς τούτων δημιουργός, εἰκόνας αὐτοῖς ἐνθεῖς τῶν παραδειγμάτων· καὶ χρὴ σέβειν αὐτὰ διὰ τὴν πρὸς θεοὺς αὐτῶν συγγένειαν. καὶ μοι δοκεῖ τὸν νομοθέτην ὁ Πλάτων ἀνάλογον ἰδρύων τῷ ὄλῳ δημιουργῷ (καὶ γὰρ ὁ τοῦς εἰμαρμένους νόμους τιθεὶς ἐκεῖνος ἐστὶν κατὰ Τίμαιον καὶ ὁ πάντα διαθεσμοθετῶν, ᾧ συνέπεται Δίκη τῶν ἀπολειπομένων τοῦ θείου νόμου τιμωρός, ὡς φησὶν ὁ Ἀθηναῖος ξένος), εἰκότως αὐτῷ καὶ τὴν τῶν ὀνομάτων ἀποδοῦναι ποίησιν.

ἐπεὶ καὶ ὁ ὅλος δημιουργὸς κατ' αὐτὸν πρῶτιστός ἐστιν ὀνοματουργός· αὐτὸς οὖν ἐστίν, ὡς ὁ Τίμαιος λέγει, ὁ τῆν τῶν περιφορῶν ταύτου, τὴν δὲ θατέρου προσαγορεύσας. εἰ οὖν καὶ ὁ νομοθέτης ἀνάλογόν ἐστιν ἐκείνῳ, πῶς οὐκ καὶ αὐτὸν κύριον εἶναι δεῖ τῆς θέσεως τῶν ὀνομάτων διὸ καὶ ἐν τούτοις δημιουργὸν προσεῖπεν τὸν νομοθέτην καὶ τῶν δημιουργῶν σπαιώπατον. οὕτως δὲ καὶ ὁ ἐν τῷ Φαίδρῳ Σωκράτης τὸν Ἴμερον ὀνομά φησιν εἶναι ὑπὸ τοῦ Διὸς τεθέν, ὃν Ζεὺς Γανυμήδους ἑρῶν Ἴμερον ὠνόμασεν. τῶν οὖν ὀνομάτων τὰ μὲν ἐστὶν ἔκγονα τῶν θεῶν ἦκοντα καὶ μέχρι ψυχῆς, τὰ δὲ ψυχῶν μερικῶν διὰ νοῦ καὶ ἐπιστήμης αὐτὰ δημιουργεῖν δυναμένων, τὰ δὲ διὰ τῶν μέσων γενῶν ὑφιστάμενα· καὶ γὰρ δαίμοσίν τινες καὶ ἀγγέλοις προστυχεῖς γεγονότες ἐδιδάχθησαν παρ' αὐτῶν ὀνόματα μᾶλλον προσήκοντα τοῖς πράμασιν ἢ ὅσα ἄνθρωποι ἔθεντο. καὶ χρή τὰς διαφορὰς αὐτῶν γνωρίζειν τὰς ἀπὸ τῶν ποιητικῶν αἰτιῶν δεδομένας, καὶ πάντα ἀνάγειν εἰς τὸν ἕνα δημιουργὸν τὸν νοερὸν θεόν· ὅθεν καὶ τὸ ὄνομα διττὰς ἔχει δυνάμεις, τὴν μὲν διδασκαλικὴν τῶν ἐννοιῶν καὶ κοινωνίας αἰτίαν, τὴν δὲ διακριτικὴν τῆς οὐσίας, ἐπεὶ καὶ ὁ δημιουργὸς διττὰς ἔχει δυνάμεις, ταῦτοποιόν τε καὶ ἑτεροποιόν.

“Digamos resumidamente cuál es el arte creadora de los nombres, ya que no se halla contenida en él toda la especie de la ciencia legislativa.<sup>40</sup> Está claro que existe en el alma una cierta facultad figurativa (pues también la pintura y otras artes de este tipo dependen de esta facultad), que asimila lo derivado a lo superior y las formas que se encuentran en composición a las más simples. A su vez, en virtud de la misma facultad, puede el alma asimilarse a lo que le es superior (dioses, ángeles y démones), pero incluso asimila por medio de la misma facultad a sí misma lo que deriva de ella, e incluso a lo que le es superior: de ahí que fabrique estatuas de dioses y démones. Queriendo dar la existencia a unas semejanzas<sup>41</sup> de los

40.- Esto implica, evidentemente, que sus definiciones respectivas no se identifican.

41.- En el sentido aristotélico de *Int.* 16a1-8. *Vid. supra* II.1.

seres, de alguna manera inmateriales e hijas tan sólo de su esencia racional, con el auxilio de la imaginación verbal<sup>42</sup> produce a partir de sí misma la esencia de los nombres y, al igual que la teléstica representa a los dioses en las estatuas de aquí por medio de ciertos símbolos y señales indecibles y las hace aptas para acoger las irradiaciones divinas, así también la ciencia legislativa produce los nombres como estatuas de las cosas en virtud de la misma facultad figurativa, representando por medio de tales y cuales sonidos la naturaleza de los seres, y, una vez que los ha producido, se los proporciona a los hombres para que los utilicen. Por esto se dice que el legislador es competente en el origen de los nombres y, del mismo modo que no es piadoso errar contra las estatuas de los dioses, tampoco es un acto puro equivocarse en lo que se refiere a los nombres, ya que es la mente el legislador que los fabrica con la impresión en ellos de imágenes de sus modelos y, por lo tanto, se les debe venerar por su parentesco con los dioses. Por otro lado, me parece que Platón, al establecer la correspondencia entre el legislador y el Demiurgo Universal (pues es aquél, según el *Timeo*, el que establece las leyes del destino y el que todo lo prescribe, a quien, según el Extranjero Ateniense, sigue la Justicia, azote de los que se han apartado de la ley divina), le atribuye también a él, evidentemente, la creación de los nombres, puesto que el Demiurgo Universal es de igual forma, según él, el creador primordial de los nombres: él es, en efecto, según dice el *Timeo*, el que les da su nombre a los movimientos circulares de lo idéntico y de lo diverso. Así que si el legislador se corresponde con aquél, ¿cómo no va a ser

---

42.- El significado del tecnicismo λεκτικὴ φαντασία lo analizaremos más adelante. Se ha traducido como "imagination in speaking" (Todd), "immaginazione linguistica" (Romano) e "imagination dictive" (Moutsopoulos). En nuestra opinión, las traducciones francesa e inglesa captan perfectamente el valor dinámico y activo de la imaginación como facultad que interviene en el proceso de la comunicación a través de la producción de los nombres. En coherencia, pues, con nuestra interpretación de esta facultad del alma, hemos optado por traducirla como "imaginación verbal". "Verbal", con la acepción de "lo que se refiere a la palabra o se sirve de ella" (*DRAE*, 1984, s.u. "verbal"), recogería el griego λεκτικὴ, también con una acepción de "concerniente al acto de hablar, de producir el λόγος." (cf. *Pl. Plt.* 304d7: ἡ λεκτικὴ τέχνη). En este sentido se emplea "verbal" a menudo en la psicología moderna a propósito de la facultad de hablar.

competente en la imposición de los nombres? Por ello en este pasaje llamó al legislador no sólo artesano, sino “el más escaso de los artesanos”. Del mismo modo en el *Fedro* Sócrates dice del deseo (τὸν ἕμερον) que su nombre le fue impuesto por Zeus, pues “Zeus lo llamó “deseo” (ἕμερον) por “estar enamorado” (ἐρῶν) de Ganimedes”. Por fin, de entre los nombres unos son productos de los dioses que llegan también hasta el alma, otros lo son de las almas particulares, que pueden fabricarlos por medio de su mente y de su ciencia, y otros surgen por los géneros intermedios, ya que a algunos que tienen trato con démones y ángeles éstos les enseñaron unos nombres más adecuados a las cosas que los que impusieron los hombres. Es preciso reconocer las diferencias entre unos y otros derivadas de sus causas eficientes y remontarlos todos a su único artesano: el dios intelectual. De ahí que también posea el nombre dos facultades: la que enseña las nociones comunes y es causa de comunicación y, por otro lado, la diferenciadora de la esencia, puesto que también el demiurgo posee dos facultades: la de producir lo idéntico y la de producir lo diverso.”

### **III.2.2.- Análisis.**

#### **III.2.2.1.- La facultad figurativa y su actividad asimiladora.**

La exposición del arte creadora de los nombres comienza por la afirmación de que existe en el alma una facultad productora de imágenes, denominada εἰκαστικὴ δύναμις. Podemos traducirla al castellano como “potencia o facultad figurativa”. Para el escoliasta, este punto de partida es evidente de por sí (δῆλον), y para ilustrarlo recurre al clásico ejemplo del arte pictórica (empleado ya, según vimos, por Plotino en un pasaje fundamental),<sup>43</sup> que depende de esta facultad anímica tanto como las demás artes (ἢ ζωγραφία καὶ αἱ τοιαῦται ταύτης ἐξήρτηνται τῆς δυνάμεως). Se trata, pues, de un lugar común de la escuela que no debe despertar duda alguna y que ha de proporcionar una base sólida a la teoría general de la creación de los nombres. Por otro lado, de esta εἰκαστικὴ δύναμις se precisa que posee un carácter asimilador (ἀφομοιωτική) de lo inferior a lo superior. En esta dirección ascendente coinciden las

---

43.- Vid. *supra* II.4.2.

diversas posibilidades ofrecidas por el redactor: de lo inferior y derivado a lo superior, de las formas que se hallan en composición a las más simples, del alma misma a los seres superiores a ella (dioses, ángeles o démones), y, por fin, a sí misma e incluso a lo que es superior a ella misma de lo que le es inferior, lo que puede ejemplificarse con la fabricación de “estatuas” (ἀγάλματα) de dioses y démones:<sup>44</sup> asimilación de la materia, inferior al alma, a lo que es superior al alma, esto es, los dioses.

El término εἰκαστική pertenece a la más pura tradición platónica de la teoría de la mimesis. Relacionado con εἰκάζω, “fabricar una copia o imagen”, según la precisa definición aristotélica,<sup>45</sup> califica como adjetivo a todo aquello que esté relacionado con semejante actividad creadora. En este sentido se emplea en la conocida división de *Sph.* 235d4-236c7 entre las “artes figurativas” (εἰκαστικά τεχνά) y las “artes imaginativas” (φανταστικά τεχνά), de las cuales las primeras se caracterizan por la fiel imitación del modelo.<sup>46</sup>

La exégesis procliana continúa la tradición platónica, pero reserva el término para las imágenes de imágenes. Para Proclo, en efecto, εἰκαστική no califica cualquier tipo de imitación o técnica imitativa, sino exclusivamente a las copias indirectas, es decir, a las que no parten del paradigma inteligible, sino, a su vez, de meras copias de éste.<sup>47</sup> No se les aplica jamás el término, por lo tanto, a los objetos sensibles (τὰ αἰσθητά), precisamente por ser imágenes de aquel paradigma. Por ello afirma el filósofo que la conjetura (εἰκασία), su facultad asociada, es más oscura que la sensación (ἀμυδρότερον γὰρ τοῦτο καὶ τῆς αἰσθήσεως).<sup>48</sup> En una palabra,

---

44.- Cf. in *Cra.* LI 19.2-8.

45.- Cf. Arist. *Rh.* 1413 a3: εἰκάσαι equivaldría para el Estagirita a la producción de una imagen (εἰκόνα ποιῆσαι).

46.- Cf. etiam Pl. *Sph.* 266d (τῆς εἰδωλοουργικῆς... τὸ μὲν εἰκαστικόν, τὸ δὲ φανταστικόν γένος). Aplicado a una práctica artística concreta lo encontramos en *Lg.* 668d, donde se afirma de la música que es “figurativa e imitativa” (εἰκαστικὴν τε καὶ μιμητικὴν).

47.- Cf. E. MOUTSOPOULOS (1985b), pp. 90-91.

48.- In *Ti.* I 343.24-25 Diehl.

los objetos que imitan a lo sensible, imitaciones a su vez, son los que se califican como τὰ εἰκαστικά y se identifican con las imágenes de los objetos naturales, del tipo de las sombras o las imágenes en los espejos, correspondientes al segmento inferior de la línea platónica, cuya facultad propia es la conjetura (εἰκασία).<sup>49</sup>

En el esquema de los cuatro grados de existencia derivada que se establecen en el sistema de Proclo, según la interpretación de *in Ti.* I 343.18-26 Diehl por parte de Moutsopoulos,<sup>50</sup> ocupan el segundo lugar, a continuación de los objetos sensibles, naturales, y por encima de los objetos artificiales, tanto los artesanales como los artísticos, imitaciones de los artesanales.<sup>51</sup> Por lo tanto, se puede afirmar que en el sentido más estricto, en un momento de máxima precisión teórica como el pasaje citado de *in Ti.*, τὰ εἰκαστά designa en Proclo a las sombras, reflejos en el agua, imágenes en los espejos, sueños y todo tipo de lo que se llamó, a propósito de la tercera aplicación del término φύσει,<sup>52</sup> “imágenes naturales” (φυσικαὶ εἰκόνες).<sup>53</sup>

No obstante, en su aplicación a δύναμις, εἰκαστική adquiere un valor más general que se extiende, evidentemente, a las imágenes derivadas que es capaz de producir el alma humana, es decir, a las imágenes artificiales (τεχνηταὶ εἰκόνες) de la cuarta aplicación de φύσει. No en vano se emplea el ejemplo del arte pictórico para ilustrarla, el mismo del pasaje de Plotino que explicaba la intervención de un agente externo en las imágenes artificiales, frente a la imitación natural.<sup>54</sup> No es de extrañar la ampliación del campo de

---

49.- Cf. Pl. R. 509d6-511e5.

50.- Cf. E. MOUTSOPOULOS (1985b), p.90.

51.- Se trata de un esquema cuatripartito cuya base viene constituida, sin duda, por la cuádruple división de *Sph.* 265b3-266d7 en artes divinas y humanas, de las cuales las primeras se subdividen en la producción de lo sensible y la de sus imágenes (como los sueños o las sombras), mientras que las segundas lo hacen en la producción de objetos artificiales, del tipo de una casa, y de las imágenes de tales objetos, como la pintura que representa una casa.

52.- Vid. *supra* II.4.

53.- Cf. Procl. *in Euc.* 11.2. Friedlein: ἡ τε γὰρ εἰκασία τὰ εἰδωλα γινώσκει τῶν αἰσθητῶν ἔν τε ὕδασι φανταζόμενα καὶ τοῖς ἄλλοις κατόπτροις, ἐσχάτων...  
Cf. *etiam* E. MOUTSOPOULOS (1985a), p. 212, n.4.

54.- Cf. Plot. VI 4.10. Vid. *supra* II.4.2.

εἰκαστικός, dado que es habitual en Proclo esta tensión entre el uso de los términos en momentos de acendrada distinción de finos matices y en contextos más generales. Por otra parte, es evidente la proximidad entre las imágenes naturales y los productos de las artes humanas, ambos alejados, aunque en diverso grado, de la imitación directa de los modelos eternos por el Demiurgo.<sup>55</sup> Por ello se puede decir de la mántica en su nivel humano, por ejemplo, que es, con respecto a la divina, “de un tipo más bien artesanal y figurativa” (τεχνικὴν μᾶλλον οὕσαν καὶ εἰκαστικὴν).<sup>56</sup>

La “potencia figurativa” se caracteriza, por lo tanto, por su poder inherente de producir imágenes de carácter indirecto. No obstante, según explica Proclo en un escolio posterior, los nombres, dentro de los productos artificiales, aunque no parten del paradigma ideal, sí lo hacen de las razones del alma que lo reflejan, lo cual implica un parentesco con las ideas.<sup>57</sup> Lo que sí es evidente es que, dado que se encuentra en el nivel del alma y, en concreto, del alma humana, no puede producir los objetos sensibles, labor que compete al Demiurgo.

La εἰκαστικὴ δύναμις es, por otra parte, asimiladora (ἀφομοιωτικὴ) de lo inferior a lo superior. Tal afirmación de Proclo es coherente no sólo con la naturaleza de la mimesis, imitación de un modelo superior para crear una imagen, sino con la característica fundamental del alma tal como la entiende el filósofo. El orden del alma imparticipada (ἀμέθεκτος ψυχῆ), en efecto, en cuanto δύναμις del orden anterior, el de la mente imparticipada, realiza la actividad de copiar en el mundo material las ideas contenidas en la mente, labor que compete, por lo tanto, a todas las almas individuales, que parten de aquélla. De ahí que el orden del alma reciba el nombre de

---

55.- Así en el mismo pasaje de *in Ti.* que comentamos se agrupan las imágenes naturales y las artificiales dentro del grupo de las que no imitan lo inteligible: τοῖς μὴ πρὸς τὸ νοητὸν μὲν εἰκασμένοις, οὔσι δὲ ὁμῶς ἐν τῷ παντί, ὅλα δὴ φαμεν εἶναι τὰ τε εἰκαστὰ καὶ ὅσα τεχνικὰ (*in Ti.* I 343.21-22 Diehl).

56.- *In Ti.* I 158.16-17 Diehl.

57.- Cf. *in Cra.* I.III 23.23-25.

“asimilador” (ἀφομοιωματικός).<sup>58</sup> Con la mayor claridad lo explica Proclo en su obra magna de teología a propósito de los dioses hipercósmicos, correspondientes al nivel del alma y que reciben el nombre de “asimiladores” (ἀφομοιωτικοὶ θεοί) además de hegemónicos (ἡγεμονικοί):<sup>59</sup>

πᾶσα γὰρ εἰκὼν κατὰ τὴν τοῦ παραδείγματος ἀφομοίωσιν παράγεται, τὸ δὲ ἀφομοιοῦν τὰ δεύτερα τοῖς πρώτοις καὶ δι’ ὁμοιότητος συνδεῖν τὰ πάντα, τοῖς θεοῖς ἐστὶ τούτοις μάλιστα προσηκόν. τί γὰρ ἄλλο καὶ τὸν κόσμον αὐτὸν καὶ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ πάντα πρὸς τὰ σφέτερα παραδείγματα δυνατὸν ἀφομοιοῦν ἢ τὸ ὑπερκόσμιον τοῦτο τῶν θεῶν γένος;<sup>60</sup>

“Toda imagen, en efecto, se deriva según una asimilación a su paradigma y es a estos dioses a los que mayormente les corresponde la asimilación de lo derivado a lo primario y la vinculación de todas las cosas por medio de la semejanza. ¿Qué otro género divino puede asimilar a sus modelos el mundo mismo y todo lo que en él se contiene sino este género hipercósmico?”

La labor asimiladora del mundo y de las cosas del mundo a sus modelos eternos compete a este orden divino. Con una fórmula clara y concisa resume Proclo el papel de la asimilación en la conformación del mundo: “toda imagen (εἰκὼν) se produce por asimilación a su modelo (κατὰ τὴν τοῦ παραδείγματος ἀφομοίωσιν)”. Por otra parte, la asimilación siempre lo es de lo inferior a lo superior (τὰ δεύτερα τοῖς πρώτοις) y su resultado es la conexión de todas las cosas por una relación de semejanza (δι’ ὁμοιότητος συνδεῖν τὰ πάντα). La semejanza y la desemejanza (ἀνομοιότης) son, en

---

58.- Cf. L.J. ROSAN, pp. 166-167; R. BEUTLER, col. 230.55-60.

59.- Cf. H.G. SAFFREY y L.G. WESTERINK en Procl. *Theol. Plat.* I, p. LXVI.

60.- *Theol. Plat.* VI 346.6-15 Portus.

efecto, las características que el orden del alma imparticipada posee “por su propia existencia” (καθ’ ὑπαρξιν), en estrecho paralelismo con la mismidad y la alteridad que, en un nivel superior, posee la mente imparticipada.<sup>61</sup> Todo queda de esta manera vinculado por medio de una simpatía universal (συμπάθεια) que configura el cosmos como un sistema, valga la expresión moderna, basado en la similitud jerárquica. Esta es la razón por la que Proclo emplea tan a menudo compuestos de ἀπό: ἀπεικάζεσθαι, ἀπεικασία, ἀπομιεῖσθαι y, el que ahora nos atañe, ἀφομοιοῦσθαι.<sup>62</sup>

El Diádoco platónico emplea el término a propósito de la teoría del nombre en su *Comentario al Parménides*, donde afirma que, éste, el nombre, se asemeja en primer lugar a lo inteligible y en segundo lugar a lo sensible (ὡς ἀφομοιούμενον πρῶτως μὲν ἐκείνῳ, δευτέρως δὲ τούτῳ).<sup>63</sup> Unas líneas más abajo lo vuelve a utilizar, en esta ocasión en relación con el arte pictórico y, en concreto, con la representación de un estatua (ἄγαλμα) de la diosa Atenea.<sup>64</sup> Previamente, por otra parte, se ha llamado a los nombres “estatuas verbales de las cosas” (ἄγάλματα τῶν πραγμάτων λογικά).<sup>65</sup> La coincidencia con *in Cra.* es completa, pues aquí también se ha aplicado el término, como hemos visto, a la potencia figurativa, que se halla en el origen no sólo de los nombres, sino también de la pintura (ζωγραφία) y todas las artes, incluidas la fabricación de las estatuas de dioses y dèmones (διὸ θεῶν τε ἄγάλματα καὶ δαιμόνων δημιουργεῖ). En el *Comentario al Crátilo* ya desde el primer escolio se especificó que el σκοπός del diálogo era precisamente mostrar la potencia asimiladora (ἀφομοιωτικὴ δύναμις) que se manifiesta a través de la exactitud de los nombres,<sup>66</sup> la misma que en este escolio LI produce los nombres como “estatuas de los seres” (ἄγάλματα τῶν ὄντων) y que se realiza en LII como

61.- Cf. L.J. ROSAN, p. 165. Sobre los dioses hipercósmicos en general cf. *etiam Theol. Plat.* VI 347-350 Portus.

62.- Cf. C. FARAGGIANA, p. 28.

63.- *In Prm.* 851.28-29 Cousin.

64.- Cf. *in Prm.* 852.5 Cousin.

65.- *In Prm.* 851.8-9 Cousin.

66.- Cf. *in Cra.* 11.2.

“actividad asimiladora de la mente demiúrgica” (ἡ τοῦ δημιουργικοῦ νοῦ ἀφομοιωτικὴ ἐνέργεια), incluyendo la creación del mundo y la imposición de los nombres adecuados a cada cosa.<sup>67</sup>

Por fin, Proclo se vale para describir una facultad anímica muy concreta, la más pertinente del nivel del alma imparticipada, la ἀμέθεκτος ψυχή desde la perspectiva cosmológica, de un término, ἀφομοιωτικὴ, que se remonta al mismo Platón, también relacionado, al igual que εἰκαστικὴ, con la teoría de la mimesis. En concreto, ya en la *República* se afirma tajantemente que “las imitaciones son semejanzas” (τὰ μιμήματά ἐστὶν ἀφομοιώματα),<sup>68</sup> pero fundamentalmente en el mismo *Crátilo*, a la hora de explicar la imitación de las cosas por los sonidos, se afirma que el nominador intenta asimilar el nombre a la expresión del movimiento por medio de la letra “rho” (πρὸς τὸ ἀφομοιοῦν τῇ φορᾷ),<sup>69</sup> de la misma manera que se busca un efecto peculiar de asimilación también con la “ny”.<sup>70</sup> En general, el nombre se comporta en este sentido como el pintor con respecto a sus modelos (ὥσπερ οἱ ζωγράφοι βουλόμενοι ἀφομοιοῦν...),<sup>71</sup>

Su aplicación a un plano universal se consagra, no obstante, en el neoplatonismo, y en concreto desde el mismo Plotino, que emplea el término al parafrasear *Ti. 37c* a propósito de la creación del mundo por el Padre universal.<sup>72</sup> Aun así, el matiz de elevación (ἀναγωγή) de lo ontológicamente inferior a lo superior, con las consecuencias que esto conlleva para la teurgia, incluidos, como veremos, las estatuas de los dioses y los nombres mágicos, se halla con toda claridad en

---

67.- Cf. *in Cra.* LI 19.15; LII 20-22. No debe sorprender que se le atribuya a la mente una característica propia del alma. Es evidente que la actividad demiúrgica de la mente sólo se canaliza a través del poder asimilador del alma. Esta “actividad asimiladora” es, por lo tanto, la del alma que realiza, en cuanto potencia de la mente, la plasmación de las formas o de los nombres en el mundo.

68.- *R.* 395b6.

69.- *Cra.* 426d5.

70.- Cf. *Cra.* 427c2.

71.- *Cra.* 424d7.

72.- Cf. *Plot.* V 8.8: ἔτι μᾶλλον πρὸς τὸ παράδειγμα αὐτὸ ἐβουλήθη ἀφομοιωσαί.

Jámblico, quien, en su respuesta a Porfirio en el *De Mysteriis*, explica que en los sacrificios la materia, el fuego, se eleva por medio de la asimilación a las potencias superiores, y que no son aquellas las que descienden hacia él:

δοκεῖ δ' ἔμοιγε καὶ ἄλλο διαμαρτάνειν ἢ παροῦσα ἐπιζήτησις. Ἄγνοεῖ γὰρ τὴν διὰ τοῦ πυρὸς προσαγωγὴν τῶν θυσιῶν, ὡς δαπανατικὴ μᾶλλον τῆς ὕλης ἐστὶ καὶ ἀναιρετικὴ, ἀφομοιωτικὴ τε πρὸς ἑαυτὴν ἀλλ' οὐχὶ αὐτὴ ἀφομοιούμενη πρὸς τὴν ὕλην, ἀναγωγός τε ἐπὶ τὸ θεῖον καὶ οὐράνιον πῦρ καὶ αὐλὸν ἀλλ' οὐχὶ κάτω βρίθουσα περὶ τὴν ὕλην καὶ τὴν γένεσιν.<sup>73</sup>

“Pero me parece que la presente investigación se equivoca también en otra cosa: ignora, en efecto, que la ofrenda en los sacrificios por medio del fuego más bien devora y destruye la materia, asimilándose a sí misma y no resultando asimilada a la materia, elevándose a lo divino y al fuego celestial e inmaterial y no arrastrando hacia abajo a la materia y la generación”.

Por lo tanto, la facultad figurativa y asimiladora del alma humana encuentra en Proclo su propio lugar dentro de un cosmos compactado por el principio de la simpatía. En la tarea de la perfecta trabazón universal desempeña así el alma una función decisiva. En relación con ella deben entenderse las diversas actividades vinculadas con la teúrgia, como la fabricación de estatuas de dioses y, en estrecho paralelismo, la creación de los nombres.

### III.2.2.2.- *La imaginación verbal.*

La facultad figurativa del alma humana entra en acción cuando se aplica a la creación de los nombres. A la descripción del proceso creativo dedica Proclo unas líneas sumamente discutidas que constituyen, por así decirlo, el corazón de su teoría.

---

73.- Iambli. *Myst.* V 11.

Se parte de que el origen de los nombres se encuentra en la esencia racional del alma humana. El alma racional (λογικὴ ψυχὴ), la parte propiamente humana del alma, cuyas causas son la actividad de la mente, el alma imparticipada y su propia mente participada individual,<sup>74</sup> es la que, a instancias de la facultad figurativa, va a producir unas “semejanzas en cierto sentido inmateriales”. Nótese el empleo deliberado del término ὁμοιότης, en clara oposición a la teoría aristotélica del *De interpretatione*, que reserva el término ὁμοιώματα para las afecciones del alma, en tanto que para los nombres y las letras utiliza el término σύμβολον, en el sentido aristotélico de “signo convencional”. Para Proclo, el nombre es fundamentalmente por naturaleza, de ahí que se lleve hasta él la relación de semejanza con las cosas. Por otro lado, la expresión “en cierto sentido inmateriales” debe entenderse, como veremos, en relación con el concepto de “imaginación verbal”, que se introduce a continuación.

Aunque el origen del nombre se localice sólo en lo racional del ser humano, como Proclo se preocupa de especificar con toda claridad (μόνης τῆς λογικῆς οὐσίας ἐγγόνους), su explicación como producto no se agota con partir de la facultad razonadora (διάνοια),<sup>75</sup> sino que se requiere contar con la imaginación verbal, de la que se afirma que es colaboradora (συνεργῶ) e implícitamente, en cuanto utilizada (χρωμένῃ), instrumento de la facultad figurativa. Su colaboración es la que llevará a ésta a producir la esencia de los nombres.

Un repaso de lo que los distintos intérpretes han entendido por λεκτικὴ φαντασία demuestra que su significado exacto permanece aún en la oscuridad. La dificultad estriba en que, aparte de esta aparición en Proclo, la expresión sólo se vuelve a encontrar en Ammonio y precedida además de un καλουμένη que atestigua su carácter de tecnicismo heredado. Según el alejandrino, a propósito de

---

74.- Cf. L.J. ROSAN, p. 194.

75.- Cf. *in Cra.* XLIX 17.7-9: μάλιστα δ' αὐτῷ ἢ διάνοια ἀποτελεῖ τοῦ ὀνοματοθέτου, ἥτις καὶ τὴν ὕλην συναρμόζει πρὸς τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα δεόντως.

la refutación de un argumento a favor del naturalismo transmitido por Alejandro de Afrodiasias,<sup>76</sup> no se puede decir de los nombres que sean tan sólo voces (φωναὶ οὐχ ἄπλῶς), lo cual equivaldría a decir que la puerta es la madera que la constituye, sino voces “conformadas y modeladas de una manera precisa por la llamada imaginación verbal, que de tal o de cual manera pone en movimiento los órganos fonadores, como la madera por el carpintero para que surja la puerta”.<sup>77</sup>

Pues bien, según Todd, que traduce la expresión como “imagination in speaking”,<sup>78</sup> es evidente, en primer lugar, su carácter técnico, como parece indicar el καλουμένη. Propone, por otra parte, una comparación con la definición de φαντασία transmitida por Alejandro de Afrodiasias,<sup>79</sup> según la cual ésta consiste en la acción de la potencia imaginativa (φανταστική δύναμις) en las huellas (ἐγκαταλείμματα) que las percepciones dejan en el alma, conocidas como φανταστόν. De esta manera, la λεκτική φαντασία sería una acción sobre el material preexistente de la voz humana.<sup>80</sup> Aun así reconoce ignorar las fuentes de la expresión y sugiere, en todo caso, relacionarla con la “impresión racional” estoica (λογική φαντασία), que se halla presente, según Sexto Empírico y Diógenes Laercio,<sup>81</sup> en la definición del λεκτόν (τὸ κατὰ λογικὴν φαντασίαν ὑφιστάμενον).<sup>82</sup> El préstamo se encuadraría dentro de la tenue influencia de las ideas y la terminología estoicas en la escuela peripatética.

F. Romano, en cambio, que también subraya su carácter técnico, entiende que Proclo está mencionando aquí una facultad bien distinta a cualquier otra, incluida la propia imaginación (φαντασία)

76.- Cf. J. RITORE (1991b).

77.- Ammon. in Int. 39.25-28 Busse: τοιῶσδε μορφωθεῖσαι καὶ διαπλασθεῖσαι ὑπὸ τῆς λεκτικῆς καλουμένης φαντασίας τοιῶσδε καὶ τοιῶσδε τὰ φωνητικὰ κινούσης ὄργανα, καθάπερ τὸ ξύλον ὑπὸ τοῦ τέκτονος πρὸς τὴν τῆς θύρας γένεσιν.

78.- Cf. R.B. TODD, p. 141.

79.- Cf. Alex. Aphr. de An. 68.25-30 Bruns.

80.- Cf. R.B. TODD, p. 141, n.8.

81.- Cf. S.E. M. VII 70; D.L. VII 63.

82.- Cf. R.B. TODD, p. 144, n. 11.

globalmente considerada, de la que puede entenderse en todo caso como un aspecto singular.<sup>83</sup> De ésta última la separaría su vinculación con la razón, punto de partida del alma para crear los nombres, puesto que la imaginación se encuentra, en la jerarquía procliana de las partes del alma,<sup>84</sup> entre la percepción sensible (αἴσθησις) y la opinión (δόξα). Romano propone que su función, como “immaginazione linguistica”, sería la de crear el nombre “sotto l’aspetto della λέξις”, mientras que la que él llama “immaginazione assimilatrice” crearía el nombre “sotto l’aspetto della ὑπόστασις”.<sup>85</sup> Incluso siendo ambas dos aspectos diferentes de una misma facultad, la imaginación, la distinción de Proclo se debería a su método “rigorosamente analítico e gerarchico”, que pretende distinguir todos los momentos que conlleva la creación del nombre.<sup>86</sup> En cuanto a las fuentes, le parece dudosa la relación de la expresión con la definición estoica del λεκτόν, dado que éste es un elemento incorpóreo y no una hipótesis del tipo del nombre en Proclo. Propone relacionarla, en cambio, con el pasaje del *De anima* aristotélico en el que se establece que no todo sonido (ψόφος) producido por un animal es voz (φωνή), sino tan sólo el que cumple dos condiciones: “es preciso que el que produce el sonido por percusión sea animado y que lo haga con una cierta imaginación” (ἀλλὰ δεῖ ἔμψυχόν τε εἶναι τὸ τύπτον καὶ μετὰ φαντασίας τινός σημαντικὸς γὰρ δὴ τις ψόφος ἐστὶν ἢ φωνή).<sup>87</sup> Si dirigimos nuestra mirada a lo que por φαντασία se entendía en las escuelas en las que se pretende encontrar la fuente, tal vez iluminaremos un poco la cuestión.

El primer empleo consciente del término en la teoría del lenguaje se da de hecho en el pasaje aristotélico mencionado por Romano. Allí, según hemos visto, se vincula la φαντασία con el carácter semántico de la voz, lo cual la diferencia claramente del

---

83.- Cf. F. ROMANO (1989), pp. 140-141.

84.- Cf. *in Cra.* XLIV 14.3-9.

85.- F. ROMANO (1989), pp. 140-141.

86.- *Ibidem.*

87.- Arist. *de An.* 320b31-33. Seguimos en la cita la edición de Ross en *Oxford Classical Texts* (1963, 1. ed 1953), pero preferimos la lectura unánime de los códices de ἔμψυχόν en lugar del ἔμψοφόν que propone el editor.

simple sonido bruto.<sup>88</sup> También del *De anima* dedica Aristóteles una sección del libro III a explicar el concepto de imaginación, que adelanta buena parte de los rasgos que se le atribuirán hasta el período final del pensamiento griego. Es una facultad intermedia entre la percepción sensible (αἴσθησις) y el pensamiento discursivo (διάνοια) y, al mismo tiempo, indispensable para la actividad de ambas.<sup>89</sup> La imagen que la acompaña (φάντασμα) es semejante a la sensación, pero persiste una vez que esta desaparece, por lo que se la denomina “sensación debilitada” (αἴσθησίς τις ἀσθηνής) y se la diferencia de aquella por su carácter inmaterial.<sup>90</sup> Su papel auxiliar en el proceso del conocimiento es imprescindible para el pensamiento discursivo (tanto en su función de opinión -δόξα- como en su función de ciencia -ἐπιστήμη-). Tan sólo el pensamiento intuitivo (νόησις) la trasciende ampliamente.<sup>91</sup>

Aun así no se puede hablar de unanimidad entre los estudiosos en la interpretación de las palabras del filósofo de Estagira. Es más, se ha venido repitiendo que abundan las contradicciones en su exposición del concepto de imaginación. G. Watson ha intentado demostrar, frente a autores como Freudhental, Ross, Hamlyn o Schofield, que el concepto de φαντασία en Aristóteles, lejos de caracterizarse por contradicciones internas de grueso calibre, se presenta sumamente unificado y debe entenderse en continua referencia a la definición de Platón en *Tht.* 195d1-2 y *Sph* 264b1-2, según la cual consiste en una mezcla de pensamiento discursivo y percepción o de opinión y percepción, respectivamente.<sup>92</sup> El Estagirita habría detectado una contradicción en estas palabras de su maestro, dado que es habitual que los datos de ambas facultades, la razón y la sensación, se opongan, por lo que no podría consistir la imaginación,

88.- Cf. W. AX, pp. 255-256: “die φωνή unterscheidet sich also von ψόφος. 1. durch die Erzeugung des Lautes durch ein ἔμψυχον und 2. durch die Bindung des Lautes an eine φαντασία... Wichtig ist allein die Aussage, daß Lautäusserungen, um das Prädikat φωνή zu erhalten, mit etwas Inhaltlichen verhaftet sein müssen...”

89.- Cf. *de An.* 427b14-16.

90.- Cf. *de An.* 428b14; 432a9-10 (τὰ γὰρ φαντάσματα ὡσπερ αἰσθηματά ἐστι, πλὴν ἄνευ ὕλης). Cf. *etiam Rh.* 1370a28.

91.- Cf. *de An.* 431a17. Cf. *etiam* J. MOREAU, pp. 168-169.

92.- Cf. G. WATSON (1982), p. 112.

según aquella definición, en algo unitario. De ahí que la pase a considerar una especie de remanente de la percepción sensorial que proporciona un material indispensable para el pensamiento discursivo, más bien que como una mezcla.<sup>93</sup> La frecuencia del uso del término en la obra de Aristóteles, en comparación con la relativa escasez con que aparece en Platón, da una idea de la importancia de su papel en el proceso cognoscitivo, lo que no implica que careciera de importancia en Platón ni mucho menos en la Academia Antigua, de donde, en su opinión, parten las especulaciones de Aristóteles.<sup>94</sup>

Para los epicúreos, el término φαντασία aparece completamente vinculado a la percepción sensible. Traducible como “impresión sensorial”, designa el efecto que produce en el sujeto perceptor el efluvio de los átomos (εἶδωλα) que los objetos emiten desde su superficie exterior.<sup>95</sup> En el uso de este término, junto con los estoicos, se oponen a los escépticos, que lo sustituyen por τὸ φαινόμενον, “lo aparente”, más adecuado, según Pirrón, para expresar lo que cada cosa le parece a cada cual.<sup>96</sup>

En el estoicismo mantiene, en efecto, su valor de “impresión”, aplicado fundamentalmente a dos realidades distintas: la “impresión cognitiva” (καταληπτικὴ φαντασία) y la “impresión racional” (λογικὴ φαντασία).<sup>97</sup> Su significado básico sigue siendo el de la mera impresión pasiva de los datos proporcionados por los sentidos. En cuanto “cognitiva”, por otro lado, se le añade el matiz de “autoevidente”, “suficiente como criterio de verdad”.<sup>98</sup> En cuanto “racional”, se distancia de la base sensorial y pasa a designar a las impresiones que carecen de un referente sensible, del tipo de “el hombre es un animal racional”.<sup>99</sup> Definida como “una afección que

---

93.- Cf. *ibidem*, p. 113. Cf. *etiam de An.* 428a26.

94.- Cf. *ibidem*, p. 110.

95.- Cf. D.L. X 49.

96.- Cf. A.A. LONG (1984), p. 89, n. 9.

97.- Cf. *ibidem*, pp. 128-132.

98.- Cf. Cic. *ac.* II 18; S.E. *M.* VII 402.

99.- Cf. A.A. LONG (1984), p. 128. Según Long, los estoicos hubieron de recurrir a menudo a este tipo de φαντασία a partir de las críticas que provenían de los escépticos. Para estas críticas cf. S.E. *M.* VII 416-421; VIII 85-87.

tiene lugar en el alma” (πάθος ἐν τῇ ψυχῇ γιγνόμενον) o como una “impresión en el alma” (τύπωσις ἐν ψυχῇ) y emparentada etimológicamente con la “luz” (φάος),<sup>100</sup> conlleva siempre esta acepción pasiva que designa más bien el resultado de la facultad que la facultad misma. En este sentido coincide la Estoa con los epicúreos y, en su caso, con los escépticos.

Con estas dos acepciones básicas llega el término hasta el neoplatonismo y ambas, como facultad del alma, equivalente a nuestra “imaginación”, o como su objeto, nuestra “impresión” o, lo que es más adecuado para el neoplatonismo, como veremos, nuestra “imagen mental”, lo vamos a encontrar utilizado en los distintos autores, incluido Proclo.<sup>101</sup> En Plotino recupera la “imaginación”, en el sentido de facultad del alma característico de Aristóteles, un estatuto importante en la teoría del conocimiento. Con él y los demás autores vamos a asistir a un desarrollo del concepto básico del aristotelismo, en el que no se aprecia contradicción alguna con las afirmaciones de Platón al respecto, que llevará a la φανταστικὴ δύναμις a desempeñar un papel de una trascendencia cada vez mayor.

El papel crucial de la imaginación en Plotino se pone adecuadamente de relieve en el manual de Whittaker, que sigue en este respecto a Siebeck.<sup>102</sup> En el neoplatónico la φαντασία es, según Whittaker, “the psychical organ of memory and self-consciousness”.<sup>103</sup> Profundizando en esta línea E.W. Warren se esforzó en precisar los rasgos de esta facultad unificadora de la vida psíquica en cuanto centro de reunión de las potencias superiores e inferiores. En su

---

100.- Cf. S.V.F. I 17.23; 108.20; II 21; 150.16. Para la relación etimológica con φάος cf. Arist. *de An.* 429a2.

101.- Cf. *in R.* 163.27-164.7 Kroll. En este pasaje el término φαντασία designa tanto la facultad que pone en movimiento nuestra capacidad mimética para crear la poesía como la propia imagen mental de lo imitado. El primer sentido, habitual en Proclo, es, según A. Sheppard, el concepto aristotélico del *De anima*, común en el neoplatonismo; el segundo, en cambio, se acercaría, sin dejar de ser filosófico, al concepto retórico de Quintiliano (VI 2.29). Cf. A. SHEPPARD (1980), p. 128.

102.- Cf. TH. WHITTAKER, pp. 51-53.

103.- *Ibidem*, p. 51.

opinión, las tendencias “hacia arriba” (πρὸς τὸ ἄνω) y “hacia abajo” (πρὸς τὸ κάτω), características del hombre, se encuentran en la imaginación, la cual, a su vez, posee dos facetas: en cuanto imaginación sensible intelectualiza (οἶον νοερόν), en cuanto imaginación conceptual sensualiza (οἶον αἰσθητόν). En el primer caso, el dato sensible se trasciende en una imagen inmaterial superior y unificada. En el segundo, el pensamiento unitario aparece dividido y como reflejado en un espejo, lo cual conlleva la toma de conciencia de la propia actividad cognoscitiva.<sup>104</sup>

Son dos, por lo tanto, los tipos de imaginación presentes en Plotino. Existe, por un lado, una imaginación sensitiva que es causa de la sensación, pues produce una imagen que completa la percepción sensorial, y de la memoria, pues en ella resurge la imagen (φάντασμα) que el alma necesita recordar. La comparación entre la imagen y el objeto externo proporciona la vida consciente, basada sustancialmente en un acompañamiento (παρακολουθεῖν).<sup>105</sup> Por otra parte, existe una imaginación conceptual que produce, como un espejo, una imagen del pensamiento, con la consiguiente toma de conciencia de éste. Esta imagen, lejos de asemejarse a una pintura, la designa Plotino con el nombre de λόγος, término interpretado de muy diversa manera por diversos especialistas, pero que implica en todo caso la manifestación de un original intelectualivo en un modo inferior, discursivo.<sup>106</sup> Por fin, cuando los datos de ambas imaginaciones son contradictorios, el alma ha de adherirse a uno de ellos, de lo que surge una importante decisión moral. En definitiva, la principal aportación de Plotino a la doctrina aristotélica de la φαντασία es sin duda el concepto de imaginación conceptual, causa de la consciencia de la vida cognoscitiva y de la aprehensión (ἀντίληψις), además de ser, y en este punto la innovación es trascendental, completamente activa.<sup>107</sup>

La labor especulativa del maestro no cayó en el vacío. Su inmediato discípulo, Porfirio, según Beutler,<sup>108</sup> concede a la φαντασία

---

104.- Cf. E.W. WARREN, p.278.

105.- *Ibidem*, p. 281.

106.- Cf. Plot. IV 3.30. Cf. *etiam* E.W. WARREN, p. 281-282.

107.- Cf. E.W. WARREN, p. 285.

108.- Cf. R. BEUTLER (1953), col. 308.19-310.7.

un papel decisivo en su explicación de las partes del alma. Su carácter intermedio entre lo sensible y lo intelectual y las consecuencias que esto conlleva nos los explica Sinesio en sus recopilaciones de la doctrina del principal discípulo de Plotino. Sus principales aportaciones son quizá la insistencia en la capacidad de la imaginación para actuar sobre el cuerpo, como lo demuestran el sonrojo y la palidez,<sup>109</sup> la fijación de su asiento en un φανταστικὸν πνεῦμα entendido como primera corporeización del alma y estrechamente unido a ella hasta el momento de la muerte.<sup>110</sup> y, por fin, la insistencia sobre su carácter indispensable para el conocimiento, que le lleva a pensar que “no hay pensamiento intuitivo sin imaginación” (αὐτὸ νοήσεις ἄνευ φαντασίας).<sup>111</sup> Esta teoría de la imaginación ejercerá una gran influencia sobre Plutarco de Atenas y, a través de éste, sobre Siriano, Proclo y la escuela ateniense en general.<sup>112</sup>

El Diádoco platónico recoge, por lo tanto, la herencia de su escuela, cuyo plan de estudios incluía la lectura del *De anima*. Su forma de entender la φαντασία nace de los desarrollos que Plotino y Porfirio hicieron del concepto aristotélico. La imaginación es una facultad del alma humana que, junto con la sensación, constituye la parte “natural” (φύσις) de ese alma. Ambas facultades residen en el “vehículo aéreo” (πνευματικὸν ὄχημα) de ésta.<sup>113</sup> Por ello linda con la percepción sensible, en su parte inferior, y con la opinión, el más bajo nivel de la mente humana, por la parte superior. Es la copia sensible del pensamiento discursivo (διάνοια), así como la percepción lo es de la opinión.<sup>114</sup>

109.- Cf. Procl. in Ti. I 395.24 ss.

110.- Cf. Synes. Insomn. 135d.

111.- Porph. Sent. 5.10.

112.- Cf. R. BEUTLER (1953), col. 309.55-310.7. Cf. etiam TH. WHITTAKER, pp. 156-157.

113.- Cf. L.J. ROSAN, pp. 196-197; R. BEUTLER (1957), col. 237.32-48; E. ZELLER-R. MONDOLFO, p. 176.

114.- Cf. in R. I 235.4 ss. Kroll. Cf. etiam in R. II 52.6 ss. Kroll, donde se califica a la imaginación de “una especie de mente pasiva que desea actuar en el interior, pero es incapaz por su caída en lo corpóreo”.

Pero sin duda alguna su aspecto más interesante es el que brillantemente han estudiado J. Trouillard y E. Moutsopoulos en diversos trabajos, justamente el que Plotino introdujo como novedad en su teoría de la imaginación: el papel activo que desempeña como centro de mediaciones. Para Trouillard<sup>115</sup> está relacionada con la producción de los símbolos, que dotan de figura a lo inefable. Su función es fundamentalmente proyectiva, más que reproductiva, y activa, más que pasiva. Según un conocido pasaje,<sup>116</sup> se ocupa, como centro de las mediaciones del alma, de conducir los objetos que no conocen la división a la división, la extensión y la figura (σχῆμα); todo lo presenta de una manera “extensiva” (διασπατῶς) y purifica sus representaciones de la materia externa, reteniendo la inteligible. Su materia especial, intermedia entre lo sensible y lo inteligible, es la llamada “materia imaginativa” (φανταστική ὕλη).<sup>117</sup> Su labor es, en definitiva, fundamentalmente esquematizadora y conformadora: presentar en figura e imagen lo indivisible. De ahí que se la llame νοῦς μορφωτική. En este papel intermedio es la facultad en cuyo nivel se encuentran los productos del arte humano (τέχνη).<sup>118</sup> Entre estos se encuentran los nombres, fabricados, como colaboradora, por la imaginación verbal. Y es que si la imaginación posee la facultad de convertir en objeto de conocimiento lo indivisible al dotarlo de forma y división, lo cual se manifiesta en las figuras geométricas, existe también otro dominio en el que, en palabras de Moutsopoulos,<sup>119</sup> “l’activité formative de l’imagination s’exerce avec la même vigueur créatrice”: el lingüístico. De ahí el papel de la llamada “imagination dictive” (λεκτική φαντασία) en la creación de los nombres.<sup>120</sup>

Este es, desde nuestro punto de vista, el sentido de la imaginación verbal. De la misma manera que se puede afirmar, dice Proclo, que existen tres círculos (la idea de círculo, puramente inmaterial y, por ser idea, más allá del carácter circular, el círculo de la imaginación, perfectamente circular y plasmado en la “materia

115.- Cf. J. TROUILLARD (1982), pp. 44-47.

116.- Cf. *in Euc.* 52.20-53.1 Friedlein.

117.- Cf. *in Euc.* 55.5 Friedlein.

118.- Cf. E. MOUTSOPOULOS (1985b), p. 93.

119.- Cf. E. MOUTSOPOULOS (1985a), p. 248, n.32.

120.- Cf. *etiam* A. CHARLES y H.J. BEUMENTHAL.

imaginativa” y, por fin, el círculo que se da en la naturaleza, que no pasa de ser una aproximación),<sup>121</sup> existe, aparte del paradigma que imita al nombre y el nombre concreto pronunciado, mera aproximación al nombre ideal, un nombre perfecto, exacto, por emplear el término tradicional, que es intermedio en el proceso creador, y que implica una primera materialización del paradigma imitado en la “materia imaginativa”, donde ya ha adquirido una forma y una figura como nombre, pero no es aún, por así decirlo, el nombre concreto que consta de tales determinados sonidos. En el proceso de imposición de los nombres se garantiza la relación natural entre palabra y cosa por la actuación de esta facultad anímica a través de la cual el ser, la idea, adquiere una primera plasmación que la prepara para el modelado definitivo con la materia sonora. Así se explica perfectamente el pasaje de Ammonio que citamos al comienzo de este capítulo. Recuérdese que para este exegeta la “imaginación verbal” “conformaba” y “modelaba” la voz, moviendo a continuación los órganos fonadores para producir el nombre. Los términos μορφωθείσαι y διαπλασθείσαι se ajustan a la perfección a la función plástica y figurativa propia de la φαντασία. Por lo demás, el hecho de que se presenten en este pasaje de *in Cra.* como simultáneas la plasmación imaginativa y el funcionamiento de los órganos articulatorios no se opone a nuestra interpretación, que intenta separar ambos momentos. Proclo, como sabemos, en su análisis detallado de la creación del nombre se centra separadamente en aspectos diferentes que, desde el punto de vista temporal, pueden ser simultáneos. El pasaje de Ammonio, resumido y conciso, no entra en tales matizaciones.

Por lo tanto, la λεκτική φαντασία de los textos de Proclo y Ammonio no es más que la designación con que se conoce la facultad del alma humana conocida globalmente como “imaginación” en el momento de su actuación en el proceso de producción de los nombres, es decir, de la comunicación por medio del lenguaje. Ante todo se concibe como una facultad intermediaria entre lo sensible y lo intelectual, según el lugar que ya Aristóteles le asignó desde un

---

121. - Cf. Procl. *in Euc.* 53.18-25 Friedlein.

principio, aunque ahora se interpreta con mayor precisión según lo venían haciendo Plotino, Porfirio y los predecesores de Proclo en la Academia: como una potencia activa que plasma de una manera divisible lo de por sí indivisible sin llegar a emplear la materia perceptible por los sentidos, al igual que las figuras de la geometría. Es ella la que realiza el paso intermedio entre las causas trascendentes y la conformación definitiva en la materia. Por utilizar la metáfora plotiniana, la idea se refleja en el espejo de la imaginación verbal y alcanza una primera materialización en el alma del nominador, reflejo aún de gran perfección y exactitud con respecto al modelo. Precisamente esta primera materialización en la φανταστική ὕλη es lo que posiblemente explique el “en cierto sentido inmateriales” (ἀύλους τρόπον τινα) del texto, así como el componente conceptual del nombre. A continuación actuarían los órganos fonadores, movidos por esta misma imaginación, para plasmar en la materia sensible de los sonidos (διὰ τοίων καὶ τοίων ἤχων...) la forma que los configure. Tendríamos ya un εἰκὼν carente de la perfecta exactitud de la imagen de la φαντασία. La imaginación verbal resulta, por lo tanto, en un aspecto más, mediación imprescindible entre el mundo de las ideas y el mundo de los sentidos, mediación esperable, por lo demás, como función propia y necesaria de todo instrumento de un acto creador.<sup>122</sup>

Esto en cuanto al significado de la expresión “imaginación verbal”. En cuanto a las fuentes, creemos que no tiene sentido relacionarla con la “impresión racional” estoica, concepto absolutamente distinto y cuyo parecido es meramente fonético. Si alguna fuente debe buscarse, entendemos que debe ser aristotélica, pues en la tradición del Perípato la φαντασία se entendía como facultad intermedia del alma y se había aplicado a la lengua en relación con el significado. Caben dos soluciones: bien que el neoplatonismo la haya tomado de los comentaristas de Aristóteles, en concreto de Alejandro de Afrodisias, en coherencia con la tesis de Todd, en cuyo caso después se interpretó desde la nueva óptica que de esta facultad anímica se tenía en el neoplatonismo, o bien, la segunda posibilidad, que sea un término técnico propio de la exégesis

---

122.- Cf. Plot. IV 4.23.

neoplatónica de los textos de Platón y Aristóteles sobre el nombre y que desde el principio se haya formulado con la valencia neoplatónica del término φαντασία, aunque siempre permanezca como telón de fondo el pasaje, no muy explícito, del *De Anima* aristotélico. Particularmente nos parece más verosímil esta segunda posibilidad, dado que existe una especulación neoplatónica sistemática sobre el lenguaje, rica en comentarios perdidos sobre el *Crátilo* y el *De interpretatione*, y porque precisamente uno de los grandes teóricos de la φαντασία en el campo neoplatónico, Porfirio, se encuentra a la cabeza de esta tradición exegética.<sup>123</sup>

### III.2.2.3.- *Imagen, simulacro, símbolo, signo.*

La comparación de la creación de los nombres con la teléstica, cuyos símbolos y signos inefables (σύμβολα καὶ ἀπόρρητα συνθήματα) convierten a la materia en una estatua (ἄγαλμα) de la divinidad, capaz de acoger las irradiaciones (ἐλλάμψεις) que provienen de ésta, plantea la necesidad de aclarar definitivamente unos conceptos de enorme importancia no sólo para la teúrgia, sino para cualquier tipo de actividad creadora o asimiladora. Para empezar, conviene explicar el significado de estos σύμβολα y συνθήματα. Por otra parte, la labor imitativa en que en este caso se hallan inmersos, como lo demuestra el verbo ἀπεικάζειν, referido a la producción de las estatuas, nos remite al concepto de imagen (εἰκῶν), aplicado repetidas veces a lo largo de este comentario al nombre en su sentido especializado de “imagen artificial” (τεχνητὴ εἰκῶν). Unas líneas más abajo se afirma, en efecto, que la mente, productora de los nombres, “introduce en ellos imágenes de sus modelos” (εἰκόνας

---

123.- Tan sólo decir, para terminar este apartado, que no nos parece que resulte problemático identificar la “imaginación verbal” con la facultad imaginativa general, como piensa F. Romano. Los ejemplos aducidos de la geometría demuestran que en Proclo la imaginación debe entenderse en contacto con la razón. Si a veces se entiende que este contacto se da sólo a través de la opinión, es por responder a un propósito de clasificación más detallada de las facultades del alma. El principio general, y este es el que resulta válido aquí, es que, como sostenían Aristóteles y en parte Platón, al igual que sus continuadores neoplatónicos posteriores, la imaginación ocupa un lugar intermedio entre el nivel de la mente y el de los sentidos.

αὐτοῖς ἐνθεῖς τῶν παραδειγμάτων).<sup>124</sup> Ahora bien, la imagen posee en el sistema de Proclo, al igual que en el de Platón, un estatuto ambiguo, entendida como punto de partida adecuado para el conocimiento de los modelos o bien como una reproducción inexacta de éstos, de los que resulta ser más bien, en este sentido negativo, un simulacro (εἶδωλον).<sup>125</sup>

Dada la ingente bibliografía que se ha venido publicando a lo largo de los últimos años sobre el papel que en el neoplatonismo y, en especial, en el sistema de Proclo, desempeñan las imágenes, los símbolos o los signos, en buena medida clarificadora del enrevesado entramado conceptual que se esconde tras los tratados de filosofía y teúrgia, nos vamos a limitar a mencionar los más importantes estudios sobre el tema y las conclusiones a las que hoy día parece haberse llegado. Una vez hecho esto, aplicaremos estas conclusiones a los textos objeto de nuestro estudio.

Los problemas que plantea el estudio de estos términos son fundamentalmente dos: la distinción entre los σύμβολα y los συνθήματα en la teúrgia y la diferenciación entre lo mimético de los εἰκόνες y los εἶδωλα frente a los dos anteriores. Estudiamos por separado cada una de estas cuestiones.

### III.2.2.3.1.- Σύμβολα y συνθήματα.

Los símbolos y los signos desempeñan una función central en la actividad de los teúrgos. Se llega a esta conclusión tan sólo con la lectura de los *Oráculos Caldeos* y del *De Mysteriis* de Jámblico, quien, por otra parte, toma ambos términos de los *Oráculos*.<sup>126</sup> En un pasaje de menor importancia, también influido por los Λόγια, hallamos el término σύνθημα en Juliano.<sup>127</sup> Los fragmentos de los

---

124.- *In Cra.* LI 19.23.

125.- *Cf. etiam* E. MOUTSOPOULOS (1985b), pp. 88-89 y E. MOUSOPOULOS (1985a), p. 16, n. 3.

126.- *Cf.* E. DES PLACES en *Orac. Chald.* pp. 28-29. *Cf. etiam* H. LEWY, p. 470.

127.- *Cf. Iul. Ep.* 13.

*Oráculos* en los que se apoya cualquier tipo de especulación son los números 1, 108 y 109 Des Places. Según el segundo de ellos, “la mente paternal, que piensa lo inteligible, ha sembrado símbolos por el Universo y se llaman bellezas inexpresables”:

σύμβολα γὰρ πατρικὸς νόος ἔσπειρεν κατὰ κόσμον,  
ὅς τὰ νοητὰ νοεῖ. καὶ κάλλη ἄφραστα καλεῖται.<sup>128</sup>

A continuación se afirma que el alma recuerda “el signo sagrado del Padre” cuando consigue superar el olvido que conlleva la entrada en el cuerpo:

μνήμην ἐνθεμένη πατρικοῦ συνθήματος ἀγνοῦ.<sup>129</sup>

“recordando el signo sagrado del padre”.

En *fr.* 1, por fin, se hace referencia a “todo el signo de la tríada” (πᾶν τριάδος σύνθημα) que el iniciado debe poseer en su mente en el acto teléstico.

Los principales pasajes de Jámblico en que se atestiguan los términos, enumerados por Des Places, son *Myst.* I 11 (sobre el poder generador), I 12 (donde se habla de los nombres sagrados de los dioses y “los otros signos divinos que hacen remontar hasta los dioses” -καὶ τᾶλλα θεῖα συνθήματα ἀναγωγὰ ὄντα πρὸς τοὺς θεούς-) y I 15 (sobre las súplicas sagradas, entendidas como signos de los dioses). La sinonimia entre ambos términos se ve con claridad, según Des Places, en I 29, II 11 y IV 2. Así, en el primero de los pasajes citados se afirma que el culto “contiene medidas eternas de los seres y signos admirables” (ἐνθήματα θαυμαστά). Por ellos “lo impronunciable se expresa verbalmente por medio de símbolos inefables” (οἷς τὰ μὲν ἄφθεγκτα διὰ συμβόλων ἀπορρήτων ἐκφωνεῖται).<sup>130</sup>

128.- *Orac.Chald. fr.* 108 Des Places. La fuente en que conservamos el fragmento es precisamente *in Cra.* LII 21.1-2.

129.- *Orac. Chald. fr.* 109 Des Places.

130.- Cf. E. DES PLACES en *Orac.Chald.* , pp. 28-29.

A. Jahn ya observaba en el siglo pasado que el término σύνθημα se emplea en los *Oráculos* para el signo divino otorgado por Dios a todas las naturalezas racionales con objeto de que lo reconozcan.<sup>131</sup> El término es normalmente sinónimo, según también Jahn, de σύμβολον, tanto en los *Oráculos* como en Jámblico. De la misma opinión es Dodds, para quien precisamente la rama de la teúrgia que depende exclusivamente de los σύμβολα o συνθήματα es la que parece haber sido conocida con el nombre de teléstica (τελεστική), dedicada fundamentalmente a la consagración y animación de estatuas mágicas. Los símbolos y los signos son sencillamente los representantes “simpáticos” del dios en el mundo material, que se colocaban en el interior de las estatuas para vincularlas con los poderes superiores.<sup>132</sup> Rosán, por su parte, no parece distinguir entre símbolos y signos en su definición de éstos como “unidades dependientes”.<sup>133</sup> Para Rosán se diferencian de las unidades autosuficientes o hénadas, próximas al Uno, y constituyen características dependientes, “destellos” (έλλάμψεις) de unidad esparcidos por el mundo, pues todo posee su propia unidad, incluso lo más pequeño, y todo, en este sentido, está lleno de dioses.<sup>134</sup> Todas las realidades del Universo pueden descubrir esta característica de unidad que llevan dentro, que es un símbolo del Padre Universal (τὸ σύμβολον τοῦ πάντων πατρός) y constituye su propio signo místico (τὸ προσήκον αὐτῷ μυστικὸν σύνθημα).<sup>135</sup>

En esta misma línea de identificación de los σύμβολα y los συνθήματα se mueve Hans Lewy en su interpretación de los *Oráculos Caldeos*. Los συνθήματα, traducidos por Lewy como “consignas” (“watchwords”), olvidados por el alma, según vimos, en el momento de entrar en el cuerpo, equivalen, en su opinión, a los

131.- Cf. A. JAHN, p. 14: *:Est in oraculis σύνθημα... signum a Deo cunctis naturis mente praeditis... inditum, quo illae eum cognoscant.*

132.- Cf. E.R. DODDS, pp. 274-275. Para la identificación de ambos términos en Dodds véase su comentario a la proposición XXXIX de los *Elementos de Teología* (cf. Procl. Inst. p. 223 Dodds).

133.- cf. L.J. ROSAN, pp. 104-105.

134.- Cf. *ibidem*, p. 189. Cf. *etiam* Procl. *Phil.Chal.* 149 Jahn.

135.- Cf. Procl. *Phil. Chal.* 150 Jahn.

σύμβολα del fragmento 109 Des Places. Ambos se refieren a las *voces mysticae* (ἄρρητα ὀνόματα), fórmulas mágicas cuya pronunciación a cargo del teúrgo unifica a éste con la divinidad. Es más, Lewy afirma explícitamente que Proclo utiliza como sinónimos los tres términos: σύμβολα, συνθήματα, ἄρρητα ὀνόματα.<sup>136</sup> Una vez establecida la interpretación de los términos por la autoridad de Lewy, numerosos estudiosos han continuado en la misma dirección hasta los años setenta: así el propio Des Places, según hemos visto,<sup>137</sup> Pepin, que sigue explícitamente a Lewy y destaca la articulación de los símbolos y los signos de la teurgia con los “caracteres” (χαρακτήρες), destellos divinos que producen “huellas” (τύποι) en los seres inferiores,<sup>138</sup> y Anne Sheppard, cuya opinión no puede ser más clara: “The other term which has exactly the same sense in theurgy as σύμβολον is σύνθημα and this too Proclus uses of allegory”.<sup>139</sup>

No obstante, actualmente parece inclinarse la exégesis a ver dos realidades distintas detrás de cada término, al menos en los momentos de mayor precisión expositiva. El estudio más completo sobre la cuestión es el de Loredana Cardullo, que tras un detallado análisis etimológico de cada uno de ellos llega a la conclusión de que en la obra de Proclo se da una clara distinción entre los σύμβολα y los συνθήματα y que esta distinción se en contraba ya *in nuce* en Jámblico y en los *Oráculos Caldeos*.<sup>140</sup> La estudiosa italiana afirma que en los *Oráculos* el término σύνθημα “è sempre connesso al divino e in un rapporto particolarissimo con esso”, mientras que el σύμβολον es lo que proporciona al hombre el conocimiento del σύνθημα, de por sí inefable.<sup>141</sup> En Jámblico ocurre algo semejante: “*synthêma* vi appare, infatti, como qualcosa di essenzialmente divino e addirittura, ad un livello superiore allo stesso *symbolon*”. El segundo

136.- Cf. H. LEWY, p. 152, n. 56.

137.- Cf. E. DES PLACES en *Orac. Chald.*, pp. 28-29

138.- Cf. J. PEPIN (1975), p. 115: “Les symboles et les signes sont des empreintes marquées par les caractères”.

139.- Cf. A. SHEPPARD (1980), p. 146.

140.- Cf. L. CARDULLO, p. 44.

141.- *Ibidem*, p. 45.

proporciona, pues, la comprensión del primero.<sup>142</sup> La misma distinción, mucho más clara si cabe, se encuentra en Proclo, incluido el *Comentario al Crátilo*, que explica, por ejemplo, que los συνθήματα divinos se hacen comprensibles al hombre por medio de los nombres divinos o de “los llamados símbolos”.<sup>143</sup> Con todo esto Cardullo desarrolla la idea expuesta por Trouillard en 1981, que adelantaba la distinción posteriormente confirmada por ella en el *Comentario a la República*: “Le symbole serait alors le *synthéma* manifeste”.<sup>144</sup>

De esta manera, si aceptamos la tesis de Trouillard y Cardullo, entendemos plenamente el texto del escolio que analizamos. En el símil de las estatuas divinas fabricadas por la teléstica para que alberguen las irradiaciones divinas se afirma que los medios empleados para la animación de las estatuas, como explicó Dodds en su trabajo antes mencionado,<sup>145</sup> son σύμβολα y ἀπόρρητα συνθήματα. Aunque el escoliasta no dé mayores explicaciones, es coherente con la tesis que aceptamos la calificación de los signos, y no de los símbolos, como inefables, pues de alguna manera éstos constituirían la expresión para la comprensión humana (probablemente los objetos del mundo vegetal y mineral señalados por Dodds) de la característica unitaria, es decir, divina, que es el auténtico signo inefable del dios.

### III.2.2.3.2.- *Lo simbólico y lo imitativo.*

Un estudio de la evolución semántica del término σύμβολον revela una orientación progresiva de su significado de “contraseña”, “signo convencional” (en el sentido aristotélico del *De interpretatione*), a un sentido más abstracto de “prescripción moral” en la escuela pitagórica<sup>146</sup> y, por fin, a la adquisición de un valor

---

142.- *Ibidem*.

143.- *Cf. in Cra.* LXXI, especialmente 31.25 y 31.30.

144.- *Cf.* J. TROUILLARD (1981), p. 299. *Cf. etiam* S. BRETON, p. 317 y, más recientemente, C. FARAGGIANA, p. 29.

145.- *Cf.* E.R. DODDS, pp. 274-275.

146.- *Cf.* D.L. VIII 17.

metafísico y místico-religioso en la tradición representada por Jámblico y los *Oráculos Caldeos*, con el significado de “contraseña mística”, “signo secreto”.<sup>147</sup> En Proclo y, más precisamente, desde el mismo Jámblico, según también Cardullo, el término posee unos rasgos que lo diferencian plenamente de la imagen (εἰκῶν).<sup>148</sup> Esta última, relacionada etimológicamente con la raíz \*ueid-, con el significado de “parecer”, “asemejarse”, conlleva en todas sus acepciones el rasgo semántico de “relación de semejanza con un modelo”, incluido su uso para designar un recurso retórico.<sup>149</sup>

Aunque de enorme valor para el conocimiento en la época arcaica, queda despojada de éste y relegada a un segundo plano desde que Platón la inserta en su teoría de la mimesis, ya como εἰκῶν, εἶδωλον ο φάντασμα, con un valor fundamentalmente negativo, correspondiente a la “falsa apariencia”.<sup>150</sup> En el *Sofista* la “producción de simulacros” (εἰδωλοποιική) se divide en la “fabricación de imágenes” (εἰκαστική), que se esfuerza en imitar con fidelidad a su modelo, y la “fabricación de apariencias” (φανταστική), carente de esa fidelidad. La primera produce “imágenes” (εἰκόνες) y la segunda “apariencias” (φαντάσματα).<sup>151</sup> No se distingue, pues, con claridad entre εἰκῶν y εἶδωλον, empleados a menudo como sinónimos y con un estatuto ontológico insuficiente para acceder a la verdad. Por otra parte, la distinción entre la εἰκαστική y la φανταστική no supone en ningún momento una valoración positiva de la primera frente a la segunda, pues el único mérito de aquella es, en palabras de A. Sheppard, “that it is not quite as corrupt as φανταστική”. El contraste entre ambas “is between bad and worse, rather than between good and bad”.<sup>152</sup> En el mismo sentido negativo se afirma que el lenguaje escrito es un εἶδωλον del oral,<sup>153</sup> se califica

147.- Cf. L. CARDULLO, pp. 23-26.

148.- Cf. *ibidem*, p. 41.

149.- Cf. *ibidem*, pp. 34-36.

150.- Cf. *Soph.* 264cd. Cf. *etiam* L. CARDULLO, p. 36; A. SHEPPARD (1980), p. 198. En el sentido negativo característico del platonismo los términos εἰκῶν y εἶδωλον se emplean como sinónimos.

151.- Cf. *Sph.* 236c3-4.

152.- A. SHEPPARD (1980), pp. 188-189, que menciona bibliografía especializada al respecto.

153.- Cf. *Phdr.* 267a8-9.

de εἶδωλα a las imágenes reflejadas en el agua y en los espejos,<sup>154</sup> asociadas al segmento inferior de la línea platónica, que corresponde al plano de la conjetura (εἰκασία),<sup>155</sup> se habla de que los falsos placeres son “simulacros del verdadero placer” (εἰδώλοις τῆς ἀληθοῦς ἡδονῆς),<sup>156</sup> de que el mundo sensible es una mera imagen (εἰκῶν) del paradigma ideal,<sup>157</sup> de que los enunciados (λόγοι) y las opiniones (δόξαι) son imágenes de los objetos percibidos,<sup>158</sup> y, en fin, de que los nombres mismos son imágenes de las cosas.<sup>159</sup> Platón, en definitiva, teoriza sobre la imagen dentro de su especulación general sobre la mimesis.<sup>160</sup>

En este punto coincide el testimonio de Aristóteles, que define la imagen como “lo que surge por imitación”<sup>161</sup> y explica, en un pasaje archiconocido, que el concepto de participación (μέθεξις), central en la metafísica platónica, esconde la idea pitagórica de que las cosas son imitaciones de los números.<sup>162</sup> La teoría platónica se aplica al vínculo entre el mundo sensible y las formas, fundamentalmente en el *Timeo*.<sup>163</sup> En relación con el concepto de participación-imitación explicado por Aristóteles, fundamenta también la teoría de conocimiento, según se ve en el esquema de la línea de la *República*, donde se constata que tanto lo sensible como sus imágenes son

154.- Cf. *Sph.* 239d6-8.

155.- Cf. *R.* 509d6-511e4. Cf. la cuatripartición de *Sph.* 265a10-266e1, donde las imágenes de las técnicas divinas y humanas constituyen las realidades inferiores.

156.- Cf. *R.* 586b6.

157.- Cf. *Ti.* 92c7.

158.- Cf. *Phlb.* 39b4.

159.- Cf. *Cra.* 439a3. Para estos últimos tres ejemplos cf. L. CARDULLO, p. 39, donde se explican los tres diferentes niveles a los que se está aplicando el término: el mundo sensible frente al ideal, el pensamiento frente a la realidad objetiva y, por fin, el nombre, enfrentado a un tiempo a la idea y al objeto sensible.

160.- Para un estudio de este concepto en Platón y en toda la tradición del pensamiento griego, sobre el que el estudioso puede hallar una abundantísima bibliografía especializada por autores, escuelas y obras, remitimos, con carácter general, al estudio clásico de H. KOLLER (1954).

161.- Arist. *Top.* 140a4: οὐ ἡ γένεσις διὰ μιμήσεως.

162.- Cf. Arist. *Metaph.* 987b10(-14). Para los orígenes en el pitagorismo de la teoría mimética cf. F.M. CORNFORD (1922), pp.142-143.

163.- Cf. *in Ti.* 30cd. Cf. *etiam Prm.* 132c-133a; *Phd.* 74c-75a.

imitaciones en diverso grado.<sup>164</sup> Por fin, constituye el punto de partida para el ataque del arte y de los poetas, en cuanto productores de imitaciones falaces.<sup>165</sup> En cuanto al nombre, entendido como imagen de la cosa nombrada, mantiene con ella una relación de semejanza, pero, como ocurre con todo lo icónico, constituye un vehículo imperfecto para el conocimiento.<sup>166</sup>

La teoría platónica de la mimesis, punto de partida necesario para entender el valor de los términos εἰκῶν y εἶδωλον en el pensamiento tardío, no pervivió con la misma pujanza en todos los campos a los que la aplicó el maestro. Desde los tiempos de la Academia Antigua la atención se centró en desarrollar las implicaciones de la idea del *Timeo* de que el mundo es la imagen de un modelo eterno e inteligible. Se trataba de estudiar, por lo tanto, la relación εἰκῶν/ παράδειγμα en su sentido cosmológico y metafísico.<sup>167</sup> En concreto, interesaba precisar la relación entre lo sensible y lo inteligible, entre las mismas realidades inteligibles y, por fin, entre el mundo y su primer principio unificador.<sup>168</sup> Así, Filón de Alejandría explicaba los distintos grados del ser por el principio de imitación y semejanza: el Λόγος divino es un εἰκῶν de Dios, que produce los objetos inteligibles y es entendido como su παράδειγμα, y, por otra parte, es παράδειγμα a su vez de las realidades inferiores, los objetos sensibles, que poseen el estatuto de εἰκόνες.<sup>169</sup>

Para Dillon, no obstante, la idea no es original de Filón. En Antíoco de Ascalón ya es lo inteligible el conjunto de las ideas: sólo bastó que se las considerara pensamientos de Dios para que se diera el paso de pensar que son creaciones suyas.<sup>170</sup> En la misma línea se encuentran Plutarco de Queronea y Albino. El primero entiende que Dios, con cuyo pensamiento se identifican las ideas, es el

164.- Cf. R. 509d-511e.

165.- Cf. R. 597e, 377de, 606c-608b.

166.- Cf. Cra. 440a1-e7.

167.- Cf. F.E. PETERS, s.u. "mimesis".

168.- Cf. R.M. BERCHMAN, p. 24.

169.- Cf. Ph. *De opificio mundi*, 16; *Legum Allegoriae* III 96. Cf. R.M. BERCHMAN, p.42.

170.- Cf. J. DILLON (1977), pp. 159-160.

παράδειγμα del mundo físico, su εἰκών.<sup>171</sup> El segundo, que estudia los diferentes aspectos de la idea en su relación con las demás realidades (Dios, las otras ideas, el hombre, la materia y el mundo sensible), las considera modelos (παράδειγματα) con respecto al mundo sensible.<sup>172</sup> Atico, por fin, en una doctrina sumamente peculiar, entendía que el Demiurgo era superior al Paradigma.<sup>173</sup>

Llegamos de esta manera a Plotino, gran teórico y usuario de la teoría de la mimesis que ejercerá gran influencia, como hemos tenido ocasión de comprobar, en todos los pensadores posteriores. Aunque la aplica a la relación entre el sonido y la letra, dentro del campo del lenguaje,<sup>174</sup> su rendimiento más significativo lo obtiene a la hora de explicar la relación entre los diversos niveles de la realidad. En este sentido afirma que el alma es una imagen (εἰκών) de la mente o que el tiempo lo es de la eternidad.<sup>175</sup> El mundo sensible, en fin, es una imagen del inteligible, una imagen, por otra parte, en permanente actividad imitativa (εἰκών ἀεὶ εἰκονιζόμενον).<sup>176</sup>

La mimesis como principio universal que compacta el cosmos entero, vinculando estrechamente los niveles inferiores a los superiores, según los orígenes pitagóricos del concepto,<sup>177</sup> desempeña un papel fundamental en el sistema de Proclo. Por ello se designa la característica dependiente o ἔλλαμψις con los términos de εἶδωλον ο εἰκών,<sup>178</sup> en cuanto simulacro o imagen de la mónada correspondiente, y, por otro lado, se dice de las características poseídas por participación (κατὰ μέθεξιν) que lo son “a modo de imagen” (εἰκονικῶς).<sup>179</sup> Se identifican así participación e imitación de un modelo, tal como explicaba Aristóteles a propósito de Platón y los pitagóricos. La doctrina procliana se resume en la proposición LXV de los *Elementos de Teología*:

---

171.- Cf. *ibidem* p. 201.

172.- Cf. Alb. *Epítome* IX 1. Cf. *etiam* R.M. BERCHMAN, pp. 87-89.

173.- Cf. J. DILLON (1977), p. 254.

174.- Cf. V 8.6. Cf. *etiam* M. HIRSCHLE, pp. 39-42; J. PEPIN (1982), p. 107.

175.- Cf. VI 6.7; V 1.4, respectivamente.

176.- Cf. I 6.8; II 3.18.

177.- Cf. F.M. CORNFORD (1922), pp. 142-143.

178.- Cf. L.J. ROSAN, p. 86, n. 69.

179.- Cf. *ibidem* p.82, n.57.

Πᾶν τὸ ὅπως οὖν ὑφ' ἑστέος ἢ κατ' αἰτίαν ἔστιν ἀρχοειδῶς ἢ καθ' ὑπαρξιν ἢ κατὰ μέθεξιν εἰκονικῶς.<sup>180</sup>

“Todo lo que de algún modo subsiste o bien es en cuanto causa a modo de principio, o por su propia existencia, o por participación a modo de imagen.”

No obstante, Proclo practica en sus momentos de mayor precisión terminológica una neta distinción no platónica, dentro del campo de la imagen, entre el εἰκῶν y el εἶδωλον. Según Moutsopoulos,<sup>181</sup> la noción de simulacro (εἶδωλον) se acomoda perfectamente al producto de la τέχνη: se trata de la réplica de un modelo dado carente de por sí de dinamismo. Las imágenes (εἰκόνες), en cambio, se caracterizan por emerger de la realidad viva y por poseer un dinamismo en sí. Toda imagen posee, en definitiva, un carácter dinámico que la adecúa para poner en contacto con la realidad de que parten, mientras que el simulacro es opaco y tan sólo responde a una dialéctica rigurosamente descendente. A partir de esta precisión teórica se explica que en el *Comentario al Crátilo* se recurra al término εἶδωλον cuando se quiere poner de relieve el valor semántico negativo de la mimesis o, sencillamente, cuando se pretende destacar un aspecto peyorativo.<sup>182</sup>

Pero recordemos que nuestra exposición sobre el valor de la “imagen” en Proclo, siempre vinculada con la mimesis, respondía a la tajante oposición que parece mantener con el “símbolo” desde el mismo Jámblico. En sus exégesis de la *República* Proclo define la representación simbólica frente a la simple imitación, propia la primera de la poesía inspirada:

180.- *Inst.* LXV 62.13-14 Dodds.

181.- Cf. E. MOUTSOPOULOS (1985a), pp. 15-27; (1985b), p. 89; y muy especialmente (1981), pp. 265-274.

182.- Cf. *in Crat.* XCIV 48.1-2. Cf. F. ROMANO (1989), p. 124. El propio Romano remite a un trabajo de reciente aparición sobre la definición de ambos términos que no hemos podido consultar: el de S. SAID. La distinción entre la imagen y el simulacro en Proclo también la comenta A. SHEPPARD (1980), p. 200.

καὶ πῶς γὰρ ἂν ἡ διὰ συμβόλων τὰ θεῖα ἀφορμηθεύουσα μιμητικὴ προσαγορεύοιτο; τὰ γὰρ σύμβολα τούτων, ὧν ἐστὶ σύμβολα, μιμήματα οὐκ ἔστιν· τὰ μὲν γὰρ ἐναντία τῶν ἐναντίων οὐκ ἂν ποτε μιμήματα γένοιτο, τοῦ καλοῦ τὸ αἰσχρὸν, καὶ τοῦ κατὰ φύσιν τὸ παρὰ φύσιν· ἡ δὲ συμβολικὴ θεωρία καὶ διὰ τῶν ἐναντιώτατων τῆν τῶν πραγμάτων ἐνδείκνυται φύσιν.<sup>183</sup>

“¿Cómo se puede llamar “mimética” la contemplación que interpreta lo divino por medio de símbolos? Pues los símbolos no son imitaciones de aquello de lo que son símbolos, ya que los contrarios jamás podrían ser imitaciones de los contrarios: lo feo de lo bello y lo antinatural de lo natural. Y precisamente la contemplación simbólica muestra la naturaleza de las cosas por medio de los contrarios.”

Aunque el texto citado formula con claridad la existencia de una oposición entre dos formas de representación diferentes, de las que tan sólo la segunda encaja en el concepto platónico de mimesis, con toda su carga peyorativa, la interpretación de los rasgos que marcan la oposición ha variado con los autores. Beierwaltes ya oponía el símbolo, cuya función es la de ocultar enigmáticamente lo representado, sólo al alcance de iniciados, a la imagen, que estaría vinculada a la analogía y sería interpretable gracias a esta relación de semejanza.<sup>184</sup> Aún así, el primer estudio profundo sobre el significado de lo simbólico en el neoplatonismo fue el de Crome, que analizó este modo de representación en Jámblico, Plotino, Porfirio y Proclo. Las conclusiones de su trabajo inciden sobre el carácter mediador del símbolo entre lo visible y lo invisible, su irracionalidad y su modo representativo a través del contrario, rasgos ya presentes en la obra Jámblico, apuntados vagamente por Plotino, especialmente en su poder unificador superior a cualquier tipo de discurso lógico o

---

183.- Procl. *in R.* 198.13-19 Kroll.

184.- Cf. W. BEIERWALTES, p. 171, n. 23.

lingüístico, y desarrollados por Proclo hasta sus últimas consecuencias, quien se limitó a profundizar en la tradición heredada del filósofo de Calcis.<sup>185</sup>

Por su parte, Stephen Gersh vincula, la imagen con la analogía, al igual que Beierwaltes, y ejemplifica su idea con las figuras geométricas, εἰκόνας de realidades superiores. La relación entre el símbolo y lo simbolizado carece, por el contrario, de una base de semejanza o imitación.<sup>186</sup> En la vinculación de la relación de semejanza entre la imagen y el paradigma con la analogía incide también J. Pepin.<sup>187</sup> Coulter, en cambio, se aparta de la opinión general y relaciona el símbolo con la analogía, llegando a afirmar que existe un tipo de “mímesis simbólica” que, en virtud de la relación de semejanza que conlleva, revela al lector la estructura de la realidad.<sup>188</sup> El símbolo, en este sentido, equivale a la metáfora, mientras que la imagen equivale a la simple alegoría.<sup>189</sup> J. Dillon, en cambio, subrayaba las diferencias entre el símbolo y la imagen desde el mismo Jámblico por el valor superior del primero, que representa verdades que no admiten una plena traducción a términos de imagen por medio de la semejanza. De esta manera, la distinción entre símbolo e imagen la habría introducido Jámblico en el ámbito neoplatónico influido por los neopitagóricos Nicómaco de Gerasa, Numenio de Apamea y Apolonio de Tiana, pues en esta escuela se distinguían dos grados entre los iniciados: los que basaban su aprendizaje en imágenes y los que lo basaban en símbolos, de un nivel superior.<sup>190</sup> Por fin, hacia la mismas fechas Anne Sheppard establecía tres grados en los procedimientos de representación del neoplatonismo: el simulacro, basado en la mímesis, la imagen, basada en la analogía, y el símbolo, con un tipo especial y no mimético de representación.<sup>191</sup> La estudiosa partía de que la mímesis la entendió Platón fundamentalmente en un sentido negativo; de ahí su vinculación en el

185.- Cf. P. CROME, pp. 197-200.

186.- Cf. S. GERSH (1973), pp. 83-90.

187.- Cf. J. PEPIN (1975), p. 324.

188.- Cf. J.A. COULTER, p. 51.

189.- Cf. *ibidem* pp. 68 ss.

190.- Cf. J. DILLON (1976), p. 253; p. 249.

191.- Cf. A. SHEPPARD (1980), p. 200.

neoplatonismo, en especial en Proclo, con los simulacros. Ahora bien, ya desde Jámblico se interpretó la relación entre imagen y paradigma como de semejanza adecuada, opuesta a la negativa de los simulacros. Por ello aparece en Proclo como un tipo de representación legítimo e individualizado, vinculado a la analogía. El simbolismo, en cambio, puede valerse, lejos de la semejanza, de la representación por medio de los opuestos: de ahí su carácter ocultador más que revelador.<sup>192</sup>

El estudio completo más reciente sobre la cuestión es el de Loredana Cardullo, para quien existen, según Proclo, dos tipos de lenguaje que conducen a la verdad: el primero es el de las matemáticas, propio de la tradición platónico-pitagórica y basado en la imitación en figuras de las realidades inteligibles, mientras que el segundo, basado no en la imagen sino en el símbolo, carece de relación mimética en su variante más pura y, jerárquicamente superior, permite un acceso a las verdades superiores de la teología. En este camino Proclo está superando, según la autora, la ontología tradicional platónico-aristotélica y la mística plotiniana, para recibir al mismo tiempo la tradición de Jámblico<sup>193</sup> y llevarla a una cumbre teórica que la distancia de los *Oráculos Caldeos* y de la aritmología neopitagórica: el símbolo queda como la más elevada expresión de la teología y permite un acceso directo a las realidades más elevadas.<sup>194</sup>

En definitiva, frente al modo de representación basado en la semejanza, heredero de la tradición platónica, existe en Proclo un modo superior, que permite a los iniciados el acceso directo a las verdades más elevadas, superiores incluso a lo inteligible. Esta vía superior es la constituida por el símbolo, que opera a menudo por los contrarios y cuya carencia de una relación imitativa con lo que representa lo capacita para ocultar en enigma más que para reflejar. La vía imitativa, en cambio, refleja en lo posible la cosa representada, bien negativamente por medio de los simulacros, opacos e inútiles en un proceso de elevación hacia la verdad, bien positivamente por

---

192.- Cf. *ibidem* pp. 196-200.

193.- Cf. *Myst.* I 11 para la oposición ya en Jámblico entre σύμβολον y εἰκόν.

194.- Cf. L. CARDULLO, pp. 225-227.

medio de las imágenes, que reflejan la esencia de los modelos y son vehículo válido para llegar a ellos: tal es, según Proclo, el caso del nombre. De ahí que la comparación de la creación de los nombres con la fabricación de las estatuas de los dioses, adecuada por considerar paralelos dos procesos de asimilación, no refleja en absoluto un mismo modo de representación con medios distintos. Por el contrario, en el caso de los nombres se trata de plasmar en sonidos la esencia de las cosas (διὰ τοίων καὶ τοίων ἤχων ἀπεικονιζομένη), por lo que el Demiurgo introduce en los nombres imágenes de los modelos (εἰκόνας αὐτοῖς ἐνθεῖς τῶν παραδειγμάτων), mientras que en la teléstica los fines y los procedimientos corresponden a un nivel superior: la asimilación es de estatuas materiales a los dioses mismos, superiores al nivel de lo inteligible, lejos incluso del alcance del nombre, por lo que sólo el símbolo, que funciona por oposición y no conlleva una mimesis (imposible en el nivel unitario de lo divino), es capaz de representar lo más elevado en las estatuas, capacitándolas, por una relación de simpatía, como receptáculos de las irradiaciones divinas (πρὸς ὑποδοχὴν τῶν θείων ἐλλάμψεων). Estos símbolos, por otra parte, son, como vimos, manifestaciones de los signos inefables (τῶν ἀπορρήτων συνθημάτων).

El nombre posee el estatuto de una imagen, como producto de la εἰκαστικὴ δύναμις del alma. De ahí su riqueza como reflejo de las verdades de sus modelos y de ahí también su limitación, su incapacidad de llegar a los dioses mismos, camino reservado para los símbolos. Más adelante afirmará Proclo, a propósito de los nombres divinos, que el lenguaje humano ordinario llega a su límite al alcanzar a Urano: una vez en el nivel inteligible-intelectivo del ὑπερουράνιος τόπος, donde las realidades son a un tiempo expresables e inexpressables, y más aún en los órdenes superiores, es preciso recurrir a los “símbolos inefables” (ἀρρήτοις συμβόλοις) o bien, como hacen los órficos, a nombrar a los dioses pero sin llegar a conocerlos (οἱ δὲ ὀνομάζοντες ἄγνωστον ἀπέλιπον). Los teólogos son incapaces en tales alturas de expresar la realidad por medio de forma o figura (μορφή, σχῆμα), condiciones indispensables para la mimesis y el nombre del lenguaje humano. El hombre sólo accede, en definitiva, a estos niveles, por medio de la “flor del intelecto”

(ἄνθος τοῦ νοῦ).<sup>195</sup> Las voces conocidas como “nombres sin significado” (ἄσημα ὀνόματα), empleadas por los teurgos para alcanzar aquellas alturas, son de naturaleza simbólica y se alejan de lo mimético del nombre habitual. Sobre ellas hablaremos un poco más abajo.<sup>196</sup>

### III.2.2.4.- *El origen divino del lenguaje.*

#### III.2.2.4.1.- *El Demiurgo, nominador primordial.*

Puesto que la legislativa (ἡ νομοθετική), continúa Proclo en su exposición de LI, produce los nombres como estatuas de las cosas de forma semejante a como el teurgo anima las estatuas divinas, el ser competente en la creación de los nombres ha de ser el legislador (ὁ νομοθέτης) y su obra revestirá un carácter sagrado, de manera que cualquier error en torno a ella resulta una suerte de sacrilegio. Con esta afirmación nos hallamos en los umbrales de una innovación esencial en la teoría del lenguaje sostenida habitualmente por el platonismo: de la relación natural de carácter mimético, sujeta, pues, a inexactitudes, entre el nombre y la cosa, establecida por un legislador humano auxiliado por un dialéctico, pasamos a un vínculo igualmente natural, pero de origen divino. El legislador que produce los nombres, el más escaso de los artesanos al que se refiere Platón en el *Crátilo*,<sup>197</sup> resulta no ser humano, sino divino, y precisamente la misma mente que, según también Proclo, se hallaba en el origen de la dialéctica.<sup>198</sup>

Con todo esto Proclo no sólo rebasa los límites del pensamiento platónico originario sino que se aparta en buena medida del fundador de la Academia, quien que afirmaba de la atribución de los nombres primarios a los dioses que se trata de una argucia comparable al *deus*

---

195.- Para todas estas ideas cf. in *Cra.* CXIII 65.16-66.20. Sobre la flor del intelecto cf. L.J. ROSAN, pp. 215-216 y especialmente los artículos de J.M. RIST (1964) y C. GUERARD.

196.- Vid. *infra* III.2.2.4.2.

197.- *Cra.* 389a2-3: ὅς δὴ τῶν δημιουργῶν σπανιώτατος ἐν τοῖς ἀνθρώποις γίγνεται.

198.- Cf. in *Cra.* III 2.5.

*ex machina* de los tragediógrafos.<sup>199</sup> En concreto, según Proclo, el legislador que origina los nombres se corresponde con la actividad de la mente imparticipada y se sitúa en la fuente de toda actividad demiúrgica, es decir, equivale a Zeus y al Demiurgo del *Timeo*.<sup>200</sup> El Diádoco, según explica Rosán, se esfuerza repetidamente en demostrar que Zeus, el dios tradicional de la mitología griega, es el Creador Supremo. Y es que esta identificación entre Zeus y el Demiurgo era necesaria, dado que la actividad de proyectar sobre el mundo las formas intelectivas sólo puede corresponder a la mente en su aspecto activo.<sup>201</sup> Por ello dedica una buena sección de su *Teología Platónica* a precisar los rasgos fundamentales de este Zeus Demiurgo utilizando los datos aportados por los distintos diálogos platónicos.<sup>202</sup> Puesto que escapa por completo a nuestro objetivo una explicación global de las funciones del Demiurgo, nos vamos a limitar a ilustrar aquellos aspectos mencionados por Proclo en el escolio que comentamos.

Para identificar al Demiurgo con el legislador competente en la onomástica que exige Platón en el *Crátilo*, el primer paso es, sin duda, hacer corresponder al Legislador Universal con el Demiurgo. A Proclo le basta con recurrir a dos diálogos para establecer sin mayores complicaciones la equivalencia: el *Timeo* y las *Leyes*. En el primero, en efecto, se dice del Demiurgo que es “el que establece las leyes del destino” (ὁ τοὺς εἰμαρμένους νόμους τιθείς)<sup>203</sup> y “el que todo lo prescribe” (ὁ πάντα διαθεσμοθετῶν).<sup>204</sup> Según se explica en la *Teología Platónica*, el Demiurgo se manifiesta como legislador con respecto a las almas individuales: una vez que las hace venir a la existencia y las divide, les aplica los límites demiúrgicos, define sus períodos e “inscribe en ellas las leyes del destino” (τοὺς εἰμαρμένους νόμους εἰς αὐτὰς ἐγγράφει), les proporciona las

199.- Cf. *Cra.* 425d3-8. En otros sentidos, en cambio, Platón anuncia la teoría teológica del lenguaje, como veremos más abajo.

200.- Cf. L.J. ROSAN, pp. 154-155. Zeus es, en efecto, la “mente demiúrgica” (ὁ δημιουργικός νοῦς).

201.- Cf. *ibidem*.

202.- Cf. *Theol. Plat.* V 12-32, pp. 40-120 Saffrey-Westerink.

203.- *Ti.* 41e2.

204.- *Ti.* 41d2.

medidas de su vida y “prescribe y regula debidamente todos los premios a la virtud y las obras de la maldad” (τὰ τῆς ἀρετῆς ἄθλα καὶ τὰ τῆς κακίας ἔργα πάντα διαθεσμοθετεῖ καὶ κοσμεῖ δεόντως).<sup>205</sup> Por lo tanto, con respecto a las almas individuales su función en cuanto legislador (ὡς νομοθέτης) consiste, en síntesis, en abarcar unitariamente y con absoluta simplicidad y uniformidad la multiplicidad y diversidad de sus operaciones temporales.<sup>206</sup>

Por otro lado, según el segundo de los diálogos citados en *In Cratylum*, las *Leyes*, al Demiurgo, según el extranjero ateniense, “lo acompaña la Justicia, vengadora de los que se han apartado de la ley divina” (ὧ συνέπεται Δίκη τῶν ἀπολειπομένων τοῦ θείου νόμου τιμωρός).<sup>207</sup> Nuevamente nos sirve de ilustración la explicación global de los rasgos del Creador según la *Teología Platónica*. Para Proclo, los datos que aporta este diálogo sobre Zeus son suficientes para demostrar que éste posee el rango de Demiurgo. En *Lg.* 756e9-758a2 se desarrolla la idea de la existencia de una igualdad numérica (τὸ κατ’ ἀριθμὸν ἴσον) y una igualdad proporcional (κατὰ λόγον), relativa al mérito (κατ’ ἀξίαν). Unas constituciones siguen un tipo de igualdad y otras el otro. Ahora bien, el juicio de Zeus (Διὸς κρίσις) es el tipo más perfecto de igualdad y con ella Platón se refiere, por boca del Extranjero de Atenas, a la igualdad proporcional.<sup>208</sup> Esta identificación entre el juicio de Zeus y la proporción se debe, según el neoplatónico, “a su contribución para completar el mundo y a su poder en la demiurgia del Universo” (τὴν εἰς τὸν κόσμον αὐτῆς συντέλειαν καὶ τὴν ἐν τῇ δημιουργίᾳ τῶν ὄλων δυναστείαν).<sup>209</sup> De ahí que la naturaleza de Zeus sea de carácter demiúrgico (δημιουργική τίς ἐστὶν ἡ τοῦ Διὸς φύσις).<sup>210</sup> Zeus, por lo tanto, será el mejor juez de la proporción dado que él es el que se ha servido de ella en su labor demiúrgica universal y “estableciéndose como legislador análogamente a éste (*sc.* al

205.- Cf. *Theol. Plat.* V 19, pp. 70.10-17 Saffrey-Westerink.

206.- Cf. *Theol. Plat.* V 19, pp. 71.4-10 Saffrey-Westerink. Cf. *etiam in Ti.* III 303.24-32

Diehl a propósito del διαθεσμοθετήσας de *Ti.* 42d2.

207.- *Lg.* 716a2.

208.- Cf. *Theol. Plat.* V 26, p. 98.1-6 Saffrey-Westerink.

209.- *Theol. Plat.* V 26, p. 98.9-10 Saffrey-Westerink.

210.- *Theol. Plat.* V 26, p.99.7-8 Saffrey-Westerink.

usuario de la proporción) integró la ciudad asemejada al todo por medio de esta proporción y la ornó de modo singular” (ὧ καὶ ὁ νομοθέτης ἀνάλογον αὐτὸν ἰδρύσας τῆν τῶ παντὶ προσεικασθεῖσαν πόλιν τῆ ἀναλογία ταύτη συνέδησέ τε καὶ διαφερόντως ἐκόσμησε).<sup>211</sup>

Todo lo expuesto a propósito de Zeus, Juez Supremo, es coherente con la pertenencia de la Justicia a su séquito. En la misma *Teología Platónica* se asegura que Zeus gobierna el Universo hasta los seres más inferiores por medio de la Justicia, mencionada con el nombre de Díke<sup>212</sup> o Themis.<sup>213</sup> Sobre ella se explica en el *Comentario al Timeo* que “igual que en el Universo Dike, siguiendo a Zeus, toma venganza de todos los que se han apartado de la ley divina, así también la actividad de Dike en relación con las almas castiga a las que se han olvidado de las leyes del destino y han cambiado la vida mejor por la peor” (ὥσπερ ἐν τοῖς ὅλοις ἡ Δίκη τῶ Διὶ συνεπομένη τῶν ἀπολειπομένων ἐστὶ τοῦ θεοῦ νόμου τιμωρός, οὕτω καὶ ἡ περὶ τὰς ψυχὰς ἐνέργεια τῆς Δίκης κατακοσμεῖ τὰς ἐπιλελησμένας τῶν εἰμαρμένων νόμων καὶ τὴν χερίονα ζωὴν ἀντὶ τῆς ἀμείνονος ἀλλαξαμένας).<sup>214</sup> En esta misma idea se insiste en el *Comentario al Crátilo*: la Justicia sigue siempre a Zeus, citando nuevamente las *Leyes* a propósito de la tríada dialéctico - legislador - juez (equivalente en lo divino a Cronos, Zeus y Dike respectivamente),<sup>215</sup> y su tarea consiste en premiar a los buenos y castigar a los malos, que se destruyen a sí mismos, a su casa y a su ciudad, con una nueva referencia al diálogo platónico.<sup>216</sup>

---

211.- *Theol. Plat.* V 26, p. 99.10-13 Saffrey-Westerink. Nótese el calco textual de los escolios al *Crátilo*: ὁ Πλάτων ἀνάλογον ἰδρύων τῶ ὅλω δημιουργῶ... Este calco, unido a la confesión del redactor de que se trata de una opinión suya (καὶ μοι δοκεῖ...), parece demostrar que se está basando para la reconstrucción de pensamiento de Proclo en la mismísima *Teología Platónica*. Es bastante posible que Proclo no se hubiera preocupado en el original de demostrar que Zeus equivale al Demiurgo, sino tan sólo de identificar al Demiurgo con el nominador primordial.

212.- *Cf. Theol. Plat.* V 24, p. 89.21 Saffrey-Westerink.

213.- *Cf. Theol. Plat.* V 24, p.90.20 Saffrey-Westerink.

214.- *In Ti.* III 290.5-10 Diehl.

215.- *Cf. in Cra.* LXIII 27.10.

216.- *Cf. in Cra.* CLXXXI 107.26-108.3.

Una vez establecido que el Legislador Supremo es Zeus, el Demiurgo, queda el paso más importante: demostrar ahora que se le atribuye correctamente la creación de los nombres (εἰκότως αὐτῷ καὶ τὴν τῶν ὀνομάτων ἀποδοῦναι ποίησιν).<sup>217</sup> Siguiendo un método idéntico al de la *Teología Platónica* se van a buscar textos del maestro que apoyen la idea. En este caso se tomarán del *Timeo*, del propio *Crátilo* y del *Fedro*. Se recurre al conocido pasaje de *Ti.* 36c4-5 en el que se afirma del Demiurgo fue él el que le dio nombre a los movimientos circulares de lo idéntico (ταύτου) y de lo diverso (θατέρου). En concreto Platón emplea un verbo muy querido por la tradición neoplatónica, debido a sus connotaciones religiosas: ἐπιφημίζω.<sup>218</sup>

τὴν μὲν οὖν ἔξω φoρὰν ἐπεφήμισεν εἶναι τῆς ταύτου φύσεως, τὴν δ' ἐντὸς τῆς θατέρου.

“Así que dispuso que el movimiento circular exterior fuera de la naturaleza de lo idéntico y que el interior lo fuera de la de lo diverso”.

El razonamiento que sigue es el esperado: si el legislador es análogo -con la utilización de los mismos términos de la *Teología Platónica*- al Demiurgo universal, es evidente que es este dios el competente (κύριος) en la θέσις τῶν ὀνομάτων, puesto que al Demiurgo se le atribuye esta imposición de nombres en el *Timeo*.<sup>219</sup> En este sentido debe interpretarse, pues, la afirmación platónica de que el legislador es el más escaso de los demiurgos, puesto que se está refiriendo nada menos que al Demiurgo Universal.<sup>220</sup> Un nuevo texto para añadir al *Timeo* y al *Crátilo* confirma la idea: según el *Fedro*, Zeus ἠλμό ἕμερος al deseo por estar enamorado (ἐρῶν) de

217.- *In Cra.* LI 19.30-20.1.

218.- Eunomio utiliza también el término, dentro de la teoría teológica del lenguaje, en su ataque contra la posición moderada de Basilio. *Vid. infra* III.2.2.4.2.

219.- *Cf. in Cra.* LI 20.4-6.

220.- *Cf. Cra.* 389a2.

Ganimedes.<sup>221</sup> Una etimología que se remonta a una acción del propio Zeus, demiurgo y legislador, establece definitivamente la tesis de que este dios del panteón tradicional, situado por Proclo en el nivel de la actividad de la mente es el “creador primordial de los nombres” (πρώτιστος ὀνοματουργός).<sup>222</sup>

De esta manera, a partir de los textos de Platón se levanta una teoría que difícilmente el propio Platón habría aceptado, algo nada extraño en la exégesis escolar neoplatónica. De su planteamiento ha resultado que la demiurgia universal y, más exactamente, la actualización de esta labor demiúrgica a través del poder asimilador del alma, intermediaria entre el mundo de las formas y la materia, es doble:<sup>223</sup> de una parte produce el mundo entero con la vista puesta en el paradigma inteligible (τὸν ὅλον ὑφίστησι κόσμον πρὸς τὸν νοητὸν παράδειγμα βλέπων) y de otra aplica los nombres adecuados a cada cosa (ἐπιφημίζει πρέποντα ὀνόματα ἐκάστοις).<sup>224</sup> Esta es, según se afirma, la doctrina del *Timeo* (alusión explícita que confirma el uso de ἐπιφημίζει, al igual que en *Ti.* 36c4-5).<sup>225</sup> El legislador proporciona al mundo entero la mejor de las constituciones e impone los nombres adecuados a los seres (ὁ νομόθετης τὴν τε ἀρίστην πολιτείαν πρὸς τὸν ὅλον κόσμον ὁρῶν παραδίδωσι καὶ τὰ ὀνόματα εἰκότα τοῖς οὐσι τίθεται).<sup>226</sup> No es posible una demostración más clara de que Proclo entiende el nombre como una imagen (εἰκῶν) de la forma correspondiente: el proceso de su creación es simultáneo al de la producción de las imágenes que constituyen el mundo sensible. Por lo tanto, el nombre y los objetos sensibles presentan la misma relación mimética con respecto a un paradigma. Aquél, como se asegura rotundamente en otro lugar, se impone primariamente a las formas inmateriales, sólo después y de manera derivada a lo sensible

---

221.- Cf. *Phdr.* 255c1.

222.- *In Cra.* LI 20.1-2.

223.- Cf. *in Cra.* LII 20.22-23.

224.- *In Cra.* LII 20.23-25.

225.- Cf. *in Cra.* LII 20.25-26.

226.- *In Cra.* LII 21.3-5.

(ἕκαστον ἑσθ. ὄνομα· πρῶτως μὲν ἐπὶ τῶν αὐτῶν εἰδῶν κεῖσθαι, δευτέρως δὲ ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν).<sup>227</sup> Por ello la imposición del nombre es, dentro del esquema mimético, un tipo especial de demiurgia, alejada de la copia de lo sensible, la imitación platónica en tercer grado.<sup>228</sup> Aún así, al bajar del nivel divino al humano el modelo de la creación del nombre, aunque sigue siendo la forma, no aparece en su pureza intelectual, sino en un modo anímico y de imagen (ψυχικῶς, εἰκονικῶς).<sup>229</sup>

Es evidente que de por sí los textos platónicos, aun interpretados en un determinado sentido por Proclo no son suficientes para dar origen a una teoría teológica del lenguaje. La pregunta que nos hacemos es, por lo tanto, cómo llega el filósofo neoplatónico a realizar esa lectura tan aparentemente singular del *Crátilo*, del *Fedro* y del *Timeo*. Sostenemos que dos son los puntos de apoyo más importantes de nuestro filósofo y de buena parte de sus antecesores: la extraordinaria importancia que alcanza la figura del Demiurgo en el platonismo medio y la tradición mágico-teológica que atraviesa los primeros siglos de nuestra era y que ve en el nombre un símbolo dotado de fuerza mágica enviado directamente por Dios. En este apartado nos vamos a ocupar de lo primero.

La doctrina del Demiurgo en Platón, tal como se expone en el *Timeo*, dista mucho de ser diáfana. Fundamentalmente desempeña la función de hacedor de los dioses inferiores, del alma del mundo y de la parte inmortal del alma humana, con la vista siempre puesta en los modelos eternos.<sup>230</sup> El resultado de su tarea es que crea el mundo lo mejor posible, según la naturaleza,<sup>231</sup> y que con su obra contrarresta la necesidad.<sup>232</sup>

---

227.- *In Prm.* 850.9-10 Cousin. *Cf. etiam in Prm.* 851.25-29 Cousin.

228.- *Cf. R.* 597e3-4.

229.- *Vid. infra* III 2.2.4.2.

230.- *Cf.* F.E. PETERS, *s.u.* "demiourgós".

231.- *Ti.* 30b5-6: ὅτι κάλλιστον κατὰ φύσιν.

232.- *Cf. Ti.* 47e-48a.

Puesto que nada más aclaraba el maestro, uno de los principales problemas que deja sin resolver el *Timeo* es precisamente el de la identidad del Demiurgo.<sup>233</sup> En los comienzos del platonismo, debido sobre todo a la influencia estoica, se entendía que existía un principio activo de Dios en el mundo equiparable al λόγος universal, sin que se garantizara de esta manera la trascendencia de la divinidad.<sup>234</sup> A pesar de los posteriores cambios de orientación de los platónicos, siempre permanecerá en ellos la idea de que el λόγος, el principio activo del estocismo (τὸ ποιοῦν), de carácter divino, era el causante de la creación demiúrgica de todas las cosas. Así parece desprenderse de la exposición de Diógenes Laercio sobre los dos principios básicos del estocismo: el activo y el pasivo. Según este erudito, el activo “en su condición eterna fabrica cada cosa a través de toda la materia” (τοῦτον γὰρ αἰδίων ὄντα διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα).<sup>235</sup> Tenemos, aquí, por lo tanto, un precedente importante a la hora de identificar al Demiurgo con el nominador primordial. Recuérdese que el λόγος estoico, que penetra en los últimos rincones del mundo, es el fundamento de la condición natural de los nombres, que, a su vez, son una manifestación externa de aquél (λόγος προφορικός).<sup>236</sup> El principio activo y divino de los estoicos unifica en sí la conformación de la materia, actividad demiúrgica a los ojos de un platónico, y la producción de los nombres, perfectamente naturales. No ignorarán esto, en nuestra opinión, los neoplatónicos al atribuir la imposición de los nombres a su Demiurgo intelectualivo.

Con la influencia ejercida por el renacimiento del pitagorismo desde el comienzo de nuestra era se orienta el platonismo a reforzar la trascendencia del principio supremo, preparando el camino con ello a los neoplatónicos. La consecuencia inmediata fue la importancia que pasó a tener el Demiurgo como segundo dios, en contacto con el mundo. Esta nueva orientación surge, según Dillon, con el platonismo alejandrino, después de Antíoco de Ascalón, e implica la identificación como segundo dios del Demiurgo del *Timeo* y como

---

233.- Cf. J. DILLON (1977), p.7.

234.- Cf. *ibidem*, p. 46.

235.- D.L. VII 134 (= S.V.F. I 24.5; 110.25).

236.- *Vid. supra* II.1.

Dios primero y trascendente del Bien de la *República*, equivalente al Uno de la primera hipótesis del *Parménides*.<sup>237</sup> Aun así algunos distinguirán dos divinidades, mientras que otros preferirán hablar de una divinidad y sus potencias subordinadas. Así, Filón distingue el Dios supremo, único Dios, de su Λόγος, su imagen, que, a su vez, produce el mundo como una imagen de la que él mismo constituye el paradigma.<sup>238</sup> Albino distingue un dios celestial, equivalente al Demiurgo o Mente del mundo, de uno supracelestial.<sup>239</sup> Atico, en una posición más singular según el testimonio de Porfirio, sitúa al Demiurgo por encima del Paradigma y no admite la existencia de dos dioses.<sup>240</sup> Numenio, en fin, por citar otro autor de cuya doctrina tenemos una mayor constancia, establecía una distinción entre los dos dioses en la línea de los *Oráculos Caldeos*, según nuevamente el testimonio de Proclo.<sup>241</sup> Según el neoplatónico, Numenio establecía una tríada formada por el Primer Dios (πατήρ), el segundo (ποιητής) y un tercero que resulta objeto de la creación demiúrgica (ποίημα). La relación entre los dos primeros dioses se compara con la que existe entre el granjero y su empleado.<sup>242</sup> Por fin, Numenio parece insistir en la dependencia del segundo dios con respecto al primero, del que es tan sólo un imitador (μιμητής),<sup>243</sup> lo cual implica, en opinión de Dillon, un cierto espíritu gnóstico.<sup>244</sup>

La importancia del dios secundario en contacto con el mundo se manifiesta también en movimientos no exclusivamente filosóficos que ejercerán una gran influencia no sólo en los platónicos medios, sino en los autores neoplatónicos. Tal es el caso del hermetismo. Según el *Poimandres*, la mente suprema genera una mente demiúrgica (νοῦς δημιουργικός), dios del fuego y del πνεῦμα, de la misma substancia que el λόγος (ὁμοούσιος) y que se encarga de crear a los

237.- Cf. J. DILLON (1977), pp. 7 y 46.

238.- Vid. *supra* III 2.2.4.2.

239.- Cf. Alb. *Eptome* X 1-8.

240.- Cf. Procl. *in Ti.* I 305.6-16 Diehl.

241.- Cf. *in Ti.* I 303.27-304.22 Diehl.

242.- Cf. *fr.* 13 Des Places.

243.- Cf. *fr.* 16 Des Places.

244.- Cf. J. DILLON (1977), p. 369. Para una exposición completa de las ideas de Numenio cf. *ibidem* pp. 366-372.

animales irracionales, mientras que es la mente superior, el Padre, el que crea al hombre a su imagen.<sup>245</sup> Tal es el caso también de la doctrina de los *Oráculos Caldeos*, que parece haber influido definitivamente en las ideas de Numenio. Según los Λόγια, existe una divinidad suprema llamada normalmente Padre,<sup>246</sup> trascendente a cualquier tipo de creación<sup>247</sup> y al alcance tan sólo de la “flor del intelecto”.<sup>248</sup> Subordinada a él se halla, por fin, una “segunda mente” (δεύτερος νοῦς) en contacto directo con los mortales.<sup>249</sup> Por fin, es de enorme trascendencia la doctrina de los gnósticos al respecto, dada la influencia que ejerció sobre autores como Numenio. Lo característico de ella es la exacerbación del dualismo entre ambas divinidades, que lleva a concebir al Demiurgo como un ignorante que crea el mundo sin conocer las formas, en lo que se hallaría el origen de sus males. Ofrece, pues, una auténtica parodia del *Timeo*.<sup>250</sup>

Plotino, por fin, identifica al Demiurgo con el νοῦς<sup>251</sup> y, mucho más aún, con el propio Zeus.<sup>252</sup> El Uno, como es característico del neoplatonismo, alcanza una trascendencia desconocida hasta entonces. El debate en torno a la figura del Demiurgo en esta escuela fue enormemente rico en propuestas. Se trata de un tema complejo que escapa a nuestro propósito. Baste decir que se mantiene, con diversos matices, la necesidad de distinguir, en líneas generales, un principio trascendente y un principio creador en contacto con el mundo. Remitimos al lector, para profundizar en los pormenores de tales propuestas, al pasaje procliano en que se exponen sistemáticamente las doctrinas de diversos platónicos tales como Numenio, Harpocracion, Atico, Plotino, Amelio, Porfirio, Jámblico, Teodoro de Asine y Siriano, el maestro de Proclo.<sup>253</sup> Las características del Demiurgo según el Diádoco platónico, equivalente

---

245.- Cf. *Corpus Hermeticum* 19.

246.- Cf. fr. 7 Des Places.

247.- Cf. fr. 3 Des Places.

248.- Cf. fr. 1 Des Places.

249.- Cf. fr. 7 Des Places.

250.- Cf. Iren. I 5.3.

251.- Cf. Plot. II 1.5; II 3.18; II 4.7.

252.- Cf. Plot. IV 4.9.

253.- Cf. in *Ti.* I 303.24-312.26 Diehl. Cf. etiam W. DEUSE.

a la actividad de la mente, son las expuestas en los pasajes que mencionamos del *Comentario al Timeo* y de la *Teología Platónica*. Una divinidad que ha alcanzado tanta importancia en el engranaje metafísico del sistema platónico, identificada por lo demás con el Zeus de la religión tradicional y relacionada, al menos en la visión platónica de los principios estoicos, con la producción natural de los nombres, se halla preparada, por sus propias características explicadas durante siglos, para patrocinar desde el nivel más elevado la ὀνοματοθεσία. En ella habrá de apoyarse el platonismo para integrar la extendida creencia en el valor mágico y en el origen divino del lenguaje.

#### III.2.2.4.2.- *La teoría teológica del lenguaje.*

En las páginas que dedicamos al estudio de las posturas de las escuelas ante el problema de la naturaleza del lenguaje llegamos a la conclusión de que en tiempos de los neoplatónicos pervivían tres corrientes fundamentales de pensamiento: la de los partidarios del convencionalismo a ultranza (fundamentalmente en medios escépticos) y dos líneas particulares dentro de la doctrina mantenida como platónica. La primera de ellas insiste enormemente, con toda claridad desde Albino, en la conciliación entre la “imposición” aristotélica y la “naturaleza” platónica desde una perspectiva científica que acepta la interpretación estoica del *Crátilo* y la práctica de las etimologías: los nombres serían exactos por la imposición originaria (θέσει) de acuerdo con la naturaleza (φύσει). Se trata de la que denominamos corriente “moderada” o “científica”. La segunda vía para abordar el problema, dentro también del platonismo, era la teológica, representada por Clemente de Alejandría, Orígenes o Numenio de Apamea, corriente intelectual que insiste en el valor mágico del nombre y en su origen divino. Platón sería el depositario de una sabiduría antigua sobre los nombres en perfecta coherencia con doctrinas orientales. Esta corriente intelectual, cuyo estudio es indispensable para entender la teorización neoplatónica sobre el nombre, es a partir de ahora el objeto de nuestra atención.

Ya señalamos que todas las culturas primitivas coinciden en creer que el lenguaje es un don divino, bien directo, bien a través de

algún héroe intermediario. En el caso de Grecia esta creencia se manifiesta de alguna manera en los versos de Homero en los que se atribuye una onomástica distinta a los dioses y a los hombres, comentados por lo demás en el *Crátilo*.<sup>254</sup> La teoría de los nombres divinos de Proclo se apoya en buena medida sobre estos pasajes homéricos.<sup>255</sup> Según el poeta, los hombres llaman Escamandro al mismo río que los dioses llaman Janto, κύμινδης al ave conocida como χαλκίς entre los dioses y, por fin, Μυρίνη al mismo altozano troyano que es Βατίεια para los dioses. Proclo intentará deducir las características fundamentales de los nombres divinos a partir de estos ejemplos homéricos.<sup>256</sup> La teoría del origen divino del lenguaje halla en Homero, a los ojos del neoplatónico, su primer representante, tal como se deduce, desde su punto de vista, de la referencia de Platón a estos versos. Aun así, la primera atribución específica del origen del lenguaje a un dios se halla en Hesíodo, para quien fue Hefesto el que infundió la voz humana en la mujer tras modelarla.<sup>257</sup>

También a Hermes se le adjudicó en la Antigüedad el nacimiento de los nombres, como lo demuestra la interpretación evemerística de Diodoro Sículo y la crítica burlona de Diógenes de Enoanda desde la óptica epicúrea.<sup>258</sup> Plutarco de Queronea, por su parte, atribuye al mismísimo Hermes la donación al hombre del discurso interior del estoicismo (ὁ μὲν ἐνδιάθετος ἡγεμόνος Ἑρμοῦ δῶρον), en tanto que el proferido es un puro intérprete y un instrumento (ὁ δ' ἐν προφορᾷ διάκτορος καὶ ὀργανικός).<sup>259</sup> Con ello se inserta en una corriente alegorista que parte del pasaje del *Crátilo* en que se analiza su nombre como ὁ ἑρμηνεύς, “el intérprete”, y se le atribuyen todas sus actividades al poder de su discurso.<sup>260</sup> Esta tradición ve en el dios al adversario, como Discurso (λόγος) del Olvido (λήθη). Es también el símbolo de la elocuencia

254.- Cf. *Cra.* 391d2-392b2. Cf. *II.* XX 74; II 813-814; XXIV 291.

255.- Cf. *in Cra.* LXXI 34.12-35.15. El esolío X ya adelantaba su importancia: cf. *in Cra.* X 4.18-21.

256.- Cf. *in Cra.* LXXI 34.12-35.15.

257.- Cf. *Hes. Op.* 60.

258.- Cf. *D.S.* I 16; *Diog.Oen. fr.* 10 William.

259.- *Plu. Maxime cum principibus philosopho esse disserendum* 776b.

260.- Cf. *Cra.* 407e5-408b3: περί λόγου δύναμιν ἔστιν πάσα αὕτη ἡ πραγματεία.

en el canto V de la *Odisea*, ante Calipso, y del razonamiento interior en el canto X, al prevenir a Ulises frente a Circe. Por fin, en el doble sentido estoico que comentamos, incorporado a la tradición alegórica, posee una faceta de dios invisible y sombrío, correspondiente al pensamiento interior (Hermes Ctónico), y otra de dios equivalente al discurso proferido al exterior (Hermes Celestial).<sup>261</sup> Otros autores asignan este mismo papel a Hermes, aunque no necesariamente comprometidos en la distinción estoica entre los dos discursos. Entre ellos se encuentran Apolodoro, Cicerón, Horacio, Ovidio, Nonno y los *Himnos Orficos*.<sup>262</sup>

Como dios descubridor del lenguaje, de la escritura, de las matemáticas y de la astronomía, se le identifica con el egipcio Thoth.<sup>263</sup> Así debe entenderse la afirmación de Plutarco de que Isis, la hija de Rea, procede de Hermes, que sólo tiene sentido si se piensa en Hermes-Thoth como parte de la tríada compuesta por él mismo, Helios-Ra y Cronos-Geb.<sup>264</sup> Este dios, en efecto, era considerado en Egipto legislador universal y se le atribuía la imposición originaria de los nombres, caracterizada por el vínculo natural con la cosa o suceso nombrado.<sup>265</sup> Y lo que resulta mucho más interesante aún es que su

---

261.- Cf. Heraclit. *All.* 73, p. 97.6 Buffière. Para la interpretación de Hermes como 'discurso' en la tradición alegórica junto con Hércules cf. F. BUFFIERE, pp. 289-296.

262.- Cf. Apollod. *ap. Sch.* in *Od.* XXIII 198; Cic. *nat.deor.* 3.22.56; Hor. *carm.* 1.10.3; *Ov.fast.* 5.668; Nonn. *D.* XXVI 284; Orph. *H.* XXXVIII 4 Abel.

263.- Cf. ROSCHER, *s.u.* "Hermes", col. 2366.40-45. Cf. etiam J. ANNEQUIN, pp. 91-92. para este autor, el Hermes "intérprete" del *Crátilo* estaba preparado para convertirse pronto en el creador del lenguaje, a lo que se añadió la influencia decisiva de la especulación estoica sobre el λόγος ("qui est parole articulée el verbe mental tout à la fois".) Queda así abierto el camino para la doctrina de Hermes Trimegisto como maestro de la escritura mágica. El mago, que pretende penetrar en los misterios por medios de la voz y el nombre, reconoce en Hermes Psicopompo y en Hermes Thoth a su maestro, como dios de la gnosis, encarnación del λόγος.

264.- Cf. ROSCHER, *s.u.* "Thoth", col. 851.49-52. El pasaje de Plutarco corresponde a *De Iside et Osiride* 12.

265.- Cf. *ibidem*, col. 850.51-64. Diodoro Sículo explica también estas funciones de Thoth.

palabra divina era al mismo tiempo creadora. Thoth, efectivamente, como director de los “dioses vigilantes” (el Padre y la Madre) producía el cielo y la tierra por medio de su palabra divina.<sup>266</sup> Encontramos reunidas en este dios egipcio, asimilado al Hermes griego como Hermes Trimegisto,<sup>267</sup> la imposición de los nombres y la actividad demiúrgica, por utilizar un término platónico.

Esta doble función de Hermes-Thoth es trascendental para nuestra investigación dada la importancia que el nombre adquiere en el hermetismo como vehículo de la potencia divina. En este movimiento, ciertamente, la divinidad suprema se encuentra más allá de cualquier posible denominación, pero en cuanto causa de todas las cosas es susceptible de recibir todos los nombres.<sup>268</sup> Debe remontarse a Platón la imposibilidad o dificultad de hablar del primer principio.<sup>269</sup> Diversos autores como Tertuliano, Lactancio, Orígenes o Gregorio de Nacianzo insistirán en la mera dificultad o en la absoluta imposibilidad en la medida que se ejerza sobre ellos la influencia del hermetismo.<sup>270</sup> Frente a esto es posible recurrir a invocar a Dios mediante el silencio místico,<sup>271</sup> mediante los símbolos<sup>272</sup> o mediante la acumulación de las denominaciones que puede recibir.<sup>273</sup>

---

266.- Cf. *ibidem*, col. 851.3-46.

267.- Cf. *ibidem* s.u. “Thoth”, col. 855.45-64.

268.- Cf. *Corp.Herm.* V 1 (p. 60.4 Scott); V 8 (p. 63.15 Scott); V 10 (p.64.8 Scott). Cf. *etiam* A.J. FESTUGIERE (1944-1954) IV 65-70.

269.- Cf. *Ti.* 28c3-5.

270.- Cf. J. PEPIN (1982), pp. 91-94. Para la doctrina del dios desconocido cf. E. NORDEN; E.R. DODDS en *Procl. Inst.*, pp. 310-313. Para lo inefable de Dios en Proclo, que comenta las palabras del *Timeo* platónico, cf. *in Ti.* I 300.28-303.23 Diehl.

271.- Cf. *Corp. Herm.* I 30 (p. 17.17 Scott); X 5 (p. 115.12 Scott); XIII 2 (p. 200.17 Scott). Para el significado del silencio místico en la tradición griega cf. O. CASSEL (especialmente pp. 95-100), a propósito del hermetismo).

272.- Cf. G. VAN MOORSEL.

273.- La doctrina de los dioses miriónimos o poliñimos, combinada simultáneamente en el hermetismo con la del dios anónimo, era familiar, según E. BREHIER (pp. 112-113), al estoicismo, a los seguidores de Isis y a los círculos órficos, e incluso se localiza en Filón. Cf. *D.L.* VIII 235; *S.V.F.* II 313.32-41; *Plu. De Iside et Osiride* 67; *Macr. sat.* I 18; *Ph. De decalogo* 94. Platón y la *Épinomis* aluden repetidamente a la polionimia del cielo, del mundo o de Dios: cf. *Ti* 28b2-3; *Epin.* 977b2-3. Valga como muestra de que se trataba de una creencia común en la Antigüedad el Ζεὺς

Los nombres, por otra parte, poseían originariamente para los herméticos una fuerza inherente que la traducción debilitaba y oscurecía. El propio Hermes le aseguró a Asclepio, según la palabras de éste al rey Ammón, que la traducción supondría “la mayor tergiversación y oscuridad de sus escritos” (τῶν γεγραμμένων μεγίστη διαστροφή τε καὶ ἀσάφεια), pues la misma cualidad de los sonidos (τὸ τῆς φωνῆς ποιόν) es determinante para reflejar exactamente el contenido. Por ello “la potencia de los nombres egipcios contiene en sí misma la actividad de lo que se dice” (ἢ τῶν Αἰγυπτίων ὀνομάτων δύναμις ἐν ἑαυτῇ ἔχει τὴν ἐνέργειαν τῶν λεγομένων). La lengua griega, en cambio, hace desaparecer, por el afán de embellecimiento estilístico (κεκαλλωπισμένη), “la venerabilidad, la fuerza y la activa expresividad de los nombres” (τὸ σεμνὸν καὶ στιβαρὸν καὶ τὴν ἐνεργητικὴν τῶν ὀνομάτων φράσιν). Los egipcios, según Asclepio, “no utilizamos simplemente oraciones, sino voces llenas de acción” (ἡμεῖς δὲ οὐ λόγοις χρώμεθα, ἀλλὰ φωναῖς μεσταῖς ἔργων).<sup>274</sup> Estas líneas demuestran que se da en el movimiento hermético una creencia en el poder inherente al nombre, estrechamente vinculado a los sonidos de que consta y, por lo tanto, a la lengua en que originariamente se produjo la revelación divina. Es la misma doctrina que hallaremos en los *Oráculos Caldeos*, cuya influencia puede haber sido decisiva. Hermes resulta ser el dios que personalmente comunica su sabiduría a Asclepio, sabiduría que al formularse en otra lengua distinta a la empleada directamente por el dios, en este caso la egipcia, se tergiversa y empobrece. Recuérdese, por otra parte, que Thoth es en la tradición egipcia no sólo el que proporciona el lenguaje a los hombres, imponiendo nombres por naturaleza, sino el dios que crea con su palabra, semejante, pues, al λόγος estoico y a la mente demiúrgica del *Poimandres*, mientras que el primer principio permanece incognoscible, inexpresable e innombrable en su lejana trascendencia.

---

ὅστις ποτ' ἐστίν, εἰ τόδ' αὐτῷ φίλον κεκλημένῳ de A. A. 160-161. Por fin, era un procedimiento habitual en la magia dirigirse a la divinidad con multitud de nombres encadenados para acertar el verdadero: cf. J. ANNEQUIN, p. 145; *P.G.M.* XII 265-285, donde se mencionan “los trescientos sesenta y cinco nombres del dios supremo.”

274.- *Corp. Herm.* XVI (pp. 262.8-264.12 Scott).

Esta es la trayectoria de una creencia primitiva en el dios nominador, bajo la forma de Hefesto, de Hermes y, también, según los alegoristas, de Heracles.<sup>275</sup> Al cabo se ha fundido con creencias mágicas en el poder de los nombres y con una metafísica de corte platónico que le proporciona un fundamento. Retornemos ahora a Platón para comprobar la suerte de la interpretación teológica del lenguaje en la tradición iniciada por el *Crátilo* que, como sostenía Fehling, recoge la idea del nominador primordial y le añade un rasgo nuevo que va a caracterizar en toda la Antigüedad a los autores que se amolden a ella: la práctica de la etimología, basada en la creencia en una *imposición* primitiva de acuerdo con la *naturaleza*.<sup>276</sup>

Aunque el *Crátilo* no explica el lenguaje atendiendo a su origen divino, recurso considerado por el mismo Sócrates como un *deus ex machina*, sí es evidente que los neoplatónicos creyeron entender en las palabras de Platón la exposición de tal teoría teológica, de lo que se deriva precisamente la proliferación de comentarios al *Crátilo* con esta escuela filosófica.<sup>277</sup> Dejando a un lado la mencionada descalificación de la doctrina por parte de Sócrates, tal interpretación de la realidad lingüística se deja deducir con facilidad del recurso en el propio *Crátilo* a los versos del poeta Homero comentados unas páginas atrás, mucho más para un intérprete que cree en la conciliación perfecta entre las doctrinas del poeta y del filósofo, portavoces ambos de la divinidad. Más aún, Platón sugiere en algún pasaje de su diálogo que la divinidad se halla detrás de la imposición de ciertos nombres, caracterizados por su perfecta exactitud natural:

δηλον γὰρ δὴ ὅτι οἱ γε θεοὶ αὐτὰ καλοῦσιν πρὸς ὀρθότητα ἅπερ ἐστὶ φύσει ὀνόματα.<sup>278</sup>

275.- Aparte de la tradición alegórica, Heracles parece haber desempeñado un papel en las creencias mágicas por el poder de su palabra, como lo demuestra la descripción que conservamos en Luciano (*cf. Herc.* 17) de un fresco galo en el que se representaba a Heracles-Ogmios, del que se afirma que es un dios de la elocuencia, arrastrando a una multitud de hombres ligados a su lengua por cadenas y encadenados entre sí por las orejas. *Cf. J. ANNEQUIN*, p.25.

276.- *Vid. supra* II.1.

277.- *Vid. supra* I.

278.- *Cra* 391d7-8.

“Pues es del todo evidente que los dioses los llaman con exactitud por los nombres que son por naturaleza”.

En su opinión, presentada con todas las reservas, algunos nombres pueden tener sus causas en potencias más divinas que humanas:

ἴσως δ' ἔνια αὐτῶν καὶ ὑπὸ θειοτέρας δυνάμεως ἢ τῆς τῶν ἀνθρώπων ἑτέθη.<sup>279</sup>

“Quizá algunos de ellos incluso fueron impuestos por una potencia más bien divina que humana.”

A pesar, por lo tanto, de lo contradictorio de su testimonio, debe buscarse en Platón el origen de la interpretación teológica del lenguaje dentro de la tradición griega, quien, para un neoplatónico, se limitaba a ser depositario de una sabiduría que remontaba, al menos en Grecia, hasta Homero y Pitágoras, al que se le atribuye el ἄκουσμα que sitúa el origen de los nombres en el alma que imita a la mente, según también la tradición neoplatónica.<sup>280</sup> Es más, junto al diálogo de la exactitud de los nombres creemos que fue determinante un pasaje capital del *Filebo*, citado a menudo por los neoplatónicos:

Τὸ δ' ἐμὸν δέος, ὦ Πρώταρχε, αἰεὶ πρὸς τὰ τῶν θεῶν ὀνόματα οὐκ ἔστι κατ' ἀνθρώπου, ἀλλὰ πέρα του μεγίστου φόβου.<sup>281</sup>

“Mi constante temor, Protarco, a los nombres de los dioses no es temor humano, sino que está más allá del mayor de los temores”.

El temor religioso de Sócrates a los nombres de los dioses, emparentados, evidentemente, con la propia divinidad, fue objeto de

---

279.- *Cra.* 397c1-2.

280.- *Vid. supra* II.2.

281.- *Phlb.* 12c1-3.

comentario repetido por el mismo Proclo<sup>282</sup> y numerosos autores tardíos.<sup>283</sup> Según Proclo, su fuerza se basa en la relación que los une con los dioses mismos y en las huellas que llevan impresas de las potencias divinas.

Hubo de pasar bastante tiempo hasta que se consolidara una corriente que viera en la divinidad al legislador originario del lenguaje. No tuvo escasa importancia, como ya comentamos a propósito del Demiurgo, el hecho de que el λόγος estoico, al que se le atribuyó un carácter divino, desempeñara el papel de principio activo universal y se hallara bajo la forma de interno (ἐνδιάθετος) y proferido (προφορικός) en el hombre. El nombre sería para los estoicos una especie de precipitado o manifestación de la divinidad a través del ser humano: de ahí su fundamento natural. Por otra parte, los platónicos medios identificaron el principio activo del estoicismo con el Demiurgo, situado ya como segundo dios o potencia subordinada del Dios único en un segundo nivel. Pero fue Filón de Alejandría, que continuaba inserto en la línea etimológica del *Crátilo* continuada por la Estoa, el que sentó las bases para la visión teológica del lenguaje característica de buena parte de la filosofía tardía. El entendió precisamente el λόγος como potencia de Dios competente sobre la conformación de la materia y a Adán como nominador primitivo inspirado por la divinidad. Esta idea, atribuida, como vimos, a Moisés, introduce un elemento nuevo en la especulación sobre el lenguaje: la influencia de la tradición judía, decisiva en algunos autores que mencionaremos. En efecto, según el libro del *Génesis*, el hombre impuso el nombre a todas las criaturas para cumplir la voluntad de Dios.<sup>284</sup> La interpretación filoniana del pasaje no suprime aún la iniciativa humana, que es de hecho la que impone los nombres por orden divina, pero sí establece que Dios estaba poniendo a prueba con ello al hombre, pues El sabía de antemano,

---

282.- En el *Comentario al Crátilo* cf. XXX 11.5-6; LVII 25.11.

283.- Es destacable la cita del pasaje por Damascio y su intento de explicación del temor de Sócrates bien por la condición natural de los nombres, tal como se afirma en el *Crátilo*, bien por su condición de ἀγάλματα φωνήεντα, según Demócrito, en palabras de Damascio: cf. *in Phlb.* 15 Westerink. Sobre este pasaje *uid. supra* II.3.

284.- Cf. *Génesis* 2.19-20.

evidentemente, cuáles eran esos nombres exactos.<sup>285</sup> El alejandrino, por lo tanto, desarrolla unas consecuencias necesarias de la teoría naturalista del lenguaje tal como se interpretaba en el estoicismo, pero dentro ya de un esquema platónico que pretende reflejar una tradición que se remonta hasta el propio Moisés, según la cual preexisten en Dios los nombres exactos de cada cosa.

En el siglo I de nuestra era una teoría primitiva postula, por lo tanto, un nominador divino originario y se encuentra con un sistema filosófico coherente que le proporciona una explicación metafísica. El nominador del *Crátilo*, el legislador auxiliado por el dialéctico, que en sí ya comportaba un importante elemento de irracionalidad y primitivismo, como siempre criticaron epicúreos y escépticos, se torna divino o simplemente, como en el caso de Adán, inspirado por Dios. En cualquier caso, el primer autor en que aparece la idea con un novedoso sesgo mágico es Clemente de Alejandría, en el siglo II. Para este pensador, las lenguas bárbaras poseen los nombres por naturaleza, como se deduce del éxito de las plegarias formuladas con ellas.<sup>286</sup> Como señala Daniélou, dos son las ideas que se deducen de este pasaje: el valor religioso de las palabras y, en especial, el de las palabras bárbaras, más cercanas a la naturaleza de lo nombrado.<sup>287</sup> No obstante, no debemos pensar que el alejandrino sostuviera una teoría coherente sobre el origen divino del lenguaje. Más bien parece hacerse eco de una creencia general en su época en el valor mágico de ciertas palabras de origen foráneo, en especial relación con la divinidad. Así se explica que en *Strom.* VIII 8 ofrezca sin discusión un resumen del planteamiento aristotélico del *De interpretatione*, según el cual los nombres son símbolos y no semejanzas, y a continuación enumere y explique desajustes del tipo de la polionimia, la heteronimia, la equivocidad, etc, argumentos tradicionales contra el naturalismo.<sup>288</sup> En este caso actuaría el autor cristiano como mero transmisor de doctrinas del pasado.

---

285.- Cf. Ph. *De opificio mundi* LII. Cf. etiam W.S. ALLEN, pp. 38-39.

286.- Cf. Clem. *Strom.* I 143.6.

287.- Cf. J. DANIELOU, p. 422.

288.- Para estos argumentos *uid. supra* II.3.

Con Orígenes, en el siglo siguiente, descubrimos la relación que existe entre este poder religioso de los nombres y su origen divino. El pensador cristiano, que arremete contra el pagano Celso por creer que es indiferente utilizar un nombre u otro de los empleados entre los griegos, los indios o los egipcios para designar a la divinidad, dedica unas páginas a explicar el oscuro asunto (βαθὺς καὶ ἀπόρητος) de la naturaleza de los nombres. En su opinión, existen ciertos nombres “eficaces” (ὀνόματα ἐνεργά) de los que se sirven los sabios egipcios, los magos persas y los brahmanes y los samaneos entre los hindúes.<sup>289</sup> Estos nombres, incluidos también los que corresponden a la tradición hebrea, forman parte de un sistema coherente, como demuestran los expertos en estas cosas (οἱ περὶ ταῦτα δεινοί) frente a Aristóteles y Epicuro, denostadores de la magia.<sup>290</sup> De ellos afirma explícitamente que, a diferencia de otros nombres, están impuestos en virtud de una secreta teología que remonta al Demiurgo:

οὐκ ἐπὶ τῶν τυχόντων καὶ γεινητῶν κείται πραγμάτων ἀλλ’ ἐπὶ τινος θεολογίας ἀπορητοῦ, ἀναφερομένης εἰς τὸν τῶν ὅλων δημιουργόν.<sup>291</sup>

“No están impuestos sobre objetos cualesquiera y sujetos al devenir, sino sobre una cierta teología indecible que remonta al Demiurgo Universal.”

Debe ponerse empeño, por lo tanto, en acomodar los nombres a las realidades designadas (ἄλλα ἄλλοις ἐφαρμόζειν ὀνόματα πράγμασι), puesto que cada uno de ellos ejerce su poder sobre divinidades determinadas, correspondientes a tal territorio o a tal pueblo,<sup>292</sup> y en no intentar cambiar los ya establecidos por la misteriosa fuerza divina.<sup>293</sup> La traducción, por lo tanto, desvirtúa el poder del nombre, pues es en los sonidos donde este reside (οὕτως

289.- Cf. *Or. Cels.* I 24.16-19.

290.- Cf. *ibidem* I 24.21-24.

291.- *Ibidem* I 24.27-29..

292.- *Ibidem* I 24.30-44.

293.- Cf. *ibidem* I 25.1-18

οὐ τὰ σημαινόμενα κατὰ τῶν πραγμάτων ἀλλ' αἱ τῶν φωνῶν ποιότητες καὶ ιδιότητες ἔχουσί τι δυνατόν ἐν αὐταῖς πρὸς τάδε τινὰ ἢ τάδε).<sup>294</sup> De ahí que no se deba llamar Zeus al Dios cristiano.<sup>295</sup> Ahora bien, todo lo dicho no debe aplicarse a la lengua ordinaria, según afirma el propio Orígenes en otros pasajes. Cuando se trata simplemente de comunicar ideas, el contenido se encuentra por encima de la forma y prima ante todo la expresión simple y clara.<sup>296</sup> Concluye Orígenes, como cabía esperar, con la cita del pasaje del *Filebo* en el que Sócrates muestra su temor reverencial por los nombres de los dioses.<sup>297</sup> Tan sólo en un apartado posterior retomará la cuestión, para asegurar nuevamente la inconveniencia de la traducción, el error de Aristóteles al defender el carácter convencional del lenguaje y, sobre todo, como lo demuestran los encantamientos (ἐπωδαί), argumento ya utilizado por Clemente de Alejandría, que las lenguas no tienen un origen humano: οὐδὲ γὰρ ἀπὸ ἀνθρώπων τὴν ἀρχὴν ἔχουσιν αἱ ἐν ἀνθρώποις διάλεκτοι.<sup>298</sup> A bendiciones y maldiciones (εὐχαί, ἄραι) se referirá Ammonio a propósito de un misterioso Πετραῖος Δουσάρειος que intentaba fundar su eficacia en la relación natural (φύσει) con lo nombrado, reconocida por los dioses. Se utiliza así la eficacia de bendiciones y maldiciones como argumento a favor del naturalismo.<sup>299</sup>

El neopitagórico Numenio ya presentaba algunos rasgos que lo incluían dentro de esta corriente, fundamentalmente, aparte de la práctica de las etimologías y la creencia en la adecuación natural del nombre a la cosa en la línea del *Crátilo*, su defensa de que la tradición pretendidamente platónica se remonta a hindúes, judíos, persas y

---

294.- *Ibidem* I 25.33-35.

295.- Cf. *ibidem* I 25.35-38.

296.- Cf. *Or. Pr.* IV e15: *omnis ergo, cui ueritatis cura est, parum de nominibus et sermonibus curet quia et per singulas gentes diuersae uerborum consuetudines habentur; et hoc magis, quod significatur, quam qualibus uerbis significetur, intendat, praecipue in tam magnis et tam difficilibus rebus.*

297.- Cf. *Cels.* I 25.43-49.

298.- *Ibidem* V 45.8-9. Cf. V 45-47.

299.- Cf. *Ammon. in Int.* 38.23-39.10 Busse. Sobre la posible identidad del misterioso personaje cf. H. ARENS (1984), pp. 148-149.

egipcios.<sup>300</sup> Por otra parte, parece muy probable que coincidiera en estas ideas sobre el nombre con las que posteriormente defenderá Orígenes, que insiste en la existencia de una antigua tradición no helénica, y sobre todo con las de Eusebio de Cesarea, enormemente influido por el pitagórico hasta el punto de que es la fuente más importante para reconstruir su pensamiento.

Según Eusebio, en efecto, ya Moisés se había preocupado, mucho antes de que apareciera la palabra “filosofía”, de la cuestión de la imposición de los nombres (περὶ τῆς ὀνομάτων θέσεως) y habría establecido que los nombres son por naturaleza y no por una convención gratuita. Precisamente Platón se habría limitado en el *Crátilo* a seguir a Moisés, como lo demuestra la alusión a los “bárbaros” en *Cra.* 385a5-b2, con la que el filósofo se estaría refiriendo a los hebreos.<sup>301</sup> Platón seguiría a Moisés en defender un origen divino para el lenguaje. En este sentido habría que entender las palabras del *Génesis* a propósito de la imposición por parte de Adán del nombre a las cosas:

Διὰ γὰρ τοῦ φάναι “τοῦτο ἦν ὄνομα αὐτοῦ” τί ἄλλο ἢ κατὰ φύσιν τεθεῖσθαι τὰς προσηγορίας παρίστησι; το γὰρ ἐπικληθὲν ἄρτι φησὶ τοῦτο καὶ πάλαι πρότερον ἐν τῇ φύσει περιέχεσθαι εἶναί τε καὶ προϋπάρχειν ἐκάστῳ τῶν ἐπωνομασμένων τοῦτο ὄνομα, ὅπερ ὁ δηλούμενος ἄνθρωπος ἐπιθειάσας δυνάμει κρείττονι τέθεται.<sup>302</sup>

“Al decir, en efecto, “este era su nombre” ¿qué otra cosa nos enseña sino que las denominaciones están impuestas por naturaleza? Pues incluso de lo que ha recibido recientemente su nombre afirma que ya antes estaba contenido en la naturaleza y que todas las cosas nombradas poseían y contaban antes de su existencia con ese nombre”.

300.- *Vid. supra* II.1.

301.- *Cf. Eus. PE* XI 6.1.

302.- *Ibidem* XI 6.8.

Como ya lo hacía Filón, Eusebio entiende que los nombres preexistían a la acción del nominador humano, de manera que Dios es el que crea los nombres transmitiendo su inspiración a los seres humanos para que los impongan. Moisés fue el primero que enseñó el origen divino del lenguaje<sup>303</sup> y Platón sugirió en el *Crátilo* que ciertos nombres han sido establecido por una potencia divina, con lo que remite a *Cra.* 397b8-c3.<sup>304</sup>

Aparte de la tradición judía que se constata en ellos, todos estos autores se encuentran inmersos de una manera mucho más inmediata en la órbita de influencia de los *Oráculos Caldeos*. La fecha de composición de éstos se sitúa, como es sabido, en torno al reinado de Marco Aurelio, en el siglo II.<sup>305</sup> La doctrina que contienen sobre el nombre se halla íntimamente vinculada a las prácticas de los teúrgos y a los conceptos básicos de la metafísica del platonismo medio. Proclo se ha preocupado en *in Cra.* LII 20.26-21.2 de justificar con la autoridad de los Λόγια su adjudicación de la creación de los nombres al propio Demiurgo. Para Proclo, los Oráculos enseñan “con mayor precisión” (τρανέστερον) lo que el *Timeo* explica “concisamente” (ἐπὶ βραχύ).<sup>306</sup> De ahí que cite dos fragmentos que desarrollan lo supuestamente sugerido con brevedad en el diálogo platónico. El primero de ellos expone que “el nombre venerable se lanza en incansable torbellino sobre los mundos a la orden impetuosa del Padre”:

ἀλλ' ὄνομα σεμνὸν καὶ ἀκοιμήτῳ στροφάλιγγι  
κόσμοις ἐνθρῶσκον κραιπιτὴν διὰ πατρὸς ἐπιπήν.<sup>307</sup>

Ese nombre venerable es, en opinión de Lewy, el nombre mágico que siembra el Padre por todo el mundo, llamado también “símbolo” en el oráculo siguiente:

---

303.- Cf. *ibidem* XI 6.29.

304.- Cf. *ibidem* XI 6.27-28.

305.- Cf. E. DES PLACES en *Orac.Chald.* , pp. 7-11. Des Places informa también sobre las posturas de los diversos autores en el debate sobre la influencia de Numenio sobre los *Oráculos* o la de los segundos sobre el primero.

306.- Cf. *in Cra.* LII 20.25-27.

307.- *Orac.Chald. fr.* 87 Des Places.

σύμβολα γὰρ πατρικὸς νόος ἔσπειρεν κατὰ κόσμον,  
ὅς τὰ νοητὰ νοεῖ καὶ κάλλη ἄφραστα καλεῖται.<sup>308</sup>

“La mente paternal, que piensa lo inteligible, ha sembrado símbolos por el Universo y se llaman bellezas inexpresables”.

Dadas las precisiones que hemos realizado en su momento del término σύμβολον, el oráculo se podría estar refiriendo a cualquier tipo de señal que permita al teúrgo entrar en contacto con la divinidad. Entre ellas, y de ahí la interpretación particular de Lewy, se encuentra el nombre, entendido no como imagen mimética, sino como el portador de un signo divino (σύνθημα).

Este nombre divino equivale, según Lewy, al pensamiento del Ser Supremo y funciona como mediador entre aquél y el teúrgo.<sup>309</sup> Dado su carácter noético lo olvida el alma al entrar en el cuerpo.<sup>310</sup> Por otra parte, consiste en las llamadas *voces mysticae* o fórmulas indecibles y equivale a los ἄρρητα ὀνόματα de Proclo.<sup>311</sup> Su enorme poder para dominar a las potencias del Universo responde a ese entronque directo con lo divino. Ahora bien, para no deteriorar su potencia es preciso mantener inalterada su forma. De ahí el aviso de no alterar los nombres bárbaros:

ὀνόματα βάρβαρα μήποτ' ἀλλάξης.<sup>312</sup>

“No cambies jamás los nombres bárbaros”.

Existen, según Pselo en su comentario sobre los *Oráculos*, “nombres otorgados por los dioses en cada pueblo con una potencia inefable en las consagraciones” (εἶσι γὰρ ὀνόματα παρ' ἐκάστοις ἔθνεσι θεοπαράδοτα δύναμιν ἐν ταῖς τελεταῖς ἄρρητον

308.- *Orac. Chald. fr.* 108 Des Places. Cf. H. LEWY, pp. 133-134; 190-192.

309.- Cf. H. LEWY, p. 134.

310.- Cf. *ibidem* pp. 190-192.

311.- Cf. *in Ti.* I 211.1 Diehl.

312.- *Orac. Chald. fr.* 150 Des Places.

ἔχοντα).<sup>313</sup> Son, por otro lado, los dioses mismos los que enseñan los nombres a los teúrgos a la manera de profesores, lo cual explica, en opinión de Lewy, el carácter dialogado y el tono subjetivo de los *Oráculos*.<sup>314</sup> En definitiva, los nombres mágicos proceden directamente de los dioses y están esparcidos por todo el cosmos dispuestos a propiciar la comunicación entre el dios y el teúrgo por medio de una cadena de simpatía. Su origen bárbaro aumenta a menudo el misterio que encierran, de manera que se establece el principio de que no se debe alterar su forma, debida en ocasiones más que a un origen extranjero a la expresión de ciertas relaciones numéricas.<sup>315</sup> Aun así deben distinguirse los ὀνόματα ῥητά, aplicados a los órdenes cósmicos visibles, y los ἄρρητα, los más llamativos, equivalentes a las *voces mysticae* y de carácter simbólico, que son sólo comprensibles por los dioses y los iniciados por estos.<sup>316</sup> De este tipo son los que aparecen en los papiros mágicos.

La doctrina de los nombres mágicos, tal como aparece en los *Oráculos Caldeos*, no es más que la explicación desde un plano elevado de lo que de hecho constituía una práctica habitual en la época. Los papiros mágicos están repletos, como decimos, de nombres a menudo impronunciables que desataban al parecer diversas potencias conocidas por los teúrgos. Por poner un ejemplo, según el Papiro Londinense 46 Z. 445, este es el nombre de Hermes-Thoth: Αθηξεφωι αααδαιαγθι θηοβις φιαθ θαμβραμι αβραωθ χθολχιλθοε οελχωθ θιωημχχοομχσαησι ισαχχοη ιερουθρα οοοοοαιωαι.<sup>317</sup> Se hallaba muy extendida la creencia en el poder mágico de fórmulas de este tipo. La posesión de un nombre poderoso implica inmediatamente el dominio del dios nombrado, e incluso uno mismo puede convertirse en dios con su pronunciación.<sup>318</sup> Así se comprende la noticia de Macrobio de que el nombre latino de Roma se mantenía en secreto debido a que su posesión conllevaba

313.- Psellus. *Comentario a los Oráculos Caldeos* 1132c.

314.- Cf. H. LEWY, pp. 56-58.

315.- Cf. *ibidem*, pp. 239-240.

316.- Cf. *ibidem*, pp. 56-58. Cf. *etiam* Procl. in *Ti.* I 274.16 Diehl.

317.- Cf. T. HOPFNER (1928), col. 340.47-50.

318.- Cf. *P.M.G.* IV 50; VII; XII 185, 235. Cf. *etiam* J. ANNEQUIN, pp. 28-29.

automáticamente el dominio de la ciudad.<sup>319</sup> Por otra parte, el hombre debía guardarse de pronunciar estos nombres terroríficos con demasiada frecuencia. Era conveniente dejarlos para ocasiones extremas.<sup>320</sup> También, por fin, se aprecia en los papiros la fascinación que despertaba el nombre extranjero, no ya porque aparezcan palabras egipcias en los papiros griegos, coincidiendo con lo que hemos leído en los *Oráculos* y en los autores anteriores, sino porque se insertan palabras griegas en los papiros egipcios.<sup>321</sup>

Esta enorme importancia del nombre de las potencias superiores parece haber surgido en Oriente, según Hopfner,<sup>322</sup> y de aquí ejerció una gran influencia sobre Grecia, no ya en la época imperial, sino desde tiempos muy antiguos, como lo demuestra un pasaje de Eurípides que alude a este tipo de fórmulas.<sup>323</sup> Se trata, en definitiva, de toda una doctrina y una práctica mágicas cuyo origen solía situarse en Oriente. Los teúrgos griegos serían descendientes directos de los magos persas y de los sacerdotes egipcios, mientras que éstos, a su vez, según Apolonio de Tiana y Apuleyo, obtuvieron su poder de los brahmanes de la India, que habían conseguido las fórmulas por su trato directo con los dioses.<sup>324</sup> Desde el punto de vista histórico, aquellos magos persas no son otros que los mazdeos asentados entre Mesopotamia y el Egeo desde los Aqueménidas y que, a pesar de mantener creencias y prácticas primitivas alejadas de las reformas de Zaratustra, atribuyeron su propia religión, que incorporaba elementos estoicos y caldeos asimilados a lo largo de los siglos, a Zaratustra y a Ostanés. Los griegos acogerían el legado oriental e incluso aceptarían la dependencia de tales autoridades orientales respecto a los grandes filósofos del pasado.<sup>325</sup>

---

319.- Cf. *Macr. sat.* III 9.2-9.

320.- Cf. *P.G.M.* XII 155.

321.- Cf. T. HOPFNER (1928), col. 341.49-53. Para un repaso bastante exhaustivo de las distintas referencias de autores griegos a la función del nombre en la magia cf. T. HOPFNER (1928), col. 334-342. Sobre la cuestión en general cf. T. HOPFNER (1921-1924); E.R. DODDS (1986), pp. 265-283; J. ANNEQUIN, pp. 25-29, con bibliografía especializada; ROSCHER, *s.u.* "Gottesnamen", col. 1216-1237.

322.- Cf. T. HOPFNER (1928), col. 334.51-54.

323.- Cf. *E. II* 1337.

324.- Cf. *Philostr. VA* LIII 15; *Apul. flor.* VI.

325.- Cf. J. BIDEZ, F. CUMONT, I pp. V-XI.

Todo el legado mágico se incorporó a través de los *Oráculos Caldeos* a la tradición filosófica, ya que estos sistematizaron con la autoridad de la palabra divina su doctrina y sus ritos como teúrgia, es decir, como disciplina que además de buscar el conocimiento de los dioses, busca su actuación. Todo lo que hemos encontrado disperso en Clemente, Orígenes, Numenio o Eusebio lo hallamos reunido en los *Oráculos*: la importancia de los nombres bárbaros, la potencia inherente a su misma estructura fónica, su valor sagrado y su procedencia divina (θεοπαράδοτα), ya que son comunicados por el dios al teúrgo.<sup>326</sup> En los *Oráculos* se integran, por otra parte, en palabras de Lewy, tres elementos distintos: la fe oriental, la magia y la metafísica platónica.<sup>327</sup> Ya hemos comentado los dos primeros a propósito de la magia de los nombres. No menos importante resulta ser el tercero, pues, según explica el propio Lewy, aunque la orientación religiosa que adopta desde un principio el platonismo medio, en consonancia con las inclinaciones de su tiempo, no habría desembocado de por sí en la magia del nombre, sí fue determinante el hecho de que empezara a concebir las ideas como potencias de Dios que actuaban sobre el mundo. Quedaba así abierto el camino para identificar estas ideas, en el plano filosófico, con los nombres, en el plano mágico, y la δύναμις θεοῦ de los filósofos con su correspondiente concepto mágico: “as the Platonists explain power as a faculty of mind, so the Chaldaeans explain mind as a faculty of power”.<sup>328</sup> En nuestra opinión, en una mente filosófica como la de Proclo ambas realidades podrán mantenerse en estrecho paralelismo y en esta proximidad se hallaría en último término la explicación de la doble demiurgia del Universo y la cadena mágica de la simpatía: el Demiurgo crea el mundo e impone los nombres exactos en la medida en que posee las ideas y los nombres exactos por naturaleza, pues en él coinciden plenamente la idea y el nombre;<sup>329</sup> de aquí que ciertos nombres que parten de la divinidad misma posean un poder teúrgico por su inmediato parentesco con esas ideas que son potencias.

---

326.- Cf. J. DANIELOU, p. 424.

327.- Cf. H. LEWY, p. 429.

328.- *Ibidem*, p. 440.

329.- Cf. *in Cra.* I.II 20.22-21.5.

Las fuentes de la teoría teológica del lenguaje son, según se desprende de todo esto, la propia creencia primitiva en el nominador divino o semidivino, integrada relativamente en el *Crátilo* con la práctica de la etimología, la creencia mágica en el poder del nombre característica de una época, la tradición judía que parte del Génesis y que se integra en el cuerpo del helenismo a partir de autores judíos y cristianos y, por fin, las posibilidades que ofrecía la doctrina estoica del *λογος*. Este, asimilado por los platónicos al Demiurgo o dios secundario, que actúa a través de unas ideas que son también potencias, se funde con la tradición oriental caldea, persa, egipcia e hindú para constituir el cuerpo doctrinal de los *Oráculos Caldeos*, punto de partida de todas las especulaciones sobre la magia del nombre a partir del siglo II y cuya influencia no afecta sólo a los filósofos sino también a movimientos de la entidad del hermetismo, según los pasajes de *Corpus Hermeticum* que hemos leído.<sup>330</sup> Tan sólo cabría añadir una influencia que a menudo ha sido descuidada por los autores: la de la propia tradición de la teléstica griega, representada por manifestaciones religiosas tan importantes como los misterios eleusinos y por el orfismo, al que se le atribuía con toda seguridad desde el siglo II, junto a los cultos orientales, el arte de consagración de las estatuas.<sup>331</sup> Con ello seguimos una sugerencia de P. Boyancé cuya investigación en el futuro puede aportar nuevos datos que desvíen la atención de los orígenes orientales.

La actitud del neoplatonismo ante la doctrina del origen divino de los nombres no fue en absoluto unánime. M. Hirschle ha estudiado con detalle la suerte de la metáfora del nombre-estatua (*ὄνομα-ἄγαλμα*) que atraviesa buena parte de la filosofía tardía y que implica, en principio, la asimilación del *ὄνομα* a los símbolos que ponen en contacto con la divinidad, como las estatuas mismas de los dioses.<sup>332</sup> Plotino, que no se sustrajo a la creencia general en la magia, aunque junto con Porfirio primara la vía filosófica para el acceso a las verdades superiores,<sup>333</sup> enseña que la eficacia de la oración se basa en

330.- Cf. etiam T. HOPFNER (1937), col. 261.

331.- Cf. P. BOYANCE, pp. 208-209.

332.- Cf. M. HIRSCHLE, pp. 39-61.

333.- Según Damascio, en efecto, Plotino y Porfirio consideraban la filosofía como la actividad superior, mientras que Jámblico, Siriano y Proclo se hallarían entre los que primaban la *ἱερατική*. Cf. Dam. in *Phd.* 123.3-6 Westerink.

la relación de simpatía que existe entre los diversos niveles del Universo. Esto explica que los hombres fabriquen estatuas y templos para relacionarse con los dioses.<sup>334</sup> Los nombres, no obstante, que poseen una relación mimética con lo que nombran, están lejos de ser estatuas, pues desarrollan de manera discursiva lo intelectivamente unitario, por lo que los egipcios recurrieron a la representación jeroglífica, que conserva el carácter unitario de los modelos y es equiparable a las estatuas:

Δοκοῦσι δὲ μοι καὶ οἱ Αἰγυπτίων σοφοί, εἴτε ἀκριβεῖ ἐπιστήμῃ λαβόντες εἴτε καὶ συμφύτῳ, περὶ ὧν ἐβούλοντο διὰ σοφίας δεικνύναι, μὴ τύποις γραμμάτων διεξοδεύουσι λόγους καὶ προτάσεις μηδὲ μιμουμένοις φωνὰς καὶ προφοράς ἀξιωματῶν κεχρησθαι, ἀγάλματα δὲ γράψαντες καὶ ἐν ἑκάστον ἑκάστου πράγματος ἄγαλμα ἐντυπώσαντες ἐν τοῖς ἱεροῖς τὴν ἐκείνου διεξοδὸν ἐμφῆναι, ὡς ἄρα τις καὶ ἐπιστήμῃ καὶ σοφίᾳ ἑκάστον ἐστὶν ἄγαλμα καὶ ὑποκείμενον καὶ ἀθρόον καὶ οὐ διανόησις οὐδὲ βούλευσις... <sup>335</sup>

“Me parece que los sabios egipcios, bien valiéndose de una ciencia exacta, bien incluso connatural, sobre aquellas cuestiones que querían mostrar con su sabiduría no han empleado letras que desarrollan discursos y proposiciones y que imitan sonidos y formulaciones orales de principios, sino que revelan los detalles de cada cosa pintando imágenes y grabando en los templos una imagen de cada cosa, de modo que cada imagen resulta ser una cierta ciencia y sabiduría, una substancia, un todo reunido, y no un razonamiento ni una deliberación.”

El lenguaje hablado es “una imitación del lenguaje del alma” (ὁ ἐν φωνῇ λόγος μίμημα τοῦ ἐν ψυχῇ), como este último lo es a su vez del nivel que le precede, el de la mente. Esta imitación

---

334.- Cf IV 3.11.

335.- V 8.6.

implica una progresiva división de lo originariamente unitario: el lenguaje del alma presenta de manera dividida (μεμερισμένος) lo superior a ella, las ideas, así como el lenguaje sonoro el lenguaje del alma.<sup>336</sup> La reflexión sobre la grafía griega frente a la egipcia implicaría que la escritura presenta dividida, a su vez, la palabra hablada.<sup>337</sup> Las referencias de Plotino al lenguaje se enmarcan, por lo tanto, dentro del platonismo moderado, sin referencia expresa a la magia del nombre ni al posible origen divino del lenguaje. Es más, su proximidad simultánea a Aristóteles se manifiesta en la adopción de su esquema de cuatro niveles (cosa, pensamiento, palabra sonora, palabra escrita), aunque interpretado a la manera mimética del platonismo.

Tal es el caso también de Porfirio, cuya inclinación hacia la asimilación del aristotelismo ha sido repetidamente comentada. Debido a la pérdida de su *Comentario al Crátilo*<sup>338</sup> y de su escrito *Sobre los nombres divinos* (Περὶ θεῶν ὀνομάτων)<sup>339</sup> hemos de atenernos a sus testimonios dispersos por diversas obras. Para Hirschle un primer Porfirio cercano a la teúrgia, que comparaba las estatuas divinas a los libros,<sup>340</sup> evoluciona bajo la influencia de Plotino a una mayor espiritualización de la religión que deja en un segundo plano el culto a las estatuas<sup>341</sup> y que considera indiferente el uso de los nombres griegos o bárbaros de los dioses, pues lo que importa al dios es su contenido, al igual que piensa Celso.<sup>342</sup> Los nombres no

336.- Cf. I 2.3.

337.- Cf. J. PEPIN (1982), pp. 94-95.

338.- Cf. R. BEUTLER (1953), col. 250.50-53.

339.- Cf. R. BEUTLER (1953), col. 295.61-296.21.

340.- Cf. *Fig. fr.* I Bidez: ὑπόμνημά ἐστιν ἡ εἰκὼν. καὶ ὅπερ τοῖς γράμμασι μεμνημένοις ἡ βιβλος, τοῦτο τοῖς ἀγραμμάτοις ἡ εἰκὼν· καὶ ὅπερ τῆ ἀκοῆ ὁ λόγος, τοῦτο τῆ ὁράσει ἡ εἰκὼν.

341.- Cf. *Marc.* 17, p. 22.22-23 Pötscher: ἀσεβῆς οὐχ οὕτως ὁ τὰ ἀγάλματα τῶν θεῶν μὴ περιέπων ὡς ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας τῷ θεῷ προσάπτων.

342.- Cf. *Ep. Aneb.* 2.10, pp. 22.1 ss Sodano: τί δὲ καὶ τὰ ἄσημα βούλεται ὀνόματα καὶ τῶν ἀσήμων τὰ βάρβαρα πρὸ τῶ ἐκάστῳ οἰκείων; εἰ γὰρ πρὸς τὸ σημασιόμενον ἀφορᾷ τὸ ἀκουόν, αὐτάρκης ἢ αὐτῆ μένουσα ἔννοια δηλώσαι, καὶ ὅποιου οὖν ὑπάρχη τοῦνομα. οὐ γὰρ που καὶ ὁ καλούμενος Αἰγύπτιος ἦν τῷ γένει· εἰ δὲ καὶ Αἰγύπτιος, ἀλλ' οὐ τί γε Αἰγυπτίῳ χρώμενος φοιτῆ, οὐδ' ἀιθροπέτῳ ὄλωσ χρώμενος. Para Celso *uid. supra* en II.1. las ideas transmitidas por Orígenes.

presentan ningún vínculo de simpatía con el dios, de manera que su empleo en las plegarias es vano (μάταιαι αἱ τῶν θεῶν κλήσεις ἔσονται).<sup>343</sup>

Precisamente contra esta oposición frontal de Porfirio a la doctrina de los *Oráculos* se dirige el *De Mysteriis* de Jámblico. No obstante, nos parece excesivo calificar de convencionalista la postura de Porfirio.<sup>344</sup> Es cierto que en el *De Mysteriis* se afirma frente a Porfirio que los nombres no son “por convención” (κατὰ συνθήκην),<sup>345</sup> pero es posible que Jámblico se esté refiriendo tan sólo al valor simbólico de los nombres divinos, denostado por Porfirio, y no al lenguaje en general. Lo más verosímil en un platónico de esta época es pensar que, en cuanto al lenguaje en general, defendería su carácter mimético y que no hallaría contradicción con las palabras de Aristóteles en el *De interpretatione*, continuando así la línea iniciada por Albino y que culmina en Ammonio: el lenguaje es una imposición humana de acuerdo con la naturaleza de las cosas. Esta doctrina la sostendrían probablemente buena parte de los comentaristas neoplatónicos del *Crátilo* y el *De interpretatione*, con independencia del papel especial que concedan a los nombres divinos y de la teoría teológica, defendida por bastantes autores. Así debe entenderse también la afirmación del *De abstinentia* de que los hombres hablan según las leyes humanas (κατὰ νόμους τοὺς ἀνθρωπέιους) y los animales según las que han recibido de los dioses y de la naturaleza (κατὰ νόμους οὓς παρὰ τῶν θεῶν καὶ τῆς φύσεως εἴληχεν ἕκαστον).<sup>346</sup> Como el mismo Porfirio está intentando demostrar, a pesar de que esas leyes humanas varían de pueblo a pueblo, según el argumento tradicional contra el naturalismo, lo cierto es que todos los hombres e incluso los animales poseen un λόγος ἐνδιάθετος cuyas variaciones en su manifestación externa como προφορικός son las que de hecho están sometidas a la diversidad.<sup>347</sup> La importancia que le

---

343.- *Ep. Aneb.* 1.2, p. 4.12 Sodano.

344.- Cf. M. HIRSCHLE, p. 44.

345.- Cf. *Myst.* VII 5: εἰ μὲν γὰρ ἦν κατὰ συνθήκην κείμενα τὰ ὀνόματα, οὐδὲν διέφερε τὰ ἕτερα ἀντὶ τῶν ἑτέρων μεταλαμβάνειν.

346.- Cf. *Abs.* 3.1.

347.- Cf. *ibidem* 2.1-3.2.

concede a la convención no lo aparta, por lo tanto, de la tradición naturalista estoica. Bastan para confirmarlo, por otra parte, las numerosas etimologías que incluye en sus obras. El hecho de que el lenguaje humano responda a leyes humanas no es contradictorio, según hemos visto en la línea central del platonismo, con que esas leyes se establezcan en relación con la naturaleza de las cosas.

En Jámblico retomamos la teoría teológica del lenguaje tal como se configura a partir de los *Oráculos Caldeos*. En su *Vida pitagórica* ya afirmaba que Pitágoras fue el que puso orden en la voz humana y el inventor, según la opinión general, de los nombres. Ya hemos visto que en la corriente teológica es posible que sea el dios directamente el que imponga los nombres o bien que lo haga a través de algún intermediario, lo que al cabo viene a coincidir en lo mismo. Jámblico mantiene la ambigüedad al sostener que este nominador primordial puede ser un dios, un demonio o un hombre divino.<sup>348</sup> No obstante, es en el *De mysteriis* donde el filósofo de Calcis explica y desarrolla la doctrina caldea de la magia del nombre. Frente a la *Carta a Anebo* de Porfirio afirma que los ἄσημα ὀνόματα o “nombres sin significado” de la teúrgia mantienen su oscuridad en ocasiones para los hombres, pero los dioses conocen su significado y son ellos mismos los que nos proporcionan su adecuada interpretación (περὶ ὧν παραδεξάμεθα τὰς ἀναλύσεις παρὰ θεῶν).<sup>349</sup> Ahora bien, estos nombres no corresponden al orden de la mimesis, de la imaginación, de la inventiva (ἐπίνοια) y de la razón, sino que comportan un carácter simbólico, sólo accesible al intelecto (νοερώς). Gracias a ellos elevamos la copia mística e inefable que hay en nuestra alma hacia su modelo, los dioses.<sup>350</sup> Deben respetarse los nombres bárbaros, que gozan de una especial consideración porque las lenguas sagradas de egipcios o asirios, primitivas y venerables, se han mantenido en sus rasgos sin alteraciones y son especialmente aptas para los ritos teúrgicos.<sup>351</sup> Su potencia, imposible de traducir, reside en sus características de solemnidad, brevedad y

---

348.- Cf. VP. 56, p. 30.20-24 Deubner.

349.- Myst. VII 4.

350.- Cf. *ibidem*.

351.- Cf. *ibidem*.

ausencia de ambigüedad, heterogeneidad y verborrea: por ello se acomodan a los dioses (διὰ πάντα δὲ οὖν ταῦτα συναρμόζει τοῖς κρείττοσιν).<sup>352</sup> Los griegos, en cambio, son amigos de innovaciones (νεωτεροποιοί) y nunca cesan de alterar los nombres por su afán de innovar y su despreocupación por lo establecido (διότι μεταβαλλόμενα ἀεὶ διὰ τὴν καινοτομίαν καὶ παρανομίαν τῶν Ἑλλήνων οὐδὲν παύεται).<sup>353</sup> Estos nombres bárbaros son rituales (ἱεροπρεπά) y las plegarias de las que forman parte deben conservarse “como recintos sagrados” (ὥσπερ ἱερὰ ἄσυλα), sin añadirles ni quitarles nada.<sup>354</sup>

Para Jámblico, por lo tanto, que por lo demás pensaba que el lenguaje ordinario es de carácter natural y mimético, tal como se explica en el *Crátilo*,<sup>355</sup> los nombres de la teúrgia mantienen un vínculo especial con los dioses que eleva su carácter natural a lo intelectual, sin mimesis, sólo comprensible para aquellos que han obtenido alguna revelación divina. Se distingue así cuidadosamente entre dos campos que ya se diferenciaban también en Orígenes: el del lenguaje corriente, relacionado con la facultad humana de la imaginación, y el de los nombres divinos de la teléstica, cuyo origen y explicación remontan a los dioses mismos.

No creemos que el perdido *Comentario al Crátilo* expusiera unas tesis muy diferentes, contra la opinión de Dalsgaard Larsen, para quien el *De mysteriis* y la *Vita Pythagorica* exponen dos tesis distintas y no identificables con el auténtico pensamiento del autor.<sup>356</sup> En primer lugar doctrinas como la de Filón y Eusebio demuestran que es perfectamente compatible el origen divino del lenguaje con el nominador primordial inspirado por Dios, como en el caso de los teúrgos a los que los dioses revelan los nombres secretos y el del mismo Pitágoras, cuya condición de dios, demon u hombre divino resulta indiferente. Más que acomodarse a las tradiciones pitagórica y

---

352.- *Myst.* VII 5.

353.- *Ibidem.*

354.- *Ibidem.*

355.- *Cf. ibidem.*

356.- *Cf.* B. DALSGAARD LARSEN, pp. 354-355.

egipcia Jámblico está, por lo tanto, dando cuenta de una doctrina unitaria y coherente.<sup>357</sup> Por lo demás, como afirma E.A. Ramos, es inconcebible que la tradición egipcia y la pitagórica no se conciban como “sinfónicas” con la doctrina platónica del *Crátilo*.<sup>358</sup> Por fin, el hecho de que Jámblico entendiera como “lógico” el diálogo y que trate “de la exactitud de los nombres” (περὶ ὀρθότητος ὀνομάτων) y, por lo tanto, sobre su posible inexactitud, no invalida la tesis del origen divino del lenguaje. Como el mismo Dalsgaard Larsen reconoce, en este sentido el σκοπός de Jámblico coincide con el de Proclo, quien también establece desde el principio su carácter lógico, con lo que se limita a encuadrar el diálogo en una tradición, así como la inexactitud y el error humanos y la participación del nombre de lo convencional y lo natural. Proclo, no obstante, afirma que toda la imposición del nombre tiene su origen en el Demiurgo. Lo que ocurre, y esta creemos que es la interpretación más adecuada, es que tanto Proclo, como Jámblico y todos los comentaristas del *Crátilo* de los que habla Gregorio de Nisa a propósito de las tesis de Eunomio, que explicamos más abajo, se verían con el grave problema de integrar la doctrina mimética del *Crátilo* con la teoría teológica de la teúrgia e incluso la doctrina convencionalista moderada que se interpretaba en Aristóteles. Su solución es precisamente partir del origen divino y establecer diversos grados de perfección y exactitud en función del orden en que se produzca la imposición del nombre, según el principio de “todo en todo pero de la manera apropiada”, como veremos. De ahí que los nombres que provienen de lo divino sean simbólicos y sólo analizables intelectivamente con la ayuda del dios y, en cambio, el propio Jámblico afirme que otros nombres son miméticos y están relacionados con la imaginación: son los nombres del lenguaje humano, los productos del alma asimiladora y figurativa que, por la misma condición ambigua de toda imagen, están sujetos a la inexactitud. En definitiva, los comentaristas neoplatónicos del *Crátilo*, incluidos Proclo y Jámblico, exponen la teoría teológica del lenguaje, tal como aparece en los *Oráculos*, integrándola en la exégesis del diálogo platónico con el establecimiento de diversos niveles de onomástica paralelos a los grados de conocimiento de cada

357.- Cf. *ibidem*, p. 354.

358.- Cf. E.A. RAMOS (1981), pp. 188-189.

orden de seres, precisamente los tres mencionados por Jámblico en la *Vita Pythagorica*: el divino, el demónico y el humano.

De este contexto de los comentaristas del *Crátilo* forman parte las ideas sobre el origen divino de la lengua que se encuentran en la obra de Juliano. El emperador explicaba la diversidad de las lenguas no como un castigo divino impuesto por la construcción de la torre de Babel, sino como algo natural debido a la diversidad de los dioses etnarcas, en completa coherencia con la doctrina de los *Oráculos*, aunque el origen concreto de la doctrina se halla, según Hirschle, en la exégesis bíblica cristiana.<sup>359</sup> Por otro lado insiste también Juliano en el temor religioso que debe sentirse ante los nombres divinos, con la esperada cita de *Phlb.* 12c.<sup>360</sup>

También al siglo IV y a la misma tendencia, aunque desde el lado cristiano, corresponde el arriano Eunomio, cuya teoría teológica del lenguaje fue objeto de los ataques de Gregorio de Nisa, desde la posición moderada que prima el papel del ser humano en la creación de los nombres, en el libro II de su *Contra Eunomio*.<sup>361</sup> J. Daniélou dedicó un conocido artículo a explicar los pormenores de una doctrina que entiende que los nombres han sido impuestos directamente por Dios, sin mediación humana alguna, cuya “inventiva” (ἐπίνοια) queda completamente excluida.<sup>362</sup> Sostener lo contrario sería propio de espíritus impíos que siguen las doctrinas paganas de Aristóteles y Epicuro. El radicalismo de Eunomio llega a tal extremo que ni siquiera admite la intervención del θεῖος ἀνὴρ, conciliable, en todos los autores que hemos visto hasta ahora, con el origen divino. Su filiación origenista y, por lo tanto, la del arrianismo en su conjunto, ha sido demostrada por Daniélou, fundamentalmente por el concepto de ἐπίνοια, a lo que añadimos la referencia a Aristóteles y Epicuro como representantes de ideas equivocadas, tal como hace Orígenes en

---

359.- Cf. Iul. *Gal.* 134d-146b. Cf. etiam M. HIRSCHLE, p. 49, n. 46; J. DANIELOU, pp. 425-426.

360.- Cf. Iul. *Or.* VII 236d-237d.

361.- Cf. Gr.Nyss. *Eun.* II.

362.- Cf. J. DANIELOU, pp. 412-421.

*Contra Celsum*.<sup>363</sup> Ahora bien, del estudio de su doctrina se desprenden, en nuestra opinión, unas conclusiones inmediatas: un desconocimiento radical de las doctrinas del pasado (así al incluir a los dos autores antes citados dentro de una misma tesis), lo cual lo aleja de la exactitud expositiva y erudita de Orígenes, un fanatismo evidente en lo radical de su posición y, por fin, un aire polémico justificado por las disputas eclesiales de la época que no va acompañado de un rigor y un conocimiento de la materia. En este sentido se aleja de Jámblico y de aquellos por los que pudo haber conocido las ideas del *Crátilo*, según Gregorio.<sup>364</sup> En definitiva, aunque Eunomio pueda reflejar ideas heredadas de Orígenes y quizá directamente de los *Oráculos Caldeos*, ideas compartidas por los comentaristas neoplatónicos del *Crátilo* del círculo de Jámblico y posteriores, no es precisamente un representante eximio de esta postura teológica y quizá no se deban precipitar a partir de él unas conclusiones que desacrediten por completo el ámbito neoplatónico. Por otra parte, Gregorio de Nisa y Basilio, el autor atacado por Eunomio, representan precisamente una corriente moderadamente naturalista que cuenta con destacados defensores en la escuela.

A partir de Jámblico, por lo tanto, se encuentran en buena parte de los autores neoplatónicos teorizaciones o prácticas que revelan la misma creencia en el origen divino del lenguaje. Antes de la sistematización de Proclo ya Teodoro de Asine dedicó probablemente buena parte de su tratado *Περὶ ὀνομάτων* a explicaciones etimológicas del tipo de las de ἔν y ψυχή que le atribuye el diádoco en *in Ti.* II 274.10-277.26 Diehl. Estos análisis constituyen más que una práctica etimológica una explicación de los conceptos a partir de la composición alfabética de los términos, algo singular dentro del neoplatonismo y próximo sin embargo a los análisis del platónico Numenio.<sup>365</sup> Contra Numenio y Amelio, que practicaban este tipo de análisis alfabético, se alzaron tanto Jámblico como Proclo, según las noticias del mismo diádoco en su *Comentario al Timeo*. Aun así es indiscutible, a pesar de que se aparte de la corriente central del

---

363.- Cf. *ibidem*, p. 418.

364.- Cf. *ibidem*, p. 427.

365.- Cf. M. HIRSCHLE, p. 48; S. GERSH (1978), p. 289.

neoplatonismo tardío, la vinculación de estas prácticas con la magia. S. Gersh las ha estudiado para llegar a la conclusión de que Teodoro lo que practicaba era un triple análisis del nombre: de su cuerpo fónico, de su apariencia gráfica y de los valores numéricos de las letras. Siempre subyace la idea de que el nombre posee un valor mágico por las secretas disposiciones de su significante. Los papiros mágicos, la teoría de Nicómaco de Gerasa de las relaciones entre las vocales y las consonantes,<sup>366</sup> común también en círculos gnósticos y presente en los *Theologoumena Arithmeticae* e incluso en Nestorios, según Proclo, y en Siriano,<sup>367</sup> las abundantes referencias al uso de símbolos gráficos en el ritual teúrgico y la doctrina neoplatónica tardía de la  $\chi$  presente en el alma,<sup>368</sup> así como la documentadísima práctica de las especulaciones con el valor numérico de las letras griegas<sup>369</sup> giran en torno a esta creencia. De hecho, la crítica de Proclo y Jámblico se limita, según S. Gersh, al ámbito de la lengua ordinaria, en la que está presente la convención. En los nombres divinos, en los que el parentesco con las potencias superiores es reconocido ampliamente, sí caben estas ocultas cábalas, especialmente en los nombres de las lenguas orientales.<sup>370</sup>

Quizá junto a Proclo fue Hierocles de Alejandría el último gran defensor pagano de la teoría teológica del lenguaje. A propósito de la explicación etimológica de Ζεύς, expone la exactitud de los nombres con la oposición de los impuestos sobre los seres eternos, que reflejan, como en el caso de “Zeus”, las potencias y las actividades del dios, a los aplicados a los mortales (τὰ δ’ ἐφ’ ἡμῶν), que están impuestos más por el azar y la libre elección (τύχη, προαίρεσις) que de conformidad con la esencia de las cosas. Con ello recoge Hierocles la segunda de las dicotomías que Sócrates establece en X para distinguir lo natural de lo convencional en el nombre: nombres de los seres eternos frente a nombres de los mortales.<sup>371</sup> La exactitud

---

366.- Cf. F. DORNSEIFF, p. 52.

367.- Cf. Iren. I 14; *Theol.Ar.* 71.12-18 Klein; Procl. *in R.* II 65.12 ss Kroll; Syrian. *in Metaph.* 164.20 ss Kroll.

368.- Cf. Procl. *in R.* II 143.20-24 Kroll.

369.- Cf. S. GERSH (1978), pp. 299-302.

370.- Cf. *ibidem* pp. 302-304

371.- *Vid. supra* I

debe buscarse en el primer tipo de nombres y no en los segundos, pues el nombre de Zeus es a un tiempo σύμβολον y εἰκὼν ἐν φωνῇ. Aunque no se desarrolle explícitamente en tan escaso espacio una teoría que remonte la imposición de los nombres al Demiurgo, aparecen en Hierocles unos rasgos característicos de la corriente teológica: la referencia al poder de los nombres, la exactitud natural en los aplicados a lo divino, la interpretación del esquema aristotélico del *De interpretatione* en términos neoplatónicos<sup>372</sup> y la creencia en unos nominadores primordiales que impusieron los nombres como el ἀγαματοποιός fabrica las estatuas de la teléstica. Su producción se describe en lo que es, desde nuestro punto de vista, el texto más hermoso con que se podría explicar la demiurgia del nombre. Esta se asemeja a los dolores de parto “intelectivos” que sufre el sabio en su conversión hacia las verdades superiores y que lo lleva a imprimir en la medida de lo posible las formas en la materia de los sonidos, de manera que lo que para él ha sido el producto de su llegada a la sabiduría plena nos sirva a los demás de punto de partida para la investigación. Así se resume, pues, con un lenguaje metafórico la misma teoría que Proclo expone en sus escolios:

τῇ γὰρ πρὸς τὰ νοητὰ ἐπιστροφῇ θεωρίας πλησθέντες κάκειθεν ἐγκύμονες γενόμενοι νοερῶν ὠδίνων εἰς φωνὰς ἤδη προϊόντες τοιαῦτα ἐτίθεντο τοῖς οὖσιν ὀνόματα, ἃ δι’ αὐτῆς τῆς φωνῆς καὶ τῶν εἰς τὴν ταύτης ἐκφώνησιν παραληφθέντων στοιχείων, ὡς οἶόν τε ἦν, ἀπέτυπου τῶν ὀνομαζομένων τὰ εἶδη καὶ ἐπέστρεφε πρὸς αὐτὰς τὰς οὐσίας τοὺς ὀρθῶς αὐτῶν κατακούοντας, ὥστε γίνεσθαι τὸ πέρας τῆς ἐκείνων θεωρίας ἀρχὴν ἡμῖν πρὸς εὕρεσιν τῆς τῶν πραγμάτων νοήσεως.<sup>373</sup>

372.- Los nombres, en efecto, son “símbolos” de los pensamientos del alma (en el sentido neoplatónico de que ésta los representa con su poder intrínseco y no de que los designa convencionalmente) e “imágenes” (por su carácter mimético), y los pensamientos del alma son “imágenes” de las cosas, es decir, de los auténticos seres.

373.- Hierocle. *in CA*. 25, pp. 105.26-106.7 Köhler. Todas estas ideas expuestas corresponden a *in CA* 25, pp. 105.4-196.7 Köhler

“Desbordados de contemplación en la conversión a lo inteligible y por ello preñados con dolores de parto intelectual, en procesión hacia los sonidos impusieron a los seres unos nombres tales que por la propia voz y por los sonidos tomados para la emisión de ésta representaban, en la medida de lo posible, las formas de lo nombrado y hacían retornar a los que los oían con claridad y exactitud hasta la esencia de las cosas mismas, de modo que el límite de la contemplación de ellos viene a ser para nosotros el principio para lograr la intelección de las cosas.”

Los continuadores de Proclo se van a limitar a repetir las ideas del maestro en torno a la exégesis del *Crátilo* o a la magia del nombre. Así, como señala Hirschle,<sup>374</sup> Hermias, discípulo también de Siriano, cuyo mayor valor radica en transmitirnos casi sin alteración la opinión de su maestro, emplea una vez más la comparación del ὄνομα-ἄγαλμα, comenta el temor de Sócrates ante los nombres divinos según el *Filebo*, establece las fronteras entre las onomásticas divina y humana y explica que los nombres están impuestos primariamente sobre las ideas y sólo de manera secundaria sobre lo sensible.<sup>375</sup> Damascio, por su parte, el último diádoco, explica el temor de Sócrates ante los nombres divinos y atribuye a Demócrito, en un discutido pasaje, la idea de que los nombres son ἀγάλματα φωνήεντα. Tan sólo con Pseudo-Dionisio Areopagita alcanza, en el ámbito cristiano, una altura considerable la teoría teológica del lenguaje tal como surge de toda esta tradición que hemos venido estudiando.<sup>376</sup>

En Proclo tiene lugar, por lo tanto, la última manifestación importante de la teoría teológica del lenguaje en un contexto pagano. Lo decisivo de su exégesis del *Crátilo* es que ha sabido combinar en un todo armónico la tradición mágico-teológica, especialmente según la formulación de los *Oráculos Caldeos*, con el papel destacado del

---

374.- Cf. M. HIRSCHLE, pp. 54-58.

375.- Cf. Herm. in *Phdr.* 70.2 ss.; 180.23 ss; 187.24 ss. Cousin.

376.- Cf. M. HIRSCHLE, pp. 58-61; J. PEPIN (1982), pp. 108-116; E. CORSINI; E. VON IVANKA; H.D. SAFFREY (1982).

Demiurgo o dios secundario del platonismo medio y, sobre todo, con las reservas del propio Platón acerca de la exactitud natural del nombre (pues lo azaroso y convencional ocupan un lugar importante). El hecho de que el nombre sea una imagen artificial, compuesta de materia y forma, y que se aplique en ocasiones sobre referentes sometidos al devenir implica una inexactitud que, no obstante, se salva en el plano divino, donde coinciden un conocimiento pleno y el nombre.<sup>377</sup>

Precisamente por esto Proclo matiza su primer σκοπός con uno segundo.<sup>378</sup> Según el escolio I, el objeto del *Crátilo* es mostrar la actividad generadora y la potencia asimiladora de las almas, que se manifiesta a través de la exactitud del nombre. Ahora bien, la condición individual del alma da lugar a que su conocimiento no sea perfecto y a que, por consiguiente, tengan cabida los nombres indefinidos, azarosos y casuales, de manera que no todos apunten científicamente al parentesco con las cosas. El plano en que se sitúa la exégesis es, por lo tanto, exclusivamente psicológico. No obstante, al retomar el tema del σκοπός en CLXVI,<sup>379</sup> asegura que el objeto de Platón era “celebrar no los órdenes primeros, intermedios y últimos de los dioses, sino sólo las propiedades de estos reveladas a través de sus nombres”. Con ello damos el salto hacia lo teológico. El lenguaje es una actividad esencialmente humana, en virtud de su carácter racional, y parte de la acción unificadora y creadora del dios. El hombre desarrolla en su plenitud la imposición de los nombres hasta lo sensible y, en este sentido, es el agente de una función divina que parte del Demiurgo.<sup>380</sup>

La aparente contradicción entre las onomásticas divina y humana se soluciona, pues, desde la perspectiva de la metafísica neoplatónica, unos de cuyos principios fundamentales es el de “todo

---

377.- Cf. in *Prm.* 853.1-3 Cousin: πολλαὶ τάξεις εἰσὶ καὶ τῶν ὀνομάτων, ὡς περ δὴ καὶ τῶν γνώσεων. Cf. etiam J. TROUILLARD (1975), p. 241.

378.- Cf. F. ROMANO (1987), pp. 119-120. Para Romano, Proclo presenta en dos tiempos su método hermenéutico: la clave psicológico-cosmológica inicial remonta después a una clave teológica.

379.- Cf. in *Cra.* CLXVI 90.24-27.

380.- Cf. J. TROUILLARD (1975), p. 239.

en todo pero de la manera apropiada” (πάντα ἐν πᾶσιν, οἰκείως δὲ ἐν ἑκάστῳ).<sup>381</sup> El principio, según explica Dodds,<sup>382</sup> lo atribuyeron Siriano a los pitagóricos y Jámblico a Numenio. Plotino lo aplica a la relación entre los inteligibles, Porfirio lo rechaza explícitamente y en el neoplatonismo tardío adquiere una gran importancia a partir de Jámblico. Proclo recurre a él en diversas ocasiones para garantizar la compacta unidad universal. Con esta misma función, en nuestra opinión, lo aplicaría ahora a la imposición de los nombres, con objeto de garantizar lo unitario de esta actividad aunque abarque aspectos tan diversos como el de los nombres divinos y el de la acientificidad de ciertas nomenclaturas humanas.

De esta manera, se puede afirmar que toda la creación de los nombres parte del Demiurgo, Zeus, la actividad de la mente (πάντα ἀνάγειν εἰς τὸν ἕνα δημιουργὸν τὸν νοερὸν θεόν).<sup>383</sup> Él es el πρῶτος ὀνοματούργος. En su nivel coinciden pensamiento y palabra, de manera que la exactitud es perfecta. De este nivel divino surge una clase concreta de nombres que procede hasta el alma (τὰ μὲν ἐστὶν ἔκγονα τῶν θεῶν ἤκονται καὶ μέχρι ψυχῆς).<sup>384</sup> Ahora bien, las almas particulares producen nombres “por medio de la mente y de la ciencia” (διὰ νοῦ καὶ ἐπιστήμης).<sup>385</sup> Por fin, entre los dioses y las almas individuales se hallan los géneros intermedios, que producen unos nombres más exactos que los humanos y a los que tienen acceso los iniciados.<sup>386</sup> Estos géneros intermedios se hallan a medio camino también en su grado de conocimiento: en ellos hay una cierta distinción y una cierta unidad entre la actividad noética y la onomástica.<sup>387</sup> Sus nombres, en virtud de su mayor parentesco con las cosas, poseen una potencia especial; de ahí su papel en la teúrgia. Tanto a estos como a los divinos es a los que atribuye Proclo un carácter simbólico, receptáculos de los συνθήματα divinos, según la tradición de los *Oráculos*. Por ello deben distinguirse cuidadosamente

---

381.- Procl. *Inst.* CIII 92.13 Dodds.

382.- Cf. *ibidem*, p. 254.

383.- *In Cra.* LI 20.17-18.

384.- *In Cra.* LI 20.10-11.

385.- *In Cra.* LI 20.12.

386.- Cf. *in Cra.* LI 20.11-16.

387.- Cf. *in Cra.* LXXI 33.7-13.

en función de sus causas eficientes.<sup>388</sup> En una palabra, la actividad de nombrar se halla en cada orden psíquico o intelectual de una manera apropiada.

Proclo hereda de la tradicional teoría teológica lo más importante de su contenido doctrinal. Al igual que en otros autores, una tradición distinta a la del propio Platón, pero sinfónica con éste, es la que fundamenta el origen divino del lenguaje. En su caso se trata de Homero y de los *Oráculos Caldeos*, como Orígenes, Filón o Eusebio se remiten al *Antiguo Testamento*. Dios, por otra parte, en su grado supremo, como Uno trascendente, carece de nombre, como corresponde a la primera hipótesis del *Parménides*, en tanto que en la segunda hipótesis Dios posee λόγος y ὄνομα.<sup>389</sup> Es la misma doctrina del Dios innombrable y poliónimo del hermetismo y los papiros mágicos. La palabra del Demiurgo reúne, por otro lado, pensamiento y creación unificados, como la tradición hermética de Hermes-Thoth y el dios secundario del platonismo medio, que se remonta al λόγος estoico. Los dioses han proporcionado los nombres portadores de potencia a cada pueblo, como enseñan los *Oráculos*: por ello debe invocarse a aquellos en el dialecto propio de cada región y esta es la razón de que se encuentre en ellos el origen de las diferentes lenguas, como ya leíamos en Orígenes y Juliano.<sup>390</sup> Egipcios, caldeos, indios, griegos, todos han recibido los nombres divinos acomodados a las propiedades de su propia lengua. Todos significan la misma esencia.<sup>391</sup> Ahora bien, esto no implica, desde nuestro punto de vista, una contradicción con los *Oráculos*. Proclo no defiende que se traduzcan los nombres bárbaros, sino que los nombres griegos gozan de igual valor frente a los dioses, especialmente frente a los etnarcas helénicos. La diferencia respecto a Jámblico y a los herméticos estriba en que los nombres griegos no son inferiores a los egipcios y caldeos, sino que todos los nombres humanos, en bloque, son inferiores a los divinos tal como le llegan al hombre inspirado a través de la procesión. Estos resultan “suaves, eufónicos y más concisos”

---

388.- Cf. in Cra. LI 20.16-17.

389.- Cf. *Theol. Plat.* 1 29 Saffrey-Westerink. Cf. etiam J. TROUILLARD (1975), p. 248.

390.- Cf. Procl. in Cra. LVII 25.7-16.

391.- Cf. in Cra. LXXI 32.5-12.

(λεῖά εἰσι καὶ εὔηχα καὶ ὀλιγοσυλλαβώτερα ἤπερ τὰ παρ' ἀνθρώποις).<sup>392</sup> Por fin, la relación entre un dios que contiene en sí los nombres exactos y el hombre que desempeña el papel de actualizador de aquella onomástica preexistente es idea ya constatada desde Filón. Con un nuevo trasfondo filosófico se manifiesta también en Proclo: el hombre como actualizador hasta lo sensible de la potencia divina del nombrar, a través de todas las facultades anímicas que hemos estudiado en el proceso creador.

En resumen, como las formas del mundo son responsabilidad del Demiurgo, que actúa a través del alma del mundo, así el nombre que se les aplica procede de la mente humana participada, que actúa con su *διάνοια* a través de la potencia asimiladora de su alma particular y con la ayuda de la *λεκτικὴ φαντασία* o imaginación verbal. Así todo remonta al Demiurgo: la creación del mundo y la del nombre, pues pensamiento y lenguaje son unitarios en su orden. En la medida en que nos llegan a través de la procesión aquellos nombres divinos y los de los géneros intermedios, más exactos que los nuestros, poseemos *σύμβολα* y *συνθήματα* de los dioses con una potencia inherente a su estructura fónica. Los humanos se quedan en meras copias científicas (y a veces erradas) de la naturaleza de las cosas.<sup>393</sup> En este sentido son los nombres *ἀγάλματα* de la divinidad: estrictamente los simbólicos, comparativamente los miméticos.<sup>394</sup>

---

392.- *In Cra.* LXXI 34.15-16.

393.- Cf. L.J. ROSAN, pp. 198-199; R. BEUTLER (1957), col. 237.52-60.

394.- Estamos lejos de la primera aparición del símil, en un contexto negativo para el nombre. Para Máximo de Tiro, al igual que el lenguaje hablado no tiene necesidad de caracteres gráficos, sino que estos son invenciones de la debilidad humana, de la misma manera los dioses no necesitan de estatuas ni edificios, pero el hombre, en su debilidad, crea estos signos de lo divino. Cf. Max.Tyr. p. 19.18-20.8 Hóbein. En Proclo y el neoplatonismo se subraya la calidad vinculante del nombre con lo superior y de los símbolos teúrgicos en general.

#### ***IV.- Recapitulación: Proclo y la tradición intelectual griega.***

En su exposición de la teoría del nombre Proclo se mantiene fiel a la actitud neoplatónica de pretender tan sólo interpretar fielmente el pensamiento de Platón, tal como se expone en este caso en el *Crátilo*. Platón explica una doctrina verdadera y completa que revelan también Pitágoras, según el famoso ἄκουσμα conservado, y todos los textos inspirados, como los poemas homéricos, los *Oráculos Caldeos* y los poemas órficos, aunque con diversos grados de oscuridad y simbolismo. Más aún, todo este legado helénico unitario, que no es más que una parte del legado global de la cultura griega, presentado “sinfónicamente” frente al cristianismo, no excluye la doctrina aristotélica, que en último término también concuerda con la platónica. Incluso las exageraciones de Crátilo o Hermógenes en el diálogo en sus respectivas concepciones naturalista radical y convencionalista “acientífica”, aunque carentes de validez universal, comportan un aspecto verdadero no desdeñable, que debe articularse dentro de la doctrina verdadera y científica de Sócrates. Tan sólo se dejan a un lado las ideas de Epicuro sobre la naturaleza espontánea de las expresiones orales, totalmente contradictorias con el platonismo, aunque Proclo se esfuerza en precisarlas y diferenciarlas.

El Diádoco platónico articula, pues, todo un complejo entramado teórico, sucesivamente enriquecido con las aportaciones de las diversas escuelas, a menudo en tono polémico, en torno a una interpretación del *Crátilo* que incluye dos ideas básicas fundamentales: Platón precisó la naturaleza del lenguaje humano

superando por medio de la dialéctica la antítesis φύσει/θέσει y, por otro lado, fundó en último término su condición natural en el origen divino, puesto que, como la dialéctica, el nombre parte de la mente divina del Demiurgo.

Desde el escolio X se deja bien sentado que el hilo conductor que unifica toda la especulación de Platón es una doctrina naturalista moderada, que admite ciertos grados de naturalismo o convencionalismo dentro de las dicotomías forma/materia y referentes eternos/referentes mortales. Esta doctrina moderada es “científica” en cuanto que, como la ciencia platónica, defiende la adecuación del nombre al ser en la medida de lo posible. Por otro lado, tiene un antecedente claro, según Proclo, en Pitágoras, así como todos los argumentos de convencionalismo se remontan hasta el mismísimo Demócrito. El sentido de lo natural en esta manera de entender la condición del nombre es el de la “imagen artificial” (τεχνητῆ εἰκῶν): el nombre es por naturaleza (φύσει) como un compuesto de materia y forma impuesto por el hombre intentando reflejar la naturaleza de las cosas.

Nuestra investigación histórica nos ha revelado que Proclo hereda esta lectura del *Crátilo* a través de la continuidad del platonismo medio con las tesis estoicas en lo que hemos llamado corriente “moderada” o “científica”, que acepta plenamente la etimología como medio de conocimiento e intenta la conciliación con Aristóteles, una vez que su “convención” (συνθήκη) se ha interpretado como “imposición” (θέσις), elemento esencial de la teoría platónica, a partir de época helenística. Albino es, sin duda, el antecedente más claro en este sentido. Por otro lado, las especulaciones de Proclo se aclaran con los pasajes estrictamente paralelos de Ammonio y Estéfano, insertos en la misma línea interpretativa: la doctrina verdadera consiste en la *imposición* (θέσις) de acuerdo con la naturaleza de las cosas (φύσις). Se logra así la superación de una antítesis tradicional y la presentación unitaria de un cuerpo doctrinal hasta entonces en conflicto.

La doctrina del *Crátilo*, este hilo conductor que hemos mencionado de adecuación dialéctica al ser, de plasmación del εἶδος en la ὕλη de los sonidos, es la fuente de la que brota cualquier tipo de

refutación de las posturas convencionalistas y cualquier intento de explicación de la producción de los nombres. Se ha aplicado en XVI a la refutación de los distintos argumentos contra el naturalismo atribuidos a Demócrito, al igual que en otros escolios posteriores a la de diversos argumentos atribuidos a Aristóteles.<sup>1</sup> Por otro lado, es la doctrina que responde al cuarto sentido de φύσει tal como se ha explicado en el escolio XVII. Se trata de partir siempre del εἶδος, como ser verdadero y fuente de toda exactitud, como en la dialéctica verdadera, y atribuir lo inexacto e indefinido a las limitaciones de la materia y, en especial, a los límites del conocimiento de las almas particulares, que poseen aquellos εἶδη tan sólo de una manera participada, tanto para el ascenso dialéctico a través de los métodos como para la producción o interpretación de los nombres.

Todo, en definitiva, lleva a subrayar firmemente la condición natural del nombre como una imagen, producida por el ser humano, para revelar una forma y una esencia a través de los sonidos, su materia. Las objeciones de los convencionalistas sólo son válidas, por lo tanto, para una versión del naturalismo lejana a la dicotomía materia/forma que practica Sócrates en el diálogo.

Ahora bien, la gran aportación de la exégesis procliana del *Crátilo* va mucho más allá. El Diádoco no supera tan sólo la dicotomía φύσει/θέσει tradicional continuando la línea central del platonismo medio, continuador a su vez de las tesis de la Estoa, sino que integra en su teoría la doctrina teológica del lenguaje, cuya formulación se hallaría ya en el *Crátilo* platónico. “El más escaso de los artesanos” del *Crátilo* se interpreta como el Demiurgo, Zeus mismo, y de él parte toda la actividad de la imposición de los nombres, de manera que en la medida en que descendamos hacia las almas particulares, mayor es la imperfección del conocimiento de las formas y más amplio es, por lo tanto, el campo de lo azaroso e inexacto del lenguaje. No obstante, la fortuna, dentro del sistema universal, no es más que el nombre que se le da a las causas desconocidas y de hecho incluso lo aparentemente inexacto lo

---

1.- Cf. J. RITORE (1991b).

reconducen siempre los dioses secretamente hacia la exactitud, puesto que la ley y la naturaleza, según la doctrina estoica, conciden en el plano divino.

Con esta doctrina Proclo asimila, en efecto, la corriente teológica que nace en los primeros siglos de nuestra era vinculada a la magia y que a través de diversos pensadores culmina definitivamente en el neoplatonismo, especialmente en los autores que unían a la filosofía la práctica de la teúrgia. Un cúmulo de creencias en el poder mágico del nombre por su entronque con lo divino, la doctrina de las ideas como potencias de Dios, la importancia del Demiurgo en las especulaciones del platonismo medio, las relaciones de éste con el λόγος estoico, la influencia judía y creencias primitivas rastreables desde Homero en el origen divino del lenguaje confluyen en una doctrina que, especialmente en el marco de los *Oráculos Caldeos* y de la teúrgia, lleva a la doctrina platónica por senderos lejanos a los del *Crátilo*.

Proclo, que recoge ideas sin duda compartidas por buena parte de los comentaristas neoplatónicos del *Crátilo* combina, con su enorme poder de integración de conceptos diversos, la exactitud necesaria de los nombres divinos con la inexactitud del origen humano del lenguaje dentro del principio de que todo se halla en todo de la manera adecuada. De esta forma, el origen del lenguaje en el Demiurgo, pleno de exactitud, no se contradice con la actualización de la actividad nominadora de las almas, de conocimiento limitado. El puente entre todos los niveles del lenguaje son esas palabras que, más allá de lo mimético, poseen un valor simbólico, enigmático, y que se hallan en poder de determinados hombres por gracia de los dioses mismos. En cualquier caso, el criterio de exactitud o, en el caso de los nombres mágicos, de poder del nombre, estriba en su vinculación con la forma o con el dios correspondiente, más allá incluso del nivel de la mente y de lo que admite la plasmación en una imagen. El principio doctrinal sigue, pues, siendo el mismo: perfección en cuanto adecuación al ser, en cada nivel de la escala de la manera apropiada.

Proclo consigue, por lo tanto, una doctrina coherente que, como dijimos al principio, presenta un carácter unitario e integrador que se inserta en el empeño general por presentar como un todo monolítico y

estable el legado cultural del helenismo. Zeus, el Demiurgo, desde el plano divino, dirige la producción de los nombres en el nivel supremo.<sup>2</sup> El alma, desde el plano humano, de la que el nombre es un producto artesanal, aunque con un modelo intelectual, supervisa la creación de los nombres en un nivel inferior de la jerarquía. Entre ambos extremos, el divino y el humano, se mueve la teoría del nombre de Proclo. El punto de partida divino integra adecuadamente el papel de la magia del nombre y de la corriente teológica, mientras que la producción científica del alma humana (θέσει y φύσει a un tiempo) recoge el naturalismo moderado que abarca el pensamiento de Platón y el de Aristóteles, con todos sus intereses lógicos.

La “sinfonía” lograda con una doctrina unitaria y verdadera, que lima las aristas entre platonismo y aristotelismo, se relaciona con el hecho de que, tal como señala A. Sheppard,<sup>3</sup> Proclo leerá el *Crátilo* en el contexto del *De interpretatione*. Por esta razón es preciso recurrir a los comentaristas alejandrinos para aclarar los pasajes oscuros del *Comentario al Crátilo*, en especial a Ammonio, concedor de las conferencias de Proclo sobre el tratado aristotélico y probablemente, de la exégesis de Siriano sobre el mismo. El estricto paralelismo en más de un pasaje y lo imprescindible de la consulta de Ammonio para desvelar las ambigüedades de los escolios estudiados son una prueba de ello. Se trata de un conjunto doctrinal común a dos tratados, el diálogo platónico y el *De interpretatione*, ambos pertenecientes a la “lógica”, según la calificación tradicional y en los que la insistencia en la imposición (θέσις) o en la condición natural (φύσει) están en función del autor estudiado, aunque el fondo doctrinal, la imposición científica o natural, sea el mismo, de la misma manera que en la exégesis del *Crátilo* está presente un interés por la teúrgia ausente, como es de esperar, en la exégesis de Aristóteles, sin que ello implique contradicción, sino diversidad de intereses.

En lo que respecta a las fuentes doctrinales de Proclo, se puede concluir que el Diádoco platónico y probablemente los autores los autores de los comentarios perdidos son fieles a la doctrina naturalista

---

2.- Supervisado en esta tarea, según Proclo, por Crono, al igual que, según Platón, el legislador es auxiliado por el dialéctico. Cf. *in Cra.* LXIII 27.11-28.21.

3.- Cf. A. SHEPPARD (1987), pp. 138-143.

estoica, tal como pervive en los autores del platonismo medio, de la manera más explícita en Albino, corriente en la que injertan la teoría teológica del lenguaje basándose en los textos sagrados, en la metafísica platónica, en especial la figura del dios secundario, y en el cúmulo de influencias filosóficas y mágicas que antes mencionamos. Para cumplir su propósito de síntesis coherente emplea el Diádoco un material lógico de la Estoa y del Perípatos<sup>4</sup> y un conjunto de ideas procedentes tanto de los diferentes diálogos platónicos como de los tratados aristotélicos y de las *Ennéadas* de Plotino, perfectamente conocidos por él. Este conocimiento acreditado de la tradición, tanto de autores filosóficos, como de poesía inspirada, así como la exactitud y precisión en su uso, revelan a un erudito conocedor de las doctrinas del pasado capacitado para realizar la tarea de la síntesis cultural.<sup>5</sup> E incluso su conocimiento se extiende a los autores lejanos de círculo filosófico pero cuya exposición era necesaria en un informe doxográfico completo. Tal es el caso de Epicuro.

Si algún autor calificó en su momento el *Comentario al Crátilo* de “obra miscelánea”,<sup>6</sup> la doctrina analizada en LI y sus precedentes históricos, así como su condición de hilo conductor en las distintas refutaciones y explicaciones, demuestran que nada está más lejano de la realidad. No obstante, el principal elemento unificador de las doctrinas precedentes y la diversidad de intereses ha sido, sin duda, el trasfondo metafísico del sistema neoplatónico del Diádoco. Si desde los primeros escolios Proclo establece la vinculación entre dialéctica verdadera y ser, su nacimiento de la mente y sus movimientos de procesión y retorno,<sup>7</sup> el comentario culmina, en la doctrina de LI, con el nacimiento del nombre en la mente, bien en la divina e imparticipada, bien en la humana o en la demoníaca de una manera participada y con diferentes grados de exactitud. Se describe así un movimiento de procesión, de imposición de nombres, y de retorno, a través de esos nombres, a las formas nombradas, con cierta

---

4.- La terminología y los procedimientos lógicos de ambas escuelas se emplean con frecuencia a lo largo de los escolios. Cf. A. SHEPPARD (1987)

5.- Para los medios bibliográficos a los que pudo tener acceso Proclo en Atenas cf. E.A. RAMOS JURADO (1981), pp. 192-193.

6.- Cf. L.J. ROSAN, p. 35: “Therefore the work is more miscellaneous than the others because it lacks the continuity of a text, being only a series of isolated paragraphs”.

7.- Cf. in *Cra.* III 2.5. ss.

inexactitud en el lenguaje humano y con una completa exactitud que puede llegar a ser simbólica y activa en el caso de los nombres divinos de la teúrgia.

La teoría procliana del nombre no es, por lo tanto, más que la interpretación estoica del *Crátilo*, que admitió como válida toda la sección etimológica del diálogo, y que tras las matizaciones y conciliaciones pertinentes del platonismo medio se plasma en la metafísica del neoplatonismo. Esta doctrina se funde con la teoría teológica del lenguaje en el crisol de una dialéctica entendida como genuina, que no aspira a otra cosa que a la captación intuitiva de la forma intelectual o, más allá de lo meramente filosófico, a la acción teúrgica sobre determinadas divinidades que han proporcionado unas fórmulas para el ascenso del hombre, la gran aspiración de todo neoplatónico, a su propia unidad.



## V.- Bibliografía.

### V.1.- Autores antiguos citados.

#### AELIANUS

*Claudii Aeliani Varia Historia.* Ed. M.R. Diltz. Leipzig, 1974.

#### AESCHYLUS

*Aeschyli septem quae supersunt Tragoediae.* Ed. D. Page. Oxford, 1972.

#### ALBINUS

*Albinos. Épitomé.* Ed. P. Louis. Paris, 1945.

*Albini Isagoge in Platonis Dialogos.* Ed. F.G.A. Mullach, *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, vol. III, pp. 23 - 27. Paris, 1881.

#### ALEXANDER APHRODISIENSIS

*De anima.* Ed. I. Bruns, en *CIAG*, Suppl. 2.1, 1887, pp. 1 - 186.

*De mixtione.* Ed. I. Bruns, en *CIAG*, Suppl. 2.2, 1892, pp. 213 - 238.

*Quaestiones.* Ed. I. Bruns, en *CIAG*, Suppl. 2.2, 1892, pp. 2 - 163.

*In Aristotelis Topicorum libros octo Commentaria.* Ed. M. Wallies, en *CIAG* 2.2, 1891, pp. 1 - 591.

(Cf. COMMENTARIA IN ARISTOTELEM)

#### AMMONIUS

*In Aristotelis de Interpretatione Commentarius.* Ed. A. Busse, en *CIAG* 4.5, 1897, pp. 1 - 272.

(Cf. COMMENTARIA IN ARISTOTELEM)

## ANECDOTA

*Anecdota Graeca*. Ed. I. Bekker. Amsterdam, 1965 (Berlin, 1814 - 1821).

## ANONYMUS

*Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*. Ed. L.G. Westerink. Amsterdam, 1962.

## ANTISTHENES

*Antisthenis Fragmenta*. Ed. F.D. Caizzi. Milano, 1966.

## APULEIUS

*Apuleii Platonici Madaurensis Opera quae supersunt II 2*. Florida. Ed. R. Helm. Stuttgart, 1970 (Leipzig, 1959).

## ARISTOTELES

*Aristotelis Categoriae et Liber De interpretatione*. Ed. L. Minio-Paluello. Oxford, 1961.

*Aristotle's Categories and De interpretatione*. Translated with Notes by J.L. Ackrill. Oxford, 1963.

*Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi*. Ed. W.D. Ross. Oxford, 1958.

*Aristotelis De anima*. Ed. W.D. Ross. Oxford, 1963.

*Aristotelis Ethica Nicomachea*. Ed. I. Bywater. Oxford, 1984.

*Aristotelis Metaphysica*. Ed. W. Jaeger. Oxford, 1957.

*Aristóteles. Retórica*. Edición, traducción, prólogo y notas Antonio Tovar. Madrid, 1971.

*Aristote. Petits traités d'Histoire naturelle*. Ed. R. Mugnier. Paris, 1965 (2.ed).

*Aristote. Les Parties des Animaux*. Ed. P. Louis. Paris, 1956.

## ASPASIUS

*In Ethica Nicomachea Commentaria*. Ed. G. Heylbut, en *CIAG* 19.1, 1889, pp. 1 - 186.

(Cf. COMMENTARIA IN ARISTOTELEM)

## BOETHIUS

*In librum Aristotelis περί ἐρμηνείας Commentarii*. Ed. C. Meiser. Leipzig, 1880 (2. ed.).

*Aristotle's Theory of Language and its Tradition*, pp. 159 - 230. Cf. H. ARENS (1984).

## CICERO

*M. Tulli Ciceronis De officiis libri tres.* Introduction, analysis and commentary by H.A. Holden. Amsterdam, 1966 (Cambridge, 1899).

*Ciceronis Tusculanarum Disputationum libri V.* Mit Benützung von O. Heines. Ausgabe erklärt von M. Pohlenz, O. Heines. Amsterdam, 1965 (Stuttgart, 1957).

*M. Tulli Ciceronis Scripta quae manserunt omnia. De natura deorum.* Ed. W. Ax. Stuttgart, 1964 (1933, 2. ed).

*M. Tulli Ciceronis Scripta quae manserunt omnia. Academicorum reliquiae cum Lucullo.* Ed. O. Plasberg. Stuttgart, 1966 (1922).

*Cicéron. De l'orateur.* Ed. E. Courbaud. Paris, 1967.

*Cicero. De inuentione. De optimo genere oratorum. Topica.* Ed. H.M. Hubbell. London, 1976.

## CLEMENS ALEXANDRINUS

*Excerpta ex scriptis Theodoti et doctrina quae orientalis uocatur.* En *Patrologia Graeca*, vol. 9, pp. 653 - 697.

*Clementis Alexandrini Stromatum.* En *Patrologia Graeca*, vol. 8, pp. 685 - 1381; vol. 9, pp. 9 - 401, 401 - 601.

(Cf. PATROLOGIA GRAECA)

## COMICI

*Fragmenta Comicorum Graecorum.* Ed. A. Meineke. Berlin, 1970 (1839 - 1857).

## COMMENTARIA IN ARISTOTELEM

*Commentaria in Aristotelem Graeca.* Berlin, 1882 - 1909. (Especificamos los editores en cada uno de los comentarios citados en esta bibliografía).

## CORPUS HERMETICUM

*Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trimegistus.* Ed. W. Scott. London, 1968 (Oxford, 1924).

*Hermès Trimégiste.* Ed. Nock-Festugière. Paris, 1954 - 1960.

## DAMASCIUS

*Damascii Succesoris Dubitationes et Solutiones de Primis Principiis, in Platonis Parmenidem.* Ed. C.A. Ruelle. Bruxelles, 1964. (Paris, 1889 - 1899).

*Damascius, Lectures on the Philebus wrongly attributed to Olympiodorus.* Ed. L.G. Westerink. Amsterdam, 1959.

*The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, vol. II. Ed. L.G. Westerink. Amsterdam, 1977.

#### DAMOXENUS

*F.C.G.* IV 530.

(Cf. COMICI)

#### DEMETRIUS LACON

*L'Epicureo Demetrio Lacone.* Ed. V. de Falco. Napoli, 1923.

#### DIO COCCEIANUS CHRYSOSTOMUS

*Dio Cocceianus Chrisostomus.* Ed. G. de Budé. Leipzig, 1916 - 1919.

#### DIODORUS SICULUS

*Diodorus of Sicily.* Ed. C.H. Oldfather. London, 1961 - 1967 (1935).

#### DIOGENES LAERTIUS

*Diogenes Laertius. De vitis, dogmatis et apophthegmatis clarorum philosophorum libri decem.* Ed. H.G. Huebnerus. Hildesheim, 1981 (Leipzig, 1828).

#### DIOGENES OENOANDENSIS

*Diogenis Oenoandensis Fragmenta.* Ed. William. Leipzig, 1905.

*Diogenes of Oenoanda. The Fragments.* A translation and commentary by C.W. Chilton. Oxford, 1971.

#### DIONYSIUS HALICARNASSENSIS

*Dionysius of Halicarnassus. The Critical Essays in Two Volumes.* Ed. S. Usher. London, 1985.

#### ELIAS

*In Aristotelis Categorias Commentarium.* Ed. A. Busse, en *CIAG* 18.1, 1900, pp. 107 - 255.

(Cf. COMMENTARIA IN ARISTOTELEM)

#### EPICURUS

*Epicurea.* Ed. H. Usener. Roma, 1963.

"On Nature. Book XXVIII. Text, Translation and Commentary". Ed. D. Sedley. *Cronache Ercolanesi*, 3, 1973, pp. 5 - 83.

## EURIPIDES

*Euripidis Fabulae*, vol. II. Ed. J. Diggle. Oxford, 1981.

## EUSEBIUS CAESARIENSIS

*Eusèbe de Césarée. Lá Préparation Évangélique*. Ed. E. des Places. Paris, 1976.

## EUSTATHIUS THESSALONICENSIS

*Comentarii ad Homeri Iliadem et Odisseam*. Hildesheim, 1960 (Leipzig, 1825 - 29).

*Eustathii Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*. Ed. M. van der Valk. Leiden, 1971 - 1979.

## GALENUS

*De Hippocratis et Platonis placitis*. Ed. I. Müller. Leipzig, 1874.

## GELLIUS

*Aulu-Gelle. Les Nuits-Attiques*. Ed. R. Marache. Paris, 1978.

## GREGORIUS NYSSENUS

*Contra Eunomium*. En *Patrologia Graeca*, vol. 45, pp. 248 - 1121. (Cf. PATROLOGIA GRAECA)

## HELIODORUS

*In Ethica Nicomachea Paraphrasis*. Ed. G. Heylbut, en CIAG 19.2, 1889.

(Cf. COMMENTARIA IN ARISTOTELEM)

## HERACLITUS

Heraclite. *Allégorie d'Homère*. Ed. F. Buffière. Paris, 1962.

## HERMIAS ALEXANDRINUS

*Hermiae Alexandrini in Platonis Phaedrum Scholia*. Ed. P. Couvreur. Hildesheim, 1971 (Paris, 1901).

## HESIODUS

*Hesiod. Works and Days*. Ed. M.L. West. Oxford, 1978.

## HIEROCLES PLATONICUS

*Hieroclis. In aureum Pythagoreorum carmen Commentarius*. Ed. F.W. Köhler. Leipzig, 1974.

## HIPPOCRATES

*Corpus Hippocraticum*. Ed. E. Littré. Hildesheim, 1961 - 1973 (Paris, 1839 - 1861).

## NONNUS PANOPOLITANUS

*Nonnus. Dionysiaca.* Ed. Rouse. London, 1955 - 1962.

## NUMENIUS APAMENSIS

*Numénius. Fragments.* Ed. E. Des Places. Paris, 1973.

## OLYMPIODORUS

*Olympiodorus' Commentary on the First Alcibiades of Plato.*  
Ed. L.G. Westerink. Amsterdam, 1956.

## ORACULA CHALDAICA

*Oracles Chaldaïques. Avec un choix de commentaires anciens.*  
Ed. E. Des Places. Paris, 1971.

*Oracula Chaldaica.* Ed. G. Kroll. Hildesheim, 1962 (Breslau, 1894).

## ORIGENES

*Origène. Contre Celse.* Ed. M. Borret. Paris 1967 - 1976.

*Origenes. De principiis.* Ed. H. Görgemanns, H. Karpp.  
Darmstadt, 1976.

## ORPHICA

*Orphei Hymni.* Ed. W. Quandt. Berlin, 1962.

## OVIDIUS

*P. Ouidi Nasonis Fastorum libri sex.* Ed. E.H. Alton, D.E.W.  
Wormell, E. Courtney. Leipzig, 1978.

## PAPYRI GRAECAE MAGICAE

*Papyri Graecae Magicae.* Ed. K. Preisendanz, A. Henrichs.  
Stuttgart, 1973 - 1974 (2. ed.).

## PATROLOGIA GRAECA

*Patrologiae Cursus Completus omnium SS. Patrum, Doctorum  
Scriptorumque Ecclesiasticorum, siue Latinorum siue Gaecorum.*  
Ed. P. Migne. Paris, 1857 - 1886.

## PHILO IUDAEUS ALEXANDRINUS

*Philo.* Ed. Colson - Whittaker. London 1958-1962.

## PHILOSOPHI ANTE SOCRATEM SCRIBENTES

*Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch.* Ed.  
H. Diels, W. Kranz. Hildesheim, 1985 (Berlin, 1951).

## PHILOSTRATUS

*Philostratus. The Life of Apollonius of Tyana. The Epistles of Apollonius and the Treatise of Eusebius.* Ed. F.C. Conybeare. London, 1960 (1912).

## PLATO

*Platonis Opera.* Ed. J. Burnet. Oxford, 1962 - 1968.

## PLOTINUS

*Plotin. Ennéades.* Ed. E. Bréhier. Paris, 1924.

*Plotins Schriften.* Übersetzt von R. Harder. Ed. R. Beutler, W. Theiler. Hamburg, 1956 - 1970.

## PLUTARCHUS

*Plutarch's Moralia.* London, 1960 - 1969.

## PORPHYRIUS

*Porphyrii Philosophi Platonici Opuscula Selecta. De abstinentia. De antro nympharum. Vita Pythagorae.* Ed. A. Nauck. Hildesheim, 1963 (Leipzig, 1886).

*Porphyrii Sententia ad intelligibilia ducentes.* Ed. E. Lamberz. Leipzig, 1975.

*De figuris.* Ed. J. Bidez, en *Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien.* Hildesheim, 1964 (Gant - Leipzig 1913).

*Porphyrios. Πρὸς Μαρκέλλαν.* Ed. W. Pötscher. Leiden, 1969.

*Porfirio. Lettera ad Anebo.* Ed. A.R. Sodano. Napoli, 1958.

*Porphyre. De L'Abstinence.* Ed. J. Bouffartige, M. Patillon. Paris, 1979.

## PROCLUS

*Procli Diadochi In Platonis Cratylum Commentaria.* Ed. G. Pasquali. Leipzig, 1908.

*"Lezioni sul Cratilo" di Platone.* Introduzione, Traduzione e Commento di F. Romano. Università di Catania, 1989.

*Proclus. The Elements of Theology.* Ed. E.R. Dodds. Oxford, 1963.

*Proclus Diadochus. Commentary on the First Alcibiades of Plato.* Ed. L.G. Westerink. Amsterdam, 1954.

*Procli Commentarius in Platonis Parmenidem.* Ed. V. Cousin. Hildesheim, 1961 (Paris, 1864).

*Proclus' Commentary on Plato's "Parmenides".* Translated by G.R. Morrow and J.M. Dillon. Princeton, 1987.

*Proclus Diadochus In Platonis Rempublicam Comentariorum.* Ed. W. Kroll. Leipzig, 1899 - 1901.

*In Euclidis Elementorum Libri Commentarium.* Ed. F. Friedlein. Leipzig, 1873.

*Procli Diadochi In Platonis Timaeum Commentaria.* Ed. E. Diehl. Amsterdam 1965 (Leipzig, 1903 - 1906).

*Proclus. Théologie platonicienne.* Ed. H.D.Saffrey - L.G. Westerink. Paris, 1968 - 1987.

*In Theologiam Platonis Libri VI.* Ed. A. Portus. Frankfurt, 1960 (Hamburgo, 1618).

*Eclogae e Proclo De Philosophia Chaldaica.* Ed. A. Jahn. Halle, 1891.

*De arte sacro apud Graecos.* Ed. J. Bidez, en *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs VI.* Bruxelles, 1928, pp. 148 - 155.

#### PSELLUS

*Michel Psellus. Commentaire des Oracles Chaldaïques.* Ed. J. Migne, en *Oracles Chaldaïques*, ed. E. Des Places, pp. 162 - 186. Cf. ORACULA CHALDAICA.

#### PSEUDO-IAMBLICHUS

*Theologumena Arithmeticae.* Ed. U. Klein. Leipzig, 1975.

#### PSEUDO-PLUTARCHUS

*De uita et poesi Homeri*, en *Plutarchi Chaeronensis Moralia*, vol VII. Ed. Bernardakis. Leipzig, 1896, pp. 329 - 462.

#### PYTHAGORICI

*The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period.* Ed. H. Thesleff, Abo, 1965.

*Pitagorici. Testimonianze e frammenti.* Ed. Timpanaro Cardini, Firenze, 1958 - 1964.

*Iamblichus' Life of Pythagoras or Pythagoric Life Accompanied by Fragments of the Ethical Writings of Certain Pythagoreans in the Doric Dialect; and a Collection of Pythagoric Sentences from Stobaeus and Others which are Omitted by Gale in his Opuscula Mythologica and have not been Noticed by Any Editor.* Translated by T. Taylor. London, 1965, p. 192.

(Cf. PHILOSOPHI ANTE SOCRATEM SCRIBENTES).

## QUINTILIANUS

*M. Fabi Quintiliani Institutiones Oratoriae libri XII.* Ed. L. Radermacher. Leipzig, 1965.

## SENECA

*Seneca. Moral Essays.* Ed. J.V. Basore. London, 1963.

## SEXTUS EMPIRICUS

*Sextus Empiricus. With an English translation by R.G. Bury.* London, 1961 - 1968.

## SIMPLICIUS

*In Aristotelis Categorias Commentarium.* Ed. C. Kalbfleisch, en *CIAG* 8, 1907.

(Cf. COMMENTARIA IN ARISTOTELEM)

## STEPHANUS

*In Librum Aristotelis de Interpretatione Commentarium.* Ed. M. Hayduck, en *CIAG* 18.3, 1885.

(Cf. COMMENTARIA IN ARISTOTELEM)

## STOBAEUS

*Anthologium.* Ed. C. Wachsmuth, O. Hense. Berlín, 1958 (1884 - 1912).

## STOICI

*Stoicorum Veterum Fragmenta.* Ed. Ioannis Ab Arnim. Stuttgart, 1968 (1905).

*Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker. Neue Sammlung der Texte mit deutscher Übersetzung und Kommentaren.* Ed. K. Hülser. Stuttgart, 1988.

## SYNESIUS CYRENENSIS

*Opuscula.* Ed. N. Terzaghi. Romae, 1944.

## SYRIANUS

*In Aristotelis Metaphysica Commentaria.* Ed. W. Kroll, en *CIAG* 6.1, 1902.

(Cf. COMMENTARIA IN ARISTOTELEM)

## THEODORUS ASINAEUS

*Theodorus von Asine. Sammlung der Testimonien und Kommentar.* Ed. W. Deuse. Wiesbaden, 1973.

THEOLOGOUMENA ARITHMETICAE  
(Cf. PSEUDO-IAMBLICHUS)

VARRO

*M. Terenti Varronis De Lingua Latina quae supersunt.* Ed. G.Goetz, F. Schoell. Amsterdam, 1964 (Leipzig, 1910).

XENOCRATES

*Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente.* Ed. R. Heinze. Hildesheim, 1965 (Leipzig, 1892).

XENOPHON

*Xenophontis Opera Omnia.* Ed. E.C. Marchant. Oxford, 1901 - 1921.

**V.2. Autores modernos citados.**

ALLEN, W.S., "Ancient Ideas on the Origin and Development of Language". *Transactions of the Philological Society of Great Britain*, 1948, pp. 35 - 60.

ANNEQUIN, J., *Recherches sur l'action magique et ses representations (I et III ème siècles après J.C.)*. Paris, 1973.

ARENS, H., *La Lingüística. Sus textos y su evolución desde la Antigüedad hasta nuestros días*. Madrid, 1975.

- *Aristotle's Theory of Language and its Tradition. Texts from 500 to 1750.* Selection, translation and commentary by H. Arens. Amsterdam, 1984.

*Aristoteles Werk und Wirkung. Paul Moraux gewidmet.* Berlin, 1987.

ARMSTRONG, A.H. (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge, 1967.

AST, F., *Lexicon Platonicum siue uocum Platoniarum index*. Bonn, 1956 (Leipzig, 1835 - 1838).

AX, W., "Ψόφος, φωνή und διάλεκτος als Grundbegriffe aristotelischen Sprachreflexion". *Glotta*, 56, 1978, pp. 245 - 271.

BARNES, J., *The Presocratics Philosophers*. London, 1979.

- BARWICK, K., *Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik*. Berlin, 1957.
- BASTID, P., *Proclus et le crépuscule de la pensée grecque*. Paris, 1969.
- BÉCARES BOTAS, V., *Diccionario de terminología gramatical griega*. Salamanca, 1985.
- BEIERWALTES, W., *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*. Frankfurt, 1965.
- BELARDI, W., *Filosofia, grammatica e retorica nel pensiero antico*. Roma, 1985.
- BERCHMAN, R.M., *From Philo to Origen. Middle Platonism in Transition*. California, 1984.
- BEUTLER, R., "Proklos 4)". *RE*. XXIII 1, 1957, cols. 187 - 247.  
 - "Porphyrios 21)". *RE*. XXII 1, 1953, cols. 275 - 313.  
 - (1962) Cf. PLOTINUS.
- BIDEZ, J., *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*. Bruxelles, 1928.
- BIDEZ, J. - CUMONT, F., *Les Mages Hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*. Paris, 1973 (1938).
- BLUMENTHAL, H.J., "Plutarch's Exposition on the De Anima and the Psychology of Proclus". *De Jamblique à Proclus. Entretiens sur l'Antiquité classique*, XXI, 1974. Foundation Hardt, Vandoeuvres - Genève, 1975, pp. 123 ss.
- BONITZ, H., *Index Aristotelicus*, en *Aristotelis Opera*, Academia Regia Borussica, vol. V. Cf. ARISTOTELES.
- BOYANCÉ, P., "Théurgie et téléstique néoplatonicienne", *Revue de l'Histoire des Religions*, 147, 1955, pp. 189 - 209.
- BRÉHIER, E., *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. Paris, 1950 (3.ed.).
- BRÉTON, S., "Dialogue: symbole, image, prodige". *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 7, 1981, pp. 309 - 322.
- BUFFIERE, F., *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*. Paris, 1973 (1956).

- BURKERT, W., "Hellenistische Pseudopythagorica". *Philologus*, 105, 1961, pp. 16 - 43; 226 - 246.  
- *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge, 1972.
- CARDULLO, L., *Il linguaggio del simbolo in Proclo. Analisi filosofico-semantico dei termini symbolon / eikôn / synthêma nel Commentario alla Repubblica*. Università di Catania, 1985.
- CASEL, O., *De philosophorum graecorum silentio mystico*. Berlin, 1967 (1919).
- CHARLES, A., "L'imagination, miroir de l'âme selon Proclus". *Le Néoplatonisme. Actes du colloque de Royaumont 9 - 13 juin 1969. Colloque International du CNRS*. Paris, 1971, pp. 241 - 251.
- CHILTON, C.W., "The Epicurean Doctrine of the Origin of Language. A Study of Diogenes of Oenoanda, Fragments X and XI (W)". *The American Journal of Philology*, 83, 1962, pp. 159 - 167.
- CLASSEN, C.J., "The Study of Language amongst Socrates' Contemporaries". *Proceedings of the African Classical Association*, 1959, pp. 33 - 49 (= *Sophistik*, Darmstadt, 1976, pp. 215 - 247).
- COLE, T., *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*. Michigan, 1967.
- CORNFORD, F.M., "Mysticism and Science in the Pythagorean Tradition". *Classical Quarterly*, 16 - 17, 1922 - 1923, pp. 137 - 150, 1 - 12.
- CORSINI, E., *Il trattato "De divinis nominibus" dello Pseudo-Dionigi e il commenti neoplatonici al Parmenide*. Torino, 1962.
- COSERIU, E., *Die Geschichte der Sprachphilosophie von Antike bis zur Gegenwart*. Tübingen, 1975.  
- "L'arbitraire du signe. Sobre la historia tardía de un concepto aristotélico". *Tradición y novedad en la ciencia del lenguaje*. Madrid, 1977.
- COULTER, J., *The Literary Microcosm. Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists*. Leiden, 1976.

- CROME, P., *Symbol und Unzulänglichkeit der Sprache. Jamblichos, Plotin, Porphyrios, Proklos*. München, 1970.
- DAHLMANN, J.H., *De philosophorum Graecorum sententiis ad loquellae originem pertinentibus capita duo*. Leipzig, 1928.  
- *Varro und die hellenistische Sprachtheorie*. Berlin, 1932.
- DALSGAARD LARSEN, B., *Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe*. Universitetsforlaget i Aarhus, 1972.
- DANIELOU, J., "Eunome l'Arien et l'exégèse néoplatonicienne du Cratyle". *Revue des Études Grecques*, 69, 1956, pp. 412 - 432.
- DE LACY, P.D., "The Epicurean Analysis of Language". *The American Journal of Philology*, 60, 1939, pp. 85 - 92.
- DELATTE, A., *Études sur la littérature Pythagoricienne*. Paris, 1915.
- DERBOLAV, J., *Platons Sprachphilosophie im Kratylos und in späteren Schriften*. Darmstadt, 1972.
- DEUSE, W., "Der Demiurg bei Porphyrios und Jamblich", en C. ZINTZEN (ed.), *Die Philosophie des Neuplatonismus*. Darmstadt, 1977, pp. 238 - 278.
- DILLON, J., "Image, Symbol and Analogy: three Basic Concepts of Neoplatonic Allegorical Exegesis", en R. BAINE HARRIS (ed.), *The Significance of Neoplatonism. International Society for Neoplatonic Studies*. Norfolk, Virginia, 1976, pp. 247 - 260.  
- *The Middle Platonists. A Study of Platonism. 80 B.C. to A.D. 220*. London, 1977.
- DODDS, E.R., "Theurgy in its Relationship to Neoplatonism". *Journal of Roman Studies*, 37, 1947, pp. 55 ss. (= *Los griegos y lo irracional*. Madrid, 1980, pp. 265 - 292).
- DORNSEIFF, F., *Das Alphabet in Mystik und Magie*. Leipzig - Berlin, 1922.
- DUPRÉEL, E., *Les sophistes*. Neuchâtel, 1948.
- FARAGGIANA, C., "Le commentaire a Hésiode et la paideia encyclopédique de Proclus". *Proclus. Lecteur...*, 1987, pp. 21 - 41. Cf. *Proclus. Lecteur et interprète des Anciens*.

- FEHLING, D., "Zwei Untersuchungen zur Griechischen Sprachphilosophie". *Rheinisches Museum*, 108, 1965, pp. 212 - 230.
- FESTUGIERE, A.J., "Antisthenica". *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 21, 1932, pp. 345 - 376 (= *Études de philosophie grecque*. Paris, 1971, pp. 283 - 314).  
 - *La Révélation d'Hermès Trimégiste*. Paris, 1944 - 1954.  
 - "Modes de composition des commentaires de Proclus". *Museum Helveticum*, 20, 1963, pp. 77 - 100 (= *Études de philosophie grecque*, Paris, 1971, pp. 551 - 574).  
 - "L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux V - VI siècles". *Museum Helveticum*, 26, 1969, pp. 281 - 296 (= *Études de philosophie grecque*. Paris, 1971, pp. 534 - 550).
- GENTINETTA, P.M., *Zur Sprachbetrachtung bei den Sophisten und in der stoischhellenistischen Zeit*. Winterthur, 1961.
- GERSH, S., Κίνησις ἀκίνητος. *A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus*. Leiden, 1973.  
 - "The Linguistic Doctrine of Theodorus of Asine and its Background in Philosophy and Magic". *From Jamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo - Dionysian Tradition*. Leiden, 1978, pp. 289 - 304.
- GIGANTE, M., *Scetticismo e epicureismo. Per l'avviamento di un discorso storiografico*. Napoli, 1981.
- GUÉRARD, C., "L'hyparxis de l'Âme et la Fleur de l'Intellect dans la mystagogie de Proclus". *Proclus. Lecteur...*, 1987, pp. 335 - 349. Cf. *Proclus. Lecteur et interprète des Anciens*.
- GUTHRIE, W.K.C. *A History of Greek Philosophy*. Cambridge, 1962 - 1978.
- HADOT, I., *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiérocles et Simplicius*. Paris, 1978.
- HEINIMANN, F., *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*. Basel, 1965.
- HIRSCHLE, M., *Sprachphilosophie und Namenmagie im Neuplatonismus*. Meisenheim am Glan, 1979.

- HOPFNER, T., "Mageia". *RE* XIV, 1928, cols. 301 - 393.  
 - "Theurgie". *RE*, zweite Reihe, VI A, 1937, cols. 258 - 270.
- INGE, W.R., *The Philosophy of Plotinus*. Connecticut, 1968 (London, 1929).
- JAHN, A. Cf. PROCLUS.
- JAKOB, A., *100 points de vue sur le langage. 207 textes choisis et présentés avec Introduction et Bibliographie par A. Jakob*. Paris, 1969.
- KERFERD, G.B., *The Sophistic Movement*. Cambridge, 1981.
- KOLLER, H., "Die Anfänge der griechischen Grammatik". *Glotta*, 37, 1950, pp. 5 - 40.  
 - *Die Mimesis in der Antike. Nachahmung, Darstellung, Ausdruck*. Bern, 1954.
- LAMBERZ, E., "Proklos und die Form des philosophischen Kommentars". *Proclus. Lector...*, 1987, pp. 1 - 20. Cf. *Proclus. Lector et interprète des Anciens*.
- LAUSBERG, H., *Elementos de Retórica literaria*. Madrid, 1975.
- LESKY, A., *Historia de la literatura griega*. Madrid, 1982.
- LÉVÊQUE, P., *Aurea Catena Homeri. Une étude sur l'allégorie grecque*. Paris, 1959.
- LEWY, H., *Chaldean Oracles and Theurgy, Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*. Le Caire, 1956.
- LIDDELL, H.G. - SCOTT, R., *A Greek-English Lexicon*. 1985 (1940, 9. ed.).
- LONG, A.A., "Aisthéseis, Prolépseis and Linguistic Theory in Epicurus". *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 18, 1971, pp. 114 - 133.  
 - *La filosofía helenística*. Madrid, 1984.
- LUCE, J.V., "An Argument of Democritus about Language". *Classical Review*, 19, 1969, pp. 3 - 4.
- MAYER, H., *Prodikos von Keos und die Anfänge der Synonymik*. Tesis Doctoral. Munich, 1913.
- MORAUX, P., *Der Aristotelismus bei den Griechen. Von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*. Berlin, 1973 - 1984.

- MOREAU, J., *Aristóteles y su escuela*. Buenos Aires, 1972.
- MOUNIN, G., *Historia de la Lingüística. Desde los orígenes al siglo XX*. Madrid, 1971.
- MOUSOPOULOS, E., “Sur la notion d’eidolon chez Proclus”, en *Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard*. Paris, 1981, pp. 265 - 274.  
 - *Les structures de l’imaginaire dans la philosophie de Proclus*. Paris, 1985. (A)  
 - “Eikazein: Du statut de l’oeuvre d’art chez Proclus”. *Revue de Philosophie Ancienne*, 3, 1985, pp. 87 - 96. (B)
- MÜLLER, R., *Die epikureische Gesellschaftstheorie*. Berlin, 1974.
- NEHRING, A., “Plato and the Theory of Language”. *Traditio*, 3, 1945, pp. 13 - 48.
- NORDEN, E., *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*. Leipzig, 1913.
- PASQUALI, G., “Prolegomena ad Procli Commentaria in Cratylum”. *Studi Italiani di Filologia Classica*, 1906, pp. 127 - 152.
- PÉPIN, J., “Merikôteron-Epoptikôteron: Proclus *In Tim.* I 204. 24 - 27. Deux attitudes exégétiques dans le néoplatonisme.” *Mélanges d’histoire des religions offerts à H.C. Puech*. Paris, 1975, pp. 323 - 330.  
 - “Linguistique et théologie dans la tradition platonicienne”. *Langages*, 16. 1, 1982, pp. 91 - 116.  
 - “ΣΥΜΒΟΛΑ, ΣΗΜΕΙΑ, ὍΜΟΙΩΜΑΤΑ. A propos de De interpretatione 1, 16 a 3 - 8 et Politique VIII 5, 1340 a 6 - 39”. *Aristoteles Werk und Wirkung*, vol. I, 1987, pp. 22 - 44. Cf. *Aristoteles Werk und Wirkung*.
- PETERS, F.E., *Greek Philosophical Terms. A Historical Lexicon*. New York, 1967.
- PFEIFFER, R., *Historia de la Filología Clásica*, vol. I. Madrid, 1981.
- POHLENZ, M., “Nomos und Physis”. *Hermes*, 81, 1953, pp. 418 - 438.  
 - *Die Stoa*. Göttingen, 1964.

- "Die Begründung der abendlandischen Sprachlehre durch die Stoa". Nachrichten von der Gessellschaft der Wissenschaften zu Göttingen I NF. 3, 1959, pp.181 ss. (= *Kleine Schriften*, vol. I, pp 79 - 86, Hildesheim, 1965).
- Proclus. Lector et interprète des Anciens. Actes du colloque international du CNRS, Paris, 2 - 4 octobre, 1985, publiés par J. PÉPIN et H.D. SAFFREY.* Paris, 1987.
- RAMNOUX, C., *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots.* Paris, 1968.
- RAMOS JURADO, E.A., *Lo platónico en el siglo V p.C. Proclo. Análisis del Comentario de Proclo al "Timeo" platónico en su libro V, prólogo y genealogía de los dioses.* Sevilla, 1981.
- RANKIN, H.D., *Sophists, Socratics and Cynics.* London, 1983.
- Real-Encyclopädie der Klassischen Altertumswissenschafts.* Stuttgart, 1894 ss. Citada por artículos.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española.* Madrid, 1984, vigésima edición.
- REITZENSTEIN, R. *Geschichte der griechischen Etymologica.* Leipzig, 1897.
- RICHARD, M. " Ἀπὸ φωνῆς." *Byzantion*, 20, 1950, pp. 191 - 222.
- RIJLAARSDAM, J.C., *Platon über die Sprache. Ein Kommentar zum Kratylos. Mit einem Anhang über die Quelle der Zeichentheorie Ferdinand de Saussures.* Utrecht, 1978.
- RITORÉ PONCE, J., *Análisis del Comentario de Proclo al "Crátilo" de Platón. (La teoría del nombre. Estudio de los escolios I - LXIII, pp. 1 - 28 Pasquali).* Tesis doctoral., Universidad de Cádiz, 1990.
- "Platón, pintor de caracteres. Hipótesis de interpretación de un pasaje de Proclo: *In Cratylum* XV 5. 23 - 24 Pasquali". *Excerpta Philologica*, 1, 1991, pp. 713- 716.,(A)
- "Los argumentos de Aristóteles sobre la naturaleza de la lengua en el *Comentario* de Proclo al *Crátilo*". *Habis*, 22, 1991, pp. 129-141. (B)
- "Los niveles del nombre en el neoplatonismo". *Actas del VIII Congreso Español de Estudios Clásicos, Madrid, 23-28 septiembre 1991.* (En prensa).

- ROBINS, R.H., *A Short History of Linguistics*. London, 1967.
- ROMANO, F., "Proclo lettore e interprete del Cratilo". *Proclus. Lector...* ,1987, pp. 113 - 136. Cf. *Proclus. Lector et interprete des Anciens*.  
 - (1989), Cf. PROCLUS.
- ROSAN, L.J., *The Philosophy of Proclus. The Final Phase of Ancient Thought*. New York, 1949.
- ROSCHER, *Lexicon der Griechischen und Römischen Mythologie*. Hildesheim, 1965.
- ROTH, M.D., *An Examination of Plato's Cratylus*. University of Illinois, 1969. Tesis doctoral. Microfilm-xerografía.
- RUIZ YAMUZA, E., "El diálogo platónico como género literario a la luz del neoplatonismo tardío". *Actas del I Congreso Andaluz de Estudios Clásicos (Jaén, 9 - 12 diciembre, año 1981)*. Jaén, 1982, pp. 405 - 409.  
 - "Aristóteles en el *Comentario al Cratilo* de Proclo". *Emérita*, LII, 1984, pp. 287 - 293.  
 - "Aproximación a la teoría lingüística del neoplatonismo tardío: la superación de la antítesis φύσει/ νόμῳ", en VV.AA. *Cinco lecciones sobre la cultura griega*, Universidad de Sevilla, 1990, pp. 109-127.
- SAFFREY, H.D. "New Objective Links between the Pseudo-Dionysius and Proclus". *Neoplatonism and Christian Thought*. Ed. D.J. O'Meara. Norfolk, Virginia, 1982, pp. 64 - 74.
- SAID, S., "Deux noms de l'image en grec ancien: idole et icône". *Académie des Inscriptions et Belles Lettres. Comptes rendus*. 1987, pp. 309 - 330.
- SCHRIJVERS, P.H., "La pensée de Lucrèce sur l'origine du langage (DRN. V 1019 - 1090)". *Mnemosyne*, 27.4, 1974, pp. 337 - 364.
- SHEPPARD, A., *Studies on the 5 and 6 Essays of Proclus' Commentary on the Republic*. Göttingen, 1980.  
 - "Proclus' Philosophical Method of Exegesis: the Use of Aristotle and the Stoics in the *Commentary on the Cratylus*". *Proclus. Lector...* , 1987, pp. 137 - 151. Cf. *Proclus. Lector et interprete des Anciens*.
- STEINTHAL, H., *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*. Berlin, 1961 (1890 - 1891).

- TARAN, L., "Speusippus and Aristotle on Homonymy and Synonymy", *Hermes*, 106, 1978, pp.73-99.
- THESLEFF, H., "An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period". *Acta Academiae Aboensis Humaniora*, 24.3, 1961, p. 19 ss.  
- (1965). Cf. PYTHAGORICI.
- TODD, R.B., "Alexander of Aphrodisias on *De interpretatione* 16 a 26 - 29". *Hermes*, 104, 1976, pp. 140 - 146.
- TROUILLARD, J. *L'un et l'âme selon Proclus*. Paris, 1972.  
- "L'activité onomastique selon Proclus". *De Jamblique a Proclus. Entretiens sur l'Antiquité classique XXI*, 1974. Foundation Hardt, Vandoeuvres-Genève, 1975, pp. 239 - 255.  
- "Le symbolisme chez Proclus". *Dialogues de Histoire Ancienne*, 7, 1981, pp. 297 - 308.  
- *La mystagogie de Proclus*. Paris, 1982.
- VAN MOORSEL, G., "Die Symbolsprache in der hermetischen Gnosis". *Symbolon*, 1, 1960, pp. 128 - 137.
- VON FRITZ, K., "Prodikos", *RE* XXIII, 1957, col. 85 ss.
- VON IVANKA, E. "Der Aufbau der Schrift *De divinis nominibus* des Pseudo-Dionysios". *Scholastik*, 15, 1940, pp. 386 - 399.
- WALLIS, R.T., *Neoplatonism*. London, 1972.
- WARREN, E.W., "Imagination in Plotinus". *Classical Quarterly*, 16.2, 1960, pp. 277 - 285.
- WATSON, G., "The Natural Law and Stoicism". *Problems in Stoicism*. Ed. A.A. Long. London, 1971.  
- "ΦΑΝΤΑΣΙΑ in Aristotle, *De anima* 3.3". *Classical Quarterly*, 32, 1982, pp. 100 - 113.
- WELCKER, F.G., "Prodikos von Keos, Vorgänger von Sokrates". *Rheinisches Museum*, 1832, 1836. (= *Kleine Schriften*, vol. II, 1845, pp. 393 - 541).
- WESTERINK, L.G., "Proclus et les présocratiques". *Proclus. Lecteur...*, 1987, pp. 105 - 112. Cf. *Proclus. Lecteur et interprète des Anciens*.

WHITTAKER, T., *The Neo-platonists. A Study in the History of Hellenism*. Fourth Edition with a Supplement on the Commentaries of Proclus. Hildesheim, 1961.

ZELLER, E., MONDOLFO, R., *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*. Firenze, 1961.

ZIEGLER, K., "Plutarchus von Chaironeia", *RE*, XXI, 1, 1951, cols. 636 - 962 (= *Plutarco*, trad. M.R.ZANCAN, Rinaldini, Brescia, 1965).

## ***VI.- Indice de autores antiguos.***

Agustín de Hipona, 13.

Albino, 14, 61, 71, 73, 74, 75, 79, 82, 97, 110, 116, 122, 132, 135, 177, 192, 194, 214, 228, 232.

Alejandro de Afrodisias, 14, 37, 73, 81, 101, 102, 104, 110, 145, 159, 168.

Amelio, 16, 193, 219.

Ammonio, 14, 18, 22, 23, 24, 40, 61, 74, 79, 81, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 104, 105, 106, 110, 116, 117, 118, 120, 129, 132, 133, 134, 135, 158, 167, 204, 214, 228, 231.

Antifonte, 45, 48, 50, 52.

Antíoco de Ascalón, 67, 80, 141, 177, 191.

Antístenes, 34, 50.

Apolodoro, 196.

Apolonio de Tiana, 181, 209.

Apuleyo, 209.

Aristóteles, Estagirita, 14, 15, 17, 30, 33, 34, 35, 36, 38, 39, 42, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 66, 67, 68, 71, 73, 74, 81, 97, 101, 103, 107, 110, 111, 113, 116, 117, 118, 121, 129, 131, 132, 134, 138, 145, 161, 162, 163, 167, 168, 169, 176, 178, 203, 213, 214, 217, 218, 228, 229, 231.

Aristóxeno, 145.  
Arquelao, 44.  
Aspasio, 14, 73, 81.  
Atico, 178, 192, 193.  
Basilio de Cesarea, 219.  
Boecio, 16.  
Boeto Sidonio, 54, 103.  
Calicles, 137, 139.  
Celso, 74, 80, 203, 213.  
Cicerón, 36, 67, 69, 84, 86, 196.  
Cleantes, 12.  
Clemente de Alejandría, 70, 74, 80, 84, 194, 202, 204, 210.  
*Corpus Hippocraticum*, 43.  
Crisipo, 12, 64, 69, 146.  
Damascio, 37, 222.  
Damón, 46.  
Demetrio Lacón, 61, 62, 122, 132.  
Demócrito, 17, 18, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 94-113 (*passim*), 128, 222, 228, 229.  
Diodoro Sículo, 39, 63, 64, 195.  
Diógenes de Babilonia, 13, 65.  
Diógenes de Enoanda, 61, 63, 80, 195.  
Diógenes Laercio, 30, 44, 50, 57, 159, 191.  
Dionisio de Halicarnaso, 66, 71.  
Dión Crisóstomo, 64.  
Eliano, 84.  
Empédocles, 128.  
Epicuro, 12, 17, 33, 35, 36, 38, 39, 57, 58, 59, 60, 62, 64, 73, 74, 115, 116, 119, 120, 121, 122, 123, 126, 127, 128, 131, 133, 203, 218, 227, 232.  
Espeusipo, 12, 53, 54, 103, 107, 111, 112.

Estéfano, 96, 97, 100, 101, 104, 106, 110, 116, 118, 120, 132, 134, 228.

Estobeo, 145.

Eudoro de Alejandría, 68, 80.

Eunomio, 15, 70, 217, 218, 219.

Eurípides, 209.

Eusebio de Cesarea, 16, 69, 70, 78, 205, 206, 210, 216, 225.

Eustacio de Tesalónica, 104.

Eutidemo, 34, 51.

Filón de Alejandría, 69, 70, 80, 177, 192, 201, 206, 216, 225, 226.

Galeno, 13, 77, 121.

Gelio, 60, 61, 69, 73.

Gregorio de Nacianzo, 197.

Gregorio de Nisa, 15, 16, 217, 218, 219.

Harpocratio, 193.

Heráclito de Efeso, 40, 41, 42, 43, 47.

Hermetismo, *Corpus Hermeticum*, 111, 192, 197, 211, 225.

Hermias de Alejandría, 22, 23, 222.

Hermino, 14, 73, 81.

Hesíodo, 36, 39, 195.

Hierocles, 16, 70, 142, 220, 221.

Hipias, 45, 47.

Homero, 32, 36, 39, 70, 194, 195, 199, 200, 225, 230.

Horacio, 64, 196.

Jámblico, 14, 16, 18, 25, 26, 70, 84, 89, 90, 104, 111, 157, 170, 171, 172, 173, 175, 179, 180, 181, 182, 193, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 224, 225.

Jenócrates, 12, 53.

Jenofonte, 46, 50.

Juan Filópono, 22.

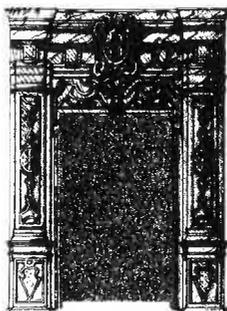
Juliano, 170, 218, 225.

Lactancio, 197.  
Lucrecio, 61, 121, 127, 132.  
Macrobio, 208.  
Manilio, 64.  
Marciano Capela, 40.  
Nestorios, 220.  
Nicómaco de Gerasa, 181, 220.  
Nικόstrato, 104.  
Nigidio Fígulo, 61, 69, 80, 85.  
Nonno de Panópolis, 196.  
Numenio de Apamea, 13, 77, 78, 80, 90, 181, 192, 193, 194, 204, 210, 219, 224.  
Olimpiodoro, 84, 87, 93.  
*Oráculos Caldeos*, 36, 78, 87, 90, 170, 171, 172, 173, 175, 182, 192, 198, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 214, 215, 217, 218, 219, 222, 224, 225, 227, 230.  
Orfeo, 36, 87, 196.  
Orígenes, 13, 36, 38, 60, 61, 64, 70, 71, 73, 74, 80, 115, 122, 132, 194, 197, 203, 204, 205, 210, 216, 218, 219, 225.  
Ovidio, 196.  
Parménides, 40, 42, 43, 47, 112.  
Pirrón, 162.  
Pitágoras, 17, 18, 33, 35, 36, 38, 39, 78, 82-94 (*passim*), 113, 200, 215, 216, 227, 228.  
Platón, *passim*.  
Plotino, 79, 82, 90, 123, 124, 125, 128, 129, 131, 132, 141, 146, 150, 152, 156, 163, 164, 165, 166, 168, 178, 180, 193, 211, 213, 223, 232.  
Plutarco de Queronea, 13, 74, 75, 77, 80, 126, 133, 165, 177, 195, 196.  
Porfirio, 14, 15, 90, 102, 104, 157, 164, 165, 168, 169, 180, 192, 193, 211, 213, 214, 215, 224.

Proclo, Diádoco, *passim*.  
Pródico, 33, 45, 46, 47, 50.  
Protágoras, 34, 45, 46, 47, 51, 112.  
Pselo, 207.  
Pseudo-Dionisio Areopagita, 70, 222.  
Sexto Empírico, 13, 37, 53, 61, 65, 71, 73, 81, 102, 110, 116, 122, 125, 126, 133, 159.  
Sexto Pitagórico, 69.  
Simplicio, 22, 103, 104, 107.  
Sinesio de Cirene, 165.  
Siriano, 22, 90, 104, 165, 193, 220, 222, 224, 231.  
Teodoro de Asine, 16, 70, 90, 193, 219, 220.  
Tertuliano, 197.  
Varrón, 13, 65, 66, 71.  
Vitrubio, 63.  
Zenón, 12.

Lactancio, 197.  
Lucrecio, 61, 121, 127, 132.  
Macrobio, 208.  
Manilio, 64.  
Marciano Capela, 40.  
Nestorios, 220.  
Nicómaco de Gerasa, 181, 220.  
Nικόstrato, 104.  
Nigidio Fígulo, 61, 69, 80, 85.  
Nonno de Panópolis, 196.  
Numenio de Apamea, 13, 77, 78, 80, 90, 181, 192, 193, 194, 204, 210, 219, 224.  
Olimpiodoro, 84, 87, 93.  
*Oráculos Caldeos*, 36, 78, 87, 90, 170, 171, 172, 173, 175, 182, 192, 198, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 214, 215, 217, 218, 219, 222, 224, 225, 227, 230.  
Orfeo, 36, 87, 196.  
Orígenes, 13, 36, 38, 60, 61, 64, 70, 71, 73, 74, 80, 115, 122, 132, 194, 197, 203, 204, 205, 210, 216, 218, 219, 225.  
Ovidio, 196.  
Parménides, 40, 42, 43, 47, 112.  
Pirrón, 162.  
Pitágoras, 17, 18, 33, 35, 36, 38, 39, 78, 82-94 (*passim*), 113, 200, 215, 216, 227, 228.  
Platón, *passim*.  
Plotino, 79, 82, 90, 123, 124, 125, 128, 129, 131, 132, 141, 146, 150, 152, 156, 163, 164, 165, 166, 168, 178, 180, 193, 211, 213, 223, 232.  
Plutarco de Queronea, 13, 74, 75, 77, 80, 126, 133, 165, 177, 195, 196.  
Porfirio, 14, 15, 90, 102, 104, 157, 164, 165, 168, 169, 180, 192, 193, 211, 213, 214, 215, 224.

Proclo, Diádoco, *passim*.  
Pródico, 33, 45, 46, 47, 50.  
Protágoras, 34, 45, 46, 47, 51, 112.  
Pselo, 207.  
Pseudo-Dionisio Areopagita, 70, 222.  
Sexto Empírico, 13, 37, 53, 61, 65, 71, 73, 81, 102, 110, 116, 122, 125, 126, 133, 159.  
Sexto Pitagórico, 69.  
Simplicio, 22, 103, 104, 107.  
Sinesio de Cirene, 165.  
Siriano, 22, 90, 104, 165, 193, 220, 222, 224, 231.  
Teodoro de Asine, 16, 70, 90, 193, 219, 220.  
Tertuliano, 197.  
Varrón, 13, 65, 66, 71.  
Vitrubio, 63.  
Zenón, 12.



SERVICIO•DE•PUBLICACIONES

---

UNIVERSIDAD•DE•CADIZ

1992