

Las teorías del lenguaje en el *Cratilo* de Platón

RESUMEN

Después de analizar las dos teorías en sí antagónicas del convencionalismo y el naturalismo lingüístico y la «teoría del lenguaje ideal» que Platón opone al primero y parece dar como perfeccionamiento del segundo, este artículo detecta y analiza los presupuestos nomológicos, gnoseológicos y ontológicos que, según el autor del *Cratilo*, subyacen tanto al naturalismo como al convencionalismo. Se ve, gracias a ello, que lo que está en discusión no son —o no son principalmente— teorías de carácter lingüístico, sino doctrinas de índole ontológica de la permanencia, postulando por primera vez, de manera explícita, su Teoría de las Formas, eje de su primera ontología.

ABSTRACT

After analyzing the antagonistic theories of linguistic conventionalism and naturalism and the so called theory of ideal language, which Plato does raise to the first and seems to propose as an improvement of the second one, this paper scrutinizes and analyses the nomological, epistemological and ontological presuppositions which according to the *Cratylus's* author underlies to naturalism as well to conventionalism. As a result, it becomes clear that the points at issue are not —or at least are not mainly— linguistic points of view, but doctrines of an ontological import, and lastly a flux ontology, to which Plato does set up a permanence ontology, postulating for the first time expressly his theory of ideas, which is the core of his first ontology as a whole.

* Escuela de Filosofía. Universidad Central de Venezuela.

No entraré en la discusión de cuál es el verdadero problema del *Cratilo*. Uno de ellos es, en todo caso, el de la *orthôtês tôn onomátôn* o rectitud de los nombres¹. *Onoma* es, empero, como lo reconocen los interlocutores, *lógou smikróteron mórion*, (385c7): la parte más pequeña del discurso y, por tanto, del lenguaje. Podemos, pues, decir que las posturas adoptadas ante la rectitud de los nombres en el *Cratilo* son verdaderas «teorías del lenguaje». Son, básicamente, la convencionalista y la naturalista, a la que Platón añade, por boca de Sócrates, la teoría del lenguaje ideal. ¿Cuál es el contenido fundamental de cada una de ellas? ¿Cuál la actitud del autor ante una y otra? ¿Qué es lo que le lleva a intervenir en este debate lingüístico? Son las preguntas que trataremos de responder en las páginas que siguen.

I. Las dos posiciones

No se trata de saber, en el *Cratilo*, si los nombres son correctos, sino cómo lo son: ¿*phýsei* (por naturaleza)? ¿*nómô* (por convención)? ¿de alguna otra manera?. Así planteado, el problema de la rectitud de los nombres sólo representa uno de los aspectos de la antítesis *nómos-phýsis*, anterior a la sofística², pero generalizada por obra de este movimiento. Analizaremos las posturas que se volvieron dominantes en la época de Platón y la que el autor desarrolla como posible alternativa.

¹ Cf. *Crat.*384a4. Ante la ambigüedad de 'ónoma' (que abarca por lo menos cinco nociones actualmente diferentes: nombre propio, nombre común, palabra, sustantivo y sujeto de predicación), algunos intérpretes sostienen que el *Cratilo* es un estudio de las palabras (cf. A.Nehring, 1945:14); otros, que es una reflexión sobre el lenguaje (Cf. M. Leko, 1919; Shorey, 1957:267; A. E. Taylor, 1977:77; L. Robin, 1967:368; V. Goldschmidt, 1940:207); otros, en fin, que sólo es un estudio de los nombres (cf. H. Sallis, 1975:183) e incluso sólo de los nombres aislados (cf. E. Haag, 1953:52). Y en cuanto al aspecto del nombre que retiene la atención de esta obra, algunos opinan que ella se centra en su origen (Taylor, Leko, L. Meridier: 1969:7); otros en su rectitud (R. Robinson, 1955:224; H. Steintahl, 1961:I,87; Ch. Kahn, 1972:152). 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 (como he tratado de mostrarlo en mi trabajo inédito «El problema de la verdad en el *Cratilo* de Platón», Caracas, 1980).

² Cf., F. Heynimann, 1972.

1.1. Convencionalismo

Si nos atenemos al testimonio de Proclo³, Demócrito fue el único pre-platónico que defendió el convencionalismo lingüístico. Pero las razones en que se fundó fueron de carácter filológico⁴. Hermógenes, portavoz de Gorgias⁵ en el diálogo que nos ocupa, aduce, por su parte, razones filosóficas, pues confiesa que se ha dejado arrastrar al relativismo de Protágoras «por embarazo» (*aporôn*: 386a5). Lo vincula, pues, con el relativismo, y su interlocutor lo combatirá precisamente en ese plano.

Su tesis fundamental es que un nombre es correcto (*orthón*), es decir, adecuadamente atribuido, por convención y acuerdo entre la gente (*xynthêkê kai homología*: 384d1), o lo que es lo mismo, por uso y costumbre (*nómô kai éthei*: 384d7). En términos negativos, esto equivale a decir que «la naturaleza (*physis*) no asigna ningún nombre en propiedad a ningún objeto» (384d1). De ahí que «cualquier nombre que se asigne a un objeto, ése es su nombre correcto» (384d3). Según eso, el vínculo entre el nombre y lo nominado es puramente extrínseco y por tanto, meramente accidental, pues depende únicamente del nominante. Y no en el plano cognoscitivo, discriminando las razones de su corrección, sino en un plano desiderativo, decidiendo que es el nombre que conviene, y, por cierto, con una decisión que puede ser la de un simple individuo, de una comunidad étnica o de la *pólis* en su conjunto. O dicho de una manera más sistemática:

1. Es siempre un accidente que el nombre de una cosa sea el que es⁶.
2. Es un accidente que depende de la decisión del nominante (individual o social).
3. El nombre es, por tanto, inestable y puede cambiar indefinidamente, sin dejar de ser correcto: «el nombre que se le asigna a un objeto, ése es su nombre correcto; si luego se lo cambia por otro, abandonando aquél, el segundo no es menos correcto que el primero» (384d2-4).

³ In *Crat.*, ed. Pascuali, XVI.

⁴ Cf. V. Goldschmidt, 1981:16.

⁵ Portavoz más que defensor. Este joven simpatizante de Sócrates, carente de toda originalidad, busca, en su diálogo con el protagonista, más orientación que polémica.

⁶ Cf. R. Robinson, 1955:228; V. Li Carrillo, 1959:80.

4. El nombre es correcto por una de las siguientes razones:
- a) si la gente está de acuerdo en utilizarlo como tal;
 - b) si hay costumbre de utilizarlo como tal;
 - c) si alguien, sea quien fuere, decide utilizarlo como tal.

Una consecuencia de c) es que, si al ser que hoy llamamos «hombre» llamo yo «caballo» y al que llamamos «caballo» yo llamo «hombre» tendrá la misma entidad, para todos, el nombre de «hombre» y para mí el de «caballo». Y a la inversa: para mí el de «hombre» y para los demás el de «caballo» (385a). Es de notar que, a medida que se pasa de la proposición (a) a la proposición (c), se acrecienta el imperio de la arbitrariedad y el azar, hasta el punto que incluso los nombres de los dioses estarán a merced del «azar y la leyenda» (395e). Haberlo puesto de relieve, mostrando que los defensores del convencionalismo identifican convención, azar y arbitrariedad es, según T. Benfey⁷, uno de los méritos del *Cratilo*. Pero con ello muestra, por otra parte, que no lo definen adecuadamente⁸, pues tienden a pensar que las proposiciones (a), (b) y (c) son equivalentes. En 384d, Hermógenes pasa sin transición del acuerdo (*xynthêkê*: d1) al *fiat* individual y a la costumbre (*éthei*: d8), como si los tres fueran simples aspectos de la actividad desiderativa. Sócrates se muestra más vacilante que su primer interlocutor: en 434-435, empieza afirmando que costumbre y acuerdo no difieren entre sí, luego admite que sí difieren y al fin se retracta y sostiene que no difieren. Pero es obvio que acuerdo no es costumbre, y que los dos difieren del puro arbitrio individual. En todo caso (y es esto lo que Sócrates intenta refutar en la primera parte del diálogo), al no darse un nexo intrínseco entre el nombre y su nominado, no puede el primero implicar un conocimiento del segundo, ni ser un instrumento para tal conocimiento. No connota, pues, las características del nominado ni dice lo que éste es, pues estas funciones presuponen algún tipo de correspondencia intrínseca entre el *dictum* y el *objectum*. Por tal razón, no se puede hablar de una *orthotês* «convencional» del nombre, por más que Hermógenes insista en

⁷ *Über die Aufgabe des platonischen Dialog Kratylus*, Abhand. d. Königl. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen, vol XII, 1866.

⁸ Cf. R. Robinson, 1955: 229.

que todos los nombres son igualmente correctos. V. Li Carrillo⁹ escribe con razón: «la relación accidental y fortuita equivale, en el límite, a ausencia de toda relación».

¿Qué filosofía del lenguaje refleja la postura de Hermógenes? Hablando en general, la filosofía sofística del lenguaje. Conviene recordar que el lenguaje es lo único que escapa a la crítica de los sofistas, pues es el instrumento primario de su crítica. En vez de criticarlo, están todos de acuerdo en la omnipotencia propia del lenguaje¹⁰. Pero, como observa P. Aubenque¹¹, no todas las funciones del lenguaje son igualmente exaltadas por los sofistas: ignoran, en efecto, su función de expresión y transmisión y sólo retienen la de persuasión. Para ellos, hablar es menos hablar *de* que hablar *a*, pues les importa menos el objeto del discurso, sea el que fuere, que la acción que el discurso ejerce sobre el oyente. Creen, pues, que el papel del lenguaje no es manifestar las cosas, sino sustituirlas, haciendo parecer que están (que son reales) cuando no están, y a la inversa¹². Y ello explica que el arte de hablar bien tenga más valor que el de saber algo¹³. Así, sean cuales fueren las divergencias de los sofistas en torno al lenguaje, no parecen haber creído en la profundidad del mismo: en que remita a algo distinto de sí mismo. Sus teorías son, pues, como escribe el profesor Aubenque¹⁴, «teorías inmanentistas del lenguaje». Para todos ellos, el lenguaje es una realidad en sí, una realidad que forma un todo con lo que expresa, no un signo que remite a un significado¹⁵.

⁹ 1959:80.

¹⁰ Según Gorgias (*Elogio de Helena*), «la palabra es un poderoso soberano que, con un cuerpo pequeñísimo y muy invisible, realiza empresas absolutamente divinas. En efecto, puede eliminar el temor, suprimir la tristeza, infundir alegría, aumentar la compasión».

¹¹ 1966: 98.

¹² Tal es la acusación del *Fedro* (267a) en contra de los retóricos (Gorgias, entre otros): «(ellos que), por la fuerza de la palabra, dan a las cosas pequeñas la apariencia de grandes, y a las grandes la apariencia de pequeñas».

¹³ Cf. *Gorg.* 456c.

¹⁴ 1966:100.

¹⁵ Según W. Jaeger (*Aristotle*, 1934:370), fue Aristóteles el primero en romper las ligaduras entre logos y on y en elaborar una teoría de la significación, e.d., a la vez de la separación y la relación entre el lenguaje como signo y el ser como significado. Cf., P. Aubenque, 1966:99).

Más en particular, el convencionalismo de Hermógenes es un reflejo de la filosofía del lenguaje de Gorgias, desarrollada en su tratado *Peri phýseôs hê mê óntos*. Es conocida la triple negación concatenada del sofista de Leontini: 1) nada existe; 2) si algo existiere, sería incognoscible; 3) si fuere cognoscible, sería incomunicable. No se trata, en su conjunto, de un simple juego erístico¹⁶, ni puede tomarse a la ligera la argumentación de Gorgias en favor de la tercera negación. Esta parece fundarse, por el contrario, en la incomunicabilidad de los sentidos: lo que se capta por uno de éstos, no puede comunicarse a los demás. Ello se debe a que la naturaleza de los objetos de unos difiere de la de los objetos de otros. Es esto lo que se desprende de estas palabras de Gorgias:

Los cuerpos visibles son sumamente diferentes de las palabras, pues el medio por el que se aprehende lo visible es sumamente diferente de aquél por el que se captan las palabras. Así, pues, el discurso de ninguna manera revela la mayor parte de las cosas sobre las cuales versa, así como éstas de ninguna manera se revelan mutuamente su propia naturaleza¹⁷.

Si la incomunicabilidad de los sentidos tiene como corolario la incomunicabilidad del discurso y de su objeto, comenta P. Aubenque¹⁸, ello se debe a que el discurso es una realidad sensible como las otras. Gorgias ignora el desdoblamiento por el que el logos se esfuma ante la realidad que significa. Para él, el discurso no comunica su objeto (*tò ón*), sino a sí mismo¹⁹. Cosa entre las cosas, su relación con las otras cosas no es del orden del significado, sino del encuentro: «nace como efecto de las cosas que nos golpean desde afuera, a saber, de las cosas sensibles: del encuentro con lo líquido resulta en nosotros el discurso relativo a esta cualidad; y el discurso sobre el color resulta de la introducción del color»²⁰. Todo esto supone el carácter sustancial y cerrado sobre sí del lenguaje. Pero, como comenta P. Aubenque²¹, aunque no comunica, por no tener nada que comunicar, facilita, en

16 Cf. E. Dupréel, 1948:67; P. Aubenque, 1966:101.

17 Cit. por Sexto Empírico, *Adv. Math.*, VII, 83 ss

18 1966:102

19 Cf. Sexto E., *Adv. Math.*, VII, 84.

20 Cf., *O.c.*, VII, 85.

21 1966:103.

cambio, la coexistencia con los demás. No se puede, pues, decir que el tratado *Sobre la naturaleza o el no ser* intenta establecer la imposibilidad del discurso, sino la especificidad de su dominio: no es éste el de la comunicación, sino el de las relaciones humanas. Por el mismo hecho, comenta E. Dupréel²², «el arte de la palabra escapa a la tutela doctrinaria de la ciencia de las cosas», es decir, en lenguaje platónico, de la dialéctica. Para ser excelente, no le hace falta ir a la escuela de quienes se especializan en la exploración del ser. ¿De qué modo se relaciona el convencionalismo de Hermógenes con esta concepción del lenguaje? Si la relación del lenguaje y la cosa es del orden del encuentro, se entiende que los hombres hayan querido sustituir la contingencia del encuentro por la permanencia al menos relativa de la convención. O como añade Aubenque²³: si el discurso no remite a nada fuera de sí mismo, es forzoso establecer entre la palabra y la cosa un vínculo al menos extrínseco, que facilite las relaciones existenciales. El lenguaje sería, de este modo, una codificación de tales relaciones a la vez que su instrumento fundamental.

1.2. *Naturalismo*

En oposición al convencionalismo, que sólo admite una rectitud convencional del nombre, Cratilo sostiene que *onómatos orthótêta eînai hekástô tôn óntôn physei pephykyîan*: 383a4-5): que hay, para cada uno de los seres, una rectitud del nombre establecida por la misma naturaleza²⁴. Esto equivale a decir que:

- 1) entre el nombre y su nominado hay un vínculo intrínseco;
- 2) cada cosa exige, *ex natura sua*, tal nombre y no otro;
- 3) no hay muchas, sino sólo «una correcta manera natural de nombrar, que es la misma para todos», griegos o bárbaros;
- 4) tal manera natural consiste en mostrar la naturaleza de lo nominado²⁵. En consecuencia:
- 5) no es un accidente que el nombre de una cosa sea el que es (397a, 402b);

²² 1948:73.

²³ 1966: 104.

²⁴ *Crat.* 384d; cf. 402b, 422c, e.

²⁵ Cf. 396a, 423a ss, 433e.

- 6) un nombre propiamente dicho no es obra: a) del simple acuerdo entre dos o más personas (383a); b) de la mera costumbre (384d); c) del *fiat* individual (385a,d)²⁶;
- 7) el nombre de una cosa es el que es por exigirlo la naturaleza: a) de lo nominado, b) del nombre como tal;
- 8) el nombre naturalmente correcto: a) es un instrumento de la acción de nombrar (388a); b) sirve para instruir y distinguir la esencia de las cosas y las acciones (388b-c)²⁷;
- 9) en virtud de 3) y 4), hay un arte natural de establecer nombres (388c y ss);
- 10) si tal arte se ejerce adecuadamente: a) todos los nombres son correctos (428b y ss); b) conocer los nombres es conocer las cosas (435d y ss).

El naturalismo lingüístico de Cratilo se vincula de una manera muy particular con las doctrinas ontológicas, lógicas y lingüísticas de Antístenes²⁸. El jefe de los cínicos, probablemente discípulo de Gorgias, saca, como observa P. Aubenque²⁹, las consecuencias extremas de la posición sofística según la cual el lenguaje forma un solo cuerpo con aquéllo que designa. Las principales de tales consecuencias son las siguientes:

1. *Mê eînai antilégein*³⁰: la contradicción no existe ni puede existir. Si dos interlocutores hablan sobre lo mismo, no pueden no decir lo mismo, pues, para cada cosa, sólo hay un enunciado que le es propio. Y si no dicen lo mismo, entonces no hablan sobre lo mismo y no pueden contradecirse.

²⁶ En el mismo sentido de la proposición c) dirá N. Malcolm, comentando a L. Wittgenstein, que «a sound that I can use as I please is not a word».

²⁷ Cf. F. Bravo, «El *status* de *onoma* en el Cratilo de Platón», *Epistémê*, vol.II (1982), pp. 6 y ss.

²⁸ Fundándose en este parentesco, algunos intérpretes han sostenido que el Cratilo quiere ser un ataque contra el jefe de los cínicos. Pero, como observa P. Aubenque (1966:104), esta opinión, que remonta a Schleiermacher y ha sido retomada por E. Dupréel (1948:37), choca con ciertas dificultades. La principal de ellas es que el heraclitismo de Cratilo no concuerda con la tendencia eleatizante de Antístenes. Cf. L. Meridier, 1969:44-45.

²⁹ 1966:100.

³⁰ Aristóteles, *Met.*, V, 29, 1024b33.

2. *Schedòn de mèdè pseúdesthai*³¹: tampoco existe ni puede existir el error. En efecto, hablar es decir algo y algo que es. Lo que no es, nadie puede decirlo. No hay, pues, un punto intermedio entre «no decir nada» y «decir la verdad».
3. La predicación y la definición son imposibles. De una cosa, sólo puede decirse lo que es. Y una cosa sólo es una cosa. Por lo tanto, sólo le conviene una palabra, a saber, la que la designa. El caballo, por ejemplo, no es otra cosa que caballo. Y de ahí que la única predicación posible sea la tautológica. Por las mismas razones, también la definición es imposible: lo único que se puede, acerca de una cosa, es designarla, o a lo sumo describirla mediante un *mákrós lógos*, una paráfrasis, que sólo sugiere una semejanza entre una cosa y otra, tan indefinible como la primera³².

Pero las tesis aparentemente divergentes de Antístenes y Gorgias descansan sobre un principio común: la total adherencia de la palabra al ser. Como ya hemos dicho, según este principio, el nombre (y la palabra, en general) forma un solo cuerpo con aquello que designa. O dicho más brevemente: es la misma cosa que se expresa. De este principio común derivan:

- 1) Gorgias, la incomunicabilidad del ser y del discurso acerca de él: el discurso no comunica el ser, sino que se revela a sí mismo;
- 2) Antístenes y Cratilo, la perfecta comunicabilidad del ser: el ser se hace transparente en la palabra, pues palabra y ser constituyen una sola cosa;
- 3) Gorgias y Antístenes-Cratilo, la imposibilidad de contradecir y errar: según los dos primeros, porque hay coincidencia natural entre la palabra y la cosa; según Gorgias, porque hay una identidad meramente convencional. Aubenque³³ tiene, pues, razón: «a través de sus divergencias, la filosofía sofística del lenguaje manifiesta una real unidad».

³¹ *Ibidem.*

³² Cf. E. Dupréel, 1948: 67. 2.1966: 105.

³³ Cf., por ej., V. Goldschmidt, 1981: 37 ss y 57 ss.

2. La teoría del lenguaje ideal

¿Cuál es la actitud de Platón ante las tesis opuestas que acabamos de esbozar? ¿Cuál es su actitud general ante el lenguaje? Las respuestas a estas cuestiones, especialmente a la primera, están llenas de dificultades, y no puede ser mi propósito analizarlas aquí de una manera exhaustiva. Uno de los puntos más desconcertantes, a este respecto, es el desarrollo, por parte de Sócrates, de lo que los exégetas denominan «teoría del lenguaje ideal»³⁴. ¿Qué persigue el autor, al proponerla? ¿Puede considerarse esta teoría como una adhesión al naturalismo lingüístico? Varios indicios parecen hablar en este sentido:

1. El hecho de que la desarrolle inmediatamente después de refutar el «convencionalismo». V. Goldschmidt (1981:43) llega a creer que tal refutación tiene por objeto (u obtiene como resultado) poner «los fundamentos del lenguaje ideal».
2. El hecho de que, inmediatamente después de exponerla (387d-390e), examine largamente la teoría del lenguaje natural. Se podría creer que, al exponer la teoría del «lenguaje ideal», Platón intenta dar al naturalismo un cuadro y un trasfondo adecuados.
3. Ciertas declaraciones explícitas de Sócrates, en su diálogo con Cratilo: «también a mí me complace que los nombres sean semejantes a sus objetos (*hómoia eínai tà onómata toîs prágmasin*) en la medida de lo posible (*katà tò dynatón*)» (435c2-3). O un poco más adelante: «la manera más bella de hablar consistiría, sin duda, en emplear nombres que sean, todos o en su mayoría, semejantes a sus objetos, es decir, apropiados; y la más fea, en lo contrario» (435c6-8).

Antes de decidir sobre el valor de estos indicios, es necesario que esbozemos las líneas fundamentales de la teoría. En el diálogo que nos ocupa, ella comporta los siguientes puntos fundamentales³⁵:

³⁴ Seguiremos de cerca la estructuración y los comentarios de V. Goldschmidt, 1981: 57-69.

³⁵ Cf. F. Bravo, 1982: 6-8.

2.1. Definición del nombre (387d-388c)

El punto de partida de la definición de *ónoma* es el acto de nombrar (*onomázein*:387c6). El nombre no es, en efecto, un objeto (*prágma*), sino un instrumento (*órganon*), y un instrumento de la acción de nombrar (parte, ella misma, de la acción de hablar: *légein*) que, en conformidad con su *ousía* (o naturaleza que le es propia), actúa sobre los objetos. En la refutación del convencionalismo se ha establecido que hay «cierta permanencia de la esencia» de las cosas y las acciones. Tratándose de las acciones, tal permanencia (*bebaiotê*) consiste en una norma que prescribe ciertos medios y la manera de aplicarlos (387a). Pero decir medios es decir fines: ¿cuál es, pues, el *télos* de la acción de nombrar? Enseñar y distinguir la naturaleza de las cosas. El nombre, que es el instrumento de la acción de nombrar, es, en consecuencia, un instrumento que sirve para instruir y distinguir la esencia de las cosas y las acciones (387d-388c). Es, en otras palabras, un *organòn didaskalikòn kai diakritikòn*: un instrumento didascálico y diacrítico³⁶.

2.2. El artífice del nombre (388c-389a)

Situándose en la perspectiva de Hermógenes, Sócrates sostiene que los nombres se establecen mediante un *nómos* o norma. Son, pues, la obra de un *nomothêtês* o legislador. Y como éste debe poseer el arte de crearlos, el protagonista del diálogo concluye (apartándose de su primer interlocutor) que «el establecimiento de los nombres no corresponde a quienquiera (*ouk ára pantòs andròs*), sino al artífice del nombre, al *onomatoúrgos* (388e7).

Fácilmente se ve que *nómos* no significa lo mismo en labios de Hermógenes que en los de Sócrates: para el primero denota «uso», mientras que para el segundo es sinónimo de «ley». ¿Incurre Platón en un paralogsimo? Praechter³⁷ denuncia el vicio lógico del equívoco. Pero V. Goldschmidt (1981: 63) recuerda oportunamente que los términos de los que disponemos para traducir este vocablo griego son insuficientes: «disocian lo que, para los griegos, era una unidad indisoluble». La modificación que

³⁶ Cit. por V. Goldschmidt, 1981: 63.

³⁷ Algo parecido ocurre en *Leyes X*, 888e-890a.

Sócrates introduce en la tesis convencionalista no es, pues, una simple sustitución de términos. Para esta tesis, el *nómos* era, ante todo, lo arbitrario. En la perspectiva del lenguaje ideal, al considerarse el *nomothêtês* como un artífice, comprometido con las reglas de su *têchnê*, «el *nómos* ya no tiene nada de arbitrario, y casi se confunde con la *physis*». Podemos, pues, decir, con Goldschmidt (1981:64), que el antagonismo entre *nómos* y *physis* «se desvanece ante la dialéctica platónica»³⁸. ¿Pero es posible un *nomothêtês* ideal? ¿Cómo es posible? Para saberlo, ¿cuál es la función que se le asigna, en la teoría del lenguaje ideal?

2.3. La función del *nomothêtês* (389a-390a)

Sócrates la determina por analogía con la de un carpintero que construye una lanzadera. A semejanza de éste, el onomaturgo debe descubrir, ante todo, la forma (*tò eídos*) del instrumento que se propone construir. Y para ello, tiene que fijar sus ojos «sobre lo que es el nombre en sí» (*pròs autò ekeîno hò estin ónoma*: 389d6). Y una vez descubierta, debe aplicarla a la materia de la que se hace el instrumento (389c), es decir, en este caso, a «los sonidos y las sílabas» (389d5). Estos materiales lingüísticos pueden variar indefinidamente, pero basta con que se les dé la misma forma (*tên autên idéan* 389e) para que el instrumento tenga el ser que le corresponde. Y ello depende del onomaturgo: con tal que éste se atenga a las reglas de su arte, será tan buen artífice entre los griegos como entre los bárbaros. Este es, en realidad, el punto de vista de Cratilo: dando por supuesta una ontología contraria a la de su segundo interlocutor, Sócrates la justifica recurriendo a la estabilidad de la esencia de las cosas y las acciones, que él pretende universal³⁹.

2.4. El usuario del nombre (390b-d)

¿Quién decidirá si un nombre está bien o mal establecido? No quien lo estableció, el onomaturgo, sino quien se servirá de él, a saber, quien posee el arte de interrogar y responder, el dialéctico. La conclusión de la teoría que estamos examinando es, pues, obvia: «parece que al *nomothêtês*

³⁸ Cf. V.Goldschmidt, 1981: 84.

³⁹ Cf. *Gorgias* 447c, *República* 454c, *Sofista* 225a.

le corresponde establecer el nombre bajo la dirección del *dialektikós*, si quiere establecerlo *kalôs*, como se debe» (390d5-7).

Recordemos que, en la teoría del lenguaje ideal, el nombre es un instrumento didascálico a la vez que diacrítico. Quien se sirve de él debe, pues, ejercer una doble función didascálica y diacrítica. Debe, por una parte, «enseñar» la realidad de las cosas. Pero, para poder hacerlo, debe antes distinguir la esencia de las cosas y las acciones. ¿Puede hacerlo todo dialéctico, es decir, todo aquél que posea el arte de responder e interrogar? V. Goldschmidt (1981: 87) recuerda oportunamente que este arte también corresponde al antilógico (o contradictor), al sofista y al erístico⁴⁰, y que la sexta definición del sofista, en el *Sofista* (230e-231b), pone de relieve la aparente semejanza entre el sofista y el filósofo. En la parte etimológica del *Cratilo*, el término 'dialéctica' es ambiguo.

Esta ambigüedad de '*dialektikós*' se extiende a '*nomothêtês*'. En el *Gorgias* (462c, 517d ss) se dice, en efecto, que la sofística es una desviación del arte nomotético. Es de suponer, sin embargo, que, en el contexto de la teoría del lenguaje ideal, se toma este término, lo mismo que el de 'dialéctico', en su sentido más genuino: sólo así se entiende que, en 389a2, se diga de él que es el hombre que más raramente se encuentra entre los hombres. En su sentido genuino de artífice que establece los nombres después de conocer las cosas a las que éstos corresponden, se identifica con el dialéctico genuino, que «inspecciona» el trabajo del onomaturgo.

2.5. Condiciones de posibilidad del lenguaje ideal

El lenguaje ideal, tal como se lo concibe en el *Cratilo*, es, en realidad, un lenguaje natural, y un lenguaje natural llevado a su máximo grado de perfección. Parecería, pues, que su desarrollo después de la refutación del convencionalismo es un acto de adhesión al naturalismo lingüístico. ¿Lo es de verdad? Pese a las razones que podrían inclinar a responder afirmativamente, creemos que no. No es, en todo caso, una adhesión al naturalismo cratiliano. La exposición de éste por parte de Sócrates es, en realidad, una crítica del mismo. Así lo indica, en primer lugar, el recurso del vocero de Platón al método etimológico. Mediante este procedimiento, Sócrates

⁴⁰ 1981: 103.

examina la corrección, primero, de los nombres propios (391a-397c) y luego de los nombres en general: los de los dioses (397c-408b), los de los astros y los fenómenos naturales (408d-410e), los de las nociones morales (411a-421c). Ahora bien, como observa V. Goldschmidt⁴¹, la mayoría de los análisis etimológicos consiste en alterar la forma del término por explicar, con el fin de poder aproximarlos fonéticamente a otro. Es obvio que este modo de proceder es una vía abierta a la arbitrariedad, y así lo denuncia el protagonista del diálogo: «si se permite añadir y cercenar a los nombres lo que uno quiere, nos encontramos ante un campo abierto a la adaptación de cualquier nombre a cualquier objeto» (414d). Y aunque Sócrates no se priva de hacerlo, imitando al onomaturgo, declara insistentemente que lo hace bajo la inspiración de Eutifrón (cf. 396d-397c), un adivino que él conoce y debían de conocer sus interlocutores. El recurso al método etimológico pierde, de este modo, toda seriedad y adopta los perfiles de una parodia. ¿No equivale a afirmar que sólo por este camino, arbitrario e irracional, se puede demostrar la recitud natural de los nombres, en el dominio de los hechos? Que el largo examen del naturalismo «factual» sea una crítica del mismo se sigue también de la denuncia que hace Sócrates de ciertas contradicciones del «lenguaje natural». Estas aparecen en el estudio de los nombres primitivos (421c-423a), la definición naturalista del nombre (423b-424a) y la tesis del nombre-imagen con el método de imitación que ella exige (424a-427e). Imposible analizar estos puntos en detalle, en los límites de esta exposición.

La crítica del naturalismo, ya implícita en la exposición del mismo, se torna frontal en el diálogo entre Sócrates y Cratilo (427e-440e). ¿Qué critica Platón en esta teoría? ¿Qué se propone al hacerlo? Parece que el autor expone la concepción cratiliana del lenguaje natural a continuación de la teoría del lenguaje ideal con el fin de mostrar:

1. Las condiciones teóricas del lenguaje ideal, es decir, las condiciones de posibilidad del mismo.
2. Que tales condiciones no son satisfechas por la ontología del flujo, que es el presupuesto global de la teoría cratiliana del lenguaje natural.

⁴¹ *Teet.*, 152 e 2.

3. Que dichas condiciones habría que buscarlas en una ontología de la permanencia, particularmente en la versión que ella alcanza en la teoría platónica de las formas.

3. Crítica del relativismo

3.1. La ontología común al naturalismo y al convencionalismo

La ontología que subyace a la teoría del naturalismo lingüístico no es otra que la relativista del «todo fluye», esa ontología por la que se han dejado arrastrar, no sólo Heráclito, sino «todos los sabios en fila»⁴², a excepción de Parménides. Su tesis fundamental es que «todo pasa y nada permanece»; que, metafóricamente hablando, «no se puede entrar dos veces en el mismo río»⁴³. Platón sostiene, a lo largo de su crítica del naturalismo lingüístico, que no es esta ontología la que puede suministrar las condiciones de posibilidad del lenguaje ideal. Más aún, que el relativismo ontológico que ella implica y según la cual la esencia de los seres «varía con cada individuo» (385e5), es el verdadero obstáculo contra cualquier intento de lenguaje ideal. Ahora bien, el relativismo ontológico trae consigo el relativismo gnoseológico del «homo mensura», que, a su vez, acarrea el relativismo nomológico, una de cuyas principales manifestaciones es el convencionalismo lingüístico. De este modo, tanto el convencionalismo como el naturalismo tienen una fuente común, la ontología del «flujo» o de la inestabilidad. Lo que varía es el sujeto del «flujo» al que atiende cada uno de ellos: el convencionalismo atiende directamente a los nombres como tales, los cuales, sin dejar de ser correctos, pueden variar al infinito, en relación con el mismo nominado; el naturalismo atiende directamente al ser de las cosas, el cual cambia sin cesar y no puede nominarse naturalmente sino por nombres que designen este hecho.

⁴² *Crat.*, 402a; cf. 401b-402d, *Teet.*, 152c-155e y 155e-160e.

⁴³ Por el *Fedro* (237c) sabemos que también Protágoras se ocupó de la rectitud de los nombres. El hecho de que Hermógenes rechace la doctrina del sofista de Abdera (cf. 391c, 386a-b) sugiere, como apunta L. Robin (*Platon*, p.372, n.2), que éste, tratándose de la antítesis *nómos-physis*, había tomado posición en favor de *physis*, pero concibiéndola en perpetuo flujo, en conformidad con las tesis de Heráclito y Cratilo (cf. 411a.c, 428b).

Podemos, pues, concluir que el convencionalismo de Hermógenes y el naturalismo de Cratilo se fundan en el mismo relativismo y que es ésta la filosofía que Platón intenta combatir, al criticar las dos teorías del lenguaje que se enfrentan en el *Cratilo*. E. Dupréel (1948:37) sostiene, a este respecto, que las dos teorías derivan de la misma fuente, el relativismo de Protágoras. Ha podido añadir que el relativismo gnoseológico del sofista de Abdera deriva, a su vez, del relativismo ontológico del «flujo», defendido por Heráclito y Cratilo, su discípulo. V. Goldschmidt (1981:111) observa, con mayor acierto, que cratilianos y sofistas son puestos por Platón en el mismo plano a causa de «su relativismo común». Es, pues, el relativismo (ontológico, gnoseológico y nomológico), larvado bajo un tema lingüístico, el que lleva a Platón a intervenir en una controversia que sólo aparentemente enfrenta a convencionalistas y naturalistas. Tratemos de explicitar un tanto más los blancos específicos de su ataque, en el diálogo que nos ocupa.

3.2. *Contra el relativismo nomológico*

En la época de Platón, el más visible de los relativismos era el nomológico. El relativismo de los *nómoi* (o normas) había invadido, en efecto, todos los dominios de la acción individual y social. Conviene señalar que, en el *Cratilo*, *nómos* tiene el doble sentido de convención política y lingüística. Y esto, lejos de implicar, en el autor, una *metábasis eis állo génos*, no hace más que refelejar los hechos históricos: por una parte, tradición política y lenguaje se hallaban en íntima relación, pues la primera siempre se plasmaba en el segundo; por otra, toda crítica de los valores tradicionales englobaba, de algún modo, el mismo lenguaje. Consciente de este segundo hecho, Platón muestra, en el *Fedro* (260b-c), cuán asociados están el empleo arbitrario de los nombres y el relativismo moral y político de la época. Ya Tucídides (III, 82) e Isócrates (*Antídosis*) habían mostrado lo mismo.

Podemos, pues, decir que las dos principales manifestaciones del relativismo nomológico eran el ético-político y el lingüístico. El primero se refleja en el siguiente pasaje del *Teeteto* (172a): «en política, bello y feo, justo e injusto, pío e impío, todo lo que cada ciudad considera y decreta tal para sí, tal es en realidad de verdad para cada una de ellas; y en este dominio, no hay ninguna superioridad, ni de individuo a individuo, ni de

ciudad a ciudad». Lo mismo se asevera, aún con más claridad, en 177c: «en todo rigor, lo que una ciudad ha encontrado justo de decretar, eso es justo, para la ciudad que lo decreta. Y en cuanto a la cuestión del bien (...), lo que una ciudad ha encontrado ventajoso para ella de decretar, eso le es, de hecho, ventajoso, mientras dure su decreto». La moral y la política, inseparables en aquella época, eran el dominio en el que el relativismo sofístico hacía los mayores estragos. Y es por eso que la fijación de los valores en estos dominios había llegado a ser, para Sócrates y Platón, la tarea más urgente⁴⁴.

Pero el relativismo ético-político está íntimamente ligado con el lingüístico, y éste es, en realidad, el primero que combate el autor del *Cratilo*. Lo hace cuando refuta el convencionalismo de Hermógenes, que constituye un relativismo nomológico-lingüístico, o, como dice J. Derbolav⁴⁵, un *Sprachsubjektivismus*: «no hay para mí, sostiene Hermógenes, más que una rectitud del nombre: yo puedo llamar a cada objeto con tal nombre, establecido por mí; tú con tal otro, establecido por ti. Y lo mismo ocurre, en el caso de las ciudades: yo las veo, a veces, asignar cada una un nombre diferente a los mismos objetos, separándose, de tal modo, unos griegos de otros griegos y los griegos de los bárbaros» (385d-e). No es explícita la razón en que se apoya. Pero su postura refleja el clima de arbitrariedad que caracterizó los tiempos de la Guerra del Peloponeso (ca. 430-403 a.C.): «para calificar los actos, los hombres llegaron a modificar el sentido habitual de las palabras», escribe Tucídides⁴⁶. También Hermógenes se cree con derecho a llamar «caballo» lo que los demás llaman «hombre», y a la inversa (cf. 385a). ¿Adhiere, pues, al relativismo nomológico-lingüístico por simple novedad? Sócrates conoce, en todo caso, la base filosófica de tal novedad, a saber, la tesis según la cual «todas las opiniones son verdaderas», pues el hombre (el sujeto opinante) y sólo él es «la medida de todas las cosas». Es, a las claras, una base de caracter gnoseológico. De ahí que, para combatirla, Sócrates procura obtener que

⁴⁴ Cf. V. Goldschmidt, 1981:75.

⁴⁵ *Der Dialog 'Kratylos' in Rahme der platonischen Sprach- und Erkenntnisphilosophie*, Sarbrücken, 1953, p. 26.

⁴⁶ Tucídides, III, 82.

su interlocutor acepte que hay un logos (proposición, discurso) verdadero, «que dice las cosas que son como ellas son», y un logos falso, «que dice las cosas que son como ellas no son» (385b). A partir de esta aceptación, hay que aceptar también que el primero se compone de nombres verdaderos y el segundo de nombres falsos⁴⁷. Pero la existencia misma de los *lógoi* verdaderos y falsos se prueba, a su vez, mediante un argumento de índole moral: si no hubiera *lógoi* verdaderos y falsos, no habría hombres malvados (*pány ponêrous*) es decir, irrazonables (*pány áphronas*) (386a-c). ¿Pero no incurre el autor en un argumento circular? Trata de probar la existencia de la verdad y la falsedad nomológica con un argumento de carácter igualmente nomológico... Sea como fuere, Hermógenes acepta el razonamiento. Y esto equivale, no sólo a negar el principio del *métron ánthrôpos*, sino también a socavar el principal argumento en su favor, invocado por Protágoras, a saber, el argumento de inspiración eleática de que no se puede decir (ni pensar) lo que no existe. En contra de este argumento, los interlocutores del *Cratilo* aceptan que «con el discurso, es posible decir tanto lo que existe como lo que no existe» (385b10). Pero esta afirmación no constituye aún una refutación del relativismo nomológico, sino el anuncio de la refutación del relativismo gnoseológico, única que puede conferir bases a la primera de estas refutaciones. Se anuncia, pues, la demostración de las siguientes proposiciones: 1) se puede hablar con verdad o con falsedad; 2) existen, por tanto, el discurso verdadero y el discurso falso; 3) es posible decir (y pensar) tanto lo que existe como lo que no existe⁴⁸.

⁴⁷ Los exégetas manifiestan su extrañeza ante esta conclusión, analizada en 385b-c. Según algunos, Platón saca una conclusión evidentemente defectuosa; otros creen que incurre en una confusión; para un tercer grupo, el autor no quiere dar a entender lo que dice. Cf. R. Robinson, «A criticism of Plato's Cratylus», *Phil. Rev.*, 65 (1956) 324-341; R. Weingartner, «Making sense of the Cratylus», *Phronesis*, 15 (1970) 5-25; Ch. Kahn, «Language and Ontology in the Cratylus», *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy presented to Gregory Vlastos*, Phronesis (Supp. Vol. I) Assen, 1973, pp. 152-176. Mary Richardson, «True and False Names in the «Cratylus»», *Phronesis*, 21 (1976) 135-145) se propone demostrar que estas acusaciones son infundadas.

⁴⁸ A decir verdad, la demostración del segundo disyuntivo de la proposición 3) sólo se hará en el *Sofista*, uno de cuyos propósitos fundamentales es demostrar la existencia del no-ser u otro.

3.3. *Contra el relativismo gnoseológico*

Vemos, pues, que el relativismo nomológico presupone el gnoseológico y no puede refutarse sino a condición de que se refute este último. Así lo muestra, en el *Cratilo*, la asimilación del convencionalismo lingüístico al principio del «*homo mensura*». Según este principio, «el hombre es la medida de todas las cosas: de las que son, medida de su ser; de las que no son, medida de su no ser»⁴⁹, de modo que «lo que las cosas me parecen, eso son, y lo que a ti te parecen, eso son»⁵⁰. Hermógenes, que ha adherido a este principio menos por convicción que por «desconcierto» (*aporôn*: 386a5), se deja convencer fácilmente por Sócrates de que, de ser éste verdadero, no habría, como nos muestra la experiencia, hombres buenos y malos, es decir, razonables e irrazonables. La refutación sistemática del relativismo gnoseológico tiene lugar en el *Teeteto*⁵¹. Aquí, Platón se contenta con este argumento, que implica la superación del relativismo moral. Pero también señala insistentemente el terreno en que debe combatirse, a saber, el relativismo ontológico, que le sirve de fundamento: ese relativismo según el cual la esencia de los seres «varía con cada individuo» (385e5).

Esta vinculación entre el relativismo gnoseológico y el ontológico para combatir el primero mediante la refutación del segundo es todavía más explícita en el *Teeteto*: «algunos propugnan, decíamos, un ser en traslación (*tên pheroménên ousían*) y, según ellos, lo que a cada uno parece es, cada vez, real para aquél a quien ello parece (*tò aeí dokoûn hekástô touto kai kai eînai toutô ô dokei*: 177c7)». Y esto es lo que se critica luego en relación con el «movilismo» universal (179d-183b).

3.4. *Contra el relativismo ontológico*

En efecto, señalar la vinculación del relativismo gnoseológico y el ontológico todavía no es refutar el primero. Para conseguirlo, hay que refutar el segundo, que Platón llega a identificar con el relativismo heraclitiano. Y en ello consiste el esfuerzo fundamental del *Cratilo* y uno de los mayores esfuerzos del *Teeteto*. El principal representante de este

⁴⁹ Este principio, formulado en *Teet.* 152a2-4, se refuta en 178b ss. Cf. también 161c.

⁵⁰ *Crat.*, 386a1-2. Cf. *Teet.*, 161c2-3: *tò dokoûn hekástô touto kai estin*.

⁵¹ Cf., en particular, 160e-179d.

relativismo, en la época de Platón, era Cratilo. Hemos visto la estricta correspondencia que establece entre los nombres y las cosas. En virtud de tal correspondencia, todos los nombres, en la medida en que son nombres, son correctos (429d), pues todos forman un todo con las cosas (cf. 429d). Y si no son correctos, no son nombres (429b-430a). La corrección, es decir, la correspondencia entre lo que *ónoma* nombra y *prágma* es, es una característica esencial del primero. Tal característica hace que *hòs àn tà onómata epístêtai, epístasthai kai tà prágmata* (435d5), quien conoce los nombres, conozca también las cosas. Más aún, no hay otro modo de conocer las cosas que conocer sus nombres. ¿Pero cómo ha de concebirse la naturaleza de estas últimas? ¿Cuál es el ser de los entes al que adhieren los nombres, cuando son realmente tales? ¿Cuál es, en otras palabras, el presupuesto ontológico fundamental del naturalismo lingüístico? No otro que la proposición según la cual todo se transforma y nada permanece (440a): «es esencialmente esta idea de que (todas las cosas) son presa del movimiento, del flujo y del devenir la que ha determinado la atribución de los nombres a las cosas» (411c8-10; cf. 411b-c).

Que éste sea el trasfondo ontológico del naturalismo cratiliano se sigue, ante todo, de la «comedia etimológica»⁵², que V. Goldschmidt (1981:93) considera como una «vasta enciclopedia de las teorías que tienen que ver con la doctrina del «flujo». Por medio de esta comedia, el autor identifica a su principal adversario, a fin de combatirlo mejor. Es una estrategia similar a la que usa en el *Teeteto* (165e-168c), cuando recurre a la llamada «apología de Protágoras»⁵³. La «comedia etimológica» podría considerarse como una «apología del flujo». Un indicador de lo mismo, aún más claro que el anterior, es la afirmación de Cratilo de que la mayor parte de los nombres expresa la idea de movimiento (437d). Es la idea que se ha intentado descubrir a través de las etimologías propuestas de 408 a 421⁵⁴ y en nombres primitivos tales como *tò ión* (lo que va), *tò rhéon* (lo que fluye), *tò douîn* (lo que encadena) (421d). Incluso *'theoi'* (que derivaría del verbo *theîn*, correr: 397c-d) encierra la idea de movimiento. En fin,

⁵² Así denomina J. Sallis (1975:232) la sección etimológica del *Cratilo*.

⁵³ A. Dies, trad. del *Teeteto*, Col. Budé, 1967:193.

⁵⁴ Cf. J. Sallis, 1975: 257, 261.

Aristóteles⁵⁵ advierte que Cratilo plantea el problema de la expresión verbal únicamente en función de la tesis del «flujo»: la solución a este problema no podía ser, para él, más que una aplicación de su ontología del «todo fluye»⁵⁶. El Estagirita habla, por ello, de su relativismo universal y del influjo que este relativismo ejerció sobre Platón⁵⁷. A partir de tal relativismo, el jefe de los neo-heraclitianos llegó a un escepticismo universal, aunque, para fundamentarlo, se limitó a repetir los argumentos ya existentes.

La crítica del *Cratilo* contra el relativismo ontológico consiste en mostrar las inconsistencias del lenguaje natural concebido como expresión del «flujo» universal: una misma palabra puede estar compuesta de elementos que reflejan, unos, la idea de «flujo», otros la de permanencia (cf. 434c-435c). El desacuerdo entre las partes de los nombres se repite, por otra parte, en cuanto a los mismos nombres, algunos de los cuales reflejan reposo y otros movimiento (cf. 437a-d). Claro que razonar de esta manera no es refutar, directamente, el relativismo ontológico, sino el naturalismo lingüístico que en él se apoya. Pero no puede ocurrir, en buena lógica, que la consecuencia (el naturalismo) sea falsa y la premisa (el relativismo) verdadera. Podemos, pues, decir, que nos hallamos ante una genuina refutación del relativismo ontológico. Y el resultado de tal refutación (que no podemos seguir en detalle) es que la ontología del «flujo» no puede suministrar las condiciones de posibilidad del lenguaje natural y aún menos las del lenguaje ideal. Platón propondrá, como alternativa, una ontología de la permanencia, que se sintetiza en el principio según el cual, existe *tina bebaiotêta tês ousías* (386a3-4), cierta permanencia de la esencia, tanto en las cosas (*prágmata*: 386a-e) como en las acciones (*práxeis*: 386e-387b).

3.5. Postulación de la Teoría de las Formas

Algunos intérpretes como R. Robinson opinan que, tras la refutación del relativismo ontológico representado por Cratilo, Platón abandonó todo «naturalismo» lingüístico.

⁵⁵ Met. IV, 5, 1010a13.

⁵⁶ En la defensa de este último, era aún más intransigente que su maestro: si éste había dicho que es imposible descender dos veces al mismo río (cf. frg. DK B12), Cratilo sostiene que esto no es posible ni siquiera una vez (cf. Met. IV, 5, 1010a10).

⁵⁷ Met. I, 6, 987a29 ss

Concluyo con toda confianza —escribe Robinson⁵⁸—, que, si Platón pudo haber sostenido la teoría naturalista antes de escribir el *Cratilo* e incluso mientras lo escribía, pronto llegó a ver que carece de uso práctico, y terminó en la teoría convencionalista contenida en la Carta VII y establecida por Aristóteles. Su redacción del *Cratilo* pudo haber sido una especie de purificación de su mente respecto de la teoría naturalista.

Es un hecho que Sócrates ha llegado a mostrar a Cratilo que, en el establecimiento de los nombres, hay una parte de convención⁵⁹: «la convención (*xyntthêkê*), en cierta manera, y la costumbre (*éthos*), deben necesariamente contribuir para la representación de lo que tenemos en el espíritu, cuando hablamos» (435b4-6). Pero es igualmente cierto que, en el mismo pasaje, declara su simpatía por el naturalismo: también a él le place «que los nombres sean, en la medida de lo posible (*katà tò dýnaton*), semejantes a los objetos (*homoía ... tois prágmasin*)» (435c2-3). Y cree, además, que «la más bella manera posible de hablar consistiría, sin duda, en emplear nombres que sean todos, o en su mayoría, semejantes a los objetos, es decir, apropiados» (435c6-7). Está, sin lugar a duda, pensando en la teoría del lenguaje ideal, desarrollada en las páginas 387d-390e. Y también piensa, según parece, en las condiciones de posibilidad de este lenguaje. Sostenidamente ha mostrado, contra el relativismo ontológico, que tales condiciones no vienen dadas por la ontología del flujo. Es de creer que por ello, precisamente, ha empezado a sustituir la ontología del flujo por otra de la permanencia. Tal parece ser, en efecto, la intención fundamental de 385e-386e, en relación con las cosas, y de 386e-387b, en relación con las acciones. ¿Pero cómo defender una ontología de la permanencia en el dominio del mundo sensible, sujeto, como enseña Heráclito, a la ley del «flujo»? Aristóteles⁶⁰ informa, en efecto, que su maestro, «habiéndose familiarizado desde joven con Cratilo y las opiniones de Heráclito, según las cuales todas las cosas sensibles fluyen siempre y no hay ciencia acerca de ellas, sostuvo esta doctrina también más tarde». Concluyó, pues, que la permanencia, fundamento ontológico de la universalidad que Sócrates buscaba

58 1956: 327-328.

59 Cf. 434b-435d, especialmente 435a-b.

60 *Met.* I, 6, 987a29 ss.

en sus definiciones, no podía darse sino en un mundo diferente del sensible. Postuló, en consecuencia, un mundo de las Formas, sujeto y causa de toda permanencia. Y es esta postulación la que está haciendo cuando habla, en el *Cratilo*, del «sueño» que le ocupa a menudo: el «sueño» de que «existe una cosa bella y buena en sí (*ti éînai autò tò kalòn kai àgathòn*), y que lo mismo ocurre para cada uno de los seres en particular» (439c7-8).

No entraremos en la discusión de si la Teoría Platónica de las Formas se da ya en la primera parte del *Cratilo*⁶¹. Parece, en cambio, fuera de toda duda que ésta es claramente postulada en el pasaje que acabamos de citar y que se ofrece como alternativa de la ontología del «flujo». Sólo la Teoría de las Formas, tal como se desarrollará en el *Fedón*, el *Banquete* y la *República*, puede hacer posible el conocimiento propiamente dicho. Si, por el contrario, «todo fluye»:

- 1) «¿Cómo existiría (*pôs oûn an eîê*) lo que jamás se halla en el mismo estado?» (439e1).
- 2) «Además, no podría ser conocido por nadie» (439e7).
- 3) En fin, «sería imposible (...) indicar con una apelación correcta (*proseipein autò orthôs*), primero que es esto, y luego que tiene esta característica» (439d8-10).

Según esta nueva versión, meramente metodológica, de la triple negación de Gorgias, nada de esto es posible, en el supuesto del moviismo universal, equivalente, como hemos visto, a un riguroso relativismo ontológico: ni el ser, ni el conocer, ni el correcto nombrar. Así, para que el ser sea posible, para que puedan darse el conocer propiamente dicho y el correcto nombrar fundados en aquél, es necesaria la existencia de un mundo eidético completamente separado del mundo de los sentidos. Según Platón, sólo la existencia de las Formas confiere las condiciones de posibilidad del ser, del conocer y del nombrar. En particular, sólo ella confiere las condiciones de posibilidad del lenguaje ideal y de un naturalismo lingüístico correctamente entendido. Pero a la Teoría de las Formas no nos conduce la lingüística sino la dialéctica: en efecto, para conocer las cosas, hay que dirigirse a las mismas cosas, no a los nombres (438e-439d)

⁶¹ Especialmente en 389a-390a. Cf. V. Goldschmidt, 1981: 82-83.

ni al lenguaje globalmente considerado, pues cuando éstos se hallan bien formados, son simples *eikónas tôn pragmatôn* (439a3), simples imágenes de las cosas. Con toda evidencia, nos encontramos frente al primer Platón, el que se dispone a escribir el *Fedón*, la *República* y el *Banquete*. Estamos, pues, aún lejos de la última ontología de Platón, que se iniciará en el *Parménides* y culminará en la teoría de los principios del *Filebo*.

Obras citadas

- AUBENQUE, P., 1966: *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1966.
- BENFEY, T., 1966: *Über die Aufgabe des platonisches Dialog: Kratylus* Abhand. d. Königl. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen, vol. XII, 1966.
- BRAVO, F., 1982: «El status de onoma en el Cratilo de Platón» *Episteme*, vol. II (1982) 5-25.
- DERBOLAV, J., 1953: *Der Dialogo 'Kratylus' in Rahmen der platonischen Sprach- und Erkenntnisphilosophie*, Sarbrucken, 1953.
- DUPRÉEL, E., 1948: *Les Sophistes*, Neuchatel, 1948.
- GOLDSCHMIDT, V., 1981: *Essai sur le «Cratyle»*, J. Vrin, 1981.
- HAAG, E., 1953: *Platons Kratylus, Versuch einer Interpretation*, Stuttgart, Ver. W: Kohlmer, 1953.
- HEINIMANN, F., 1972: *Nomos und Physis*, Darmstadt, 1972.
- JAEGER, W., 1934: *Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1934.
- KAHN, CH., 1973: «Language and Ontology in the Cratylus», *Phronesis*, Supplement, Vol I, Assen, 1973, pp. 152-176.
- LEKY, M., *Plato als Sprachphilosoph. Würdigung des platonischen Kratylus*, Paderborn, Ver. von F. Schöninghen, 1919.
- LI CARRILLO, V., 1959: *Platón, Hermógenes y el Lenguaje*, Lima, Universidad de San Marcos, 1959.
- MERIDIER, L., 1969: Trad. y *Notice* del Cratilo, Paris, Les Belles Lettres, 1969.
- NEHRING, A., 1945: «Platos Theory of Language», *Traditio*, 3 (1945) 13-48.
- RICHARDSON, M., 1976: «True and false names in the «Cratylus»» *Phronesis* 21 (1976) 135-145.
- ROBIN, L., 1967: *Platon*, PUF, 1967.
- ROBINSON, R., 1955: «The Theory of Names in Plato's Cratylus», *Revue Internationale de Philosophie*, 9 (1955) 221-236.
- ROBINSON, R., 1956: «A Criticism of Plato's Cratylus», *Phil. Review*, 65 (1956) 324-341.
- SALLIS, H., 1975: *Being and Logos. The way on the platonic Cratylus*, Pittsburg, Duquesne University, 1975, pp. 183-311.
- SHOREY, P., 1957: *What Plato said*, Chicago, 1957.
- TAYLOR, A. E., 1977: *Plato, the man and his work*, London, Methuen and Co, 1977.
- WEINGARTNER, R., 1970: «Making sense of the Cratylus», *Phronesis*, 15 (1970) 5-25.