



Estudios de Filosofía

ISSN: 0121-3628

revistafilosofia@udea.edu.co

Universidad de Antioquia

Colombia

Escobar Moncada, Jairo Iván

¿CÓMO SE PUEDE LLEGAR TARDE AL CONOCIMIENTO DE LAS COSAS? Sobre
lógos y ousía en el Cratilo de Platón

Estudios de Filosofía, núm. 34, julio-diciembre, 2006, pp. 29-47

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=379846139003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

¿CÓMO SE PUEDE LLEGAR TARDE AL CONOCIMIENTO DE LAS COSAS? Sobre *lógos* y *ousía* en el *Cratilo* de Platón

Por: Jairo Iván Escobar Moncada

Universidad de Antioquia

jiemco@yahoo.com

Resumen. Me propongo discutir la teoría del lenguaje que Platón sostiene en este diálogo. Su punto de vista busca evitar tanto los peligros del enfoque naturalista de Cratilo como el convencionalista de Hermógenes, aunque considero que su posición es más cercana a Hermógenes, quien destaca el carácter práctico del lenguaje (387c ss.) El horizonte que guía su indagación es la relación epistémica entre lógos y cosa (*on* y *pragma*), esto es, la pregunta sobre qué me permite conocer el lenguaje de las cosas y del mundo. Las partes etimológicas del diálogo muestran que partir de la palabra atómica es erróneo, ya que una palabra desvinculada de la frase no crea conexión alguna entre lenguaje y mundo. Sólo podemos conocer o mostrar la esencia de algo mediante un entrelazamiento de palabras, en la que la oración es la unidad mínima significativa del lenguaje, a saber un sustantivo y un verbo. Por esto es importante, para mi lectura, el pasaje 432d11-433a1, en el cual se muestra el carácter indispensable del lógos para mostrar lo que una cosa verdaderamente es.

Palabras claves: lenguaje, mundo, praxis, lingüística, conocimiento.

How Could You Arrive Late to the Knowledge of Things? On *Lógos* and *Ousía* in Plato's *Cratylus*

Summary. I plan to discuss the Theory of Language that Plato expounds in this dialogue. His point of view tries to evade both the dangers of the Naturalist posture of Cratylus and those involved in Hermogenes' Conventionalist position, even though I believe that Plato's position is closer to that of Hermogenes: Language as a social praxis (387c ss.) The horizon which guides his question is the epistemic relation between logos and thing (*on*, *pragma*), that is, it enables one to know the Language of Things and the World. The etymological parts of the dialogue show that making a start from the atomic word is a mistake; a detached word of a phrase does not create any connection between the language and the world. We can only know the essence of something or show its essence by means of an entwining of words, since a sentence is the least unity with meaning in language, in which we entwine words, that is, a noun and a verb. Therefore, for my reading, the passage 432d11-433a1 is important, in which is shown the indispensable character of logos to show what a Thing is. Another question is if the essence can be plainly shown by means of language.

Keywords: Language, World, Praxis, Linguistics, Knowledge.

A diferencia de otros diálogos, el *Cratilo* introduce directamente a un problema que ya se está discutiendo, a saber, sobre la relación entre nombres y cosas (*onómata* y *ónta*), visto desde la perspectiva de la corrección de los nombres, *orthótēs tōn onomatōn*, o, más precisamente, sobre si los nombres o palabras del lenguaje representan adecuada y verdaderamente la naturaleza esencial de cada cosa y si esta corrección es *physei*, por naturaleza, que es la tesis de Cratilo, o por convención y acuerdo entre las personas (*xynthēkē kai homología*, 384d1)

o por uso y costumbre (*nómō kai éthei*, 384d7), que es la tesis de Hermógenes.¹ Aquí, para comenzar, hay dos problemas, qué significa *physei* y qué significa *nómō*, y esto espero aclararlo en el curso de este ensayo. Además en la presentación de la discusión hay un añadido que sorprende: la exactitud es natural tanto para griegos como para bárbaros (383b, 385e). Y digo sorprende, pues qué quiere decir que el nombre de cada cosa es exacto por naturaleza, ya que si esto es así, uno debería pensar que los nombres de las cosas deberían ser iguales tanto en griego como en los múltiples lenguajes diferentes al griego. De esto no es consciente Cratilo, y uno de los puntos centrales del diálogo es justamente mostrarlo. Ya Platón lo sabía: la multiplicidad de lenguajes existentes, las diferentes maneras de denominar con signos y sonidos las cosas en cada idioma, hace imposible sostener una exactitud por naturaleza de los nombres. Pero aquí hay algo más en juego en el planteamiento del problema que sólo surgirá en la marcha del diálogo: la relación entre lenguaje y realidad, entre *lógos* y *ousía*, pues cada lenguaje existente está enfrentado al problema filosófico de qué nos permite conocer éste respecto de las cosas, de la realidad. No otro es el problema filosófico aquí discutido: la relación cognoscitiva o gnoseológica entre lenguaje y realidad, esto es, si podemos hacer discursos verdaderos sobre ella.²

Para un oído moderno, el problema, como se discute desde el comienzo, puede parecer falsamente planteado, pues modernamente no se trata de la relación unívoca entre palabras y cosas, entre cada palabra y cada cosa, sino de una relación entre nuestro discurso lingüístico y el mundo, pero de esto, como lo mostraré luego, es bien consciente Platón, y una de las intenciones del diálogo es mostrar los límites de un planteamiento tal. Para él el problema del lenguaje no se reduce a una relación epistémica entre cada nombre y la cosa de la cual es nombre, sino entre nuestro discurso *lógos* y el mundo. En otras palabras, para Platón el lenguaje es un medio de conocimiento del mundo, más no el único, que tiene su núcleo en cada nombre o palabra, sino en la oración, en la proposición (432d–e; cf. *Soph.* 259e–264c.)

Como lo muestra el diálogo, hablar cognoscitivamente del mundo no consiste en decir nombres aislados, como si el conocimiento de Hermógenes, por ejemplo, se nos diera con la sola pronunciación de su nombre. La broma inicial (433b) que hace Cratilo con su nombre, a saber, que tal no le pertenece indica ya una lección

-
- 1 Para una reconstrucción de la dualidad *nomos–physis* se puede consultar el artículo “La antítesis sofística *nomos–Physis*”, en: Bravo (2001, 15–42).
 - 2 En su ensayo “Las teorías del lenguaje en el *Cratilo* de Platón”, Bravo (2001, 43) dice: “nos inclinamos a creer que el problema de fondo de este diálogo es el problema de las condiciones teóricas (ontológicas, gnoseológicas y nomológicas) de la verdad”. Ver también Szaif (2001, 46 ss.).

del diálogo: los nombres, tomados aisladamente, no son vehículo del conocimiento. Bien puede decir que en este diálogo Platón ya anticipa la lección final del *Sofista* sobre la proposición como vehículo epistémico del mundo (261d–263d). Sólo el *lógos* nos permite realizar proposiciones falsas o verdaderas sobre el mundo y las cosas, y sobre qué sea un discurso verdadero o falso se dan criterios en este diálogo (385b–d).

Por otro lado, conviene recordar, como lo han destacado recientemente investigaciones, de Oehler y Kraus,³ que la teoría lingüística de Platón se ubica en una tradición que ya ha roto con la concepción de una unidad mágica entre nombre y cosa que es propia del pensamiento mítico. Las palabras o signos lingüísticos no son pensados ya como un calco de las cosas, y cuya enunciación natural nos podría dar un dominio sobre las cosas de las cuales son signos. El lenguaje no se limita a repetir exclusivamente lo dado, el lenguaje no nos pone en una relación directa con las cosas sensibles y tampoco nos ofrece un conocimiento directo e inmediato de ellas, que es la ilusión de Cratilo. Su función es mediar nuestra relación cognoscitiva con el mundo de las cosas sensibles. El lenguaje no es una copia transparente de las cosas del mundo. Esta relación indirecta del lenguaje con las cosas la piensa Platón con los conceptos de *eikón* (imagen), *mimēsis* (mímesis), esencia de la cosa (*ousía*), definición (*lógos*), y discurso dialéctico, que juegan un papel importante no sólo en el *Cratilo*, sino también en el *Sofista* (234b1 ss.), en el símil de la línea de la *República* (509d1–511e5), y en el *Timeo*.

Pasos importantes en el quebrantamiento de la unidad entre nombre y cosa⁴ ya se encuentran en el pensamiento griego temprano, por ejemplo, en Parménides, para quien el lenguaje pertenece al reino de la apariencia, o en Heráclito, para quien la naturaleza no se revela en los nombres, pues a ella le gusta esconderse, como dice el fragmento 123. También es conocido el fragmento 48 en el que claramente se distingue entre nombre y significado: “nombre de arco (*biós*) es vida (*bios*), pero su obra es muerte”. Una misma palabra puede significar cosas contradictorias, y si esto es así ¿cómo creer en el poder cognoscitivo de las palabras? Importante es

3 Oehler (1998, 154–170); Kraus (1987, 168 ss.).

4 En lo siguiente me oriento especialmente por la exhaustiva investigación de Kraus (1987) y por las breves anotaciones de Oehler (1998, 154–170). Contra el último, mi intención es mostrar que Platón no defiende en el *Cratilo* una teoría del significado atomista, atada a la palabra aislada, solitaria. Esto es justamente lo que destruye Platón, y es el centro de la crítica a Cratilo y Hermógenes, quienes si representan, cada uno a su manera, esta visión atomista del lenguaje, pero sobre todo Cratilo.

también mencionar al sofista Gorgias de Leontino quien, tanto en su *Encomio de Helena* como en su tratado sobre el no-ser, de manera más clara que Heráclito, distinguió entre el nivel fonético y el nivel del significado, al vincular, dicho con Oehler, el lenguaje no primeramente con las cosas, sino con el contenido del pensamiento (*tà phronoúmena*), estableciendo así por primera vez el llamado “triángulo semiótico”,⁵ según el cual los nombres no nos relacionan directamente con las cosas, sino de modo mediado con lo que pensamos, que a su vez esta mediado por los signos lingüísticos. Para Gorgias esto sirve para demostrar el fracaso de la comunicación y de la imposibilidad del lenguaje como medio para expresar la verdad. En términos de Gorgias, “el discurso no da cuenta de las cosas que existen. No comunicamos las cosas que existen, sino el discurso que es diferente de las cosas que existen” (cf. Sexto Emp., *Ad. math.*, VII, 84). De la diferencia entre discurso y ente, Gorgias deduce la incomunicabilidad de las cosas. Lo que comunicamos son palabras y estas no son las cosas y en caso de que pudiéramos comunicarnos sobre las cosas, esto no quiere decir que sean cognoscibles, y dado el caso feliz de su conocimiento, éste sería incomunicable.

Por último, para Demócrito (B1), el lenguaje oculta la naturaleza de las cosas. Nosotros sólo poseemos *eidóla*, imágenes perceptibles de las cosas, y estas imágenes subjetivas de las cosas son ocultadoras del ser verdadero de las mismas. Mediante un análisis, se debe partir de estas imágenes poco claras a unas más finas. Pero ir de lo oscurosamente percibido y pensado, a lo más claro y más finamente pensado y analizado es trabajo del entendimiento. El entendimiento (*phrēn*) debe refinar lo dado por los sentidos formulando determinaciones conceptuales. Para Aristóteles⁶ (*Metph.* 1087b19) Demócrito ha iniciado este camino: sólo sobre la base de determinaciones conceptuales puede el signo cumplir una función epistémica.

El *Cratilo*, que con razón es considerado como la primera reflexión sistemática sobre la relación entre lenguaje y mundo, es una respuesta crítica al horizonte brevemente delineado con anterioridad, y sobre todo una respuesta a la teoría de Gorgias de que el *lógos* no permite conocer nada, y en caso de permitirlo, lo logrado sería incomunicable. Para ello Platón va a discutir dos tesis importantes entonces en boga, la corrección natural y la corrección convencional del lenguaje.

5 Oehler (1998, 162 ss.). Kraus dice al respecto: “En conexión con su propia filosofía Platón ha desarrollado el primer modelo triádico lingüístico sobre el signo capaz de funcionar en la historia europea del espíritu. Por ello es él realmente el inventor del modelo triádico del signo y de aquella concepción que subyace al ‘triángulo semiótico’ moderno”. Citado por Oehler (1998, 163). Los tres pilares del modelo platónico son el nombre, la cosa y la idea.

6 Citado por Oehler (1998, 160).

Cada tesis, además, la debate, en general, con el personaje del diálogo que sostiene la tesis contraria, a saber, con Cratilo, los límites de la teoría convencionalista y con Hermógenes, los límites de la naturalista. Veamos esto más en detalle.

La primera parte es un diálogo con Hermógenes, quien defiende una teoría convencionalista de los signos lingüísticos, a saber, que cada nombre es correcto, ya sea impuesto por un particular o una ciudad (*idiotēs kai polis*, 385a). Hermógenes no es consciente del absurdo de su tesis que conduce a negar no sólo la posibilidad semántica de decir algo verdadero o falso, pues estos términos señalan una dimensión intersubjetiva, de la cual no da cuenta su teoría particularista, sino niega también la posibilidad de la comunicación, pues si cada persona puede llamar caballo a los que otros llaman hombre y viceversa, la comunicación se vuelve imposible.⁷ Cabe anotar que solo se refuta la primera parte de la afirmación de Hermógenes, la tesis particularista, pero la segunda parte, que cada ciudad puede denominar las cosas como quiera permanece intocada a lo largo del diálogo. Cada ciudad tiene su propio lenguaje, y no es motivo de disputa si lo que el griego llama *híppos*, caballo, es llamado, por ejemplo, “horse” por el bárbaro. Esto es algo que la argumentación naturalista de Cratilo no tiene en cuenta, la cual, y por otras razones, tampoco logra dar cuenta del carácter dialogal e intersubjetivo del lenguaje. En cualquier caso, el caballo es siempre la misma cosa, sigue siendo caballo, independientemente de como se lo designe en cada idioma (385e).

El siguiente paso dado por Sócrates consiste en sostener, lo cual es aceptado Hermógenes, que hay *logoi*, discursos, verdaderos y falsos: verdadero si el discurso habla de las cosas como son, y falso si habla de ellas como no son (385b). Para aclarar esto tomemos un ejemplo del diálogo, que está hacia el final (429e): si alguien, le pregunta Sócrates a Cratilo, se encontrara contigo y te dijera: “Salud, extranjero ateniense, Hermógenes, hijo de Esmicrión”, ¿qué diría tal persona? Para Cratilo, que tiene problemas con la idea de que los discursos puedan ser verdaderos o falsos, tal persona no emitiría más que sonidos vanos (429a) como si uno agitara un objeto de bronce golpeándolo. Para Sócrates, en cambio, la frase de tal persona es falsa, pues dice lo que no es sobre algo que es de *x* o *y* manera. En este caso, la persona en cuestión, Cratilo, es llamado Hermógenes, y esto sencillamente es falso. Es como si yo llamara caballo a algo que otros, en mi comunidad lingüística, llaman vaca, o rojo a lo que otros llaman azul. Y ciertamente puedo hacerlo, pero no puedo pretender ser entendido y que mis expresiones sean consideradas como verdaderas.

7 Cada cosa tendría tantos nombres, como se dice luego, como denominaciones particulares haya (385d).

Para los otros simplemente estaría produciendo sonidos vanos, incomprensibles y que, en el mejor de los casos, necesitan ser corregidos.

El siguiente movimiento de Sócrates es esencial, no sólo para todo el diálogo sino también para la filosofía platónica y, en general, para todo discurso epistémico. La idea es sencilla: cada cosa tiene una esencia que le es propia (386e9). Si se puede mostrar que cada cosa tiene una esencia propia, que es antológicamente independiente de nuestras denominaciones, entonces pasan dos cosas: 1. Se puede refutar a Protágoras, para quien las cosas (*chrēmata*) son como a cada uno le parece que son (386a). 2. No se puede afirmar que cada cosa se puede denominar como uno quiera, según se le aparezca a cada uno (385e–386a). De la refutación a Protágoras no me ocuparé, pues no es importante para la marcha de este ensayo. Esto se hace más en detalle en el *Teeteto* (152a, 172a, 177a ss.),⁸ pero aquí ya está el núcleo de tal refutación. La segunda afirmación necesita precisiones, pues está formulada con inexactitud, y el argumento es débil puesto que la esencia subsiste independientemente del nombre que se le dé. El argumento se vuelve fuerte cuando se muestra, más adelante, que la denominación caprichosa de las cosas implica la autoexclusión del lenguaje público aprendido y la imposibilidad de ser entendido.

En este lugar, el pensamiento sobre la esencia propia de cada cosa sirve para refutar, débilmente, la tesis hermogenesiana de que cada persona puede denominar las cosas como le venga en gana. Posteriormente será usada de nuevo para refutar a Cratilo y postular la teoría de las ideas. Sobre esto volveré luego, pero más importante es ahora comprender qué es lo que llama Sócrates “esencia”, esta desdichada palabra sobre la cual se ha vertido mucha tinta y, la cual, incluso, ha generado, y sigue generando, muchos dolores de cabeza a autores modernos y posmodernos, constructivistas o no, analíticos del lenguaje o no.⁹

Esta idea ya está presente en diálogos anteriores al Cratilo, pero aquí tiene un sabor especial justo porque aparece en un contexto en el que se investiga. Expresamente las relaciones entre lenguaje y realidad. Hermógenes entiende fácilmente de qué se trata. Sócrates se limita a apelar irónicamente a un hecho

8 Escobar Moncada (2003, 53–73)

9 Sobre el problema de la esencia considero importante el libro de Karl Heinz Haag (1985), quien lo reconstruye histórico-filosóficamente, y para quien Kant es quien logra darle la expresión definitiva en sus reflexiones sobre el fundamento inteligible de los fenómenos naturales en la *Crítica del Juicio*. Como pocos libros, el de Haag logra formular el problema de la esencia en su importancia para toda reflexión crítica que no quiera caer en las simplezas del positivismo o la metafísica abstracta, que en sus distintas versiones desde la antigua Grecia hasta nuestros días, encarnan variadas versiones de la llamada *prima philosophia*.

cotidiano: la existencia de hombres buenos y malos (386a), y cada uno de ellos actúa y se comporta de distinta manera: el bueno hace acciones buenas, el malo, malas y estas acciones revelan su esencia, más exactamente, su carácter, su forma de ser. Aquí puede uno tener dudas sobre el uso moral del concepto, pero los ejemplos siguientes precisan mejor el pensamiento de la esencia. Si queremos cortar algo, no podemos cortar como queramos y con lo que queramos, sino que debemos cortar según la naturaleza del cortar y de lo cortado, y con el instrumento adecuado para cortar (387a). La acción de cortar según esto es hacerlo de acuerdo a una opinión correcta (387b), esto es, respetando la naturaleza de la acción que voy a realizar. Si quiero cortar carne debo hacerlo con un cuchillo de metal y no de madera, pero debo además cortar de forma que lo cortado no sea maltratado en su naturaleza, pues corro el riesgo de que, mal cortada la carne, no sirva para el plato culinario que quiero preparar. Si quiero quemar, debo quemar con algo a cuya esencia le sea propio quemar. Esto es, que participe de alguna manera de la esencia del fuego. Cada cosa (*ón*) del universo tiene una esencia que les es propia, por ejemplo, el caballo la de ser caballo, la de la planta la de ser planta, al fuego le es propio quemar, al hielo enfriar, etc. Y esta esencia le es propia, lo quiera yo o no, pues no es creación de ningún hombre. En palabras de Sócrates: “es evidente que esas cosas tienen por sí mismas una propia esencia estable, no en relación a nosotros, ni en dependencia de nosotros, dejándonos tirar ya acá, ya allá por nuestra imaginación (*phantasmáti*), sino que por sí mismas mantienen con su propia esencia la relación que les es natural” (386e). A un caballo le es propio ser un caballo, y su esencia de caballo es estable, pues de no serlo, podría volverse vaca, por ejemplo, y al caballo le es propio estar en relación (*prós*) con su propia esencia, esto es, actuar como caballo, y no como otra cosa. Esto lo precisa Sócrates diciendo que a cada cosa le corresponde realizar acciones (*práxeis*) que le son propias, y estas acciones son “una cierta especie (*eídos*) de ser” (386e). Cada cosa tiene pues *eídos* y *ousía*, (forma y esencia) y actúa según ellos. El caballo no puede actuar más que como caballo, y el gato como gato.

Un último ejemplo, si queremos realizar la acción de tejer, debemos usar una lanzadera, y no cualquier lanzadera, sino una adecuada al tipo de tejido que se utiliza, ya sea tejido grueso o fino, o de lana, o de lino, etc. El instrumento debe tener la naturaleza (*physis*) que sea la más adecuada para su trabajo (389c). Y así con todos los instrumentos: “el que ha descubierto el instrumento apto para su naturaleza, para cada cosa debe dar su forma al material de que lo hace, no como él que quiere, sino como es natural que sea” (389c). Ahora bien, si la lanzadera se rompe, el artesano puede construir otra, pero no fijando su mirada en la rota sino en la forma (*eídos*) conforme a la cual fabricó la que se rompió (389b). Sobre los

conceptos de *eidos* y *ousía* volveré brevemente al final de este ensayo. Sólo quiero decir dos cosas: uno, que son utilizados como sinónimos, y dos, que su introducción no ofrece problemas de comprensión ni para Hermógenes ni Cratilo ni para el lector. Son introducidos sin necesidad de recurrir a entidades suprasensibles sino en relación con actividades que realizamos o podemos realizar cotidianamente con las cosas,¹⁰ o que estas realizan según su esencia.

Y aquí sucede algo sorprendente, sobre todo para quien piense que Platón es un archiidealista y que su concepción del lenguaje debería ser idealista.¹¹ Para él el lenguaje está incrustado en la *praxis*, una *praxis* mediante la cual nos hablamos de las cosas (*peri tà prógmata*, 387c9), y la de denominación (*onomázein*, 387c6), que es una parte del *legein* (del hablar), es también una acción, pues al denominar se dicen los nombres o palabras¹² (*légousin tóus lógoús*, 387c). Y el instrumento (*órganon*) de esta actividad o acción son los nombres (388a). El nombre es el instrumento con el cual denominamos y hablamos, y ¿qué hacemos con este instrumento en los discursos? Nos enseñamos las cosas los unos a los otros y las distinguimos (388b). “El nombre”, resume Sócrates “es un instrumento que sirve para instruir y para distinguir la esencia (*didaskalikòn kai diakritikón tēs ousías*), así como la lanzadera sirve para el tejido” (388b). Las palabras son pues instrumentos mediante los cuales nos enseñamos unos a otros, mediante la acción de denominación, las cosas y qué son las cosas en su esencia o forma. Cada palabra permite identificar y distinguir una cosa de otra y enseñarnos mutuamente cómo y qué son las cosas. Pero así como los instrumentos son fabricados por alguien: un artesano sabe hacer lanzaderas y otro muebles, y los fabrican guiados por un saber práctico y siguiendo la regla dada por el *eidos* o *ousía* tanto de la acción que deben ejecutar como del instrumento que se debe utilizar en la acción. Y ¿los nombres?, ¿podemos hablar de una fabricación de los nombres? Platón no dudó en hacerlo, e introduce el término del *nomothétēs* (388e), del legislador lingüístico, quien es el demiurgo que

10 Aquí la palabra cosa designa tanto seres naturales como artefactos.

11 Sobre la problemática idea del lenguaje ideal (387d–390e) se puede consultar las breves reflexiones al respecto de Guthrie (1978, 31). Ver en el *Cratilo* un lenguaje ideal es una interpretación que no se apiada con el texto. Considero más cercano a la intención platónica resaltar un elemento pragmático en su concepción del lenguaje y de la dialéctica eidética. Wieland (1999, 224 ss.), Böhme (2000, 355). Esto se ve claramente en el hecho de que es el dialéctico, el utilizador de los nombres, quien debe orientar la actividad del artífice de los nombres (390d5).

12 Usaré indistintamente los términos de nombre o palabra. Hoy distinguimos entre ambos, pero Platón no lo hace, como lo muestra los diferentes usos que hace del término *ónoma* en el diálogo. Sobre esto el ensayo de Francisco Bravo “El status de *ónoma* en el *Cratilo* de Platón” en: Bravo (2001, 63–79).

hace los nombres (*ónomatourgos*, 389a), de acuerdo con la naturaleza de las cosas y las acciones, y los nombres, ha dicho líneas antes Sócrates, son suministrados por el *nómos* (388d), que Zaranka¹³ traduce por ley, pero que también significa, como lo indica él mismo en la nota once, uso o costumbre. Yo prefiero la traducción de uso uso o costumbre (*Gebrauch* o *Gewohnheit*) como hace Schleiermacher, traducción que me parece más acorde con la frase siguiente: el instructor se sirve de la obra del legislador cuando usa los nombres (*ónomati chrêtai*, 388e). Es el legislador quién establece el uso de los nombres, y lo hace, como lo hacen todos los otros artesanos mirando el *eîdos* de cada cosa. El buen legislador, que es el artesano más escaso entre los hombres según Sócrates, conoce el *eîdos* de las cosas —así como el artesano el de la lanzadera que va a fabricar— y gracias a tal conocimiento crea o establece los nombres utilizando los sonidos y las sílabas como sus materiales para hacer (389d). Pero así como no todos los hierros utilizados son iguales en su constitución y el instrumento sólo será bueno y útil si tiene la forma adecuada y está hecho del material más apropiado, tampoco todos los sonidos y sílabas son los mismos, y el hacedor de los nombres debe utilizar los más adecuados a su propósito. Esto le permite a Sócrates explicar por qué hay multiplicidad de palabras para las cosas, las de los griegos y los bárbaros, pero tanto unas como otras, son instrumentos adecuados para la instrucción y la distinción de las cosas. Cada legislador, sea griego o bárbaro hará bien su trabajo de fabricar nombres si lo hace teniendo en cuenta la forma de cada ser (390a). Para Platón todo lenguaje está bien hecho siempre y cuando permita ejecutar bien las funciones didascálicas y diacríticas para los cuales debe servir su uso.

Utilizando una figura típica de los diálogos, no es el legislador o el artesano de los nombres quien decide si tales nombres están bien hechos, sino el que los utiliza, a saber, el dialéctico, quien es definido como el que sabe interrogar y contestar (390c), que es otro de los usos del lenguaje, además de los usos didascálico y diacríticos antes mencionados. El hacedor de nombres realiza su trabajo bajo la vigilancia del dialéctico así como el fabricante debridas bajo la supervisión del jinete, o el fabricante de lanzaderas bajo la supervisión del tejedor, pues son estos últimos los que deciden si las herramientas realizan bien el fin o fines para el cual fueron fabricadas.¹⁴

13 Zaranka (1983, 138).

14 No es el artesano sino quien va a utilizar lo hecho por él, quien decide si lo fabricado está bien hecho, si cumple cabalmente la función para la cual se diseñó. Sobre esta relación entre el saber técnico y el saber de uso siguen siendo valiosas las reflexiones de Wieland (1999, 297 ss.).

Esta figura del *nomothêtēs* puede ser vista de dos maneras: o bien como una entidad metafísica trascendente, que garantizaría la corrección de los nombres, como Klaus Oehler en el artículo mencionado, pero si es así ¿para qué introducir al dialéctico como aquél que debe supervisar la producción de las palabras? Y ¿por qué, hacia el final, es presentado como alguien que puede equivocarse en su actividad denominadora (436b)? O bien simplemente es introducido, posición a la cual me inclino, para representar el elemento de contingencia, de azar, propio de cada lenguaje. Considero que tomar esta figura, como han hecho algunos intérpretes, como una figura real trascendente que en últimas sería garante de la corrección de los nombres no se apiada del texto ni responde a las preguntas formuladas anteriormente. Más bien podría pensarse que el lenguaje y sus partes, los nombres, llegaron a la existencia, como lo sugiere el contexto, por la actividad práctica de los hombres. Al hecho asombroso de que haya lenguaje, responde Platón con la no menos asombrosa hipótesis del *nomothêtēs*, quien como ya dije, encarna la radical contingencia del hecho de que los hombres tengan *lógos*. El *nomothêtēs* u onamaturgo me parece que representa, indirectamente, la actividad creativa de la *polis* toda: es ésta, junto con sus prácticas e instituciones, la que ha creado el lenguaje. No hay el creador aislado y solitario del lenguaje, sino una comunidad de seres humanos que se reúnen para establecer una *polis* y sus instituciones para sobrevivir frente a la naturaleza (Prot. 320d ss.). Por último Sócrates mismo desconfía de su inspirado saber en torno al *nomothêtēs* y en su confiabilidad como garante de la exactitud natural de los nombres (384c, 436b).

Para fundamentar este tipo de corrección natural, con la intención de complacer a Cratilo, y responder las dudas de Hermógenes sobre la función del hacedor de los nombres como garante de su exactitud, Platón va a dedicar un buen número de las páginas siguientes a realizar etimologías que pretenden mostrar que las palabras son correctas por naturaleza. Estas dudas, por lo demás, son compartidas por Sócrates, al decir que él no sostiene ninguna afirmación sobre dicha exactitud (390e–391a). La gran mayoría de estas etimologías son falsas pero están hechas con mucho ingenio y gracia, y contienen indicaciones importantes para comprender términos centrales de la filosofía platónica. Pero, ¿cuál es el criterio de la corrección natural o mejor, por cuál criterio se guió el instituidor de los nombres? No se dice, peor se recurre a testimonios de Homero y los poetas, o, para deleite del heraclíteo Cratilo, se afirma que las palabras imitan el movimiento de la naturaleza, pues el rasgo esencial de ella, por el cual todo llega a ser, es el movimiento. Que esto es insuficiente, por no decir falso, queda demostrado al final con el intento socrático opuesto de mostrar que las palabras imitan el momento de estabilidad y quietud de la naturaleza, pues sin éstas, la naturaleza caería en el caos y lo informe. En últimas

ni siquiera el legislador de los nombres posee un criterio seguro, ni siquiera con la ayuda del dialéctico, para hacer con su material sonoro una correcta imitación de la esencia de cada cosa. Esta “comedia etimológica”, como la ha llamado John Sallis,¹⁵ o mejor, “sátira etimológica”, como la llama Keller, creo que pretende minar toda confianza en toda teoría de la corrección natural de las palabras, destruir la idea de que las palabras imitan adecuadamente la esencia de las cosas, y que la etimología puede ser un camino adecuado de investigación filosófica.¹⁶

Ahora quiero hablar de un concepto esencial del diálogo, el de *mimēsis*, que suele traducirse por imitación, a falta de mejor palabra. ¿Qué es imitación? Para aclarar el término Sócrates hace el experimento mental de suponer que nosotros carecemos de voz y lengua: si quisiéramos mostrarnos (*dēloūn*) las cosas unos a otros, “¿no intentaríamos señalarlas (*sēmainein*) como ahora lo hacen los mudos con las manos, con la cabeza y con el resto del cuerpo?” (422e). Y si quisiéramos imitar lo alto y ligero, por ejemplo, “elevaríamos la mano hacia el cielo, imitando (*mimoúmenoi*) así la naturaleza misma (*physin*) de la cosa, si las cosas bajas y pesadas, las bajaríamos hacia el suelo. Y si quisiéramos mostrar a un caballo corriendo o a cualquier otro animal, sabes bien que haríamos nuestros cuerpos y nuestros gestos lo más posible semejantes (*homoióta'án*) a los de ellos” (423a). Nuestro cuerpo sería entonces el material con el cual trataríamos de mostrarnos unos a otros la esencia y acciones de las cosas. La palabra que utiliza Platón para mostrar es *dēloō*, que significa además hacer visible, manifestar, hacer ver, revelar, representar. En este contexto, la *mimēsis* sería la representación o manifestación de los rasgos propios de una cosa y de sus acciones con el material disponible en cada momento y en un medio determinado.

En la *mimēsis* siempre representamos, o manifestamos, algo mediante algo, que sería el instrumento de representación o de expresión (lenguaje, cuerpo, imagen, flauta). Esto lleva a la siguiente definición: “el nombre, como parece, es la imitación (*mimēma*) con la voz (*phônē*) de lo que se imita y el que imita nombra con la voz cuando imita” (423b). Pero esta definición es inexacta, pues entonces los imitadores de ovejas, gallos y demás animales serían denominadores, pero tal no es el caso. Lo característico de la *mimēsis* denominadora es que lo hace, como ya se dijo, con las letras y sílabas, que son los elementos últimos de cada nombre. El poder de imitación del nombre, su capacidad de manifestar la esencia, descansaría en estos elementos

15 Sallis (1996, 232).

16 Con Keller (2000, 304): “In the etymological section, we see that those who investigate the natural correctness of names are involved in an activity which is arbitrary, untrustworthy, and governed by rules designed to make the etymologist's as easy as possible”.

últimos. Pero esto se muestra como una conjetura más, y además ridícula (425d1), como lo muestran las etimologías desarrolladas a partir 426c. Una misma letra, por ejemplo la *r* (*rō*) puede a la vez imitar el movimiento o la quietud, y la *l* (*lambda*) sirve para manifestar a la vez lo liso, lo suave y lo duro, etc. Pero si lo hace, si se lanza a realizar estas conjeturas es porque no hay, por ahora, otro expediente mejor para salvar la corrección natural, salvo que “a semejanza de los autores trágicos quienes, cuando están en una situación embarazosa recurren a las máquinas, levantando dioses por los aires, nosotros también salgamos del paso diciendo que los nombres primitivos (a partir de los cuales se derivan todos los otros nombres, 421c, jem) los establecieron los dioses y que por ello son correctos” (425d).

Pero no otra cosa es el *nomothêtēs*, un *deus ex machina* con el cual se trata de salvar una hipótesis incorrecta: la llamada corrección natural de los nombres. Nada de esto es algo, dice Sócrates, sobre lo que valga la pena insistir (428a) y añade: “Mi buen Cratilo, hace tiempo que yo mismo estoy sorprendido de mi propia sabiduría y no me confío de ella” (428c). Y si Sócrates no confía en ella, ¿por qué nosotros, sus lectores, deberíamos confiar en ella y tomar al *nomothêtēs* y las etimologías socráticas como un modelo de explicación platónico valedero? Aquí la ironía hay que saber interpretarla, esto es, seguirla.

Pero esto no satisface a Cratilo, quien ve desmoronarse ante sus ojos su teoría de la semejanza entre nombre y cosa. Pero lo que no se desmorona, creo, es la teoría de la palabra como *mímēsis* de las cosas, pues las palabras siguen siendo, sean o no correctas por naturaleza o por convención, formas de representación o de manifestación de las cosas, y con esto entro en la parte final de este ensayo.

La *mímēsis*, toda *mímēsis*, bien sea lingüística, musical o pictórica, es una producción de imágenes (*eikóna*, 430c, 431c, etc). Por otro lado la oración (*lógos*), como conjunto (*xyntesis*) de nombres y verbos, es también una imagen (431c).¹⁷ Con las palabras y las oraciones nos hacemos imágenes de las cosas y estas son verdaderas imitaciones si la cosa imitada es adecuadamente manifestada o expresada, y falsa si no lo es. Para ilustrar esto, Sócrates toma una *mímēsis* pictórica. Por ejemplo, si yo pinto un hombre, esta imagen es una *mímēsis* del hombre, y manifiesto o doy a entender algo verdadero si esta imagen se la atribuyo a un hombre y falsa si se la atribuyo a una mujer (430c). Lo mismo pasa si lo hago ya no con una imagen pictórica, sino con palabras: digo algo verdadero si atribuyo la palabra “hombre” a un hombre y falsa si se la atribuyo a una mujer (431a). La atribución es exacta si le atribuyo “a cada cosa lo que le conviene y le es semejante

17 Sobre la imagen y su relación con el lenguaje y la posibilidad del discurso falso, ver *Soph.* 235b ss., 259e ss.

(*prosēkon kai hómoion apodidô*, 430c)". Si veo un hombre y le muestro el retrato de una mujer y le digo "éste es tu retrato", estoy manifestando algo que no le conviene y que no le es semejante, y lo mismo en el caso de las oraciones: si le digo a alguien que es mujer, "eres un varón", le estoy diciendo algo que no le conviene y que no le es semejante, es decir, algo inexacto y falso. Pero la imagen, la *mímēsis* no es una copia o calco de la cosa o representación idéntica a ella, y esto es difícil para Cratilo de aceptar. Si la imagen fuera idéntica a la cosa o una representación calcante de ella, como exige Cratilo, entonces habría una reduplicación de las cosas. La tesis de Cratilo no es falsa porque piense que las palabras y las oraciones son imágenes de las cosas, representaciones que nos hacemos de ellas con un material determinado (sonidos, colores, cuerpo) sino porque exige que la imagen mimética debe contener o representar todos los rasgos de cada cosa, en una especie de correspondencia uno a uno entre la cosa y la imagen mediante la cual es representada. De ser así, habría dos cosas (*prágmata*) y estariamos representando cosas con cosas, pero las palabras y las oraciones no son cosas, sino los instrumentos que utilizamos para representarlas, distinguirlas y enseñarlas. Pero el lenguaje, el *lógos*, no es un instrumento en el sentido de que podamos dejarlo de lado, como dejamos un martillo luego de utilizarlo, sino que es una característica esencial de la existencia humana, y sin la cual el ser humano nada podría comprender de sí mismo y del mundo.

Imagina, le dice Sócrates a Cratilo, que un dios no sólo retrata tu color y forma, sino también hiciera todas las partes interiores de tu cuerpo, y te atribuyera el mismo color y delicadeza tuya, y le diera calor y movimiento, y el alma y pensamiento tuyos, ¿qué tendríamos? "Dos Cratilos", responde Cratilo (432b-c). Una imagen nunca es una copia o calco de lo que es imagen. Por ello la traducción de *eikôn* como copia es falsa. Lo que importa de una imagen es que manifieste la impronta característica o diferenciadora (*typos*, 433a) de la cosa. Una imagen nunca debe ni puede tener las mismas propiedades de los objetos que representa (432d) y esto por varias razones: 1. Porque sería una reduplicación innecesaria de los seres del mundo. 2. Porque la imagen siempre se hace con un material que es distinto del material del cual está hecho la cosa representada (palabras, sonidos, colores, papel), ésta es siempre distinta de lo que representa, de otra cualidad que la cosa que se manifiesta o se expresa o se comunica a los otros. La imagen es siempre *otra* que la cosa que representa, pero tiene la aspiración de ser semejante a la cosa que representa. Y querer ser semejante no quiere decir otra cosa, con Platón, que preservar en la imagen, el *eîdos* o la *ousía* el *typos*, el objeto representado miméticamente. La imagen no puede ser nunca semejante a la cosa, al menos no en el sentido que lo exige Cratilo. Pero si esto es así Hermógenes tiene razón: el lenguaje se establece por convención.

Pero ¿qué entiende Platón por esto? Veámoslo con algo de detalle. Si yo te digo, le dice Sócrates a Cratilo, que algo es duro, entiendes lo que digo. Y Cratilo, responde: “lo entiendo, al menos por el uso (*ethos*), mi querido amigo” (434e). Y uso no es algo distinto de la convención, esto es, “que cuando pronuncio esta palabra, pienso aquella cosa, y tú sabes que yo pienso aquella cosa” (434e). Con la pronunciación de la palabra, recibo una representación (*dêlôma*) de la palabra “duro” (*sklerós*), que da a conocer a otro, o hace manifiesto para otro, que aquello de lo que estoy —o estamos— hablando tiene la cualidad de ser duro, pero, y esto es importante, la palabra “duro” no es dura ni sus letras últimas representan dureza. Contra Hermógenes, se destaca aquí el rasgo intersubjetivo del uso y la convención, por un lado. Por el otro, se señala el hecho de que el lenguaje, justo por el carácter intersubjetivo del uso y la convención, posibilita que dos hablantes se refieran a la misma cosa, y no a una representación caprichosa de ella. Como bien dice Szaif la referencia es el *prâgma*, no la representación subjetiva que cada hablante pueda tener de él.¹⁸ Por ello dice Sócrates que “yo pronuncio lo que tengo en mente por medio de lo distinto (*anomoíou*) y por ello ya no se puede decir que el modo de representación (*dêlôma*) sea la semejanza (*homioteta*), sino el uso (*ethos*)” (435b1). Esta última cita echa por el piso la teoría de la semejanza, pero no la de la *mímêsis* como forma de representación o expresión. Simplemente quiere decir que cuando representamos o exponemos por medio de las palabras y las oraciones las cosas del mundo, no estamos haciendo copias de ellas, ni reduplicándolas verbalmente, ni produciendo imágenes iguales uno a uno con lo representado, sino expresando representaciones intersubjetivas de ellas basadas en la convención y el uso aprendidas. Así las cosas, concluye Sócrates: “es necesario que la convención y el uso contribuyan hasta cierto punto a la representación de las cosas en las cuales pensamos cuando hablamos” (435b). En caso de poder sostenerse que hay una exactitud de los nombres, ésta necesitaría del “expediente vulgar de la convención” (435e), lo que en últimas significa decir que no hay tal exactitud.¹⁹

Y esto, que no se pueda mostrar que hay una corrección de las palabras, bien sea por naturaleza o por el uso, no es necesariamente malo o altamente lamentable. Al contrario, es este *lôgos* lo que permite la elevación a la filosofía, la dialéctica de las ideas, la búsqueda de la verdad de las cosas más allá de las imágenes que nos hacemos de ellas. Si el lenguaje fuera cratíleamente perfecto, si cada nombre nos

18 Szaif (2001, 52)

19 Cf. Keller (2000, 305). Dudo en todo caso, como sugieren Keller y Bravo, que Sócrates conserve alguna simpatía por la teoría naturalista de Cratilo, como lo expresa en 435c, o mejor dicho, sabe que dicha simpatía es insostenible.

pusiera en bandeja la esencia de la cosa, la filosofía, y su instrumento, la dialéctica, serían inútiles. Sería hermoso, como dice Sócrates a continuación, que las palabras fueran representaciones bastante semejantes a las cosas y manifestaran así, inmediatamente, la esencia o forma de las cosas, pero no es tal el caso. El apego a la semejanza más bien genera embrollos, confusiones, es una hipótesis viscosa, resbaladiza (*glischra*, 435c4). Además esto sería, como ya se dijo, no sólo una reduplicación innecesaria de los entes, sino ante todo una hipótesis inútil gnoseológicamente, porque jamás un nombre, por correcto que pueda ser, ofrece o puede ofrecer el conocimiento de la esencia de la cosa, de su *eidos*, de su idea, que hace que ella sea lo que es y actúe de acuerdo con su esencia. La idea de Cratilo sobre el lenguaje es el sueño o la ilusión de toda teoría del conocimiento: que cada palabra revele la esencia de la cosa. Pero esto no sólo parece pereza, sino es el peor de los sueños gnoseológicos, a saber, tomar la imagen por la cosa misma. Confundir una con la otra es, como se sabe, querer seguir encerrado en la caverna. El primer paso de la dialéctica, sin el cual son imposibles los pasos subsiguientes, consiste en diferenciar entre la imagen de la cosa y la cosa considerada en sí misma. La conciencia de esta diferencia es, como lo muestra el símil de la línea, el comienzo de la filosofía. La palabra olmo nunca nos dará, por más que la pronunciemos mil veces, la esencia del olmo, aquello que lo hace ser distinto de los otros árboles, pero nunca, como dice el bello dicho castellano, debemos pedirles peras al olmo. Esto sería una acción contraria a su naturaleza, a su esencia, a su idea.

Pero si los nombres, y por ende las oraciones, antes bien parecen ocultar la esencia de las cosas, su verdad, ¿por dónde empezar para investigar y examinar las cosas (*zēteîn* y *euriskein*, 436a)? Esta es la pregunta que se discute a partir de 435e hasta el final. Me detendré brevemente en algunos momentos que considero centrales para comprender dicho pasaje final. Pero antes cabe anotar que ni en este diálogo ni en ningún otro, Platón da pie para pensar que el lenguaje sea un instrumento prescindible para pensar y comprender las cosas. Al contrario, sin las palabras, y su vinculación en oraciones, es imposible pensar o expresar nuestros pensamientos (*Phd.* 99e ss., *Crat.* 434e, *Tht.* 189e–190a, *Soph.* 263e–264a, *Phil.* 15d ss.).²⁰ La tesis cratilea de un lenguaje calcante, en el cual cada palabra ha absorbido en cada letra y sílaba las características esenciales de cada cosa hace imposible el pensamiento como búsqueda del conocimiento. Y la tesis caprichosa de Hermógenes

20 Ver Szaif (2001, 57).

niega lo más evidente: que el lenguaje no es una invención de individuos aislados. Nadie inventa su propio lenguaje, sino cada uno nace y crece, contingentemente, en un lenguaje ya establecido. Por ello el uso y la convención “tienen cierta autoridad (*kyros*) sobre la corrección de los nombres” (435c).

Como ya dije, el primer impedimento en la búsqueda del conocimiento consiste en tomar la imagen verbal, o cualquier imagen, por la cosa misma. El ascenso dialéctico comienza con el rompimiento del hechizo que identifica imagen verbal y cosa, en el abandono del estado mental inferior (en el símil de la línea se llama *eikasia*) que cree que en la palabra se manifiesta transparentemente la esencia del ente que se quiere comprender. La lección del *Cratilo*, creo, consiste justamente en quebrantar de modo definitivo la identidad entre imagen lingüística y cosa, y en criticar la opinión que presupone que la pregunta por la corrección de los nombres, sea natural o convencional, es la pregunta central filosófica en la pregunta por el lenguaje o, si se quiere, la pregunta está incorrectamente formulada. Como lo muestra la sátira que se hace de las etimologías, la pregunta no puede ser la pregunta por la corrección o semejanza de la palabra con la cosa, pues no hay manera de responder razonablemente esta pregunta, salvo que se considere racional recurrir a un *deus ex machina*. La pregunta más bien debe ser: ¿Cómo podemos hablar correctamente de las cosas, expresar correcta y adecuadamente el conocimiento que tenemos de ellas, con el lenguaje que tenemos, y no con alguno ideal, que de haberlo, sería el de un dios? La insistencia en la semejanza por parte de Cratilo es el lugar de nacimiento de toda oscuridad ontológica y gnoseológica. Esto es lo que causa que lleguemos tarde al conocimiento de las cosas, como se dice en 433a. Pero la afirmación de Hermógenes de que la convención y el uso pueden ser establecidos arbitrariamente por cualquier persona también nos retrasa, más de lo debido, en la búsqueda del conocimiento: desconoce en el carácter intersubjetivo del lenguaje cierta obligatoriedad del uso y la convención. Como lo muestra la “sátira etimológica”, hay bastante de arbitrariedad en la creación de cada palabra, pero una vez que se ha aprendido el lenguaje de la polis en la cual se creció, sus usos y convenciones no pueden ser cambiados arbitrariamente, so pena de caer en un aislamiento comunicativo absoluto. Se puede criticar ciertos usos del lenguaje, como hace Sócrates, pero dentro de las reglas del lenguaje aprendido. Sócrates, creo, tiene su simpatía racional más cerca de la tesis de Hermógenes que de la de Cratilo.

El ascenso dialéctico debe pues renunciar definitivamente a la creencia de que una fuerza sobrehumana, que Cratilo revive en 438c, fue la que instituyó los nombres primitivos de las cosas “de modo que son necesariamente correctos”. Pero esta necesidad es, para Sócrates, una ilusión, pues esto sería pensar que el dios o el semidios (*daimôn*) estableció los nombres contradiciéndose a sí mismo, pues ambos

criterios usados, el del movimiento y el del reposo, parecen igualmente aptos para fundamentar la rectitud de los nombres (438c). Pero tampoco es posible, para salvar el expediente de la semejanza, recurrir a otros nombres, “porque no los hay” (438d4). Y de haberlos, estarían sometidos a las mismas pruebas de refutación.

A la ilusión de Cratilo, Sócrates contesta con un sueño.²¹ Este sueño es que existe lo bello en sí, y lo bueno en sí, y de la misma manera para cada uno de los seres en particular (*hekaston tòn óntōn*, 439c7). Este sueño está hecho con los materiales de todo el diálogo. Este sueño de algo en sí no es otra cosa que la ya mencionada esencia o *eídos* de la cosa, aquello que hace que cada cosa sea lo que es y se comporte y actúe como es. Además el *eídos* no cambia, y siempre está en sí mismo y siempre es el mismo, pues si cambiara el *eídos* de un ser particular, p.e. del olmo, este dejaría de ser olmo y podría volverse un peral. Y a este *eídos* nos referimos con un nombre,²² y este nombre no puede cambiar, ni por flujo natural ni por convención, pues si cambiara constantemente, el conocimiento y la comunicación se tornan imposibles (440 a-d).²³ Y esta esencia no se da a conocer, como ya se dijo, en el nombre y es en este contexto que hay que entender una afirmación de Sócrates que dice que debemos partir, para conocer las cosas y no llegar tarde a ellas, de la verdad o esencia de las cosas y no de las palabras (439a-b). Con ello no está diciendo que podamos conocer, humanos que estamos atados de manera esencial al *lógos*, por fuera de las palabras. Esto sólo podría hacerlo un dios. Simplemente quiere decir que jamás las palabras revelan inmediatamente la esencia de las cosas.

¿Cómo conocer entonces? Creo que 438e señala una vía: observando detenidamente las acciones de las cosas y tratando de expresar con la herramienta del lenguaje la esencia propia de ellas. No hay una esencia universal para todas las cosas, sino cada una tiene su impronta propia.

21 Para una discusión de esta idea del sueño en Platón y su papel en los diálogos ver Sallis (1996, 298 ss.).

22 Para Platón, como dice Szaif (2001, 54), “la unidad de la denominación prejuzga la unidad de un contenido esencial”. Sin la unidad que permite las denominaciones es imposible saber sobre qué se está pensando. Esto se expresa en Platón con la pregunta ¿Qué es *x*? *x* puede ser sustituido por barro, bondad, justicia, verdad, y el término que sustituya a *x* identifica el objeto sobre el cual se está pensando. Sin este requisito mínimo no es posible no sólo saber sobre qué se está pensando, ni tampoco ser refutado o dialogar con otros sobre algo. Para pensar se necesita primero saber sobre qué se piensa, y esto lo posibilita la palabra: ella abre el horizonte heurístico del pensamiento al fijar e identificar aquello que se va a investigar, p.e., ¿qué es virtud?

23 Aquí Platón anticipa la crítica al heraclitismo lingüístico y gnoseológico del *Teeteto* (155a-157b, 179d). Ver Escobar (2003, 53-73).

En palabras de Sócrates:

no exijas que él (el nombre) tenga todas las letras para que sea completamente semejante a aquello de lo cual es el nombre, sino permite que se le añada incluso la letra que no le pertenece; y si una letra, también una palabra en la oración; y si una palabra, que se le añada al discurso (*lógos*) también una oración, aunque ella no convenga a las cosas, y admite, sin embargo, que la cosa reciba su nombre y sea enunciada, con tal que allí esté presente la impronta de las cosas (*typos tou prágmatos*) sobre la cual gira el discurso (432e).

Así salva Platón la exactitud de la palabra y su pretensión de expresar la *ousía* o el *eídos* de la cosa. Ninguna palabra es exacta aisladamente, sino que necesita de otras para expresar la cosa de la manera más correctamente posible. Pero dice más: las palabras viven en la oración y las oraciones en el discurso. El *eídos* de la cosa únicamente está bien enunciado en un entrelazamiento de oraciones, el discurso. Lo logrado en este diálogo, creo, es la base para lo que vendrá después, a saber, que el conocimiento de las cosas tiene su lugar de nacimiento en la proposición más pequeña, como lo afirma explícitamente el *Sofista*, y lo que se ha llamado la dialéctica del Platón tardío, tiene como base lo ganado en la discusión sobre el lenguaje en el *Cratilo*. Pero desarrollar esto, sería tema de otro ensayo.

Bibliografía

- Böhme, Gernot. (2000). *Platons theoretische Philosophie*. Stuttgart, Weimar, Metzler Verlag.
- Bravo, Francisco. (2001). *Estudios de Filosofía Griega*. Caracas, Universidad Central de Venezuela.
- Combrie, I.M. (1979). *Ánalisis de las doctrinas de Platón. Tomo 2. Teoría del conocimiento y de la naturaleza*. Madrid, Alianza.
- Escobar, Moncada Jairo. (2003). “¿Somos acaso un caballo de madera? Sobre la percepción en el *Teeteto*”, en: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXIX No. 1
- Guthrie, W.K.C. (1978). *A History of Greek Philosophy. Vol. V The Plato and the Academy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Haag, Karl-Heinz. (1985). *Der Fortschritt in der Philosophie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Keller, Simon. (2000). “An Interpretation of Plato’s *Cratylus*”, en: *Phronesis* XLV/4, 284–305.

- Kraus, Manfred. (1987). "Name und Sache. Ein Problem im frühgriechischen Denken". Amsterdam, *Studien zur antiken Philosophie 14*.
- Oehler, Klaus. (1998). "Platons Semiotik als Inszenierung der Ideen", en: *Amicus Plato magis amica veritas. Festschrift für Wolfgang Wieland*. Berlin–New York, Walter de Gruyter, 154–170.
- Sallis, John. (1996). *Being and Logos. Reading the Platonic Dialogues*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.
- Soulez, Antonia. (1996). "Das Wesen der *phônê*. Die Relevanz eines phonetischen Symbolismus für eine Bedeutungslehre: *Kratylos*", en: Th. Kobush und B. Mojsisch (Hrsg.), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Szaif, Jan. (2001). "Sprache, Bedeutung, Wahrheit. Überlegungen zu Platon und seinem Dialog *Kratylos*", en: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, Jahrgang 26*, Heft 1, 45–60.
- Wieland, Wolfgang. (1999). *Platon und die Formen des Wissens*. 2. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.
- Zaranka, Jouzas. (1983). Platón, *Cratilo*. Trad. Juozas Zaranka. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.