



El Naturalismo Filosófico de la Lengua Egipcia: La Escritura Jeroglífica desde el “Crátilo” de Platón

MARTA MORAL SIERRA*

UNED, Madrid, Spain

Abstract. In this study, philosophical naturalism of Plato's *Cratylus* and Ockham's nominalism are analyzed and correspondence with Egyptian language is established for propose why philosophical naturalism is more typical of this language. Finally, the importance to conceive the Egyptian language from naturalism is accentuated.

Keywords: Hieroglyphs, Writing, Language philosophy, Nominalism, Philosophical naturalism.

Resumen. En este estudio, se analiza el naturalismo filosófico del *Crátilo* de Platón y el nominalismo de Ockham y se establece un paralelismo con la lengua egipcia para proponer cómo el naturalismo filosófico resulta más propio de esta última. Por último, se enfatiza la importancia de concebir la lengua egipcia bajo el naturalismo.

Palabras clave: Jeroglíficos, Escritura, Filosofía del Lenguaje, Nominalismo, Naturalismo filosófico.

* **Author's address:**

Facultad de Filosofía

UNED

Ps. Senda del Rey, 7, 28040 Madrid, España

E-mail Marta_eskms@hotmail.com

1 Introducción

No es tarea de todo hombre, Hermógenes, imponer un nombre, sino tan solo de un hacedor de nombres. Y este es, según parece, el legislador, el cual es el artífice que más rara vez aparece entre los hombres (Platón 2002: 389a).

Es de sobra conocido el debate propio de la filosofía del lenguaje entre la concepción naturalista de este último y la convencionalista, debate que no sería sino Platón quien lo iniciaría en el diálogo de nombre *Crátilo*, donde si bien destacan problemas filosóficos de toda índole, Platón enfrenta por primera vez la posición naturalista del lenguaje a la convencionalista. Dado que, y por las razones a las que se aludirán a lo largo de este escrito, el nominalismo con el que se ha caracterizado erróneamente a la lengua egipcia junto con el naturalismo filosófico serán las claves que rijan este estudio, es menester aludir a la importancia que es propia de este debate, ya que el nominalismo es una de las concepciones que defiende el convencionalismo del lenguaje. Ahora bien, no es menos relevante la aportación que la lengua egipcia podría hacer a este último, y ello por una razón: porque, tal y como analizaremos en profundidad más adelante, la escritura jeroglífica no es sino la primera escritura que surge en el mundo, lo que hace que, a diferencia de la gran mayoría de lenguas donde el origen de estas últimas se encuentra completamente perdido, dispongamos de datos materiales que nos permitan realizar un estudio relativamente fiel y que sea capaz, por ende, de hacer una aportación verdaderamente relevante al conocido debate sobre las diferentes concepciones del lenguaje. Sin embargo, la aportación de la lengua egipcia a dicha controversia pasa primero por comprender adecuadamente el sentido de esta última, motivo por el cual me centraré en este estudio exclusivamente, y por razones de espacio, en el análisis filosófico-lingüístico de esta lengua, dejando abierta la interesante cuestión de lo que podría aportar a tal debate.

Teniendo en cuenta lo anterior, la motivación de este escrito responde al hecho de que desde la egiptología se ha aplicado la concepción nominalista del lenguaje a la lengua egipcia sin previa justificación, entendiéndolo como un término acuñado en la Edad Media y como la identificación del signo con la cosa que este representa (Cervelló 2015: 190). Dado que embarcarse en el estudio de la lengua egipcia conlleva por su peculiar carácter abarcar aspectos tanto gramaticales como culturales, es, a mi parecer, importante concebir correctamente el sentido filosófico-lingüístico de esta última, problema que se plantea y que se pretende responder, pues, en este estudio.



De esta forma, lo primero que haré será mostrar cómo y por qué el nominalismo no resulta adecuado para la lengua egipcia, ya que este llega a encerrar incluso contradicciones en aspectos, a mi parecer, esenciales de esta lengua. En tanto que el nominalismo entendido como un término de la Edad Media remite sin duda alguna a Guillermo de Ockham, nos centraremos por esa razón en su teoría nominalista del lenguaje². Para ello analizaré, en primer lugar, cómo Ockham entendió el nominalismo para aplicarlo después a la lengua egipcia, mostrando, de esta forma, cuáles son las razones por las que no resulta adecuado aplicarlo a dicha lengua.

En este escrito se propone también una concepción alternativa del lenguaje que se ajuste más a los aspectos tanto lingüísticos como filosóficos y culturales de la lengua egipcia, siendo dicha alternativa la del naturalismo filosófico, remitiendo por las razones a las que se aludirá más adelante al naturalismo tal y como lo concibió Platón en *Crátilo*, ya que como mostraré, su singular concepción de la posición naturalista del lenguaje presenta interesantes similitudes con la concepción que los propios egipcios tuvieron de su lengua³. Para ello lo primero que haré será, pues, mostrar cuál fue la singular concepción que Platón tuvo del naturalismo, señalando después las similitudes que este guarda con la lengua egipcia para mostrar cómo el naturalismo filosófico es más propio de esta última en tanto que respeta sus elementos tanto gramaticales como ontológicos y culturales.

2 El Nominalismo de Guillermo de Ockham

Si bien el nominalismo de Ockham es el punto central que vertebra todo su sistema filosófico, lo que me interesa resaltar son, sin embargo, aquellos aspectos que atañen al objetivo de este trabajo: mostrar cómo este no resulta adecuado para comprender el sentido filosófico-lingüístico de la lengua egipcia, que será lo que pasaré, en primer lugar, a analizar.

² El nominalismo de Ockham es, desde luego, una de las muchas concepciones nominalistas existentes en la filosofía del lenguaje, si bien por las razones aludidas remitiré exclusivamente a su teoría. Sobre concepciones nominalistas en la filosofía del lenguaje puede verse: Gosselin (1990).

³ Al igual que ocurre con el nominalismo, son muchas las teorías naturalistas del lenguaje, si bien la concepción de Platón resulta más ajustada, como intentaré mostrar, para analizar la lengua egipcia. Sobre teorías naturalistas del lenguaje véase, por ejemplo: Papineau (1993) y Millikan (1991).



Dado que el nominalismo según ha sido entendido desde el campo de la egiptología atañe a la Edad Media, remitiremos por ese motivo a la teoría nominalista de Guillermo de Ockham, ya que fue él quien desarrolló su conocida teoría del nominalismo en esta época. Lo primero que haré será exponer cuáles fueron los aspectos esenciales de su concepción nominalista, para una vez expuestos, aplicarlos a la lengua egipcia y señalar así las razones por las que este no se ajusta a los aspectos gramaticales y filosóficos de esta lengua. Pasaré a analizar, pues, dichos rasgos, comenzando por situar brevemente el contexto en el que surge su teoría.

La concepción nominalista de este filósofo surge, efectivamente, en la Edad Media como respuesta al problema de los universales⁴, oponiéndose a la concepción realista de estos últimos. En tanto que esta concepción se define por defender la existencia real y objetiva de los conceptos antecediendo con ello a la materialidad de los objetos singulares⁵, Ockham se opondrá, en efecto, a dicha concepción al ver en ella una trasgresión del principio de contradicción, ya que, según Ockham, un singular no puede ser singular y universal a la vez. Entendido por qué y en qué contexto surge el nominalismo de Ockham, pasaré a analizar sus aspectos más relevantes.

Así, el principal rasgo del nominalismo de Ockham es que este defenderá –a diferencia del realismo al que se enfrenta en tanto que defiende la existencia objetiva y real del concepto universal– la afirmación tajante y exclusiva del singular, entendido este último como dato inmediato del que partir en la experiencia y excluyendo con ello cualquier tipo de realidad en el universal. El universo de Ockham es, por tanto, un universo constituido por la multiplicidad y disparidad de los singulares, los cuales solo tienen existencia como seres individualizados sin que compartan, por ende, ningún rasgo ontológico entre ellos. Sin embargo, hay algo que los singulares así entendidos sí comparten, que no será sino la universalidad significativa de la palabra, esto es, el nombre, siendo así por el carácter de signo que Ockham le atribuye a este último en su filosofía. En efecto, si bien la palabra *hombre* entendida como signo es aplicable

⁴ Dicho problema encuentra su origen en la filosofía griega, y muy concretamente en la cuestión de las Ideas platónicas, adquiriendo una importancia vital en la Edad Media. El debate, así, giraba a grandes rasgos en torno a la naturaleza ontológica y el grado de realidad de los conceptos universales. Sobre esta cuestión véase: Beuchot (1981) y Libera (2016).

⁵ Sobre la oposición entre nominalismo y realismo véase: Polo (1997) y Miralbell (1998).



a todos los singulares en tanto que significa a muchos de ellos, ello no implica, según Ockham, que dicho signo se realice en ninguno de los singulares a los que nombra, excluyendo, por tanto, toda realidad ontológica del mismo (De Andrés 1969: 71, 72). De este modo, lo que el nombre tiene para Ockham es la capacidad de significar, función que se podrá realizar en distintos niveles según estos apelen al acto intelectual, si bien todos comparten la capacidad de referir a una realidad diferente de sí. Pasaremos a ver cuáles son estos niveles.

Entendiendo la significación como generación de intelección, Ockham distinguirá un primer nivel entendido como intelección de algo ya conocido previamente, de modo que su principal característica será la de recordar esa otra realidad que ha sido conocida ya con anterioridad. Estas formas de significación serán definidas por Ockham como signos representativos, si bien hay que prestar especial atención a este último término, ya que con él Ockham no refiere a la capacidad de representar una entidad tal y como se entiende comúnmente, sino que se refiere a la capacidad recordativa propia de este nivel de significación, porque, como vemos, nos remite a una realidad que ha sido conocida previamente (De Andrés 1969: 87). A este primer nivel Ockham opondrá otro nivel de significación diferente, el cual se caracterizará ahora por su capacidad supositiva.

En efecto, si el primer nivel de significación se caracteriza por su función recordativa en tanto que remite a algo ya conocido con anterioridad, el rasgo distintivo de este segundo nivel no será sino su función suposicional, entendida esta como la capacidad de producir intelecciones primarias y no ya recordativas. Esta función suposicional consistirá, por tanto, en ocupar el puesto de la cosa significada dentro de una proposición, generando de esta manera la intelección primaria a la que Ockham se refiere. Nótese, sin embargo, que esa capacidad supositiva solo puede darse en el seno de una proposición, lo que explica por qué Ockham afirma la realidad exclusivamente lingüística de los signos propios de este otro nivel de significación.

Del mismo modo que se establece una diferenciación entre los distintos niveles de significación tal y como acabamos de ver, Ockham también establece una distinción entre los diferentes tipos de signos, que será lo que pasará a analizar.

Entendidos como términos, la división que Ockham establezca entre estos signos será la siguiente: por un lado, distinguirá el *terminus scriptus*, el cual corresponde a los signos escritos; por otro lado, se encuentra el *terminus prolatus*, haciendo referencia al signo hablado; y, por último, tenemos el



terminus conceptus, entendido este último como concepto (De Andrés 1969: 94). La diferencia entre estos términos radicará en el carácter arbitrario y convencional de los dos primeros signos, mientras que el último se concibe como un signo natural en tanto que se trata, según Ockham, de un signo de categoría mental. En efecto, y siguiendo al filósofo, los dos primeros signos se caracterizarán por la significación cambiante de los mismos, lo que explica su carácter arbitrario. Sin embargo, Ockham encontrará una correspondencia gnoseológica⁶ entre este tipo de signos y los signos naturales, esto es, entre los términos escritos y hablados y los términos de categoría mental por el otro, que no son sino los conceptos, estableciendo así un paralelismo lingüístico entre ambos y produciéndose con ello una reducción exclusivamente lingüística de la gramática (De Andrés 1969: 138, 139). Es importante comprender en qué consiste dicha correlación, ya que, con ella, como veremos, lo que Ockham niega es la autonomía de los términos escritos y hablados en tanto que estos solo significan por su correlación con los signos naturales. En efecto, dado que el carácter de estos signos es arbitrario, estos no refieren a una realidad diferente por su propia estructura, sino porque se correlacionan con esos otros términos que Ockham comprende como signos de categoría mental, de ahí que la correlación sea para Ockham gnoseológica, lo que implica que estos signos carecen por sí mismos de capacidad para significar. Esto lleva al último aspecto del nominalismo de Ockham que pasaré a señalar, y es que para Ockham la unidad lingüística primaria es conformada por la proposición, de modo que según su teoría, los elementos mínimos del lenguaje carecerían por sí solos de valor (De Andrés 1969: 145, 220, 231).

De especial relevancia para el tema que nos ocupa y por las razones a las que se aludirán más adelante tiene el carácter arbitrario que Ockham otorga a los signos tanto hablados como escritos, ya que, como veremos, es una de las razones por las que el nominalismo no puede aplicarse a la lengua egipcia. Por otro lado, resulta también especialmente importante el hecho de que para Ockham lo que se produzca sea una reducción exclusivamente lingüística de la gramática, ya que, como veremos, es otra de las razones por las que el nominalismo no se ajusta a los caracteres gramaticales propios de la lengua egipcia. Por último, y por las razones que detallaré más adelante, es necesario considerar también que la relación que se produce entre los signos,

⁶ Téngase en cuenta que, tal y como decía al principio, la teoría nominalista de Ockham vertebrada y se imbrica con todo un sistema filosófico, de modo que su teoría refiere en muchos casos a cuestiones de carácter tanto ontológico como epistémico. Sobre esta cuestión puede verse: Flórez (2002).



según Ockham, es puramente gnoseológica, lo cual, como veremos, es otro de los principales motivos por los que el nominalismo no puede aplicarse, efectivamente, a esta lengua.

3 Ockham y la Lengua Egipcia

Si hasta aquí hemos visto en qué consiste el nominalismo de Ockham señalando sus aspectos más relevantes, lo que haré ahora será aplicar dichos aspectos a la lengua egipcia mostrando con ello las razones por las que esta concepción del lenguaje no resulta adecuada para comprender el sentido filosófico-lingüístico de esta lengua.

3.1 La Exclusiva Afirmación del Singular

Así, hemos visto que uno de los rasgos más destacados de la teoría nominalista de Ockham era la exclusiva afirmación del singular, de modo que la única universalidad existente era, y siguiendo su teoría, una universalidad de tipo lingüístico, de manera que se niega todo tipo de relación ontológica con respecto a los singulares que designa. Aplicado a la lengua egipcia, esta es una de las razones por las que el nominalismo no es adecuado para esta última, que será lo que pasaré a mostrar.

En efecto, y tal y como veremos más adelante, la lengua egipcia se traduce en su escritura en un sistema jeroglífico donde destaca la iconicidad propia de sus signos, iconicidad que se caracteriza por representar los rasgos más esenciales de los seres que designan. Esto hace que el nominalismo de Ockham y su exclusiva afirmación del singular no sea aplicable a la lengua egipcia, ya que dichos signos, como veremos, lejos de reflejar una relación exclusivamente lingüística, reflejan una relación ontológica con los seres que designan dado el poder realizativo (Pinch 1994: 61–75; Cervelló 2015: 150) que los egipcios les atribuían, cuestión que trataremos en profundidad más adelante. A continuación, pasaré a analizar las siguientes razones.

3.2 Niveles de Significación

Decíamos que, para Ockham, la significación podía darse en diferentes niveles. Por un lado, se encontraban los signos representativos; por otro, los signos con



capacidad supositiva. Aplicado, pues, a los signos jeroglíficos y en relación a los signos representativos, si estos últimos se caracterizaban, según Ockham, por rememorar una realidad ya conocida, los signos jeroglíficos representan, en cambio, directamente la realidad designada dado su carácter pictográfico, y no una realidad diferente de sí conocida con anterioridad, razón por la que este tipo de signos no resulta tampoco aplicable a los signos propios de la escritura jeroglífica. Pasaremos ahora a analizar las principales diferencias entre los signos jeroglíficos y los signos con capacidad supositiva.

Si recordamos, los signos con capacidad supositiva se diferencian, según Ockham, de los representativos en tanto que estos se caracterizan por generar una intelección primaria y no ya por recordar una realidad conocida con anterioridad. Aplicados estos signos a los propios de la escritura jeroglífica veremos cómo tampoco resultan adecuados, y ello, principalmente, por una razón: mientras la intelección primaria propia de estos signos con capacidad supositiva hemos visto que era, según Ockham, gnoseológica, la relación entre signo y realidad en la escritura jeroglífica es claramente ontológica en tanto que no solo designan realidad, sino que, y como veremos, son capaces de crear la realidad designada dado su poder realizativo. Pasaremos a analizar las razones que nos quedan empezando por la cuestión de la arbitrariedad de los signos.

3.3 Signos Naturales y Signos Arbitrarios

Veámos como Ockham establecía una diferencia entre los signos naturales, por un lado, y los signos arbitrarios por el otro. Dado que con los signos naturales Ockham se refiere a los conceptos entendidos como signos de categoría mental, resulta de mayor relevancia para el tema que nos ocupa la cuestión de la arbitrariedad de los signos, los cuales, si recordamos, referían según Ockham a los términos hablados y los términos escritos, que se definían, en efecto, por su arbitrariedad y convencionalidad. Lo que mostraremos aquí será cómo los signos jeroglíficos, lejos de ser arbitrarios, responden claramente al criterio de la rectitud natural, el cual analizaremos con total profundidad más adelante en tanto que es uno de los rasgos más distintivos de la teoría naturalista del lenguaje.

Así, la primera razón por la que este tipo de signos no son, en absoluto, arbitrarios, responde a la iconicidad que les es propia, la cual hace que estos sean, tal y como hemos mencionado, representaciones directas de la realidad



nombrada. En tanto que por su iconicidad lo que reflejan es la característica más propia de los seres que designan, la arbitrariedad como criterio de designación queda, por ello, excluida de estos signos. En cuanto a la convencionalidad y pasando a la segunda razón, no es posible que a la significación de estos signos se llegue por un mero acuerdo entre los hombres, y ello por el contexto sagrado en el que aparece este tipo de escritura, algo que analizaremos más adelante, siendo esta otra de las razones por las que no resulta adecuado aplicar el nominalismo a la lengua egipcia, ya que no solo no se ajusta a sus elementos gramaticales, sino que tampoco respeta muchos de sus elementos culturales. Pasamos a aplicar el último aspecto del nominalismo a la lengua egipcia.

3.4 La Teoría de la Suposición

Veámos, si recordamos, que para Ockham, los términos solo tienen valor en el seno de la proposición, pero no por sí mismos, ya que la proposición es entendida por Ockham como la unidad lingüística primaria. Esto último no se corresponde tampoco con uno de los rasgos más llamativos de la escritura jeroglífica, y es que para los egipcios los signos propios de esta escritura tienen por sí mismos ese poder realizativo del que hablamos más arriba sin necesidad de insertarse en el seno de una proposición, de lo cual conforma un claro ejemplo la existencia en la escritura jeroglífica de los conocidos como signos mutilados⁷. Sin embargo, este no es el único caso por el que el nominalismo no puede aplicarse tampoco en este aspecto a la lengua egipcia, y es que, según las creencias de los egipcios, también el nombre se basta por sí solo para conservar todo su poder. Es el caso del famoso mito de Isis y Ra, donde solo con conocer el nombre de este último Isis es capaz de conocer todos los secretos de su magia (Kaster 1970: 60–65).

Habiendo destacado las razones por las que el nominalismo no es aplicable a la lengua egipcia, pasaremos ahora al segundo objetivo de este escrito: proponer cómo el naturalismo filosófico se adecúa mejor a los componentes de la lengua egipcia, respetando con ello sus elementos tanto gramaticales

⁷ Este tipo de signos pueden encontrarse en las tumbas ya desde del Reino Antiguo, de modo que, y según las creencias egipcias, la mutilación de los seres vivos en sus representaciones pictográficas propias de la escritura jeroglífica impedía que estos atacaran al difunto, neutralizando con ello su poder. (Cervelló 2015: 360, 361).



como culturales y filosóficos. De este modo, y al igual que hemos hecho anteriormente con la teoría del nominalismo, pasaré, en primer lugar, a mostrar en qué consiste el naturalismo filosófico según el *Crátilo* de Platón, ya que, como mostraré, su concepción de la teoría naturalista presenta interesantes y curiosas similitudes con la lengua egipcia tal y como la concibieron los propios egipcios. Una vez habiendo mostrado en qué consiste dicho naturalismo, aplicaré sus rasgos más esenciales a los elementos que conforman la lengua egipcia, señalando las razones por las que esta teoría del lenguaje se ajusta mejor a la lengua de los egipcios.

4 El Naturalismo Filosófico en el “Crátilo”

Es también a Platón a quien se le debe el haber inaugurado el conocido y aun presente debate entre el naturalismo y el convencionalismo propio de la filosofía del lenguaje, debate que Platón plasmará en el diálogo del *Crátilo*. En tanto que nuestro interés se centra en el análisis de la lengua egipcia, lo primero que haré será exponer cuál es el argumento central de este diálogo situando, de este modo, el contexto en el que aparece la concepción naturalista del lenguaje según Platón la entiende, para, después, y al igual que se ha hecho anteriormente con el nominalismo, aplicar sus aspectos más esenciales a la lengua egipcia⁸.

Así pues, en este diálogo, Platón enfrenta la concepción naturalista del lenguaje representada por Crátilo a la concepción convencionalista defendida por Hermógenes. Si bien lo que nos interesa es centrarnos en los aspectos que definen el naturalismo filosófico, es importante contextualizar en qué sentido surge este último, ya que este no responde sino a la conocida cuestión de la rectitud de los nombres, esto es, a la pregunta acerca de la relación entre el nombre y la realidad nombrada. Ambas tesis aparecen, pues, enfrentadas en este diálogo como respuesta a la pregunta por el criterio de los nombres⁹,

⁸ Téngase en cuenta que al igual que ocurría con el nominalismo de Ockham, el problema del lenguaje en este diálogo se imbrica también con cuestiones de carácter ontológico y epistémico, cuestiones a las que se aludirá de una forma u otra en este trabajo, ya que, como veremos, resultan interesantes para con el análisis de la lengua egipcia se refiere. Sobre el problema del *Crátilo* puede verse: Allan (1954) y Amado Levi-valensi (1956).

⁹ Sobre el debate entre el convencionalismo y el naturalismo según aparece en este diálogo puede verse: Anagnostopoulos (1971).



de forma que, según el convencionalismo representado por Hermógenes, dicho criterio se establece únicamente por arbitrariedad en tanto que no surge sino de un acuerdo entre los hombres, y esto en contraposición a la tesis naturalista que personifica Crátilo, para quien la relación entre nombre y realidad nombrada respondería al interesante principio de la rectitud natural de los nombres¹⁰. Pasaremos a analizar en qué consiste dicho criterio, ya que este se presenta como el rasgo más característico del naturalismo filosófico, el cual, como veremos, cumple a la perfección la lengua egipcia.

Lo primero con lo que debemos contar para comprender en qué consiste dicho criterio es que Platón concebirá el lenguaje en este diálogo como acción o acto de habla¹¹. En efecto, todo para Platón tiene una esencia propia, de modo que cada acción se lleva a cabo según la naturaleza que le corresponde, incluyendo, por ende, el lenguaje así entendido (Platón 2002: 386e), el cual no obedece sino a la esencia de aquello que nombra. En tanto que toda acción debe ser llevada a cabo por medio de un instrumento que resulte adecuado para esta última, el instrumento para la acción del habla, según Platón, no será sino el nombre. Teniendo en cuenta lo anterior y dado que todo instrumento responde a una utilidad, la utilidad del nombre así entendido será, para Platón, la de enseñar y distinguir la esencia de aquello que este nombra (Platón 2002: 388c). De todo lo anterior se sigue que el nombre atribuido a los seres no puede deberse al puro arbitrio tal y como defiende la tesis convencionalista del lenguaje, de modo que este no responde a un mero acuerdo entre los hombres, sino que resulta más coherente que responda a la naturaleza concreta de la realidad que el nombre designa (Platón 2002: 390e). Es esto en lo que consiste el criterio de la rectitud natural, según el cual existiría, pues, un paralelismo ontológico-lingüístico entre los nombres y los seres nombrados.

Para demostrar cómo los nombres responden, efectivamente, a este criterio, Platón recurrirá, pues, al análisis lingüístico. Tal análisis consistirá en la descomposición de los nombres en sus formas más elementales, ya que para Platón el nombre está provisto de una fuerza significativa por la cual este es capaz de significar, de forma que el objetivo de dicha descomposición será

¹⁰ En efecto y como veremos, este principio será el eje que vertebré toda la concepción filosófico-lingüística del naturalismo según aparece en el *Crátilo*, inaugurando, como decía anteriormente, un debate que continúa teniendo plena vigencia en la actualidad. Para profundizar sobre esta cuestión puede verse: Silverman (1992).

¹¹ Sobre la concepción que Platón tiene del lenguaje véase: Mié (2015).



desvelar dicha fuerza significativa (Platón 2002: 394b, 405e, 427c, etc.). Platón es consciente, sin embargo, de que dicho análisis remite al origen del significado de los nombres primitivos y, por ende, de la dificultad de tal enmienda, si bien lo que Platón intenta es aproximarse a ello buscando los elementos últimos de significación del nombre y su correspondencia con aquello que nombran, que es en lo que consiste la rectitud natural del nombre¹².

Todo lo anterior nos lleva a otra cuestión: para nombrar correctamente es necesario conocer primero, según Platón, la esencia de los seres reales. Dado que el nombre no refleja sino la esencia del ser nombrado, para Platón el nombre no sería sino una imitación del ser al que este nombra, de modo que si esto es posible es porque al conocer la esencia de estos últimos, el nombre resultaría ser, en efecto, una imitación de dichos seres. Siendo, pues, un instrumento del lenguaje, es el hecho de que este sea una imitación de los seres reales lo que explica por qué para Platón el nombre sirve para distinguir y enseñar la esencia de estos seres (Platón 2002: 431d, 432e–433a). Platón se cuestionará, sin embargo, si una imitación exacta es posible, preguntándose con ello si dicha imitación resultaría realmente útil. Para responder a esta pregunta Platón establecerá una comparación entre el lenguaje y la pintura, concibiendo el nombre como imagen de lo nombrado¹³. La conclusión a la que Platón llega es que, al igual que hay pinturas que se asemejan más que otras al objeto representado, lo mismo sucedería con el nombre. De esta forma, y concebido como imitación de los seres reales, no se tratará, pues, de una imitación exacta, sino más bien de una imitación parcial en tanto que su parcialidad consiste en representar, no todas las características del objeto, sino tan solo la esencia del ser al que el nombre designa¹⁴ (Platón 2002: 393d, 432e–433a).

¹² Más adelante veremos cómo, si bien Platón no puede hallar el origen primitivo del nombre y su significado, nosotros sí disponemos, sin embargo, de los primeros rastros de escritura jeroglífica, lo que supone una interesantísima ventaja para el estudio de la lengua egipcia.

¹³ Nótese cómo esta es una de las curiosas similitudes que se hallan entre el naturalismo de Platón y la escritura jeroglífica, lo cual trataremos en profundidad más adelante.

¹⁴ Decíamos más arriba que al igual que ocurría con el nominalismo, el *Crátilo* es un diálogo en el que las cuestiones del lenguaje se imbrican con cuestiones tanto ontológicas como epistémicas, de modo que aquí encontramos una de esas relaciones, ya que para Platón si el nombre es capaz de nombrar la esencia de los seres es porque estos poseen, efectivamente, una esencia inmutable que es la



Ahora bien, Platón se preguntará quién es quien decide cómo se nombra la realidad correctamente, puesto que, como hemos visto, es necesario conocer primero, según Platón, la esencia de los seres para poder nombrar correctamente. Pasamos así a otro aspecto fundamental y sumamente característico del naturalismo filosófico de Platón, ya que esto remite a la cuestión del hacedor de nombres, esto es, a la cuestión del legislador¹⁵. En efecto, la pregunta que se plantea Platón es quién de entre los hombres es capaz de conocer la esencia de los seres, de modo que establecerá una comparación entre el legislador de una ciudad y el hombre dialéctico para responder a esta pregunta, ya que solo este último es capaz de conocer la esencia de los seres, y, con ello, de nombrar la realidad correctamente (Platón 2002: 390d–e). Para demostrar dicha tesis, Platón pasará a analizar una larga lista de etimologías, si bien lo que me interesa ahora es aplicar los análisis hasta aquí vistos que Platón hace del naturalismo a la lengua egipcia. Habiendo señalado cuáles son los aspectos fundamentales del naturalismo filosófico según lo entiende Platón en el *Crátilo*, pasaré ahora a aplicar dichos aspectos para mostrar cómo esta tesis responde a los elementos más propios y característicos de esta lengua.

5 El Naturalismo del “Crátilo” en la Lengua Egipcia

Lo primero que hay que tener en cuenta a la hora de establecer una comparación entre la tesis naturalista de Platón y la lengua egipcia son, en efecto, las diferencias existentes entre ellas, ya que la mentalidad y la lengua griega difieren completamente de la egipcia. Sin embargo, y como me propongo mostrar, a pesar de dichas diferencias también pueden encontrarse interesantes similitudes entre ambas, que será lo que, a mi parecer, permita llevar a cabo la aplicación del naturalismo tal y como lo concibe Platón a la lengua egipcia. Pasaré, pues, a señalar primero en qué consisten estas diferencias.

La primera diferencia con la que se debe contar es que Platón en el *Crátilo* se sirve de la lengua griega para llevar a cabo sus análisis, lengua que resulta

que permite dicha imitación. Sobre lenguaje y realidad en Platón, véase: Cámara (2007) y Bravo (2008).

¹⁵ Este será otro de los aspectos por los que el naturalismo de Platón resulte interesante para aplicarlo a la lengua egipcia, ya que en esta sociedad, tal y como analizaremos más adelante, también se encuentra una especie de legislador, que no será sino el dios Thot como dios de la escritura (Castel 2001: 228).



ser muy diferente de la egipcia. En efecto, mientras el griego es una lengua alfabética, la lengua egipcia es una lengua morfoconsonántica. Sin embargo, no hay que olvidar que la cuestión que rige este diálogo no refiere a la concepción de la lengua griega, sino a la concepción filosófica del lenguaje en general, si bien Platón se sirve de su propia lengua para llevar a cabo sus análisis. Esta es la razón por la que a pesar de tratarse de lenguas completamente distintas, las cuestiones del lenguaje que Platón plantea en el *Crátilo* nos sirven, a mi parecer, para establecer un paralelismo con la lengua egipcia aplicando, de este modo, los aspectos más relevantes del naturalismo de Platón a esta lengua, que no es sino el objetivo principal de este trabajo.

La segunda diferencia a tener en cuenta entre los análisis del *Crátilo* y la lengua egipcia es que Platón en este diálogo se refiere en todo momento a la lengua hablada y no a la escrita¹⁶. Esto último es importante, porque a nosotros, por razones obvias, no nos resulta posible conocer cómo fue en realidad la lengua egipcia hablada, si bien se tiene constancia de la existencia de diferentes dialectos. Es por ello que la comparación que nosotros establezcamos estará basada en la escritura jeroglífica, razón por la cual esta segunda diferencia habrá de tomarse en consideración. Esto último nos lleva a una cuestión tan compleja como interesante, que no es sino la de la relación entre la lengua hablada y la lengua escrita, a la cual aludiré, aunque sea brevemente, dada la relevancia para el tema que nos ocupa.

En efecto, si bien Platón lo que analiza en *Crátilo* es la lengua hablada, podría, a mi parecer, establecerse de igual modo una comparación entre dichos análisis y la escritura jeroglífica, ya que, siguiendo a Jesús Mosterín, la escritura no sería sino la transcripción de un código independiente de comunicación, esto es, de la lengua hablada (Mosterín 1993: 25–28). Esta también será la posición de Paul Ricoeur en cuanto a la escritura se refiere, ya que en su crítica a Derrida¹⁷ defiende que la escritura no sería sino la manifestación

¹⁶ Platón fue, de hecho, bastante crítico con la escritura, exponiendo en el *Fedro* su crítica a esta última y sirviéndose para ello, llamativamente del mito de Thot, que como se ha mencionado anteriormente y como se verá más adelante, no era sino el dios egipcio de la escritura (Platón 1995: 274c-275c). Sobre la relación entre Platón y la escritura véase: Lledó (1992).

¹⁷ Para Derrida el sentido de la escritura no habría sido bien entendido en nuestra tradición por haberle otorgado mayor importancia a la lengua viva y al logos (Ricoeur 2006: 39), lo cual explica por qué Platón concede total relevancia en sus análisis a la lengua hablada, ya que nuestra tradición se retrotrae, efectivamente, a la Grecia Clásica en la que nace la filosofía, y con ello, la filosofía de Platón.



íntegra del discurso (Ricoeur 2006: 38). Teniendo en cuenta lo anterior, es esto último lo que, a mi parecer, hace posible aplicar la concepción naturalista del lenguaje en la filosofía de Platón a la lengua egipcia, ya que, como veremos, su escritura se presenta en muchos aspectos curiosamente similar a las características del naturalismo filosófico tal y como aparece representado en *Crátilo*.

Habiendo visto, pues, cuáles son las principales diferencias y habiendo mostrado por qué a pesar de ello es posible aplicar el naturalismo de Platón a la lengua egipcia, pasaré ahora a mostrar cómo, aun contando con dichas diferencias, se encuentran también interesantes similitudes entre ambas concepciones que son las que permiten aplicar la tesis naturalista a dicha lengua, señalando, de esta forma, cómo y por qué el naturalismo respeta los elementos gramaticales y culturales de la lengua egipcia ayudándonos a comprender mejor el sentido filosófico-lingüístico de esta última. Pasaré a analizar el primer punto, esto es, la cuestión de la rectitud natural en la escritura jeroglífica.

5.1 La Rectitud Natural y el Nombre como Imitación de la Realidad

Hemos visto cómo uno de los aspectos fundamentales de la tesis naturalista del lenguaje según la entiende Platón en el *Crátilo* consistía en el criterio de la rectitud natural del nombre. En tanto que el criterio de la rectitud natural encuentra su base en el paralelismo ontológico-lingüístico entre el nombre y la realidad nombrada, una de las principales razones por las que podemos aplicar dicho criterio a la escritura jeroglífica es por su carácter pictográfico, al que hemos hecho referencia más arriba, de modo que si este criterio puede aplicarse es porque tales signos representan de forma explícita elementos de la realidad, si bien no se trata de representaciones exactas (Baines 2007: 281; Cervelló 2015: 133). Sin embargo, en el análisis del naturalismo según aparece en el *Crátilo* veíamos cómo Platón establecía una comparación entre el nombre y la pintura para mostrar con ello por qué el nombre no era sino una imitación de la realidad en tanto que representa la realidad que designa, concluyendo, si recordamos, que no se trataba de una representación exacta, si no que bastaba con que el nombre reflejase la característica más esencial de aquello que este nombra. Aplicado a los signos de la escritura jeroglífica, bien es cierto que estos no representan la realidad nombrada de manera naturalista, (Cervelló 2015: 380) lo que no quiere decir, sin embargo, que el criterio de la



rectitud natural no pueda aplicarse a dichos signos, ya que lo que representan son elementos propios de la cosmovisión egipcia (Allen 2000: 21; Baines 2007: 281, 288; Cervelló 2015: 131), y por lo tanto, elementos de la realidad que designan. De esta forma, siendo los signos de la escritura jeroglífica signos de carácter pictórico o figurativo, podemos reconocer fácilmente, siempre que conozcamos la cosmovisión egipcia, la relación natural existente entre el nombre y la realidad nombrada, lo que hace que este tipo de escritura responda, efectivamente, al criterio de la rectitud natural según lo entiende Platón en *Crátilo*. Teniendo en cuenta esto último, pasaré a mostrar un ejemplo de cómo este principio puede aplicarse a la escritura jeroglífica tan propia de la lengua egipcia.



Fig. 1. Lolograma

Ahora bien, lo primero con lo que hay que contar a la hora de aplicar este principio a este tipo de escritura es que esta conforma un auténtico y complejo sistema de escritura, en el que no todos sus signos cumplen, por ende, la misma función. En efecto, si lo que queremos es aplicar el principio de la rectitud natural entendido como un paralelismo ontológico-lingüístico entre el nombre y la realidad nombrada, dicho principio solo es estrictamente aplicable a los denominados lologramas, en tanto que el lolograma representa en la escritura jeroglífica directamente lo que la palabra significa. Esto es lo que ocurre, por ejemplo con el lolograma representado en la Figura 1, el cual designa la palabra completa *Hr*, cuyo significado es ‘cara’, de tal forma que representa, efectivamente, aquello que significa. No ocurre lo mismo, sin embargo, con los fonogramas, ya que el valor de estos últimos es puramente fonético (Polis y Rosmorduc 2015: 153, 154, 161–165), de modo que, si bien son representaciones de elementos naturales no significan, a diferencia de los lologramas, el elemento que representan.

Así, los signos representados en la Figura 2 anotan, por ejemplo, la palabra *rn*, que significa ‘nombre’, pero, en este caso, cada signo equivale a la consonante correspondiente, *r* y *n* respectivamente, tratándose, de fonogramas





Fig. 2. Signos

monoconsonánticos y no de representaciones directas de la realidad, ya que lo que se produce aquí es una abstracción entre el significado del signo y el elemento de la realidad que representa, de forma que a cada signo le corresponde, en efecto, una consonante o un grupo de ellas y no un elemento de la realidad, que es en lo que consiste exactamente el principio de la rectitud natural y que sí se da, como vemos, en los lologramas.

Sin embargo, recordemos que una de las consecuencias que se seguían del principio de la rectitud natural es que este se oponía a la arbitrariedad de los nombres propia de la tesis convencionalista del lenguaje, de tal forma que, y trasladada la cuestión de la arbitrariedad al origen de los fonogramas, no hay que olvidar que estos se forman, por un lado, por una coincidencia homófona entre el nombre del objeto que el lolograma representa y las consonantes de las que se quieren hacer uso; y, por otro lado, por especulación simbólica en tanto que surgen en sus orígenes de los símbolos, conservando, con ello, el significado del símbolo del que procede¹⁸.

Es el caso, por ejemplo, del signo triconsonántico representado en la Figura 3 que anota las consonantes *xpr*, y que significa ‘llegar a ser’ (Castel 1999: 160, 161). De esta forma, si bien los fonogramas no significan directamente el elemento que representan, la función de estos signos no responde, sin embargo, a un criterio arbitrario¹⁹, ya que estos se forman, como vemos, o bien por especulación simbólica en tanto que conserva el significado del símbolo o bien

¹⁸ Téngase en cuenta que los signos de la escritura jeroglífica aparecen desde sus orígenes imbricados con las representaciones simbólicas características del arte egipcio, de tal forma que las representaciones simbólicas de la naturaleza se reflejan también en los signos jeroglíficos (Baines 2007: 191, 283), lo cual, apoya, a mi parecer, el principio de la rectitud natural en este tipo de escritura. Sobre la imbricación del símbolo y la escritura jeroglífica puede verse, además: Wilkinson (1999) y Vernus (2016).

¹⁹ Esta es una de las características que diferencian la escritura jeroglífica de la hierática y la demótica, donde sus trazos sí responden a un acuerdo convencional (Cervelló 2015: 131).





Fig. 3. Signo Triconsonántico

por correlación homófona entre lolograma y fonograma (Cervelló 2015: 342, 343; Vernus 2003: 198, 207). Es por ello que también se puede aplicar, a mi parecer, la tesis naturalista del lenguaje a los signos consonánticos de la escritura jeroglífica, ya que, si recordamos, esta tesis se oponía a la arbitrariedad y la convencionalidad de los nombres. Pasamos a ver las siguientes razones por las que dicha tesis puede aplicarse a la lengua egipcia.

5.2 La Función del Lenguaje y el Nombre como Instrumento

Otra de las cuestiones que Platón analizaba en el *Crátilo* era la cuestión de la función del nombre, el cual concebía, como hemos visto, como instrumento. Esto es así porque para Platón, si recordamos, el nombre, por ser imitación parcial de la realidad, lo que hacía no era sino distinguir y enseñar la esencia de aquello que nombraba. Aplicado esto último a la lengua egipcia, es interesante, a mi parecer, establecer un paralelismo entre la función del nombre según Platón y la función de la palabra y la escritura jeroglífica en el Antiguo Egipto, ya que, como veremos, la función que los egipcios le atribuyeron será otra de las razones por las que el naturalismo filosófico sea más propio de la lengua egipcia que el nominalismo.

Así pues, si para Platón el nombre era capaz de distinguir y enseñar la esencia de la realidad nombrada, para los egipcios tanto la palabra como la escritura tenían, además, la capacidad para crearla²⁰. En efecto, una de las principales funciones de la escritura jeroglífica era su función mágico-religiosa (Pinch 1994: 61–75), según la cual, la realidad podía ser creada por medio de

²⁰ Es de vital importancia entender y conocer el contexto en el surge la lengua egipcia y su escritura, ya que esta nace en un pueblo donde destaca el pensamiento mágico-religioso, lo cual explica la función de la que hablamos.



la palabra y la escritura²¹. Recordemos, por ejemplo, el poder de la palabra atribuido a Ptah en la mitología menfita (Castel 2001: 177), según la cual dio forma al deseo de su corazón por medio de la palabra creando con ello el mundo (Moret 2007: 53–67)²². De esta forma, si bien se trata de funciones diferentes al tratarse de contextos culturales muy distintos entre sí, hay algo importante a tener en cuenta con lo que al tema que nos ocupa se refiere, y es que, al igual que para Platón el nombre debía reflejar la realidad nombrada para distinguirla y conocerla, la lengua egipcia y la escritura jeroglífica deben, necesariamente, reflejar la realidad nombrada dada su capacidad para crearla. En efecto, y dado el contexto en el que surge, es de vital importancia entender que tanto la lengua egipcia como su escritura llevan implícitas cuestiones de carácter ontológico que son las que hacen posibles, no solo aplicar el naturalismo filosófico a esta lengua, sino también entender dónde reside la relevancia de comprender adecuadamente su sentido filosófico-lingüístico, ya que, de no ser así, se pierde el sentido de muchos de sus rasgos más singulares y característicos. Pasaremos a analizar, pues, la siguiente cuestión, esto es, la cuestión del legislador.

5.3 La Cuestión del Legislador

Una de las cuestiones fundamentales que Platón formulaba en *Crátilo* era la del hombre capaz de conocer la realidad para poder nombrar correctamente, que no era sino el hombre dialéctico, comparado en este diálogo al legislador de una ciudad. En efecto, si para Platón los nombres respondían al principio de la rectitud natural debía haber alguien que en sus orígenes fuese capaz de conocer primero las esencias para poder establecer correctamente una relación

²¹ Decíamos más arriba que la escritura jeroglífica aparecía desde sus orígenes imbricada con las representaciones simbólicas, de modo que, si bien estos formalmente no se confunden (Baines 2007: 285), su función seguiría conservando el poder invocador propio de los símbolos, conservando, con ello, su poder realizativo (Cervelló 2015: 427). Sobre la invocación característica del símbolo véase: De Solís (2001).

²² Los egipcios creían en un poder vivificador que hacía hablar de la “efectividad de la palabra” efectividad que era atribuida también a la escritura (Allen 2000: 156; Ritner 1993: 267; Rizzo 2015:79). En efecto, y dado que esta aparece en contextos de carácter funerario, muchos de los textos en los que se emplea este tipo de escritura cumplen la función de vivificar de nuevo el alma del difunto dado el poder creador atribuido del que hablamos (Morenz 1963: 580). Sobre esta cuestión véase, además Borghouts (1978).



entre el nombre y la cosa designada. Trasladada esta cuestión a la lengua egipcia, en Egipto si bien no tenemos un dialéctico conocedor de las esencias lo que sí tenemos, tal y como hemos mencionado anteriormente, es un dios de la escritura, esto es, el dios Thot, quien enseñó a los egipcios los conocimientos de esta última (Castel 2001: 228). Este hecho es relevante por lo que atañe a la cuestión de la convencionalidad entendida como un acuerdo entre los hombres, ya que al ser un dios quien enseñó a los hombres la escritura queda excluida la posibilidad de que la significación y el criterio de designación de esta lengua y escritura sea cambiante, tesis defendida, si recordamos, por el nominalismo de Ockham, y el convencionalismo. Esto último lo apoya, además, el hecho de que la escritura jeroglífica no perdiera jamás su carácter pictográfico, sino que conservó dicho carácter en sus más de 3000 años de evolución desde sus orígenes²³. Todo ello apoya, a mi parecer, la idea de que la convencionalidad propia del nominalismo no pueda ser aplicada a este tipo de lengua y de escritura, siendo más propia, pues, la tesis naturalista en tanto que defiende una relación natural entre nombre y realidad designada. Pasamos con esto al último punto de nuestro análisis.

²³ Hay un hecho importante a tener en cuenta, el cual hemos mencionado más arriba, y es que si Platón no pudo llegar a los orígenes de su lengua, nosotros sí disponemos de los primeros restos de escritura jeroglífica. En efecto, estos signos se han hallado en la tumba U-j fechada en Nagada IIIa2 c.3250 a.C. (Cervelló 2015: 378), cuya primera función parece ser cuantificadora y no designativa. Sin embargo, dichos signos no dejan de ser representaciones de un lugar (Cervelló 2015: 396), y con ello, representaciones parciales de la realidad, lo que apoya, a mi parecer, el principio de la rectitud natural disponiendo, además, del criterio de designación en su origen. Es interesante mencionar que si bien en otras culturas la escritura fue perdiendo progresivamente esa capacidad de representación, en Egipto este rasgo siguió manteniéndose de forma intencionada hasta la desaparición de este tipo de escritura, lo cual se atribuía erróneamente y desde una concepción evolucionista a la incapacidad o desconocimiento del principio alfabético de los egipcios (Cervelló 2015: 362). Téngase en cuenta, además, que este tipo de escritura aparece siempre en contextos de carácter sacro o carácter regio, ya que, para la mentalidad egipcia, los primeros reyes descendían de los dioses (Frankfort 1976: 39). Sobre los diferentes contextos de la escritura en el Antiguo Egipto puede verse Vernus (2005: 123-142) y Lalouette (1984 y 1987).



5.4 Del Conocimiento de las Esencias

Decíamos que la pregunta por el lenguaje que rige el *Crátilo* remite a problemas de carácter tanto ontológico como epistémico, lo cual se hace evidente en la cuestión del dialéctico que hemos visto más arriba, ya que conocer las esencias conlleva necesariamente la existencia de estas últimas, lo que a su vez es necesario para nombrar la realidad de forma correcta. Bien es cierto que en Egipto no encontramos una teoría de las esencias, pero sí una especial preocupación por nombrar correctamente, preocupación que se explica a la luz de una de las creencias más conocidas del Antiguo Egipto, esto es, la creencia en el orden y el caos como elementos que rigen el mundo (Decouer 2011: 356–358). En efecto, el mundo de los egipcios era un mundo amenazado por el caos, frente al cual el faraón salía victorioso mediante la imposición del orden, esto es, de la *maat* (Castel 1999: 237, 238; Baines 2007: 289, 290).

Teniendo en cuenta lo anterior, hemos visto que, del mismo modo que Platón le atribuye una función al nombre siendo esta función la de distinguir y enseñar la esencia, los egipcios también atribuían tanto a la palabra como a la escritura una función, que no era, si recordamos, sino la de crear aquello que se escribía o se nombraba. Esto último, unido a la concepción egipcia de un mundo dividido entre el orden y el caos es lo que hace relevante para el tema que nos ocupa la preocupación en Egipto por nombrar correctamente, ya que el establecimiento de ese orden no se lleva a cabo sino por la función atribuida a la palabra y la escritura, y con ello, mediante el correcto nombramiento de la realidad. De esto último constituye un claro ejemplo el conocido mito de Isis y Ra al que hemos aludido más arriba, según el cual la astuta Isis consigue engañar al dios para obtener su nombre secreto, siendo esta la forma por la que Isis consigue sus poderes, y con ello, resucitar a su esposo Osiris dándole la vida de nuevo mediante la correcta utilización del nombre secreto de Ra (Kaster 1970: 60–65). Otro ejemplo sumamente característico de lo anterior lo constituye una de las prácticas más conocidas del Antiguo Egipto conocida como *damnatio memoriae*, la cual consistía en destruir el nombre del difunto para impedir su reencarnación, principio que se explica por lo que Frazer definió como magia homeopática o imitativa, según la cual, lo semejante produce lo semejante, y, por lo tanto, también puede destruirlo (Frazer 1944: 35–62; Arroyo 2009: 65; Cervelló 2015: 365).

De todo lo anterior se sigue la necesaria relación natural entre la realidad y el nombre tanto en la lengua como en la escritura jeroglífica, ya que ambas llevan implícitas connotaciones evidentes de carácter ontológico motivadas,



como hemos visto, tanto por la propia concepción que los egipcios tenían de su lengua como por el contexto cultural y las creencias que la caracterizan, connotaciones que, tal y como he intentado mostrar, quedan reflejadas también en sus aspectos gramaticales. Todo ello hace posible, a mi parecer, no solo establecer una comparación entre el naturalismo filosófico de Platón según el *Crátilo* y la escritura jeroglífica a pesar de sus muchas diferencias, sino también la aplicación de dicha tesis a la lengua egipcia en tanto que respeta, como vemos, todos y cada uno de los elementos tanto gramaticales como culturales y filosóficos de esta lengua. Terminamos así el objetivo principal de este trabajo, habiendo mostrado con ello la importancia de comprender correctamente el sentido filosófico-lingüístico de la lengua egipcia.

6 Conclusiones

Hemos analizado, en primer lugar, en qué consistía el nominalismo de Ockham viendo cuáles eran los aspectos más relevantes de su teoría, siendo estos la exclusiva afirmación del singular, la reducción exclusivamente lingüística de la gramática, la arbitrariedad de los signos escritos y hablados, y el valor únicamente proposicional atribuido a estos últimos. Después, hemos aplicado dichos aspectos a la lengua egipcia mostrando como el nominalismo no es propio de esta lengua en tanto que no se adecuaba a sus elementos gramaticales ni tampoco culturales y filosóficos.

En segundo lugar, hemos señalado en qué consistía el naturalismo filosófico según lo expone Platón en el diálogo del *Crátilo*, viendo como su rasgo principal era el de la rectitud natural del nombre, según la cual se daba un paralelismo ontológico-lingüístico entre el nombre y la realidad que este designa. También hemos visto otros de los aspectos más relevantes de su concepción naturalista, que no eran sino los del nombre entendido como imitación parcial de la realidad, el nombre entendido como instrumento, la cuestión del legislador y el dialéctico como hombre capaz de nombrar la realidad correctamente, y de conocer, por último, la esencia de los seres a los que el nombre designa. Aplicados dichos aspectos a la lengua egipcia, hemos visto como tanto logogramas como fonogramas respondían al criterio de la rectitud natural estableciendo un paralelismo con la curiosa comparación que hace Platón entre el nombre y la pintura. Hemos señalado, además, que en Egipto también se atribuía una función al nombre estableciendo del mismo modo un paralelismo con el nombre entendido, según Platón, como instrumento. También hemos



mostrado cómo podía compararse la cuestión del legislador y el dialéctico a la concepción sagrada de la escritura jeroglífica por la creencia egipcia en el dios Thot como dios de la escritura, viendo también, y por último, como si bien en Egipto no encontramos una teoría de las esencias, lo que sí encontrábamos era una especial preocupación por nombrar la realidad correctamente dada su creencia en la *maat* y la imposición de esta última mediante el correcto nombramiento de la realidad.

Todo ello nos ha permitido mostrar cómo el naturalismo filosófico responde mejor a los elementos tanto gramaticales como culturales y filosóficos de esta lengua, señalando con ello la importancia de comprender correctamente el sentido filosófico-lingüístico de la lengua egipcia.

Bibliografía

1. Allan, D. J. (1954). The problem of Cratylus. *American Journal of Philology*, (75): 271–287.
2. Allen, J. P. (2000). *Middle Egyptian. An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*. Cambridge: Cambridge University Press.
3. Amado Levi-Valensi, E. (1956). Le problème du Cratyle. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, (146) : 16–27.
4. Anagnostopoulos, G. (1971). Plato's *Cratylus*: the two theories of correctness of Names. *Review of Metaphysics*, 25(2): 691–736.
5. Andrés, T de. (1969). *El nominalismo de Ockham como filosofía del lenguaje*. Madrid.
6. Arroyo, A. (2009). Aspectos iconográficos de la magia en el antiguo Egipto: imagen y palabra. *Akros, Revista del Museo de Melilla*, (8): 63–72.
7. Baines, J. (2007). *Visual & written culture in Ancient Egypt*. New York: Oxford University Press.
8. Beuchot, M. (1981). *El problema de los universales*. México: UNAM.
9. Borghouts, J.F. (1978). *Ancient Egyptian magical text*. Leiden: Nisaba.
10. Bravo, F. (2008). Verdad y teorías del lenguaje en el *Crátilo* de Platón. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XLVI (117/118): 67–77.
11. Cámara, B. R. (2007). Lenguaje y ontología en el *Crátilo* de Platón. *Daimon. Revista de Filosofía*, (1): 141–148.
12. Castel, E. (1999). *Egipto. Símbolos y signos de lo sagrado*. Madrid: Editorial Alderaban.
13. Castel, E. (2001). *Gran Diccionario de Mitología Egipcia*. Madrid: Editorial Alderaban.



14. Cervelló, A. J. (2015). *Escrituras, lengua y cultura en el Antiguo Egipto*. Barcelona: Ed. UAB.
15. Decouer, H. (2011). Maat, between Cosmology and Myth: The Constitutional Principle of a Chthonic State in Ancient Egypt. *Revue Juridique Thémis*, (2): 343–368.
16. Flórez, A. (2002). *La filosofía del lenguaje de Ockham. Exposición crítica e interpretación cognitiva*. Granada-Bogotá: Comares – Pontificia Universidad Javeriana.
17. Frankfort, H. (1976). *Reyes y Dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*. Madrid: Alianza Editorial.
18. Frazer, J.G. (1944). *La Rama Dorada. Magia y Religión*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
19. Gosselin, M. (1990). *Nominalism and contemporary nominalism. Ontological and Epistemological Implications of the works of W.W.O Quine and of N. Goodman*. Netherlands.
20. Kaster, J. (1970). *The Literature and Mythology of Ancient Egypt*. Londres.
21. Lalouette, C. (1984). *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Egypte, tome I: Des Pharaons et des hommes*. París.
22. Lalouette, C. (1987). *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Egypte, tome II: Mythes, contes et poésie*. París.
23. Lledó, E. (1992). *El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria*. Barcelona.
24. Libera, A. (2016). *La cuestión de los universales*. Buenos Aires: Ed. Prometeo.
25. Mié, F. (2015). Nombre y significado en Platón, *Crátilo* 384a8-391a4: el modelo técnico del lenguaje como solución a la controversia entre naturalismo y convencionalismo. *HYPNOS, Sao Paulo*, (34): 35–54.
26. Millikan, R. G. (1991). *Language, thought, and other biological categories*. Massachusetts.
27. Miralbell, I. (1998). *Guillermo de Ockham y su crítica lógico pragmática al pensamiento realista*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
28. Morenz, S. (1963). La religion égyptienne. *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, (3): 578–581.
29. Moret, A. (2007). *Les Mystères Égyptiens*. Genève.
30. Mosterín, J. (1993). *Teoría de la escritura*. Barcelona.
31. Papineau, D. (1993). *Philosophical Naturalism*. Massachusetts.
32. Liz, A., M. (2013). La historia de la filosofía del lenguaje. Ya Platón, en el *Crátilo*. En Pérez, D. *Perspectivas en la filosofía del lenguaje* (pp. 29–62). Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza.
33. Pinch, G. (1994). *Magic in Ancient Egypt*. Londres: British Museum Press.
34. Platón (1995). *Fedro*. Edición y traducción de Luis Gil Fernández. Madrid.



35. Platón (2002). *Crátilo*. Edición y traducción de Atilano Domínguez. Madrid.
36. Platón (2006). *La República o el Estado*. Edición de Miguel Candel y traducción de Patricio Azcárate. Madrid.
37. Polis, S, y Rosmorduc, S. (2015). The Hieroglyphic Sign Functions. *Festschrift Loprieno*, (1): 149–174.
38. Polo, L. (1997). *Nominalismo, idealismo y realismo*. Pamplona: EUNSA.
39. Ricoeur, P. (2006). *Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido*. México.
40. Ritner, R.K. (1993). *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*. Chicago.
41. Rizzo, J. (2015). À propos de s'nh, “faire vivre”, et de ses dérivés. *Égypte Nilotique et Méditerranéenne (ENiM)*, (3): 73–101. Recuperado el 28/12/2020 de <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-02130246>.
42. Silverman, A. (1992). Plato's *Cratyle*. The naming of nature and the nature of naming. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, (10): 25–71.
43. Solís, D. R. de (2001). *Símbolos estéticos*. Sevilla: Universidad de Sevilla – Secretariado de publicaciones.
44. Squizzato, T. C. (2016). El planteo lingüístico del *Crátilo*: alcances y limitaciones. *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía*, 25: 157–175.
45. Vernus, P. (2003). Idéogramme et phonogramme a l'épreuve de la figurativité: Les intermittences de la figurativité. En L. Morra & C. Bazzanella (eds.), *Philosophers and hieroglyphs* (pp. 196-218). Turin: Rosenberg & Sellier.
46. Vernus, P. (2005). L'écriture du pouvoir dans l'Égypte pharaonique: Du normatif au performatif. En *L'écriture publique du pouvoir*, Pessac (pp. 123–142). Recuperado el 30/12/2020 de <https://books.openedition.org/ausonius/9272?lang=es>.
47. Vernus, P. (2016). De l'image au signe d'écriture, du signe d'écriture à l'image, de l'image au signe d'écriture: la ronde sémiotique de la civilisation pharaonique. *Actes Semiotiques*: 119.
48. Wilkinson, R. H., 1999. *Symbol and Magic in Egyptian Art*. Londres: Thames & Hudson.

