

Acerca de la palabra en el *Cratilo*

El siguiente texto procura iniciar un difícil diálogo con los griegos. No es casual que nos salga al cruce inicialmente Platón, pues en él parece concentrarse de alguna manera toda la tradición, así como también la más dura crítica desde Nietzsche hasta Heidegger. El ejercicio de lectura que representan los textos griegos originales son en este caso más que nunca ejercicios: balbuceantes y tenues acercamientos a lo dicho -y no dicho- por Platón. Estos ejercicios requieren atención, perseverancia y desprejuicio. Platón guardó estas tres cosas en su propio ejercicio de la filosofía (*melétee tées philosophías*). Si leemos los textos griegos practicando un cuidadoso ejercicio de pensamiento, el propósito no es la erudición, la crítica histórica ni la filológica. Ejercitarse en algo es prepararse para el advenimiento de lo indisponible, nunca una disposición de criterios y palabras gastadas. Pero en el ejercicio se necesita usar las mismas palabras. Son ellas las que nos conducen y a las que tal vez será posible un día llevar a un nuevo mundo. Mientras tanto, quien quiera ejercitarse deberá practicar la austeridad, concentrarse fielmente en algo, intentar eludir los grandes pozos de sentido que empantanan a las palabras tras la búsqueda de al menos una enunciación verdadera. El producto puede resultar técnico, aunque lo que se persigue es desconectar a las palabras técnicas de sus redes, hacerlas sonar, y que en su inutilidad aparezca lo que anuncian. Nuestro lenguaje se ha hecho hoy viejo. Su senilidad lo entorpece; no obstante también hoy podemos, como a un mueble viejo, devolverle su antigüedad. Pero todavía no sabemos siquiera qué es e implica hacer esto. Al fin nos queda la afirmación de la nimiedad- sólo allí puede tener lugar de nuevo una lectura puntual-, esperando oír la antigüedad de la gastada palabra de Platón en los adverbios, en las preposiciones con que juega, en la colocación de ciertos nombres pregonados como su "teoría de las Ideas". El

pensamiento ha sentido golpear a su corazón la necesidad y el afán de empobrecimiento ya en otras ocasiones. Hoy quizá sirva como ejercicio detenerse en los textos y en su cuidadosa lectura preparar la espera. Quien en ella estuvo, en medio de la desesperación, a la vista de una nueva época del mundo que fuera propiciada por una nueva "mitología", quien rompió sus papeles una y otra vez en el ejercicio de esta espera, F. W. J. Schelling, dijo, pensando quizá en aquellos pasajes del *Fedón* donde se habla de la *melétee*:

Incluso a Dios tiene que abandonar aquel que quiere colocarse en el punto inicial de la filosofía verdaderamente libre. Ello significa aquí: quien quiera conservarlo lo perderá, y quien lo abandone lo encontrará. Al fundamento de sí mismo ha llegado, y ha conocido toda la hondura de la vida, sólo aquel que una vez había abandonado todo y estaba incluso abandonado por todo, a quien todo se le hundió y quien se ha visto sólo con lo infinito: un gran paso, que Platón ha comparado con la muerte. (IX, 217-8), (5, 11-12).

En ocasión de un Seminario sobre Heráclito, Martin Heidegger expresó el tono de nuestra relación con el pasado griego. Lo que en el siguiente párrafo se dice acerca de Heráclito no vale en menor medida para Platón.

Los 2.500 años que nos separan de Heráclito son algo peligroso. Nuestra interpretación de los fragmentos de Heráclito, para ver algo aquí, precisa de la más enérgica autocrítica. Por otra parte, precisa también de un cierto atrevimiento. Debe arriesgarse algo, porque de lo contrario no se tiene nada en la mano. Así pues, no hay nada que objetar contra una interpretación especulativa. En esto debemos presuponer que sólo podremos vislumbrar a Heráclito si nosotros mismos pensamos. Pero se trata, ciertamente, de una cuestión a cuya altura no estamos todavía.

El diálogo de Platón *Cratilo* se ocupa del *ónoma*. La antigua tradición griega usa esta palabra como nombre de persona o cosa, nunca aislada de lo que nombra (Homero, *Odisea*, 6. 144, 9. 355, 13. 248; *Ilíada*, 9. 16, 364, 366, 19. 183). En el ámbito mítico, la palabra se relaciona con el misterio de la invocación y de la presencia de los dioses. A través de la palabra se consigue hacer presente lo nombrado. ¿La interrogación filosófica de Platón convierte al *ónoma* en concepto?. En la respuesta a esto se juega la decisión sobre el lugar de Platón en

el helenismo y, no menos, la comprensión de lo que es la filosofía.

El lenguaje no es temá del *Cratilo*; no al modo que lo es para las ciencias del lenguaje, ni aún para la filosofía del lenguaje. En los griegos no hay "lenguaje", sino lengua, en virtud de su comprensión inmediata de la lengua como lenguaje, es decir, como experiencia del mundo. El movimiento interno del *Cratilo* comienza preguntando por el lenguaje como condición para el conocimiento de las cosas y deviene, al final, en interrogación por el ser como condición del lenguaje¹. Platón deja envuelto en la oscuridad el problema del origen temporal del lenguaje, tal como lo conocemos en Epicuro y los estoicos. Estudia sí cómo ha llegado a ser tal el lenguaje de hoy, pero esto último se vuelve sobre la cuestión del ser². El orden eidético se vuelca gradualmente sobre lenguaje y realidad mediando el ser. Establece una "correspondencia estructural" que permite salir de una ingenua correspondencia entre palabra y cosa, a la vez que arrancar a la primera de mera faz denotativa, devolviéndole su fuerza caracterizante. Una estructura semejante que se eleva desde lo material hasta la unidad más general, tanto del lado de las palabras como de las cosas, fundamenta toda posible potencia del discurso³, aunque el *factum* de esta correspondencia sólo se encuentra expresado en los diálogos del último período, y en el *Cratilo* aún permanece como lo que debe ser investigado detalladamente, el último paso por dar⁴.

La relación falsa entre palabra y cosa no sirve para determinar lo que sería la adecuadá. El diálogo se pone en marcha al nivel de las interlocuciones a través de la pregunta insistente de Sócrates por la falsedad de los nombres, por el criterio que pueda hacer posible distinguir entre nombres falsos y verdaderos; consideración excluida de las teorías de la rectitud natural y convencional. Aparentemente, el diálogo no arroja ningún resultado sobre ello, salvo el de la necesidad de conocer *áneu onomátoon* para evitar el error (*Cratilo* 438d). ¿Pero acaso es este error la imposibilidad de conocer al ser mediante las palabras, porque en ellas parecen encontrarse dos nociones del ser incompatibles (*Cratilo* 437a)? El problema del error, que ocupa de lleno al *Teeteto* y es central en el esfuerzo platónico, intenta salvarse a través de la *dialáresis*, una vez superada dialécticamente la inmovilidad del ser eleático. Sin embargo, Aristóteles critica a Platón que este método presupone la dirección objetiva del mirar, en tanto la división nunca resulta de los conceptos, sino que coloca por delante la visión de la cosa mentada (Aristóteles, *Primeros analíticos* A 31). La cuestión del *lógos aleethés* y del *lógos pseudées* implica la dialéctica platónica

del todo y las partes. Las dos tesis, inicialmente tan contrapuestas, sostienen, sin embargo, la norma de la rectitud (*orthótees*). Entre ambas media una graduación eidética normativa, cuyo modelo es la semejanza entre elementos y partes simples. Ambas acuerdan en el paradigma técnico aplicado al lenguaje (*Cratilo 389bd*) y en la afirmación de una unidad normativa aplicada a la multiplicidad indeterminada, en cuyo trayecto tiene lugar la diferencia entre validez natural y meramente convencional de los nombres. La rectitud natural supera la faz sólo denotativa de los nombres, establecida convencionalmente por una comunidad lingüística, y fija el ordenamiento de algo a un concepto común. La dificultad de este ordenamiento crece proporcionalmente a la materialización. La verdad depende de la valía del ente⁵. Solo a través del reconocimiento del ente verdadero, efectuado por el alma, el dialéctico puede usar sin peligro de error el lenguaje común, entretejido de *dóxa* y *áistheesis*, y reconducirlo a su originaria unidad estructural con las cosas. La deficiencia del lenguaje usual proviene del hecho de que el primer *nomothéetes* no ha tenido en cuenta las cosas en sí mismas, sino sus apariencias sensibles, es decir, lo variable y siempre deficiente respecto de la imagen originaria. El *ónoma* puede recuperar su potencia (*dynamis*) en tanto el significado (*seemainómenon*) vive en el alma (*Teeteto*, *Sofista*), que es la fuente del habla, donde tiene cabida la representación intermedia entre palabra y cosa⁶. El *ónoma* tratado por el dialéctico recupera “lo que siempre es igualmente esto en el fluir”, haciéndose medio de las ideas, copiando no al modo de la pintura, sino reproduciendo la *ousía* de las cosas⁷. ¿Se localiza con justeza el error en esta lectura?. ¿Se halla el error -que acaba en la necesidad de conocer *plên onomátoon*- en intentar conocer por la apariencia?. Platón superaría el error del *ónoma* mediante el nivel del *lógos*, del discurso espiritual, cuya verdad no afectaría la incorrección del *ónoma*. De allí que en base a la distancia absoluta entre signo y significado, el número pueda resultar paradigma del *ónoma*, y el *Cratilo* se ensamblaría con los proyectos de sistemas de lenguaje ideal, al modo de una moderna *característica universalis*⁸.

La búsqueda del conocimiento del ser a través de lenguaje que es común a *Cratilo* y *Hermógenes* acaba en el ridículo (*geloíos*) proceder etimológico. Si bien las etimologías desatan la fuerza caracterizante de la mera forma fónica⁹, en el mejor de los casos su objetivo parece ser demostrar que no se puede aceptar sin concesiones la posibilidad de conocer mediante las palabras¹⁰. Platón las presentaría como ejemplo

de la demonización del habla por el arte erístico, del cual es base el heraclitismo, donde el fluir de los *lógoi* acaba destruyendo el ser, cuya característica es el vano hilar fino típico de la sofística, que pretende conocer *kat' ónoma dióokein*¹¹.

El *Cratilo* es particularmente un diálogo de dos espacios. Bajo la interlocución y más acá de ella, el diálogo se cierra en un misterioso para sí. Antes de ofrecernos cualquier resultado sobre el *lógos*, Platón ha puesto a andar su dialéctica en la realización del diálogo mismo, como hilo conductor en el conocimiento del ser. ¿Qué relación hay entre el diálogo y el conocimiento del ser? ¿Qué lenguaje supone el diálogo? ¿Cuál es el fundamento de la dialéctica? En su espacio para sí, el diálogo se halla más acá de las tesis propuestas sobre el lenguaje, en un ámbito apofántico, que permite ver los entes por sí mismos y constituye el lugar del desocultamiento del ente. Platón determina el ser del ente como *idéa*. De lo que se trata en Platón es de cómo lo múltiple individual se relaciona con lo uno de la *idéa* y específicamente de la cuestión que defina cómo lo múltiple alcanza su aspecto único. La demostración de este método está dada a través del lenguaje por el que el hombre se relaciona con el ente. En el *como* (*trópos*) de su relación se efectúa la doble referencia a lo individual y a ello como algo. En el *aspecto* que se ofrece tiene lugar el método platónico de mostrar algo como algo que es¹². La imagen (*eikóon*) es aquello a través de lo cual el ente se muestra por su aspecto (*eídos*), a través de lo que la cosa se presenta, y en lo que la cosa alcanza su definición al permanecer (*ménein*). La idea accede al desocultamiento en el aspecto visto, que es lo visible en tanto es. La idea abre el ente en su que y en su como, en su presencia y su constancia como lo que está allí erigido¹³. La palabra del diálogo se define en lo que es fijando el límite frente a lo que no es. La delimitación del ente se efectúa en la tensión (*fileín*) de la palabra que vuelve su mirada hacia las *oustas*, lo que esencia. Solamente se mira hacia lo visible (*blétoon ... pròs eketno tò eídos Cratilo 389b, 3-4*), lo que se da a ver y tiene un aspecto. Lo que da a ver lo que se ve es lo que no se ve, lo que se vela y oculta no siendo lo que es, que ilumina todo aspecto surgiendo sin agotarse en el ente, cerrándose como lo que no es. La palabra se dirige hacia *tà prágmata* y en su dialéctica interna las nombra como lo que son. ¿Sitúa Platón en el diálogo a la palabra más acá de la *orthótees* en virtud de este como de su nombrar?.

Tà prágmata son *tà eikónes* representadas. *tò eikóon* es la imagen de un desocultamiento (*alétheia*), al que pertenece como imagen (*Cratilo*

439ab). Las palabras no copian (*mímeesis*) el ente -al modo de la pintura-, sino el *eídos*, y en base a ello se hace posible la verdad del *lógos*, diferente de la *orthótees*. La *mímeesis* lingüística no duplica (copia perfecta) la imagen, a lo que sí tiende la *orthótees katá physin* (*Cratilo* 425d), ni tampoco copia al modo del número (mero signo) (*Cratilo* 432b). Ambos modos de *mímeesis* van por detrás del *eídos*, conocen ya propiamente *áneu onomátoon*. *Idéa* y *alétheia* son vistas conjuntamente por Platón a partir de la superación dialéctica de la rigidez del ser eleático. El desocultamiento de la idea no se agota en la multiplicidad del *eídos* particular, sino que cada aspecto se remite a su otro por su límite; lo múltiple implica la totalidad que nunca es lo uno. Esto alcanza forma literaria en la insistente búsqueda de perspectivas que inauguran los diálogos. Sólo hay verdad en la palabra que conserva el *trópos*, que volcada hacia la cosa la ve como lo que es. La palabra copia conservando el como del ser, y en ello determina. La imagen mimética no se rige por un modelo original en base a una rectitud, identificándose con ella, teniendo por meta la igualación. Cada imagen copia la imagen originaria, que siendo en sí se representa en el múltiple para sí, cuya valía óptica no se cumple en una igualación, empobrecimiento o incremento, sino simplemente en la gratuidad de ser lo que es. La imagen se define en un más acá de toda copia, porque se halla referida a su imagen originaria a través de su misma definición. La imagen que vive en el alma es lo vivo (*tó dsôoon*) a lo que Platón no acepta negarle movimiento, porque en el alma que conoce vive la imagen (*tódsôoon*) de lo que no puede sino ser lo más vivo. Lo vivo se mueve en su límite y fuera de su límite porque es la representación de la imagen originaria, que en su en sí idéntico (*kath hautó*) es lo inmóvil, que es lo limitado, ya que nada hay fuera de ella hacia lo que tiende; a su vez, es lo que todo lo atraviesa y todo lo separa fundando el ente, y en ello ilimitada. El pensamiento que piensa el como puede ver en lo ente hacia la idea. Conocer lo vivo es conocer el ente. El dialéctico conoce el alma y el cuerpo, que son la vida donde se halla la imagen representada (*Fedro* 250b). La imagen no cancela su ser para sí al servicio de la total mediación de lo copiado, sino que en su determinación la imagen originaria se ofrece a su representación¹⁴. La imagen alcanza su para sí en el límite, donde anuncia lo ilimitado. Por eso la filosofía es tender (*filein*) hacia (*poi*) el límite en el mirar. El lenguaje pensado como *órganon* se agota en cuanto cumple su función de medio que copia el ente, ya para comunicarse, ya para enseñar y aprender unívocamente el ente en una *diairesis* insuficiente (*Cratilo*

387-389). Lo que importa en la imagen es como se representa en ella lo representado y se establece allí una referencia a la imagen en sí misma. Siendo diferente, la imagen pertenece a su original sin copiarla, por lo que toda insuficiencia tiene un matiz positivo. Sólo la copia puede adecuarse a su reproducido correctamente. La imagen tiene su ser propio en su para sí, en su límite frente a su imagen. El aparecer de la imagen original no es unilateral, no queda referida unívocamente a una imagen determinada, sino que es lo común que hace posible toda búsqueda de *tó hómoion* en lo múltiple¹⁵, por lo cual tampoco una palabra se halla referida "rectamente" a su objeto, lo que se pone a la base de todo proyecto de lenguaje técnico. El lenguaje dialéctico no dispone del *eidos* y de la materia al que aplicarlo, no prescinde del *ónoma* ni de los sonidos, pues sólo en ellos se forma la imagen.

*La dialéctica de la imagen: ser lo que no es y no ser lo que es, tan sólo repite la dialéctica del ser mismo, que también nunca es más que lo que todo otro no es; por consiguiente tiene el ser-que en lo que él no es. En el ser mismo se halla no solamente ser-uno, sino también la indeterminada dualidad de la diferencia*¹⁶. Esto es lo que Parménides pensó en la unidad y totalidad del ser. Este rasgo eleático en el pensar de Platón es lo que lo hace afirmar la imagen originaria como el respecto de cada ente, en relación al cual cada cosa es interpelada y determinada en su ser. Platón pertenece a la historia efectual del eleatismo, aún en su lucha contra la imposible inmovilidad del ser, que lo lleva a dar forma a su dialéctica de la ideas. El carácter de *hólōn* de éstas, que también correspondía al ser eleático, significa que son puras y completas en sí mismas, sin mezcla, excluyen todo no ser¹⁷, y precisamente al modo de la diferencia, en tanto no son lo que es vivo y corruptible. Los rasgos de lo *dsōōn* provienen del ser mismo: devenir y perecer, división y separación, movimiento y ausencia, lo vacío y lo ilimitado. La superación del inmóvil ser aleático era cosa urgente para la posibilidad misma del *lógos*. Platón justificó la unidad dialéctica de totalidad y parte, uno y múltiple salvando al *lógos* de su vulgarización erística, descubriendo la multiplicidad y la unidad del *lógos*: la multiplicidad de las partes del discurso se articulan y mantienen unidas entre sí en los límites del para sí de cada *ónoma*. Ante los enredos que devienen de la afirmación de la totalidad, Platón se ve en la necesidad de suponer la unidad dialéctica de la idea, que es una y múltiple, en tanto se diferencia de todo otro¹⁸. Esto significa que todo en sí abandona su sí en lo para sí, que lo en sí se halla en relación. La palabra ya no mienta una idea indivisible, lo que inmoviliza al

lógos y acaba en el nombrar tautológico. Sino que descubre la multiplicidad de aspectos unificados al determinar algo como algo (en lo que se puede dar el error). Todo *lógos* es dialéctico, pues es ya más que mero nombrar lo uno¹⁹.

Esta salvación del *lógos* que emprende la filosofía platónica es posible por una noción de ser y mundo como apertura del límite del ser en base al pensamiento de las ideas. El supuesto platónico de la multiplicidad de las ideas no es todavía la auténtica filosofía de Platón. Esta comienza cuando pregunta por el ser de las ideas, por su multiplicidad y por el aspecto que les da unidad: por la idea del bien. La imagen de la participación sería una figura provisoria que definiría únicamente el sentido de la hipótesis del *eídos*²⁰. Por cierto, Platón pensaría, entonces, el ser como lo ente más ente, como la presencia absoluta que se agota en los entes, como no siendo más que asistencia constante y consolidando el inicio de la metafísica del valor. En el *agathón* se hallaría la cumbre del en sí causal, que en el relato de la caverna será *tó alethéstaton*, lo más desoculto (*República* 485c 5), cuya luz es idéntica a su iluminar, que se agota en el mostrarse de los entes y que aparecería en todo lo aparente y se haría en ello asequible²¹. Sin embargo, el fundamento nunca idéntico al ente que se anuncia en la dialéctica del como, que cristaliza en el método dialéctico, cuya morada no es más que la caverna, aunque viendo la imagen como imagen del desocultamiento, que afirma el ser como lo que no es y que abre todo para sí, sin que la totalidad de ello sea nunca ya el ser, ese rasgo presocrático en el pensar de Platón nos mueve a interrogar más ajustadamente por lo que él pensó como ser y a transformar dialécticamente nuestro pensamiento.

La hipótesis de la idea conduce a lo *anypótheson*, la interrogación griega por el *arché* viva en Platón. El interés estrictamente ontológico de la dialéctica platónica desarrollaría la teoría de las ideas en su recepción de Parménides, por lo que en su determinación de esencias y fundamentación progresiva la dialéctica es llevada a su cima cuando Platón afirma lo incondicionado (*República* 511b 6): el principio y fundamento del ente en la forma del *hén* parmenídeo. Parménides dicta a Platón la medida de su concepto ontológico fundamental: la idea. Todo lo que es es en tanto participa en la unidad del fundamento, y éste es tal por ser uno. Lejos de representar la hipóstasis de los conceptos socráticos, la teoría de las ideas es el fundamento del ente por el que Platón continúa la tradición²². A diferencia del eléata, Platón busca la unidad dentro de la multiplicidad, como el fundamento que le da

constancia y persistencia a todo lo ente, en una "inmanencia" del fundamento que salta el hiato entre los mundos. Mediante la diferencia entre lo *hén* y lo *ón*, Platón defiende en el *Parménides* y el *Sofista* la pluralidad de entes frente al concepto monístico del ser. El uno alcanza la mayor trascendencia (*hypervolée República 509c 2*)²³. La afirmación de la hipótesis pensada como *anypótheson* y de la forma parmenídea del fundamento, aún no arranca a Platón de la incomprensión que deviene de no haber asumido la metafísica como velamiento y destino.

El modo del fundamento metafísico también representa algo como algo, con el carácter de restituir el ente, dando cuenta de él, lo que previamente decide toda objetivación y determinación: su posición dentro de un entramado de razones que son causas en su perfección y suficiencia. La lógica ontoteológica explica lo múltiple en base a lo uno, como lo más perfectamente ente, aquello de lo cual ya no cabe buscar razones, que es fundamento de sí mismo, y oculta en la lógica de sus proposiciones la proveniencia del sujeto. Reduce onmímodamente lo múltiple a su presencia en base a ver lo uno en ello como fundamento absoluto racional de sus *rationes*²⁴. La palabra dialéctica que determina el aspecto como imagen de la idea funda el ente en el ser que no es sino su **representación**. La proposición metafísica evita la contradicción que le resulta inconcebible, ya que todo lo nombrado debe ser lo que es y no ser lo que no es. Aún aquel giro por el cual el *principium contradictionis* se da vuelta para incluir la contradicción en el seno de lo real, permanece en la metafísica, tanto más cuanto que arrasa con el centro ponente (*subjectum*), lo desquicia y expande a todo lo ente imprimiendo el sentido teleológico al devenir de los opuestos. El lenguaje dialéctico de Platón delimita el ente en su como. En ello, la palabra sobre el *eidos* no es una proposición sobre el ente, sino sobre el ser del ente. No determina el límite para inaugurar una disputa sobre los opuestos, sino que su significar (*semainein*) consiste en el esenciarse de la *idea* en el *eidos*, del ser en lo que es esto y no otro. Aquello que es causa (*aitlon*) es el *arché, tó prôton hóthen*, lo primero a partir de lo cual es aquello desde lo que cualquier cosa se inicia y por lo que es regida. El aspecto abierto cumple en su límite con lo que lo rige. La palabra dialéctica da a ver lo visible que se deja ver desde sí a partir de lo que en ello ha llegado a manifestarse, esto es, su *hypóthesis*, cuya *thésis* no depende del hombre, sino del desocultamiento al que el hombre corresponde en su nombrar. Platón transforma las posiciones de los contendientes en el *Cratilo*, resignifica las palabras. La *thésis* tiene lugar mirando al *ónoma* correspondiente

a una cosa, en tanto éste aparece en el surgir (*physei*), y así se puede conocer volviendo los ojos hacia el *ónoma* en el que se manifiesta la *idéa* (*apoblépona eis tó tēei physei ónoma Cratilo 390e 2-3*), aunque Platón parece reservar también un conocimiento por otra vía (*Cratilo 439b 1 ek tēs aleetheias*). Porque Platón piensa inicialmente, en el *Cratilo* determina al *ónoma* según los caracteres del *lógos*. En su lucha contra la sofística coloca todo parecer (*dokein*) en su proveniencia. El *lógos*, toscamente expresado, es el reunir y ligar una cosa con otra. En el *ónoma* este ligar se da enderezándose un nombre a su cosa, por lo que se hace posible toda *orthótees*. El decir del *lógos* griego es tal porque trae a comparecencia, deja que algo aparezca en su tener el aspecto de; y viéndolo en su como, a partir de su proveniencia, reúne, erige y conserva el ente en su dejar hallarse ahí delante lo presente (*ousía*). El decir de Platón es un *légein* en tanto nombra el fundamento, la *hypóthesis* de la *idéa* como aquello de donde proviene y a partir de lo cual todo ente tiene su *eidos*.

El *eidos* es el aspecto visible que permanece en la necesidad de su límite (*péras*) como lo que es algo definido y no puro ser. El límite no se añade al ente desde fuera, ni es un defecto o algo que le sea perjudicial. Por el límite, el ente es algo, a diferencia de lo que no es. En su límite, el emergente ponerse en forma alcanza su *télos*, su perfección, por la que una figura se hace imagen. Este es el gran tema del arte griego: la figura humana como representación de lo vivo (*tó dsóon*). El *télos* no señala algo que se acaba, siro lo que se completa en su diferenciarse. El *eidos*, como aspecto de algo que se hace visible y se destaca de la multiplicidad, fija el *télos* en el ente²⁵. El *ónoma* que nombra (*seemalnei*) el *eidos* señala lo que aparece. Aún en Aristóteles todo significado conserva este sentido de manifestar lo que aparece. La marca (*sêema*) delimita en su señalar y ello implica la totalidad. *tó sêema* es marca o señal del cielo, constelación. Es también lo que identifica a algo, la divisa de un ejército, y *seemalnein* es interpretar en tanto, por el límite que instaura en lo ente, la palabra señala lo que es como algo. Por ese límite, toda generación nace de una forma determinada y en el nombre se muestra la presencia de la cosa por cuanto éste conserva la marca común (*Cratilo 393cd*).

La imagen que lleva el *ónoma* y se pone (*títhetai*) sobre lo vivo como su marca es lo que lo hace ser algo vivo. El diálogo es una representación del pensamiento vivo, que trae el movimiento de la imagen. El moverse del *ónoma* no es idéntico al del ente; él mueve al modo del desocultamiento y en tanto muestra el ente en su límite. Las cosas

llegan a ser (*gígnontai*) en su mostrarse y destacarse de la totalidad por su límite, que las muestra como algo ahí delante. La palabra ordena toda cosa, pues da a ver el aspecto que corresponde al ente. Su ordenar y distinguir las *ousías* es posible por la imagen que lleva a las cosas, y sobre ello tiene lugar toda investigación de lo común. El ordenar se piensa en relación a la *génesis* de las cosas, a su ser representación de un *eídos* y pertenecer, entonces, a un mismo *génos*. Todo significado que nombra el *ónoma* ordena lo que es en base a lo dispuesto por la señal (*sêema*). El *ónoma* en su decir el *eídos* se sale de lo ente, no es mera parte de la totalidad. Mucho menos puede disponerse de él “técnicamente” como de un *órganon*, sobre el que sería factible actuar disponiendo en base a los elementos (sílabas y letras) el *eídos*. El mismo supuesto lingüístico opera en las teorías de la *orthótees katá physin* y *katá synthéeeke*. El hacer del *ónoma* no es un actuar sobre la materia (*Cratilo* 389d-390). Lo que surge de los elementos es la imagen iluminada. El nombre, por la luz que lleva, ilumina la materia. Toda separación entre la faz real y material del lenguaje no pertenece a los griegos. En la mostración que pone en juego la palabra es el ente visible el que se halla ahí presente. Es preciso ver materia y forma desde el pensamiento griego del ser. En la *mímeesis* de las formas hay un permitir que lo material luzca y se manifieste en su virtud (lo macizo y pesado de la piedra, lo duro y resplandeciente del bronce, el sonar del sonido en la voz, la potencia invocante de la palabra). Sin materia no hay *poiēn*, sin *ónoma* no hay *lógos*, sin palabra no hay pensar. ¿Cómo sería posible el conocimiento, si la idea no se muestra, y manteniéndose la misma da lugar al movimiento y al cambio?. Esto es lo más bello: conocer que el ser es (*Cratilo* 439d-440). Toda palabra y conocimiento es posible porque lo bello y lo bueno en sí son (*Cratilo* 440b 4-6).

La dialéctica es la mediación del ser, la conquista del platonismo: ver lo múltiple que aparece en su respecto único. Ella exige un pensamiento de ida y vuelta, donde el ente aparezca en su *como*. La imagen de la dialéctica es el volver la vista a las cosas luego de haber conocido el ser, tal cual se expresa en los cuatro momentos del relato de la caverna. Platón estudia en el *Cratilo* el lenguaje como medio de la dialéctica, que es la mediación metódica entre la unidad y la multiplicidad²⁶. Sin duda, Platón transformó el lenguaje. La exigencia de pensar dialécticamente, es decir, de ver en lo real el juego de ser y no ser, condujo su pensar por el diálogo. Este rechaza la exterioridad de las afirmaciones y las negaciones, y las supera captándolas como el

movimiento del ser mismo. Sin embargo, Platón no conduce a una síntesis de contrarios abstractos, a una subjetivización de lo real racional que fluidifique las toscas categorías del entendimiento. ¿Hasta qué punto no continuamos presos de la dialéctica hegeliana, que ve la unidad de las determinaciones contradictorias en la naturaleza del sí mismo y el pensar como pensar de algo en sí mismo para sí mismo, cuando pretendemos acercarnos a la dialéctica platónica?. ¡Cuánto más debemos esforzarnos para no caer en el pensar especulativo!.

Platón no ve la totalidad, en la que Parménides pensó antes el ser, como el todo abarcante que contiene lo subjetivo y lo objetivo. En Platón no hay sujeto ni objeto. En esta dirección se encamina el siguiente párrafo: *Platón ve lo esencial de su doctrina del lógos y la fundamental diferencia que lo separa de la filosofía de los eleátas en el hecho de que él logra arribar desde el carácter abstracto de la oposición del ser y del no ser a la posible unificación de ambos, libre de contradicción, en el sentido de la recíproca correspondencia de las determinaciones reflexivas de la identidad y la diferencia. Esta perspectiva le permite suministrar una positiva justificación del quehacer del dialéctico, es decir, de la diferenciación, la difusión y la definición, a pesar de la aparente contradicción de que lo mismo sea uno y múltiple cuando es determinado como algo*²⁷. La tarea diairética, que es conocer en el medio del lenguaje, no precisa afirmar un sí mismo superior en el que sintetizar todo para sí, ya que lo que hay es lo mismo que es uno y múltiple en su *trópos*. Platón, ciertamente, supera la concentración en el para sí de las instancias contradictorias, pero no a través de una *Aufhebung* que ponga algo por sobre el ser. Platón ha puesto la dialéctica en el lenguaje. No se vivió entre los griegos un proceso comparable al dado en la modernidad, por el cual el pensar se desarrolló aparte del lenguaje en su unilateral fundamentación del ente. Recién con Hegel se devuelve la unidad esencial “infundiendo espíritu” al pensar según las exigencias especulativas del lenguaje. Pero el *como* no diferencia sólo al ente del ente, sino ante todo al ente del ser, y así se hace posible ver lo múltiple diferenciado en sus para sí en base al en sí total. Por eso Platón insiste en tener los ojos siempre en la perspectiva del desocultamiento, y nunca ver la imagen sino como imagen que pertenece al desocultamiento. Uno de los párrafos más bellos de la ida y vuelta dialéctica del conocimiento se halla en *Cratilo 439a 7-b 1*: el más bello y claro conocimiento del ente en tanto ente (*mátheesis*) es conocer la imagen en tanto imagen desde sí misma, ya a ella misma en tanto

aparezca bellamente, ya al desocultamiento del que sería imagen, o (conocer) el desocultamiento desde el desocultamiento mismo, ya por sí mismo, ya por la imagen del mismo, si está hecha según el modo del aparecer y distinguirse. Platón usa aquí el verbo *manthánein*, que nombra el conocimiento del como, del ente en tanto esencia del ser, y condiciona el conocer *di' onomátoon* a la representación "bella" (*kalōs*) de la imagen. Lo bello es lo sensiblemente apresable, que se distingue en esto del bien. En lo bello ocurre la representación de lo bueno (*Filebo 64e 5*). Platón habla aquí del ser. El representar bellamente de la imagen de que se habla en el pasaje es la mediación entre la idea y el fenómeno. Conocer la imagen en tanto ella representa bellamente es conocer el ente en tanto ente, o el ente en el ser. *Si tiene algún sentido hablar con Platón de un hiato (choorismós) entre lo sensible y lo ideal, éste se da aquí y se cierra también aquí*²⁸. Lo bello, que se distingue de todo lo chréesimon, lo que compone todas las cosas *di' hautó hairétón*, se halla en la imagen, en tanto ella lleva al ser a su aparecer. La belleza es el mostrarse de algo y tiene el modo de ser de la luz. Por la luz que atraviesa cada cosa bella, ésta llega a ser lo visible, y todo conocer algo determinado tiene lugar ya habiendo visto la luz que hace que las cosas aparezcan. De allí la tensión que el texto expresa entre *ek tées eikónos* y *ek tées alethetas*. La palabra conduce al conocimiento en tanto ella misma participa de la luz e ilumina hablando bellamente. Pero aprender esto es lo más difícil. Ya Sócrates recordó al comienzo ...*un antiguo proverbio dice: es difícil ser capaz de conocer cómo son las cosas bellas (Cratilo 384b 1)*. La dialéctica se distingue del arte erístico justamente en que los participantes del diálogo no se abandonan a las palabras, sino que el diálogo es el intento del discurso bello, y en esto una superación de la *dóxa*, en tanto opinión y visión unilateral de las cosas.

El *poiein* dado en el curso del diálogo se distingue de un tratado de razones y causas que producen un efecto (*efficere*). El hacer del diálogo no es suficiente (*sufficiens*), pues no revela un orden determinado de fundamentos. Así es como todo *télos* se diferencia de toda *perfectio*. En la investigación del *télos*, nunca se trata de las condiciones de posibilidad para la estancia de un objeto. El *poiein* dialéctico es un *légein*, un reunir en la unidad del ser la multiplicidad del ente diciendo que las cosas son. El diálogo es el juego del pensar e imagen del juego del ser, de su salir de sí iluminando la multiplicidad de aspectos finitos en lo que esencia como fundamento. Esto es *légein*, el hacer del diálogo; que ocurre casualmente, por el encuentro de

Sócrates con Cratilo y Hermógenes, quienes marchaban al campo, por la demora de la nave sacrificial que fue enviada a Delos, ...en un espacio irreal, en una interrupción de las actividades por el pensar. El diálogo imita la temporalidad de la *idea*, que tiene su ser en su representarse. Al ser le conviene el carácter de la repetición de lo mismo. Este carácter temporal que es propio del ser es el de la celebración festiva, que representa una y otra vez de modo diferente lo mismo que retorna y se repite. La fiesta es el espacio mítico de cancelamiento donde se celebra el origen, que en la celebración se hace visible para todos por su mediación. ¿Habrá que entender por este camino la ilustración platónica de la *idea* como la presencia del día que es para todos (*Parménides 131b*)?

Fabián Mié

Notas

¹ Cf. Konrad Gaiser, *Name und Sache in Platons "Kratilos"*, Heidelberg, 1974, p. 89.

² *Id.* p. 88. Paul Friedländer, *Plato. 2. The dialogues. First Period*, New York, 1974. Translated from the German by Hans Meyerhoff, p. 196.

³ Gaiser, *op. cit.* p. 29,43.

⁴ Friedländer, *op. cit.* p. 208 y s. La difícil cuestión de la datación de los diálogos se ha enriquecido y revisto hoy a partir de la afirmación del fundamento oral de la escritura platónica. Gaiser, uno de los máximos representantes de la escuela de Tübingen, defensora de la importancia de las doctrinas orales, se inclina a ubicar al *Cratilo* entre el *Fedón* y el *Parménides*. Al respecto hay información en Gaiser, *op. cit.* p. 95 y ss. En cualquier caso, más que una ruptura en el pensamiento de Platón, tal como veía el siglo pasado, los temas platónicos (la superación del socratismo y su asunción decisiva del eleatismo) no se hallan sólo al final de su vida y escritos, sino, desde diversas perspectivas, tempranamente tratados. Otro representante de la escuela de Tübingen, Hans-Joachim Krämer, no ve un proceso paulatino del filosofar manifiesto en los escritos de Platón. Para él, Platón retoma el núcleo del pensamiento eleático ya desde el comienzo y supera el nivel socrático relacionándose con el presocratismo. Luego de la *República*, se desplazarían los límites entre oralidad y escritura, y sólo los primeros

diálogos, que tuvieron un afán propagandístico, pertenecen a la más visible faz exotérica. Krämer es partidario de abrir un interrogante sobre las principales doctrinas, que permanecen veladas según los conocidos pasajes de la *Carta VII* y del *Fedro*. Cf. Hans-Joachim Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg, 1959, p. 532 y ss.. Gaiser, por su parte, destaca los parentescos entre el *Cratilo* y los diálogos considerados tardíos, como el *Timeo*, *Teeteto* y *Sofista*, en relación a la evolución sostenida por algunos en la noción platónica del lenguaje. Cf. Gaiser, *op. cit.* p. 106 y ss. La bibliografía y la discusión actual al respecto es abundante.

⁵ Gaiser, *op. cit.* p. 32 y ss. Acerca de si es el *ónoma* capaz de verdad o sólo de rectitud y la discusión sobre la distinción entre *ónoma* y *lógos*, *id.* p. 35, 98 y ss. También Friedländer, *op. cit.* p. 341 nota 9.

⁶ Gaiser, *op. cit.* p. 36, 90 y ss.

⁷ *Id.* p. 39

⁸ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*, Salamanca, 1975, trad. de A. Agud Aparicio y R. de Agapito, p. 496 y ss.

⁹ Gaiser, *op. cit.* p. 42.

¹⁰ Friedländer, *op. cit.* p. 201 y ss.

¹¹ Hans-Georg Gadamer, *Zur Vorgeschichte der Metaphysik*. En *Um die begriffswelt der Vorsokratiker*, Darmstadt, 1989, p. 364-390, p. 378. Sin duda, esta es la parte más oscura del *Cratilo*. Sabiendo que Platón hacía filosofía al escribir y que en lo que sugiere cada diálogo se halla a veces más de lo platónico que en lo que se dice, en las interlocuciones, deberíamos atender especialmente a algunos significativos pasajes que se contienen en esta extensa *paidía* etimológica. Desde el *enthousiasmós* socrático, a las etimologías de *pân* en relación a la totalidad y las partes del *lógos* en *Cratilo 385b*. Asimismo, las críticas al presocratismo de *411b*, *412-413*; y también la relación *kalós-kaleîn* de *416c*, entre otros temas.

¹² Martin Heidegger, *Nietzsche, I*. Pfullingen, 1961, p. 200.

¹³ Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, 1980, trad. de E. Estiú, p. 216.

¹⁴ Sobre la distinción entre copia e imagen, aunque no totalmente equivalente a la que aquí presentamos, cf. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*, *op. cit.* p. 182 y ss., en cuyas consecuencias se puede alcanzar una diferente visión del platonismo en relación a la metafísica.

¹⁵ También Aristóteles en su esfuerzo de conceptualización atiende a este rendimiento espontáneo del lenguaje. *Tópica A 18*.

¹⁶ Hans-Georg Gadamer, *Zur Vorgeschichte der Metaphysik*, *op. cit.* p. 387.

¹⁷ *Id.* p. 372 y ss.

¹⁸ *Id.* p. 379 y ss.

¹⁹ *Id.* p. 380.

²⁰ *Id.* p. 374 y ss.

²¹ Martin Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*. En *Wegmarken*,

Frankfurt am Main, 1967, p. 127 y ss.

²² Krämer, *op. cit.* p. 521 y ss.

²³ *Id.* p. 537 y ss.

²⁴ Martin Heidegger, *La proposición del fundamento*, Barcelona, 1991, trad. de F. Duque y J. Pérez de Tudela.

²⁵ Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, *op. cit.* p. 96 y ss., p. 134.

²⁶ Gaiser, *op. cit.* p. 10.

²⁷ Hans-Georg Gadamer, *Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos. En la dialéctica de Hegel*, Madrid, 1981, trad. de M. Garrido, p. 34.

²⁸ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*, *op. cit.* p. 575. Para el estudio de la relación *agathón-kalón* cf. *id.* p. 570 y ss. y *Platos dialektische Ethik*, Hamburg, 1931.