

Platón

Apología de Sócrates
Menón
Crátilo

Traducción, introducción y notas
de Óscar Martínez García



Alianza editorial
El libro de bolsillo

Primera edición: 2004
Segunda edición: 2014
Sexta reimpresión: 2023

Diseño de colección: Estrada Design
Diseño de cubierta: Manuel Estrada

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeran, plagiaran, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© de traducción, introducción y notas: Óscar Martínez García, 2004
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2004, 2023
Calle Valentín Beato, 21
28037 Madrid
www.alianzaeditorial.es



ISBN: 978-84-206-8365-2
Depósito legal: M. 33.795-2013
Printed in Spain

Si quiere recibir información periódica sobre las novedades de Alianza Editorial, envíe un correo electrónico a la dirección: alianzaeditorial@anaya.es

Índice

9	Introducción
33	Bibliografía
39	Apología de Sócrates
85	Menón
145	Crátilo

Introducción

En torno a la figura de Sócrates

Cualquier acercamiento a la figura de Sócrates –venía a decir Bertrand Russell¹– nos propone la paradoja de no saber si lo que conocemos acerca de su persona es mucho o muy poco. Como es bien sabido, Sócrates no dejó escrito nada sobre su vida ni su doctrina, mientras que las fuentes en las que cabe rastrear los detalles de su existencia², en tanto que no tenían ni pretensión ni conciencia de serlo, resultan, a tales efectos, no sólo divergentes entre ellas³, sino divergentes consigo mismas⁴. Con las debidas cautelas, pues, podría decirse que Sócrates nació hacia el año 470/469 a. C. en el *demo* ateniense de Alópece. Era hijo de una comadrona de nombre Fenárete y de un escultor llamado Sofronisco. Asimismo, habría estado casado con dos mujeres, Jantipa y Mirto, de las que tuvo tres hijos. De su actividad en la esfera pública, las fuentes dejan constancia de su intervención

como hoplita (soldado de infantería pertrechado de armas pesadas) en diversas batallas de la guerra del Peloponeso (Potidea, Anfípolis y Delión; *Apología* 28e), en las que, según es fama, se condujo con singular valentía y dio muestras de una probada resistencia al hambre y al frío (*Banquete* 219e-221d). En cuanto a sus escasas intervenciones en asuntos de índole política, cabe, sin embargo, destacar –así se refiere en *Apología* 32a-c– la ocasión en que como miembro del Consejo se opuso a que se juzgara en bloque (por tanto ilegalmente, pues la ley obligaba a juzgarlos por separado) a los generales que a causa de una tormenta no pudieron rescatar los cuerpos de los caídos en la batalla naval de las Arginusas (406 a. C.). Más tarde, bajo la oligarquía de los Treinta, Sócrates puso en riesgo su vida al oponerse al arresto de un inocente, Leonte de Salamina (*Apología* 32c-d).

Éstos, más el crucial episodio de su condena a muerte, del que hablaremos por extenso más adelante, son los hitos que jalonan, siquiera de forma esquemática, la vida del filósofo. Por lo que se refiere a su cotidianidad, valga decir que no se le conoce el desempeño de un oficio concreto y definible; espoleado, antes bien, por un fuerte empeño ético e intelectual, se dedicaría a recorrer por plazas y calles dialogando con un grupo de allegados, poderosos y ricos muchos de ellos, y despertando el interés y la atención de los jóvenes. Este modo de vida, sumado a su proverbial fealdad, inseparable ésta de una personalidad cautivadora⁵, sin duda debió de granjearle una cierta fama entre sus conciudadanos. Al menos así lo testimonia el hecho de que en las Grandes Dionisias del

año 423 a. C. Aristófanes ponga en escena una caricatura de Sócrates.

En *Las Nubes*, el cómico nos presenta al filósofo bajo las trazas de un desastrado intelectual que deambula indagando sobre los fenómenos celestes y subterráneos y que dirige un «pensadero» en el que, previo pago, enseña a los jóvenes cómo adquirir fama y riqueza con el solo uso de la palabra. Esto es, la obra incide en la aparición de los nuevos métodos de investigación científica, así como las modernas técnicas de enseñanza de la juventud, que, basadas principalmente en el desarrollo de habilidades retóricas, pregonaban los sofistas, quienes, al margen de toda tradición, se habían enseñoreado de la vida intelectual de Atenas. De este modo, lo que hace Aristófanes es, con un talante reaccionario, presentar estas novedades no ya sólo como inútiles, sino como inmorales, impías y, en suma, nocivas para la ciudad, y a Sócrates como la encarnación de estos males. La conclusión es clara: la imagen que proyecta Sócrates, al menos para el sector más conservador y tradicionalista de Atenas, es la de un sofista, el sofista por antonomasia. Sin embargo, Sócrates no lo era. Y no sólo no lo era, sino que en cuestiones capitales como la moral, la ley, la tradición o las divinidades sostenía posiciones radicalmente contrarias a las de los sofistas: «Ley frente a naturaleza –escribe Fernández-Galiano⁶–, razón frente a sofisma, ciudad frente al vago concepto de humanidad, democracia frente al vago concepto del más fuerte». Ni enseñaba por dinero ni prometía el éxito personal y profesional de sus oyentes.

De hecho, Sócrates es un ciudadano ejemplar, que profesa fidelidad a las instituciones, que, como muestra el *Critón*⁷, respeta las leyes hasta las últimas consecuencias y observa escrupulosamente los preceptos religiosos tradicionales. Sin embargo, hay un aspecto en el que parece que se produce una suerte de cortocircuito entre él y la ciudad: la política. Lo dijimos antes, Sócrates es absolutamente refractario a las cuestiones políticas (*Apología* 31d) y en ello, al menos en una parte sustancial, puede estribar el palmario desajuste que existe entre él y sus conciudadanos, desajuste que acabará desembocando tan trágica como incomprensiblemente en el episodio de su condena y muerte. Pero, a este respecto, dejemos hablar a quien consideramos que ha planteado de forma brillante esta cuestión, Ezio Savino⁸:

«Vinculado por filiación a la vieja *polis*, Sócrates es, por otra parte, un intelectual inédito, que quiere escapar del tradicional líquido amniótico del hombre antiguo, la política, para explorar los terrenos espinosos de la ética, de la lógica. Todo esto no en las aulas de una academia, de un laboratorio de pensamiento donde toda audacia *in vitro* es tolerada, sino en las calles y plazas, en encuentros públicos, en los comedores y en los patios, siempre rodeado de una muchedumbre de jóvenes curiosos.

»Su forma de comunicar es antipolítica. El orador hablaba desde la tribuna al pueblo reunido en asamblea. El poeta dispensaba sus fantasías en las gradas repletas del teatro. El sofista se encontraba en su ambiente en las aulas abarrotadas. Sócrates busca el intercambio de ideas con el individuo. El diálogo es su expresión. Su objetivo, el convencimiento del interlocutor y la puesta al desnudo

do, por medio del juego de preguntas y respuestas, de una verdad.

»Su extraña religión es la investigación. Parece que quiera afianzar, sobre los puntos fundamentales de la vida humana, un saber estable. Pero, al mismo tiempo, su método es corrosivo porque consiste en poner todo en discusión una y otra vez. Nada lo excita más que un interlocutor que ingenuamente se gloria ante él de poseer una certeza [...] Entonces, Sócrates sabe ser cruel. Trabaja al desdichado con el florete de la ironía. Golpe a golpe, inquiriéndole, le hace caer a trozos la armadura de presunta seguridad, hasta que el otro se descubre desnudo, confuso, paralizado. Sócrates le ha inoculado su obsesión de no saber».

La dificultad a la hora de desentrañar su figura estriba en que nuestro filósofo es el nexo de unión entre un mundo que se desmorona y otro que surge, y la fractura –no podía ser de otra forma– se produce en el punto que ocupa Sócrates.

A la edad de setenta años, en la primavera del 399 a. C., y sabedor ya de que sus conciudadanos le habían condenado a muerte, Platón pone en boca de Sócrates una máxima que quizá represente como ninguna otra las líneas maestras sobre las que el filósofo basó su existencia, a saber: «Una vida no examinada no merece ser vivida» (*Apología* 38a). De alguna manera, la *Apología* viene a constituir el honesto y desnudo examen de su propia existencia. Quizá la aproximación más cierta, y también la más hermosa, a la figura de Sócrates la constituya el amoroso tributo de un discípulo a la memoria de su maestro que es la *Apología*.

Apología

La *Apología* es el alegato de defensa que Sócrates pronuncia ante el tribunal que habría de sentenciarlo a muerte. Corría el año 399 y el filósofo rondaba los setenta años de edad. La acusación establecía que (a) Sócrates no reconocía los dioses de la ciudad, (b) quería introducir nuevas divinidades y (c) corrompía a la juventud⁹. Detrás de esta acusación se encontraban Meleto, Licón¹⁰, y, principalmente, Ánito, el auténtico instigador de la denuncia, quien se definía por haber servido como estratega en el ejército ateniense y haber contribuido a la expulsión de los Treinta Tiranos, siendo, además, un encarnizado enemigo de los sofistas¹¹. Pero los factores políticos y educativos que se alegan en la acusación no se entienden sin el trasfondo histórico que en ellos se entrelaza.

En el año 404, tras un enfrentamiento entre las potencias de Atenas y Esparta que se había prolongado por espacio de veintisiete años, las tropas espartanas entran en Atenas y desmantelan las legendarias murallas que protegían la ciudad, lo que viene a certificar no sólo la derrota ateniense en la guerra del Peloponeso, sino, provisionalmente, el fin de su democracia. Desde ese momento, los designios de la ciudad quedan en manos de treinta aristócratas, los Treinta Tiranos, designados por Esparta con el objeto de redactar una nueva constitución. Es el inicio de una sangrienta caza de brujas en la que se suceden los asesinatos, las confiscaciones de bienes, las persecuciones políticas y los exilios. En el curso de un año, el régimen de terror de los Treinta es derroca-

do por la «resistencia» democrática capitaneada por Tra-síbulo. Sin embargo, tendrían que pasar dos años más hasta que la democracia fuera plenamente restaurada, y todavía en el año 399 la sombra de los oligarcas se proyectaba, amenazadora e insalubre, sobre ella.

En ese clima tan viciado, las miradas se detienen en Sócrates, del que todos conocían su trato, durante los años precedentes, con personajes tan significados como Critias, el cabecilla de los Treinta, y su lugarteniente Cármi-des (familiares ambos de Platón), así como su íntima relación con Alcibíades, el famoso *enfant terrible* de Atenas, cuya última infamia había sido la de pasarse al enemigo al enterarse de que en Atenas se le acusaba de sacrilegio. Mentor de todos ellos había sido Sócrates, el hombre que recorría la ciudad sembrando la duda sobre las verdades consolidadas, sometiendo a un implacable examen –imperativo de Apolo, para mayor gravedad (21b ss.)– y ridiculizando a todos aquellos que aprovechándose de la confusión habían medrado hasta erigirse como cabezas visibles de la reinstaurada democracia. A su vez, estas personas –se les venía sin duda a la mente el retrato plasmado por Aristófanes en *Las Nubes* más de veinte años atrás– veían en el filósofo el elemento desestabilizador que había venido carcomiendo los valores de la ciudad.

Sócrates resultaba, pues, un elemento molesto y aunque, en virtud de la amnistía decretada en el 403, no había ninguna acción política contra él, sí había un aspecto en el que, en términos legales, era vulnerable: la religión. Sócrates proclamaba contar con la presencia de un *daimónion*, una suerte de espíritu guardián o señal divina

que le impedía llevar a cabo cualquier acción –como la participación en asuntos políticos (31d5)– de la que se pudiera derivar para él algún tipo de daño. Dicha afirmación venía a constituir una interpretación individual del hecho religioso, esto es, una actuación al margen del Estado, que era el único encargado de establecer quiénes eran las divinidades oficiales. Así las cosas, Sócrates es denunciado por *asébeia* («impiedad») ante el arconte rey, acusación a la que añaden la coda de ser, además, un corruptor de la juventud¹². Con todo, una acusación de estas características sólo de forma absolutamente inopinada habría podido derivar en la condena a muerte del filósofo.

Llegados a este punto sólo cabe dirimir el grado de credibilidad que concedemos a la *Apología* como testimonio fiel de lo que Sócrates argumentó en su defensa durante el proceso. No podemos perder de vista que lo que aquí tenemos son las palabras que Platón pone en boca de su maestro, no la transcripción taquigráfica de sus *ipsissima verba*. Sin embargo, la idea de que la *Apología* no es producto de la imaginación de Platón, sino que en esencia, aunque de forma más acabada literariamente hablando, recoge las palabras de Sócrates, tiene a su favor argumentos como el de que a tan corta distancia de lo acaecido Platón nunca hubiera plasmado unos hechos ajenos a la realidad con tantas personas alrededor que hubieran podido desdecirle¹³. Ahora bien, sólo tomando como ciertas las palabras que Platón atribuye a Sócrates es posible entender que el asunto llegara tan lejos (no haría falta, entonces, pergeñar una leyenda según la cual el filósofo habría guardado silencio, ni postular, con la fina ironía de un Dürrenmatt¹⁴, que Sócrates confundió su

discurso y dijo a los jueces aquello que sólo debía haber dicho en caso de resultar absuelto). Ya las primeras palabras de Sócrates –dirigiéndose al tribunal bajo la mera advocación de «atenienses» en lugar de la preceptiva de «jueces»– constituyen una provocación en tanto que, de alguna manera, vienen a poner en duda la legitimidad de aquellos que le juzgaban. Acabada la primera intervención de Sócrates, la «apología» propiamente dicha (17a-35d), el filósofo es declarado culpable. Toca, entonces, conocer la pena que propone la acusación. La pena que propone Meleto es la de muerte. Llega la hora de que el acusado haga una contrapropuesta con el objeto de que los jueces elijan entre la pena postulada por la acusación y la que propone el acusado, sin que quepa la posibilidad de optar por una vía o arreglo intermedio. A Sócrates le hubiera bastado con proponer el destierro, una salida más que satisfactoria para la acusación, pues, al fin y al cabo, posiblemente fuera ésa la pena en que se cifraba su objetivo. Sin embargo, reclama para sí el alto honor de ser mantenido en el Pritaneo a expensas de la ciudad y sólo finalmente, convencido por sus amigos, plantea el pago de una alta suma de dinero (35e-38b). Queda aún una tercera parte (38c-42a), donde Sócrates dedica unas últimas palabras tanto a los jueces que habían votado contra él como a los que habían votado a su favor. Estas palabras, tan honestas como gloriosamente altivas, en las que el filósofo asume su condena, dan la medida de la grandeza e integridad con que Sócrates se ha conducido en su empeño ético.

No queremos abandonar esta somera aproximación a la *Apología* sin volver a traer las siempre esclarecedoras

palabras de Ezio Savino¹⁵: «La *Apología* conserva la estu-
penda equívocidad de quien la pronunció. Es un defen-
darse de las acusaciones bajando la guardia, proponien-
do un retrato de sí mismo tan neto e incisivo como para
resultar más amenazador que el trazado por los acusado-
res. El discurso, humildemente propuesto a los “señores
atenienses” como conversación de pocas pretensiones, se
yergue a unos niveles de verdad no concebibles por la
mentalidad corriente. Es un autorretrato sincero y, por
tanto, una locura: la defensa irónica de un condenado que
se crucifica, con lúcido rigor, a sí mismo. Una *Apología*
que, ante aquel tribunal y en aquellas circunstancias, cons-
tituye un espléndido y completo acto de acusación».

Menón

El diálogo *Menón* se abre, de forma inusitadamente
abrupta, con la pregunta de qué es la virtud, o, mejor, si
ella es enseñable o, en su defecto, adquirible mediante la
práctica. No en vano este diálogo, que ha venido reci-
biendo desde antiguo el subtítulo «De la virtud», reco-
gía un tema muy del gusto de los sofistas, quienes, como
Protágoras, Gorgias o Hippias en los diálogos anteriores,
proclamaban ser maestros de virtud. Ahora bien, el con-
cepto de virtud, tal y como la entendemos nosotros, es
sólo un pálido reflejo de lo que los griegos entendían por
*areté*¹⁶. Si bien en época homérica la *areté* estribaba en la
excelencia en el combate del héroe-aristócrata y en el
prestigio que de sus acciones en ese terreno se deriva-
ban, en época clásica el concepto de «excelencia» –tér-

mino que, tal vez, traduciría más ajustadamente *areté*— se ha desplazado del campo de batalla al ágora. Al menos eso es lo que se desprende de la declaración de Protágoras cuando afirma que lo que él enseña, en tanto que maestro de virtud, es la forma de llegar a ser la persona más influyente en la ciudad (*Protágoras* 319a). Así es, del mismo modo que la *areté* de los ojos estriba en el hecho de llevar a cabo exitosamente la operación de ver, y la de los oídos la de oír (*República* 353b-c), la del hombre consistirá en ser diligente a la hora de administrar tanto la hacienda propia como los asuntos de la ciudad (*Menón* 71e).

Sea como sea, Platón recoge en el *Menón* la pregunta acerca de la virtud que en el *Protágoras* había quedado sin respuesta, flotando en esa aporía o incapacidad para alcanzar la solución de un problema tan característica de los diálogos más tempranos. Y, como decíamos antes, lo recoge de manera abrupta, impaciente por traspasar el punto a que había llegado anteriormente para acudir a territorios en los que se adentrará con mayor profundidad en diálogos posteriores, tales como el *Fedón* o el *Banquete*. Se puede decir con propiedad que el *Menón* marca el punto de transición entre los primeros diálogos y los diálogos de época intermedia, en los que, siempre tras la máscara de Sócrates, la voz personal de Platón se va haciendo oír cada vez con más fuerza. Pues bien, entre un periodo y otro se sitúa, hacia el 388 a. C., el viaje de Platón a tierras del sur de Italia y Sicilia, y su encuentro, de manos de Arquitas de Tarento, con las doctrinas de la escuela pitagórica, doctrinas que cuajarán en Platón y acabarán alcanzando un poderoso desarrollo en el curso de su pensamiento. Por un lado tenemos la teoría

de la preexistencia del alma, de ascendiente pitagórico y órfico. Según esta teoría, el alma, de origen divina, transitaría por diversos cuerpos, siendo recompensada o castigada de acuerdo con su comportamiento en sus sucesivas reencarnaciones, hasta verse finalmente libre de su envoltura corporal. Sobre las bases de dicha teoría se podrá, pues, levantar esta otra: la de la reminiscencia. En ella Platón asume la existencia de un conocimiento latente, adquirido en las previas existencias del alma y que ha de ser suscitado por medio de las preguntas apropiadas. Platón demuestra gráficamente –y nunca mejor dicho– esta teoría en el célebre episodio en que, por medio de figuras trazadas en el suelo, va haciendo aparecer en el personaje de un muchacho, un esclavo de Menón, conocimientos en los que jamás había sido aleccionado (81e-84a). De este modo, lo que esta experiencia trata de poner de manifiesto es que el aprendizaje no es otra cosa que el recuerdo de conocimientos que el alma adquirió en sus anteriores vidas. Son nociones estas, volvemos a insistir, que crecerán y se matizarán en escritos posteriores. Tanto es así que en alguna ocasión, y tomando en consideración el hecho de que a su regreso a Atenas en el año 387 a. C., Platón fundó la Academia, se ha querido ver en este diálogo el programa de su escuela filosófica.

La pieza toma su nombre de un joven noble que se encuentra de paso en Atenas y se hospeda en casa del agrío Ánito; procede de Tesalia, donde ha recibido las enseñanzas de Gorgias. La escena debe de tener lugar unos dos o tres años antes de que Sócrates sea condenado a muerte merced a los manejos de este propio Ánito, que, ya aquí, parece advertir al filósofo del mal que se le ave-

cina de perseverar en una actitud que él censura (94e). Las trazas de Menón son las de un joven amable y voluntarioso en su afán de conocimiento, mientras que las de Ánito son las de un rancio e intratable conservador, enemigo acérrimo de los sofistas, entre los que parece encuadrar a Sócrates. Un cuarto personaje es el muchacho esclavo de Menón, del que se sirve Platón para mostrar su teoría de la reminiscencia.

El diálogo puede estructurarse de la siguiente manera:

I. Inicio del diálogo: Menón lanza la pregunta de si la virtud es enseñable. Sócrates responde que no conoce a nadie que sepa ni tan siquiera qué es la virtud (70a-71d).

II. Comienzo de la investigación: ¿qué es la virtud? Diversos tipos de virtud. Búsqueda de un denominador común a todas ellas (71e-73c).

III. Intentos de definición de «virtud»: virtud como «la capacidad de gobernar a los hombres» (73d). Refutación de Sócrates y solicitud de una segunda definición (73c-77a). Virtud como «el deseo de las cosas bellas y poder procurárselas» (77b). Invalidación de la definición por parte de Sócrates (78b-79c).

IV. Interrupción: comparación de Sócrates con el torpedero (79e-80d). Se retoma la conversación, ¿es posible llegar a saber algo de lo que nada se sabe previamente? (80d-e).

V. Teoría de la reminiscencia (81a-e). Demostración empírica de la teoría (81e-86c).

VI. «Método hipotético»: la virtud habrá de ser conocimiento y, por tanto, enseñable (86c-89c). Dudas acerca de que la virtud sea conocimiento (89c-90b).

VII. Diálogo Sócrates-Ánito: rechazo por parte de Ánito de que sean los sofistas los maestros de virtud (90b-93b).

VIII. Conclusión: la virtud no es enseñable sino que viene dada por adjudicación divina (95a-100).

Crátilo

Situado cronológicamente entre los anchos márgenes de los diálogos medios (387-367 a. C.)¹⁷, el *Crátilo*, como en el caso del *Menón*, ha venido recibiendo un subtítulo, «Del lenguaje», que declara en términos generales la cuestión sobre la que versa el diálogo. Más en concreto, la cuestión de fondo que en él se debate es la validez del lenguaje como medio de acceder al conocimiento de la realidad. A estos efectos, Platón pone en escena a su maestro Sócrates junto a otros dos personajes más o menos anónimos, Hermógenes y Crátilo, que pasan por haber sido también maestros del propio Platón¹⁸. El diálogo comienza cuando el primero invita a Sócrates a terciar en la conversación que mantiene con Crátilo acerca de la «rectitud de los nombres» (*onómatos orthóteés*), o lo que es lo mismo, acerca de si la relación de los nombres con las realidades que denominan viene dada por naturaleza, que es la postura sostenida por Crátilo, o si, por el contrario, esa relación es arbitraria y está establecida a partir de la convención y el acuerdo de los hablantes (la postura de Hermógenes).

Estas dos posiciones, la naturalista de Crátilo y la convencionalista de Hermógenes –nos encontramos, en

definitiva, ante la oposición *physis/nómos*–, reflejan, respectivamente dos concepciones del lenguaje de signos marcadamente opuestos. Por un lado tendríamos la indistinción entre realidad y palabra propia del pensamiento presocrático, donde el lenguaje es parte de esa realidad y pronunciar un nombre entraña la manifestación de lo nombrado con todos sus elementos esenciales: «El que conoce los nombres conoce también las cosas» (435e), afirma Crátilo. Frente a esta concepción naturalista se alza la tesis abanderada por la sofística de que el lenguaje es fruto de la actividad humana y un valioso instrumento, de ahí el papel tan preponderante que los sofistas dieron al lenguaje, así como la importancia que confirieron a su dominio.

En el curso de su arbitraje, Sócrates –esto es, Platón a través de Sócrates– no tomará partido por ninguna de las dos tesis, por más que en un primer momento parezca estar más cerca de la teoría naturalista defendida por Crátilo. Ante el relativismo que propone Hermógenes, a quien Sócrates, aprovechándose de su impericia, le ha llevado a asumir la tesis extrema de Protágoras según la cual «el hombre es la medida de todas las cosas», el filósofo va a reivindicar que éstas observan una estabilidad en su esencia (*bebaiótēs tēs ousías*; 386a) y, por tanto, son «en sí» e inmutables. Sin embargo, la tesis defendida por Crátilo, de la que se habría de inferir que los nombres, en la medida que lo son las pinturas, son imitación de las realidades que nombran, tampoco resulta satisfactoria para Sócrates «dado que todo vendría a ser doble y nadie estaría en condiciones de afirmar cuál es la cosa misma y cuál es su nombre» (432d).

Entre una y otra refutación se instala la denominada «sección etimológica» del *Crátilo*, que ocupa gran parte del diálogo (390e-427d). En ella, Sócrates pasa revista a un buen número de palabras, analizando el modo en que el «legislador», esto es, la anónima personalidad de alcance cuasi mítico encargada de asignar los nombres, las ha forjado. Mucho se ha hablado de la ironía con que está tratada por parte de Platón/Sócrates esta sección. No cabe duda de que sobre el diálogo planea ese aire de ironía tan característico del filósofo¹⁹ y que sólo un porcentaje muy bajo de las etimologías propuestas son ciertas. Ante ello hay que decir que, en todo caso, no se trata de una ironía ociosa, destinada, tal vez, a ridiculizar los procedimientos de los sofistas. Aun si se trata de un juego, no podemos despojarla de su dosis de seriedad, si somos capaces de calibrar cuán enraizada estaba en la cultura griega tradicional la creencia en la capacidad reveladora de la palabra²⁰.

Podemos decir, con José Luis Calvo, que «lo que queda bien claro es la intención de Sócrates de descalificar al lenguaje como medio de acceder a la realidad, mediante el rechazo de dos teorías que pretendían, cada una, constituir a éste en único y más idóneo método para ello»²¹. Las cosas, en definitiva, pueden ser conocidas directamente, prescindiendo de la mediación del nombre.

El diálogo puede estructurarse de la siguiente manera:

I. Inicio del diálogo: exposición de la tesis convencionalista de Hermógenes y la naturalista de Crátilo (383a-384e).

II. Refutación de la tesis convencionalista de Hermógenes: los enunciados pueden ser verdaderos o falsos, por lo que los nombres son parte de ellos también (385a-389a).

III. Postura de Sócrates: la acción de nombrar tiene un instrumento que es obra del «legislador», el encargado de dar nombre a las cosas (389a-390e).

IV. Sección etimológica (390e-427d): análisis de nombres propios de dioses y héroes (391b-396d); análisis de nombres comunes –dios, *demon*, héroe, cuerpo, alma...– (397c-400c); análisis de nombres de dioses nuevamente (400c-408b); nombres de fenómenos naturales –sol, luna, fuego, éter...– (408b-410e); nombres abstractos referidos a nociones morales –virtud, inteligencia, vicio, valentía...– (411a-420c). Examen de los nombres primigenios de los que derivan todos los demás; ¿de dónde derivan a su vez los primigenios? (420c-424a). Letras y sílabas; análisis de algunas letras que componen los nombres primitivos como imitación de las cosas (424a-427d).

V. Refutación de la tesis de Crátilo: el nombre como imitación de la cosa no debe ser doble de ella, pues, de ser así, se trataría en realidad de dos veces la misma cosa. Crátilo sostiene que quien conoce el nombre conoce la cosa y Sócrates replica que quien puso los nombres podía albergar un concepto erróneo de las cosas (427d-439b).

VI. Conclusión: el lenguaje no es un medio válido para el conocimiento de las cosas (439b-440e).

Nota a las traducciones españolas de Platón. Nuestra traducción

Han pasado más de ciento treinta años desde que aparecieran las *Obras completas de Platón, puestas en lengua castellana por primera vez por Patricio de Azcárate*, publi-